

ETNOCENTRISMOS PLURALISTAS.

Higinio Marín. Universidad Católica de Murcia.

1. El relativismo antropológico como un anti-etnocentrismo etnocentrista.

Voy a afrontar la explicación de esta tesis mediante la descripción de dos paradojas, ambas de carácter circular, que a mi juicio permiten avistar la condición todavía netamente moderna del relativismo en los contextos de las antropologías positivas.

Brevemente y como punto de partida me voy a servir de un texto de Tocqueville que ilustra las posiciones culturales respecto de las que las ciencias antropológicas toman posición.

“Aunque el vasto país que acabamos de describir estuvo habitado por numerosas tribus indígenas, se puede decir con justicia que en la época del descubrimiento no era todavía más que un desierto. Los indios lo habitaban pero no lo poseían. Es por medio de la agricultura como el hombre se apropia del suelo, y los primeros habitantes del norte de América vivían del producto de la caza”. (Tocqueville, A., *La democracia en América*).

El relativismo antropológico surge como reacción al etnocentrismo de los primeros estudios antropológicos (Evans-Pritchard, 1937, “Brujería, oráculos y magia entre los azande” / *“Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande”*) y, más remotamente, como reacción al universalismo ilustrado en torno a la noción de naturaleza humana y la consiguiente concepción de la diversidad cultural.

La confianza moderna en la razón se hizo preceder a sí misma de la supresión de toda certeza cristalizada en un escepticismo que pronto llegó a tener alcance metodológico. La duda como antesala y lugar de mero tránsito hacia el saber claro y distinto no tardaría en expandirse hasta minar la confianza misma en la posibilidad de hallar algún día la certeza sostenida por un saber racional y seguro, a salvo de su propio requisito inaugural. Primero la duda cartesiana, después la crítica kantiana, más tarde la sospecha nietzscheana son algunos de los hitos básicos que jalonan un itinerario epistemológico que, en el contexto de los saberes antropológicos, pronto se precipitó en relativismo. El relativismo está compuesto de ideas ilustradas que se han vuelto locas: “El escepticismo metodológico, componente necesario de la confianza en la razón como acceso a la verdad, iba a crear desconfianza y a socavar las certidumbres racionalistas a lo largo de la historia de la filosofía moderna. Cada nueva generación de epistemólogos descubría nuevas fisuras, contradicciones, aporías, atolladeros y algún nuevo non sequitur en el programa racionalista [...]. Sólo la ciencia natural, como consecuencia de sus resultados cada vez más espectaculares, pudo quedar casi ilesa a los estragos...” (Salvador Giner en la Introducción a *Comprender una sociedad Primitiva*, Winch, P., Paidós, 1994; pág. 9).

El relativismo antropológico (tal vez también el más difuso pero vigente relativismo cultural) es efecto de la emancipación de las cautelas e instrumentos con los que la razón ilustrada se cauterizó a sí misma contra el peso ciego de la tradición, los convencionalismos y el prestigio de la autoridad.

He aquí el primero de los cursos paradójicos del proyecto ilustrado: es el movimiento moderno por alcanzar una razón autoiniciada en el espacio de una perfecta exención de supuestos lo que desencadena el rebufo del relativismo que termina por adueñarse del movimiento de la propia razón paralizándola en su seno. La incapacidad de la razón para eximirse de los supuestos culturales, históricos, lingüísticos, genéticos o ideológicos los convierte en a priori determinantes. El relativismo es solidario de los determinismos del conocimiento que ya sugirió Montesquieu como condicionamientos y que, con el correr del tiempo, se han transformado hasta engrosar la llamada sociología del conocimiento o, confluyendo con otras vertientes epistemológicas, en la propia sociobiología.

Desde entonces el problema de la objetividad del conocimiento ha devenido en el problema de la originalidad del pensar, es decir, en la cuestión acerca de si el pensar humano puede ser realmente original o es incapaz de protagonizarse a sí mismo, de forma que la autoría del pensar está siempre e inevitablemente sustraída por los supuestos que la preforman; de ahí que lo que en su origen fue una cuestión gnoseológica hoy sea más bien una cuestión estética y moral. La libertad del conocimiento y por tanto su originalidad, es lo único que puede garantizar resquicios para la originación del pensar no sometidos al determinismo de los supuestos. Frente a los prejuiciamientos del conocer, "objetividad" significa más bien "originalidad", "libertad" o "genialidad".

Hay, sin embargo, una forma previa y atenuada de ese proceso que no conduce hacia los esteticismos hermenéuticos de la postmodernidad liberal, sino hacia el comunitarismo crítico de las ciencias positivas. Este segundo rumbo es el que de forma mayoritaria abrazó el relativismo antropológico como metodología propia para expresar la "vocación naturalista y empírica" (Manuel Delgado, *El animal público*, Anagrama, 1999, p.10) cuyo predominio es todavía hoy casi general.

