

Como afirmamos antes, hasta el siglo xx el tema del relativismo fue objeto de las disputas filosóficas acerca de la naturaleza de la verdad y la falsedad —epistemología y lógica—, o de lo bueno y lo malo —ética—, o bien de lo bello y lo feo —estética—, además de su respectiva relatividad vinculada con algunos marcos de referencia, así como con sistemas de creencias individuales, imágenes del mundo compartidas y culturas. Sánchez Durá retoma a Geertz y reivindica este último concepto como central para cualquier reflexión antropológica acerca de la relatividad de valores, principios, juicios morales. Tres tesis del autor lucen especialmente originales. En primer lugar, Sánchez Durá admite que la oposición entre los esencialistas y los deconstructivistas es un dilema falso. En su argumentación sigue el análisis wittgensteiniano que propone resolver los enredos

lingüísticos al remitir el uso de las palabras a sus contextos originarios formados por juegos de lenguaje. La expresión “la cultura de los dogones” tiene significado o no, dependiendo del juego de lenguaje en el cual aparece. En segundo lugar, en sus planteamientos el relativismo cultural no es una doctrina filosófica al estilo de Protágoras en la que en lugar del hombre como la medida de todas las cosas aparecen las “culturas”, sino más bien una actitud escéptica y crítica hacia nuestra propia cultura. Es “la expresión de una actitud moral que consiste en valorar la diversidad”. En tercer lugar, en el discurso de Sánchez Durá el relativismo se expresa en un pensamiento crítico que necesariamente trasciende las fronteras entre las culturas e imágenes del mundo.

El artículo de Witold Jacorzynski resume, analiza y comenta las tesis más importantes de Sánchez Durá.



Indígenas yanomami matan a un oso hormiguero. Demini, Roraima, Brasil, 1989.

En primer lugar, Jacorzynski observa que el relativismo cultural es el producto más importante de una yuxtaposición de dos disciplinas que se mantienen separadas de manera errónea: la filosofía y la antropología. Las dos son indispensables y entretrejidias. La primera examina y esclarece el uso de los conceptos, al tiempo que nos orienta acerca del sentido de nuestra profesión. La segunda emplea estos conceptos para levantar estudios acerca del otro y su mundo, intervenir en él o dejarlo como está. Jacorzynski admite que el mérito más grande de Sánchez Durá es elaborar una formulación formal o un esquema del concepto del *relativismo* que permite entender la idea general que subyace en cualquier postura relativista, además de mostrar la pertinencia moral de la discusión “relativismo” versus “etnocentrismo”. Argumenta contra el etnocentrismo defendido por antropólogos como Lévi-Strauss o por filósofos como Leszek Kołakowski, sin que por ello se sienta inclinado a admitir la validez del relativismo cultural entendido como una doctrina clásica. Si todos los valores son relativos a la cultura, el criticismo, la tolerancia y la justicia también deben ser relativos. Pero esta conclusión es demasiado radical. ¿Cómo podemos mediar entre las culturas si no reconocemos la universalidad de la mediación? Pero reconocer la universalidad de la mediación es un paso reconocido únicamente en la cultura occidental, lo que conduce al etnocentrismo. Jacorzynski refuerza el postulado de Sánchez Durá según el cual el relativismo cultural es una invitación a valorar críticamente la diversidad. A lo largo de su artículo, Jacorzynski intenta evitar tanto al *Escilla* del relativismo clásico como al *Caribdis* del etnocentrismo e iluminar la reflexión normativa con la luz de los conceptos de Ludwig Wittgenstein: antiesencialismo, semblanzas de la familia e imagen del mundo. En conclusión, pone de manifiesto que, a diferencia del relativismo cultural clásico, la versión moderada no debe exponer como un valor máximo únicamente la tolerancia hacia otras culturas, sino al operar en un espacio transcultural formar una nueva cultura de la crítica y autocrítica.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1986, “Etnocidio en México: una denuncia irresponsable”, en Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México: antología de una polémica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 369-385.
- , 1991, *Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Appell, George N., 1978, *Ethical Dilemmas in Anthropological Inquiry: A Case Book*, Crossroads Press, Waltham, Massachusetts.
- Archetti, Eduardo P., 2008, “¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia”, en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, pp. 147-170.
- Báez-Jorge, Félix (comp.), 1996, *Memorial del etnocidio*, Universidad Veracruzana, México.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, 1986, “Desarrollo hidráulico y etnocidio: los pueblos mazateco y chinanteco de Oaxaca”, en Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México: antología de una polémica*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 353-368.
- Barnes, John Arundel, 1977, *The Ethics of Inquiry in Social Science*, Oxford University Press, Delhi.
- , 1979, *Who Should Know What? Social Science, Privacy and Ethics*, Cambridge University Press, Massachusetts.
- Beals, Ralph L., 1969, *Politics of Social Research: An Inquiry into the Ethics and Responsibilities of Social Scientists*, Aldine, Chicago.
- Beauchamp, Tom L. et al., 1982, *Ethical Issues in Social Science Research*, Johns Hopkins Press, Baltimore.
- Becker, Heidi, Emile Boonzaier y Owen Joy, 2005, “Fieldwork in Shared Spaces: Positionality, Power and Ethics of Citizen Anthropologist in Southern Africa”, en *Anthropology Southern Africa*, vol. 28, núms. 3 y 4, pp. 123-132.
- Benedict, Ruth, 1934, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, Nueva York.
- Bidney, David, 1953, *Theoretical Anthropology*, Columbia University Press, Nueva York.
- Black, Max, 1964, “The Gap Between ‘Is’ and ‘Should’”, en *The Philosophical Review*, vol. 73, núm. 2, pp. 165-181.