Como todo el campo de las significaciones (de los efectos y metas del pensar) sólo puede abordarse comprensivamente desde dentro de la red de referencias en que consiste todo sistema sociocultural, es del todo inexcusable que quien realiza dicha inmersión lo haga de forma completamente desprejuiciada, sin implicar los propios patrones referenciales y semánticos a los que pertenece y de los que procede. La estrategia antietnocentrista de la antropología es una forma revisada del proyecto moderno en la que la exención de supuestos se reformula como desprejuiciación y el método racional se sustituye por el ensayo de positivismo cualitativo que late tras el ideal procedimental de la "observación participante". Estamos ante lo que Geertz describe como "el mito del investigador de campo camaleónico, mimetizado a la perfección en sus ambientes exóticos, como un milagro andante de empatía, paciencia y cosmopolitismo" (Geertz, C., *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994, p.73).

Sin embargo, la atenuación o revisión positivista del universalismo racionalista no logra eludir ni desactivar sus trazos etnocéntricos, porque aquellos no residen sólo ni fundamentalmente en el concepto stratigráfico de naturaleza uniforme y universal (Cfr., Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, p. 143), ni en la mera extrapolación de patrones referenciales propios para explicar otras culturas, sino que reside también

y previamente en la pretensión de alcanzar un punto de vista no precedido por supuesto alguno. Ciertamente ya no se trata de lograr el Punto de Vista del Ojo de Dios que alentaba el fundacionalismo cartesiano, pero la pretensión de que el antropólogo puede introducirse en un sistema de referencias pragmático semánticas ajeno y estudiarlo sin que comparezca su condición de ser cultural, es pretender alcanzar algo así como el Punto de Vista del Ojo de un Dios Menor. En *Understanding a Primitive Society* (1964) Winch explica, por ejemplo, que entender una cultura diferente a la nuestra y comprender una red de referencias ajena a nuestra comunidad simbólica o lingüística, no es algo que se pueda conseguir sólo conociendo o comprendiendo su idioma, sino que es necesario introducirse en la constelación de supuestos que organizan su mundo hasta constituir un universo de significado (Cfr. Winch, P., *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, 1994). Es decir, hay que ser capaz de abandonar los propios hasta el punto de que no interfieran en los ajenos. En última instancia el relativismo antropológico sostiene la exención de supuestos que alentó el proyecto ilustrado del sujeto transcendental, si bien el sujeto de la ciencia antropológica reduce su carácter transcendental mediante el empirismo metodológico. No se trata, pues, de ser el sujeto en general, pero sí de ser capaz de estudiar al otro desde su universo de supuestos, como si el antropólogo no los tuviera o pudiera deshacerse de ellos, esto es, como si la idea misma de que se puede estudiar a otro de ese modo no fuera un supuesto que da lugar al modo de vida antropológico y, todavía más definitivo, como si eso no fuera un producto típico e idiosincrático de la cultura occidental, tanto al menos como la convicción de que existe un patrón universal acerca de la naturaleza humana.

En suma, como si la idea misma de que se puede estudiar otras culturas ajenas en y desde sí mismas y, por tanto, desde fuera de cualquier otra —incluyendo la propia— no fuera un producto tan etnocéntrico y, más concretamente, eurooccidental, como cualquier otro. Al fin y al cabo la ciencia antropológica es una más de las rarezas y extravagancias culturales del sistema euro-occidental. Los antropólogos necesitan hacer con su tradición cultural lo que Descartes propuso como requisito de partida para el saber filosófico: eximir de supuestos vinculantes el episodio de la fundación del saber.

Pero es que, además, el empirismo metodológico que anima las estrategias exploratorias que caracterizan los trabajos de campo antropológicos, tiene escasamente en cuenta la estructura hermenéutica por la que las interpretaciones preceden y modulan la simples percepciones y las consiguientes objetivaciones de los datos como tales.

En conclusión, el anti-etnocentrismo metodológico de la antropología resulta ser un segregado etnocéntrico porque mantiene la pretensión de alcanzar un mirador no ubicado, si bien la atenuación positivista consiente y exige que dicho mirador se ubique, pero a fuerza de desactivar los presupuestos culturales del sujeto investigador.

Si, después de todo lo anterior, convenimos con la ciencia antropológica en que efectivamente es posible estudiar otras culturas ajenas a la propia y entenderlas hasta un punto en el que nuestros interlocutores se pudieran dar por entendidos, si bien con las limitaciones que la comunicación intersubjetiva e intercultural implican, entonces tendremos también que convenir que el etnocentrismo no siempre ni necesariamente es ya ipso facto un error epistemológico, y que tampoco cortocircuita las posibilidades del conocimiento, es decir, que tal vez haya etnocentrismos más y menos capaces de asumir, comprender y explicar la diferencia.