- 22 ◀
- Boas, Franz, 1896, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", en *Science*, vol. 4, núm. 103, Springfield.
- , 1920, "The Methods of Ethnology", en *American Anthropologist*, vol. 22, núm. 4.
- , 1930, "Some Problems of Methodology in the Social Sciences", en *Race, Language and Culture*, Macmillan, Nueva York, pp. 260-269.
- , 1940a, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology", en *Race, Language and Culture*, Macmillan, Nueva York, pp. 270-280.
- , 1940b, "The Methods of Ethnology", en *Race, Language and Culture*, Macmillan, Nueva York, pp. 281-289.
- , 1963, *The Mind of Primitive Man*, Collier Books, Nueva York.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1970, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Arturo Warman et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, pp. 39-65.
- , 2004, "Implicaciones éticas del sistema de control cultural", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 190-199.
- Brandt, Richard, 1954, *Hopi Ethics: A Theoretical Analysis*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1959, *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*, Prentice-Hall, Nueva Jersey.
- Camps, Victoria, 2004, "El derecho a la diferencia", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 87-101.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto, 1992, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México.
- Clifford, James, 1999, *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona.
- Congreso del Estado de Chiapas (CECH), 1992, *Memoria. Audiencia pública sobre las expulsiones indígenas, costumbres y tradiciones de esos pueblos*, Congreso del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- Coronil, Fernando, 2001, "Perspectives on Tierney's *Darkness in El Dorado*", en *Current Anthropology*, vol. 42, núm. 2, pp. 265-266.
- D'Andrade, Roy, 1995, "Moral Models in Anthropology", en *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3, pp. 399-408.
- De la Fuente, Julio, 1949, *Yalálag, una villa zapoteca serrana*, Museo Nacional de Antropología, México.
- Deloria, Vine. Jr., 1980, "Our New Research Society: Some Warnings to Social Scientists", en *Social Problems*, núm. 27, pp. 267-271.
- Díaz Polanco, Héctor, 2006, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- Duncker, Karl, 1939, "Ethical Relativity", en *Mind*, vol. 48, núm. 189, pp. 39-57.
- Edel, Abraham, 1959, *Anthropology and Ethics*, Blackwell, Oxford.
- , 1961, *Science and the Structure of Ethics*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 2001, *Ethical Theory and Social Change. The Evolution of John Dewey's Ethics, 1908-1932*, Transaction Publishers, Nueva Jersey.
- y May Mandelbaum Edel, 2000, *Anthropology and Ethics. The Quest for Moral Understanding*, Transaction Publishers, Nueva Jersey.
- Escárzaga, Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.), 2005, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Faden, Ruth y Tom Beauchamp, 1986, *History and Theory of Informed Consent*, Oxford University Press, Nueva York.
- Frankena, William, 1965, *Ética*, Uteha (Colección Manual), México.
- Gamio, Manuel, 1975, *La población del valle de Teotihuacán*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- , 1992, *Forjando patria*, Porrúa, México.
- Garzón Valdés, Ernesto, 2000, *Instituciones suicidas, estudios de ética y política*, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 2004, "El problema ético de las minorías étnicas", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 37-62.
- Geach, Peter Thomas, 1977, "Murder and Sodomy", en *Philosophy*, núm. 52, Cambridge University Press, pp. 467-472.
- Geertz, Clifford, 1984, "Distinguished Lecture. Anti Anti-relativism", en *American Anthropologist*, núm. 86, pp. 263-278.
- , 1989, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Gellner, Ernest, 1973, *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Routledge and Kegan Paul, Londres, Boston.
- , 1994, *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós Studio, México.
- Goodman, Lenn Evan, 1992, "Seis dogmas del relativismo", en Marcero Dascal (comp.), *Relativismo cultural y filosofía: perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 109-144.
- Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), 2006, *El mundo indígena 2006*, Sille Stidsen (comp.), Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, Copenhagen.
- Herskovits, Melville J., 1938, *Acculturation: The Study of Culture Contact*, J. J. Augustin Publisher, Nueva York.
- , 1948, *Man and his Works: The Science of Cultural Anthropology*, Alfred A. Knopf, Nueva York.

- , 1958, "Some Further Comments on Cultural Relativism", en *American Anthropologist*, vol. 60, núm. 2, pp. 266-273.
- y Frances S. Herskovits, 1958, *Dahomean Narrative: A Cross-cultural Analysis*, Evanston, Northwestern University Press, Illinois.
- Hołowka, Jacek, 1981, *Relatywizm etyczny*, PWN, Varsovia.
- Horton, Robin, 1982, "Tradition and Modernity Revisited", en Martin Hollis y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, pp. 201-260.
- Jarvie, Ian C., 1977, "Understanding and Explanation in Sociology and Social Anthropology", en Fred R. Dallmayr y Thomas A. McCarthy (eds.), *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 189-206.
- Kant, Immanuel, [1788] 1998, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México.
- Kluckhohn Clyde, 1953, "Universal Categories of Culture", en Alfred L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today*, University of Chicago Press, Chicago.
- , 1955, "Ethical Relativity: *Sic et Non*", en *Journal of Philosophy*, vol. 52, núm. 23, pp. 663-677.
- Krotz, Esteban, 2004, "Visiones alteradas: ensayo sobre vínculos entre aspectos éticos y cognitivos en las ciencias antropológicas", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 200-222.
- , 2008, "La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad", en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, pp. 119-143.
- Ladd, John, 1957, *The Structure of a Moral Code*, Harvard University Press, Cambridge.
- Laercio, Diógenes, 1998, *Vidas de los filósofos más ilustres*, Porrúa, México.
- Lins, Gustavo y Arturo Escobar, 2008, "Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder", en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro del sistema de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- Linton, Ralph, 1952, *The Cultural Background of Personality*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- , 1954, "The Problem of Universal Values", en Robert F. Spencer (ed.), *Method and Perspective in Anthropology*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- MacBeath, Alexander, 1952, *Experiments in Living: A Study of the Nature and Foundation of Ethics or Morals in the Light of Recent Work in Social Anthropology*, Macmillan, Londres.
- Mäkelä, Klaus, 2008, "Ethical Codes and Ethical Control in the Social Sciences", en *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society*, vol. 33, núm. 3.
- Maquiavelo, Nicolás, [1532] 2004, *El Príncipe*, Novis Omnibus, México.
- Marcus, George E. y Michael Fischer, 1999, *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marks, Jonathan, 2005, "Your Body, my Property: The Problem of Colonial Genetics in a Postcolonial World", en Peter Pels (ed.), *Embedding Ethics: Shifting Boundaries of the Anthropological Profession*, Berg Publishers, Oxford.
- Mead, Margaret, 1928, *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, Morrow, Nueva York.
- , 1973, *Coming of Age in Samoa*, American Museum of Natural History, Nueva York.
- Medina, Andrés, 1986, "Antropología e indigenismo. Los compromisos contradictorios de la ciencia en México", en Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México: antología de una polémica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 307-351.
- Moore, George Edward, [1903] 1929, *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Massachusetts.
- Murdock, George Paul, 1945, "The Common Denominator of Cultures", en Ralf Linton (ed.), *The Science of Man in the World Crisis*, Columbia University Press, Nueva York.
- Nahmad Sitton, Salomón, 2008, "Gonzalo Aguirre Beltrán: hombre de su tiempo y forjador de la teoría de la aculturación y la integración", en Félix Báez-Jorge (coord.), *Gonzalo Aguirre Beltrán. Memorial crítico*, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, México, pp. 49-65.
- Narotzky, Susana, 2004, "Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica", en *Relaciones*, vol. 25, núm. 98, pp. 108-145.
- , 2008, "La producción de conocimiento y de hegemonía. Teoría antropológica y luchas políticas en España", en Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Centro de

- Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.
- Ogden, Charles K. e Ivor A. Richards, 1946, *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism*, Harcourt, Brace y World, Nueva York.
- Olivé, León, 1999, *Multiculturalismo y pluralismo*, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- (comp.), 2004, *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ortner, Sherry B., 1993, *La teoría antropológica desde los años sesenta*, Universidad de Guadalajara, México.
- Palerm, Ángel, 2007, *Agua y agricultura: Ángel Palerm. La discusión con Karl Wittfogel sobre el modo de producción asiático y la construcción de un modelo para el estudio de Mesoamérica*, Universidad Iberoamericana, México.
- , 2008, *Antropología y marxismo*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- Patterson, Thomas C., 2001, *Social History of Anthropology in the United States*, Berg Publishers, Oxford.
- Peña, Lorenzo, 1992, "Contradicciones y paradigmas: un enfoque paraconsistente", en Marcelo Dascal (comp.), *Relativismo cultural y filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Pels, Peter, 1999, "Professions of Duplexity. A Prehistory of Ethical Codes in Anthropology", en *Current Anthropology*, vol. 40, núm. 2, pp. 101-114.
- , (ed.), 2005, *Embedding Ethics: Shifting Boundaries of the Anthropological Profession*, Berg Publishers, Oxford.
- Pereda, Carlos, 2004, "Lógica del consentimiento", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 102-129.
- Phillips, Dewi Z., 1986, *Belief, Change and Forms of Life*, Atlantic Highlands, Nueva York.
- Pozas, Ricardo, 1986, "La antropología y la burocracia indigenista", en Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.), *La quiebra política de la antropología social en México: antología de una polémica*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 417-448.
- Rachels, James, 1991, *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford.
- Rawls, John, 1997, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Redfield, Robert y Alfonso Villa Rojas, 1934, *Chan Kom. Maya Village*, Carnegie Institution of Washington, Washington.
- Rosaldo, Renato, 1991, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Grijalbo, México.
- Ross, Fiona C., 2005, "Codes and Dignity: Thinking about Ethics in Relation to Research on Violence", en *Anthropology Southern Africa*, vol. 28, núms. 3 y 4, pp. 99-107.
- Rutsh, M., 1984, *El relativismo cultural*, Línea Centro de Investigaciones para la Integración Social, México.
- Ruvalcaba Mercado, Jesús, 2008, *Ética, compromiso y metodología: el fundamento de las ciencias sociales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- Sader, Emir (comp.), 2001, *El ajuste estructural en América Latina. Costos sociales y alternativas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Salmerón, Fernando, 1998, "Los problemas morales de la diversidad cultural", en Fernando Salmerón, *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 41-65.
- Salmon, Merrilee, 2001, "Conflict of Interest in Anthropology", en Michael Davis y Andrew Stark (eds.), *Conflict of Interest in the Professions*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 195-213.
- Sánchez Durá, Nicolás, 1999, "Introducción", en Clifford Geertz, *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, pp. 9-35.
- Scheper-Hughes, Nancy, 1995, "The Primacy of Ethical Propositions for a Militant Anthropology", en *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3, pp. 409-440.
- Searle, John R., 1964, "How to Derive 'Ought' From 'Is'", en *Philosophical Review*, núm. 73, pp. 43-58.
- , 1994, *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Cátedra, Madrid.
- Sobrevilla, David, 2004, "Ética etnocéntrica y ética universal", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 63-73.
- Sófocles, 2002, *Antígona*, EDIMAT, Madrid.
- Stidsen, Sille (comp.), 2006, *El mundo indígena 2006*, Grupo de Trabajo Internacional sobre Asuntos Indígenas, Copenhague.
- Tedlock, Dennis, 1983, "Ethnography as Interaction: The Storyteller, the Audience, the Fieldworker, and the Machine", en *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, pp. 285-338.
- Tedlock, Barbara, 2005, "The Observation of Participation and the Emergence of Public Ethnography", en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, California, pp. 467-482.

- Tennekes, J., 1971, *Anthropology, Relativism and Method*, Van Gorcum, Assen.
- Tierney, Patrick, 2000, *Darkness in El Dorado: How Scientist and Journalist Devastated the Amazon*, W. W. Norton & Company, Inc., Nueva York.
- Van Willigen, John, 2002, *Applied Anthropology: An Introduction*, Greenwood Publishing Group, Inc., Connecticut.
- Velasco Gómez, Ambrosio, 2004, "Multiculturalismo y republicanismo", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 320-340.
- Vernengo, Roberto, 2004, "El relativismo cultural desde la moral y el derecho", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 153-172.
- Villa Rojas, Alfonso y Carlos Echánove, 1946, *Notas sobre la etnografía de los indios tzeltales de Oxchuc*, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, núm. 7, University of Chicago Library, Chicago.
- Villoro, Luis, [1950] 1979, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México.
- , 1998, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- , 2000, "Ética y política", en Luis Villoro (coord.), *Los linderos de la ética*, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI, México.
- , 2004, "Aproximaciones a una ética de la cultura", en León Olivé (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI, México, pp. 130-152.
- Washburn, Wilcomb E., 1985, "Ethical Perspectives in North American Ethnology", en June Helm (ed.), *Social Contexts of American Ethnology: 1984 Proceedings of the American Ethnological Society*, American Anthropological Association, Washington, D. C., pp. 50-64.
- Williams, Bernard, 1972, *Morality. An Introduction to Ethics*, Cambridge University Press, Massachusetts.
- , 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
- Winch, Peter, [1964] 1994, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós Ibérica, Barcelona.
- Wittgenstein, Ludwig, 1988, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Zapata, Francisco, 2001, *Ideología y política en América Latina*, El Colegio de México, México.





Saberes y razones

Actualidad del relativismo cultural

Nicolás Sánchez Durá

Este ensayo tiene tres propósitos. En primer lugar, propone examinar las relaciones entre etnocentrismo y relativismo. El etnocentrismo puede tomar tres formas distintas: a saber, la de una universalidad impostada, la del exotismo y la de un particularismo narcisista exacerbado. El relativismo cultural es una postura que asume la incommensurabilidad de los conceptos y valores que deben ser considerados como válidos dentro de las imágenes del mundo definidas. En segundo lugar, se argumenta que el etnocentrismo es una posición infundada y moralmente desastrosa. En tercer lugar, se sostiene que el relativismo cultural en su versión moderada puede servir de guía a los antropólogos sociales: les enseña la tolerancia y el escepticismo acerca de los valores de su propia cultura.