2. *Del etnocidio a la zoología cultural.*

“Según mis cálculos, había en 1862 más o menos 9 millones y medio de bisontes en las planicies comprendidas entre el Missouri y las Montañas Rocosas. Todos han desaparecido, muertos por su carne, su cuero y sus huesos. [...] Por esta misma fecha había unos 165.000 Pawnees, Sioux, Cheyenes, Kiowas y Apaches cuya alimentación anual dependía de esos bisontes. Ellos también han partido y han sido reemplazados por el doble o triple de hombres y mujeres de raza blanca, que han hecho de esta tierra un vergel y que pueden ser censados, pagar sus impuestos y ser gobernados según las leyes de la naturaleza y la civilización. Este cambio ha sido saludable y se llevara a cabo hasta el fin” El General Sherman en carta dirigida a Buffalo Bill (Citado en Thevenin, R. Y Coze, P., *Moeurs et Historie des Indiens Peaux-Rouges*, Paris, Payot, 1952).

En 1946 durante el juicio de Nuremberg se acuña el concepto jurídico de “genocidio” destinado a formalizar como delito sometible a la jurisdicción de un tribunal el exterminio masivo de judíos durante la Segunda Guerra Mundial. En 1974 y como parte de su aportación a la *Encyclopaedia Universalis*, Pierre Clastres, destacado antropólogo, recoge y difunde una noción desarrollada sobre todo por Robert Jaulin y cuya referencia directa era la conquista de América del Sur: el “etnocidio”.

Según Clastres, mientras que el genocidio remite a la idea de raza y persigue el exterminio físico del otro, el etnocidio no toma como objeto la vida física de los otros, sino su “espíritu”, es decir, “el etnocidio se refiere no ya la destrucción física de los hombres sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción” (Clastres, P., *Investigaciones en antropología política*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 56).

Para Clastres el genocidio es una forma extrema de pesimismo en la captación y valoración de la diferencia de los otros a los que pese a exterminarlos se les reconoce como tales: el etnocentrismo del genocida puede no ser universalista aunque desde luego es competitivo, belicoso y cruento. Sin embargo, “la negación etnocida del otro conduce a una identificación consigo mismo” (idem., p. 57), es decir, bajo la pasión etnocida late la convicción de que todos los hombres son iguales o, por lo menos, tienen la capacidad de incorporarse a una forma de cultura que sin ser la propia es superior y que les puede abrazar: “los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone” (idem., p. 57).

“El etnocidio se ejerce por el bien del salvaje” (p. 57), dice Clastres, con evidente irritación. Por mi parte no quisiera distorsionar la posición de Clastres hasta que pudiera parecer que de algún modo detesta menos el genocidio que el etnocidio. No es esa, sin duda, la posición moral del antropólogo. Pero, al mismo tiempo, y aunque el genocidio le parezca un crimen malvado y repugnante, no puedo evitar la sospecha de que la creencia etnocida en la superioridad de la cultura propia que imponen a los demás, le resulta a nuestro autor más irritante y detestable que la simple pasión criminal de quien una vez captada al diferencia se limita a suprimirla sin intentar redimirla; es decir, me parece que a nuestro antropólogo le incomoda más el etnocentrismo universalista y optimista

que late bajo el etnocidio que el etnocentrismo competitivo y belicoso que alienta a los genocidas, aunque éstos le parezcan criminales más extremos y deplorables que aquellos.

Para Clastres la brutalidad del séptimo de caballería y del general Sherman es manifiesta, pero hay otra más sutil y no menos mezquina: “¿Quién ataca el alma de los pueblos” –se pregunta– “en primer plano, en América del Sur, pero también en muchas otras regiones, los misioneros. Propagadores militantes de la fe cristiana, se esfuerzan por sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. El desarrollo evangelizador supone dos certezas: primero que la diferencia es inaceptable y debe ser combatida y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado. [...] El malo [...] es perfectible” (idem. P. 57) y se le reconocen los medios para elevarse por identificación.

Pero los misioneros no están solos, pues en general “la ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio” (idem. P. 58). Sin embargo, unos y otros al final no son, según el planteamiento de Clastres, más que epifenómenos manifestativos de la auténtica sustancia del etnocentrismo etnocida de Occidente y que reside y se genera en el estatalismo capitalista. La dinámica expansiva de la evangelización y de la ética humanista no se genera en sí mismas, sino que éstas siguen el impulso difusor e ilimitado del capitalismo como sistema económico, al tiempo que su afán por suprimir las diferencias no es más una justificación ideológica del celo estatalista por la supresión de las diferencias.