PALABRAS CLAVE: etnocentrismo, relativismo, incommensurabilidad, culturas, imágenes del mundo

The Pertinence of Cultural Relativism

This essay has three purposes. The first one is to examine the relationships between ethnocentrism and relativism. Ethnocentrism is defined as a doctrine that takes three main forms: an imposed universalism, exoticism, and exacerbated, narcissistic particularism. Cultural relativism is seen as an attitude that proposes that moral concepts and values are incommensurable and should be viewed as valid only in the context of particular world's views. The second purpose is to show that ethnocentrism turns to be an unfounded and morally disastrous doctrine. The third purpose is to suggest that cultural relativism in its moderate version should be a moral guide for social anthropologists because it can teach them tolerance and skepticism to the standards of their own cultures.

KEYWORDS: ethnocentrism, relativism, incommensurability, cultures, world's view

► 29

NICOLÁS SÁNCHEZ DURÁ: Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento,
Universidad de Valencia, España
nicolas.sanchez@uv.es

Desacatos, núm. 41, enero-abril 2013, pp. 29-48
Recepción: 18 de marzo de 2010 / Aceptación: 14 de agosto 2012

INTRODUCCIÓN

Sea porque se estime que el mundo es efectivamente uno, homogéneo y continuo —como resultado de la insoslayable globalización—, sea por el desaliento que produce la dificultad de llegar a consensos transculturales sobre valores y razones, muchos signos apuntan a un retorno renovado del etnocentrismo y a un desmayo del relativismo, antídoto de aquél. Parece que el propósito crítico del periodo clásico de la antropología hubiera concluido en una derrota o en el reconocimiento de un yerro respecto de la dirección hacia la que se orientó la parte más significativa de aquélla. Más allá de sus logros efectivos, la antropología social y cultural se desarrolló bajo el supuesto más o menos vago de relativizar lo propio a través de merodear por lo extraño. Otra cosa es que el etnocentrismo apareciera donde no se sospechaba, que ciertos puntos de partida metodológicos —y algunas conclusiones— implicaran inadvertidamente dosis variables de etnocentrismo. Sin embargo, a pesar de las complicidades de la antropología en los procesos de colonización, creo que puede decirse que una parte significativa de su motivación fue, precisamente, un proceso constante de crítica interna, de impulso relativista, para desalojar las formas en las que el etnocentrismo mutaba. Pues bien, para merodear polémicamente en este retorno asustado de lo mismo frente al desafío de la alteridad cultural, hay que distinguir entre las variedades del etnocentrismo que se han configurado históricamente, a la vez que se piensa sobre la vigencia y el alcance del relativismo.

EL ETNOCENTRISMO COMO INSTRUMENTO DE EXCLUSIÓN, TAMBIÉN COMO UNIVERSALIDAD IMPOSTADA

Por acudir a los clásicos —es decir al Lévi-Strauss que escribe *Raza e historia*—, la forma más ruda del etnocentrismo, no por ello hoy desterrada por completo, es aquella que consiste en rechazar las formas

culturales más distintas y distantes de las que nos son propias o familiares. Ese etnocentrismo es el que llama *bárbaro* o *salvaje* al extraño, el que, en el límite, niega su humanidad a los que participan de otras formas de vida y, excluyéndolos del ámbito cultural para recluirllos en el de la naturaleza, los considera como animales. Europa, Occidente o la tradición greco-romana y judeo-cristiana —como se quiera llamar a esa comunidad cultural de la que son partícipes los antropólogos, por más “nativos” que hoy puedan ser algunos de ellos— saben mucho de ese etnocentrismo. Sus efectos han sido devastadores debido al carácter expansivo de nuestras sociedades, donde “descubrir” se ha considerado sinónimo y equivalente de “conquistar”. Como señala Lévi-Strauss, esa actitud etnocéntrica no es sólo nuestra: mientras los españoles —y también otros europeos— discutían sobre la humanidad en absoluto de los amerindios, algunos indígenas sumergían a los prisioneros blancos para observar si sus cadáveres se corrompían como el de cualquier vecino. Son multitud las sociedades ágrafas o tribales que se llamaban y se llaman a sí mismas “los hombres”, “los buenos”, “los completos”, mientras que los que viven más allá de su medio se designan por términos que compendian un cúmulo de maldades.

Este tipo de etnocentrismo admite varios grados: desde excluir al otro absolutamente de la humanidad, hasta su consideración como humano pero defectivo, incompleto, truncado. Ese rango es, por ejemplo, el que se expresa en la distancia que media entre dos de los cuatro sentidos de *bárbaro* que distingue Bartolomé de Las Casas, por referirme a un caso bien conocido, que define entre bárbaros “en el sentido absoluto, estricto y propio” (Las Casas, 1988a: 99) y los que no lo son en sentido absoluto —*simpliciter*—, sino “*secundum quid*... según alguna parte o calidad que les falta para no ser bárbaros” (Las Casas, 1988b: 1577), es decir, los bárbaros por accidente. Las Casas cree que el primer tipo, los bárbaros *simpliciter*, corresponde a los esclavos por naturaleza de los que hablara Aristóteles en la *Política*, aquellos a los que se refería Homero en la



Casa racimo lobi, sur de Burkina Faso, cerca de Gaoua, 2003.

Iliada como “sin tribu, sin ley, sin hogar”. Su conducta moral y su capacidad racional son más cercanas a los animales que a los hombres. Según Las Casas, esta clase de barbarie no puede predicarse de “toda una raza, nación, región o provincia” (Las Casas, 1988a: 97), lo que equivaldría a considerar la naturaleza como defectiva y a su creador un chapucero y un malvado. Por tanto, de esta clase de bárbaros no puede sino haber ejemplos muy escasos. En última instancia, son razones teológicas las que le impiden a Las Casas aceptar tal clase de barbarie. Ahora bien, los bárbaros por accidente, *secundum quid*, no son irracionales, sino que son capaces de vivir políticamente según formas de vida civil que se basan en sus propias costumbres y leyes. No obstante, eso no les exime de ser bárbaros, porque también lo son para Las Casas:

todos aquellos que carecen de verdadera religión y fe cristiana, [...] todos los infieles, por muy sabios

y prudentes filósofos que sean. La razón es porque no hay alguna nación (sacando la de los cristianos) que no tenga y padezca muchos y muy grandes defectos, y barbaricen en sus leyes, costumbres, vivienda y policía, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en la Iglesia, recibiendo nuestra sancta y católica fe, porque sola ella es la ley sin mancilla que [...] limpia las heces de toda mala costumbre, desterrando la idolatría y ritos supersticiosos, de donde todas las otras suciedades, vicios e máculas privada y públicamente proceden (Las Casas, 1988b: 1583).

Ésa es la razón de que, citando a San Agustín en *De Civitate Dei*, afirme que:

donde no hay verdadera justicia, por mucha que sea, o parezca justicia, como es en los que carecen de cristiana fe, ni hay Derecho, ni justicia, y muy poco se puede llamar verdadera república. [...] los

que carecen de la verdadera fe, no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden (Las Casas, 1988b: 1584).

Éste no es el lugar para discutir la lectura que hace Las Casas de Aristóteles o pormenorizar su polémica con Ginés de Sepúlveda —he desarrollado este punto en Sánchez Durá, 1996—. Lo que me importa señalar es que la afirmación de que no puede haber una verdadera, plena y virtuosa comunidad política si no es una comunidad cristiana deja a los bárbaros *secundum quid* en una situación no por accidental menos precaria. Es decir: aun afirmando que “todo el linaje de los hombres es uno”, y desde el criterio de quién participa y quién no de la verdadera religión, se dibuja una jerarquía donde no es posible ser verdaderamente hombre si no se participa de un modo de vida acorde con la religión verdadera. Más allá de las actividades políticas y polémicas de Las Casas en defensa de los indios, más allá de su convicción de que no cabe conquistarlos y después evangelizarlos, si se mantiene que sin la verdadera religión no hay justicia ni derecho ni verdadera vida política, si se afirma que las costumbres depravadas están en consonancia con la idolatría y, además, se retiene el principio de que las malas costumbres destruyen incluso una razón, en principio suficiente, hasta el punto de llevar a los depravados a ser casi irracionales y brutales —como asegura en otro lugar—, hay que concluir que la barbarie *secundum quid* no es cosa de gravedad menor cuando se trata de establecer una jerarquía de lo humano.

Me he detenido en Las Casas porque expresa un tipo de etnocentrismo que tiene como supuesto la igualdad del otro. Es decir, al extraño se le reconoce su humanidad y la igualdad de derechos, pero a costa de hacerlo uno de nosotros, pues en sí mismo el otro es inadmisibile. Encontramos este punto de vista, aunque formulado en términos ilustrados y laicos, en Condorcet. Para él todos los hombres tienen los mismos derechos, también el de ser civilizado. Por tanto, los más civilizados —franceses e ingleses— tienen el derecho y el deber de extender la

civilización incluso por la fuerza: “las poblaciones europeas deben civilizar o hacer desaparecer a las naciones salvajes”, afirmó en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (Condorcet, 1980).

Podemos encontrar una forma más elaborada de este punto de vista en *La razón en la historia*, de Hegel, que opina que la desaparición de los pueblos amerindios se debe a la inferioridad de su fuerza física, incluso de su estatura y de su cultura. Fueron pueblos casi carentes de inteligencia, de ahí su resistencia absoluta a la educación. Por eso las organizaciones eclesiásticas los trataron como partícipes del “estado natural de incultura y barbarie” y se impusieron a ellos con autoridad espiritual y con trabajos para despertar y satisfacer sus necesidades. Dado que vivían como niños, privados de toda reflexión, “asumieron, respecto de ellos, la posición de los padres frente a sus hijos” (Hegel, 1965: 234). Por todo ello, concluye en una neta justificación de nuestro derecho a esclavizar a los otros. Dice en relación con “los negros”, como los llama de manera indistinta, dada su identificación inmediata con la naturaleza:

su conciencia no ha alcanzado la contemplación de una objetividad sólida, como por ejemplo Dios, la ley, a la cual pueda adherir la voluntad del hombre, y por la cual pueda llegar a la intuición de su propia esencia (Hegel, 1965: 250-251).

El negro es el hombre inconsciente de sí y no podemos encontrar nada en él que concuerde con lo humano. Para Hegel —de nuevo lo mismo dicho de otra manera— puede hablarse sólo impropriamente de “religión de los negros”, pues ésta no va más allá de sus dos momentos: la magia y el fetichismo. Estrictamente, no cabe hablar de verdadera religión, porque ésta comienza cuando el hombre “reconoce un ser supremo, que es en sí y para sí, totalmente objetivo, absoluta esencia determinante, poder superior por relación al cual el hombre es algo más débil y más bajo” (Hegel, 1965: 252-253). Tanto es

así que para Hegel no puede encontrarse mayor desprecio por el hombre mismo que entre los negros que viven en estado de naturaleza. Este desprecio ético y jurídico es lo que constituye su principal característica y, por tanto, su gobierno es siempre tiránico. Entre los negros mismos reina la esclavitud y ésta es la relación sobre la que se basa su derecho.

Tanto Las Casas como Hegel apelan a una integración de los que pertenecen a otras sociedades a la historia universal: historia de la salvación en el caso de Las Casas, historia secular en el caso de Hegel. Si bien —y en esta falacia radica su etnocentrismo— la universalidad no es sino una proyección de la propia particularidad: nuestra religión, nuestras formas políticas, etc. Dos maneras de decir lo mismo: los otros deben renunciar a ser como son si quieren ser verdaderamente libres y moralmente responsables, es decir, sujetos de pleno derecho. Véase cómo este etnocentrismo, que he llamado igualitario, ha sido la base del colonialismo y de su todavía hoy mal conocida cosecha no de civilización e igualdad, sino de explotación y dolor. Frente a este etnocentrismo reacciona, valga el ejemplo, el poeta martinicano Aimé Césaire, una de las figuras centrales del movimiento de la negritud. En su *Discurso sobre el colonialismo* de 1950 afirmó que al “muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo xx” hay que decirle que lleva un Hitler dentro, aunque lo ignore:

si lo vitupera, es por falta de lógica, y en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el *crimen* en sí, el *crimen contra el hombre*, no es la *humillación del hombre en sí*, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los *coolies* de la India y a los negros de África (Césaire, 2006: 15).

Si tales palabras parecen exageradas, considérese el caso del Estado Libre del Congo de Leopoldo II de Bélgica y téngase en cuenta que fue la propia teoría

nacional-socialista la que afirmó que Alemania debía buscar en Europa el “espacio vital” que Europa había encontrado en las colonias so capa de civilizarlas (Traverso, 2003: 57 y ss.). Hoy las formas más rudas de este tipo de etnocentrismo nos causan, por lo general, un gran rechazo no sólo moral, sino estético. Entre otras razones, por las que Césaire esgrimíó: porque al tratar a *algunos* hombres como objetos, acaba tratándolos a *todos* como objetos; porque al ver al otro como menos que humano, acaba convirtiéndonos en sujetos carentes de humanidad. Sin embargo, el etnocentrismo inherente a una concepción evolucionista de la historia, bajo los ropajes del “progreso” o de la “modernización”, todavía inspira muchas políticas tutelares que esconden afanes de hegemonía política. Políticas éstas que no tienen necesariamente que provenir de injerencias estatales exteriores, pues pueden ejercerse desde ciertos estamentos o clases de un Estado sobre sectores de las propias poblaciones que se consideran “arcaicas”, “retardatarias”, “premodernas”, etcétera.

► 33

EL ETNOCENTRISMO COMO EXOTISMO: LOS OTROS COMO FANTASMAS DEL DESEO

Hay otro tipo de etnocentrismo que no trata al otro como un hombre defectivo que será pleno una vez tutelado. Es un etnocentrismo —*prima facie* enmascarado de relativismo— cuya característica es considerar al extraño como objeto de su fantasía. Un aspecto, por cierto, también implícito en Las Casas, cuando en sus descripciones caritativas de los amerindios los concibe como cristianos ideales en potencia, más proclives a cumplir auténticamente el Evangelio. En esas descripciones los indios resultan adornados con las cualidades que él desearía que adornaran a los europeos, pero de las que, constata, éstos carecen. Ese mecanismo de proyección en el otro de los valores que se quiere defender, convirtiéndolo en el espejo idealizado para mirarse uno

mismo y mirar a sus semejantes, ha tenido muchas versiones y en todas al extraño, así desfigurado, se le constituye en instancia crítica desde donde avistar, como contrapunto, lo que se desea que se cumpla entre los propios. Es el caso de Montaigne y los supuestos caníbales usados en su diatriba contra el fanatismo religioso en los tiempos de las guerras entre católicos y hugonotes, o el de Gauguin cuando convierte a los tahitianos en el espejo donde debe mirarse críticamente la moral sexual burguesa de finales del siglo XIX. Este tipo de etnocentrismo adopta el punto de vista opuesto al que veía al otro como inhumano o como hombre incompleto.

Sin embargo, tampoco las peculiaridades de los extraños son reconocidas en este caso, porque en estas descripciones el otro aparece como desprovisto de *todo* lo que *nos* caracteriza, de manera que resulta una *inversión en negativo* de lo que constituye la civilización que pretende criticarse. Este

etnocentrismo es, paradójicamente, doble. Por una parte, el sujeto de la enunciación se sitúa exclusivamente desde el punto de vista que supuestamente encarnan los otros. Se adopta lo que Todorov llama un “globalismo axiológico”: no sólo cada rasgo particular conserva el mismo valor y sentido en todos los contextos, sino que el juicio de valor se extiende a toda la sociedad, o todo es bueno o todo es malo. A la vez, los otros son la encarnación de unos valores culturales que pertenecen a una tradición que les es ajena, que los desfigura. Tal tipo de etnocentrismo puede tener usos menos “nobles” que los de Montaigne o Gauguin, pues el ajeno, aunque descrito con simpatía, puede ser construido como objeto de la fantasía con el único fin de satisfacer los fantasmas y obsesiones —a menudo de corte libidinoso— de los receptores de tales descripciones. El novelista francés Pierre Loti puede ser un ejemplo de esa literatura exótica, pero también buena parte de la



La misma casa: al fondo la familia realiza el oráculo de las gallinas en ocasión del fallecimiento de uno de los miembros para saber si su muerte es cosa de brujería, 2003.

pintura de Gauguin y de sus escritos tahitianos (Sánchez Durá, 1997 y 1998). Este etnocentrismo “de buenas intenciones” está mucho más extendido de lo que parece. Como dice un proverbio castellano: “de buenas intenciones está empedrado el camino al infierno”. De hecho, parte de la mal llamada “antropología posmoderna” se ha dedicado a la crítica de todas las representaciones exotistas o de las diferentes versiones del “buen salvaje” y de la Arcadia Feliz.

EL ETNOCENTRISMO COMO PARTICULARISMO NARCISISTA EXACERBADO

Ahora bien, la huida de un falaz universalismo puede concluir en un particularismo exacerbado de paradójicas consecuencias etnocéntricas. Éste es otro etnocentrismo que corresponde al periodo que media entre la época en la que existían poblaciones o etnias separadas y estancas —a las que accedía el antropólogo a través de toda clase de dificultades físicas sirviéndose de intermediarios— y aquella en que la variedad cultural está presente no lejos, sino entre nosotros, en las antiguas metrópolis coloniales y también en las antiguas colonias. Una figura de ese particularismo que desemboca en un nuevo etnocentrismo es el Lévi-Strauss de *Raza e historia* y sus conclusiones, 20 años después, en *Raza y cultura*. En el primer texto había concluido con una paradoja: lo que hace fecundo el encuentro de culturas es su diferencia, aunque en el curso de los intercambios y préstamos culturales llega el momento en que ya no hay nada que intercambiar. Si se parte del valor intrínseco de las diferencias culturales, hay que pagar el precio de la relativa separación y distancia entre culturas, y mantener cada una rígidamente adherida a sus valores. Más tarde Lévi-Strauss afirma que no sólo hay que permanecer sordo a otros valores, sino que puede llegarse “hasta el rechazo y aun a su negación”. La posición del antropólogo francés es todo menos convenenciera: soñamos con

“la igualdad” y “la fraternidad” entre los hombres —nótense los dos valores republicanos e ilustrados mencionados—, pero ese sueño compromete la diversidad. Es decir:

la lucha contra todas las formas de discriminación participa de ese mismo movimiento que arrastra a la humanidad hacia una civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos en los cuales recae el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que dan su recompensa a la vida... si la humanidad no se resigna a [sólo ser capaz]... de dar a luz obras bastardas, invenciones groseras y pueriles, deberá aceptar que toda creación verdadera implica una cierta sordera a la llamada de otros valores, pudiendo llegar hasta el rechazo y aun a su negación. Porque no se puede, a la vez, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente. Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro condena en un plazo más o menos breve la originalidad de su creación y la mía (Lévi-Strauss, 1993: 140-141).

Lévi-Strauss no ve nada insano en esa actitud: el etnocentrismo empieza cuando se jerarquizan las culturas, y él no lo hace, aunque siempre habrá comunidades que sientan más afinidad por unas que por otras sobre la base de la cercanía en el género de vida. De otra manera, lo mismo vale para el antropólogo: aunque busque no la cercanía, sino el mayor contraste posible, ello no impide que se sienta mejor entre unos que entre otros. En este contexto ocurrió la discusión entre el antropólogo francés, Clifford Geertz y Richard Rorty. Lévi-Strauss y Rorty, desde un diagnóstico diferente de nuestro tiempo, llegan a una conclusión similar. Para el primero, alcanzar un consenso transcultural sobre lo bueno, lo bello y lo razonable compromete la diversidad, un valor superior en tanto condición de posibilidad de la creación. Para Rorty, buscar ese consenso es un sueño que debe abandonarse porque tal convergencia está lejos de producirse ahora y en el futuro. Ambos abogan por una especie de narcisismo cultural centrado en el horizonte propio, eso sí, cada comunidad celosa del suyo.