En resumidas cuentas, lo que convierte en etnocida al etnocentrismo es su universalismo que, en el fondo, no es nunca expresión de valores ideológicos de carácter religioso o moral, porque esas instancias de la vida cultural no son más que manifestaciones encubridoras de la verdadera sustancia del universalismo occidental: el poder, bien sea bajo su forma política o económica: estado y capitalismo¹.

Al final del análisis de Clastres –y si como él sugiere la sustancia del etnocentrismo universalista es una posición de poder– no queda tan claro por qué el etnocentrismo universalista se diferencia tanto del etnocentrismo competitivo, pues, al fin y al cabo, los dos son pulsiones de poder y dominio, es decir, a la postre el etnocentrismo universalista no es más que una modalidad atenuada del etnocentrismo competitivo que en su forma límite conduce al genocidio.

En cualquier caso, la posición de Clastres sirve como sustrato típico de los conservacionismos culturales a los que suele devenir el relativismo antropológico que propugna la no intromisión y mucho menos la transformación de los entornos culturales diversos. De todo lo anterior se extrae que es mejor no interferir los universos culturales ajenos, y que no deberíamos creernos en posesión de criterio alguno que autorice a modificar o sustituir un orden cultural, o algún elemento de dicho orden, por otros que pertenecen a las propias concepciones sobre lo mejor y lo peor. Resulta muy difícil atisbar qué cosas podríamos inocular en un sistema sociocultural ajeno sin incurrir en etnocidio. Desde luego no la fe cristiana, ni los postulados de la ética humanista como la igualdad universal de los hombres o de los hombres y las mujeres, mucho menos desde luego el estado como

¹ No creo aventurar en exceso al sugerir que el análisis de Clastres tiene obvias reminiscencias marxistas y que el análisis de la cuestión podría variar sustancialmente si se interpretara que no es el estatalismo capitalista la fuente de donde surgen el afán evangelizador y la ética humanista, sino exactamente a la inversa, es decir, que capitalismo y estatalismo son versiones histórico culturales de organización política y económica a los que Occidente ha llegado precisamente por ser cristiana su religión y humanista su ética, y que ambos, el cristianismo y el humanismo son igualmente interpretables de otras formas, es decir, de modos no estatalistas ni capitalistas. Cfr., Marín H., “La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo” Iberoamericana-Vervuet, Madrid, 1997.

forma de organización o el capitalismo como sistema económico, pero tal vez tampoco la penicilina, la enseñanza de otros idiomas, tal vez incluso los viajes o la noticia de que el hombre ha pisado la luna sean una sutileza del estatalismo capitalista cristiano-humanista para digerir indoloramente las diferencias.

Pero, aun dejando de lado los criterios y sus justificaciones que el relativismo antietnocida podría suministrarnos para discriminar qué se puede integrar y qué no en un sistema cultural ajeno, la cuestión ahora es si el conservacionismo es o no una actitud tan típicamente euro-occidental como el etnocentrismo universalista –si bien reivindica para sí una cierta ventaja o superioridad moral– y si, al final, logra su objeto, es decir, si consigue no interferir el decurso y la dinámica propia de la diversidad y pluralidad de los sistemas socioculturales que se esfuerza por conservar a salvo de la voracidad occidental.

Para abordar dicha cuestión puede servirnos una peripecia de la historia del arte occidental que ocurrió en ambientes muy lejanos y ajenos a los que por lo general frecuentan profesionalmente los antropólogos. En 1917, en París, Marcel Duchamp trasladó a un galería de arte un urinario, lo puso boca abajo, le dio el título de *Fountain* y lo firmó como “R. Mutt”. Duchamp no se condujo así llevado de entusiasmos conservacionistas sino más bien todo lo contrario. Le animaba el anhelo que quería transformar la mirada del espectador sobre la realidad hasta transfigurarla. En efecto, una vez extraído de la red de referencias pragmáticas el urinario cobraba un nuevo valor que recaía sobre él gracias al mero traslado espacio-funcional del objeto. Duchamp operó una transubstanciación cultural porque un urinario no significa (ni produce lo que significa) lo mismo en los aseos de un parque público que bajo los focos y los ojos de una galería de arte en París. Duchamp nos enseñó que nuestro concepto de obra bella no se sigue de cualidades intrínsecas del objeto en cuestión, ni de la intención de su autor, sino de convencionalismos sociales tales como el criterio de los directores de museos y galerías a la hora de admitir y exponer un objeto y de la consiguiente invitación a mirarlo de otro modo.

Pues bien, tal vez entre el conservacionismo de Clastres y el vanguardismo de Duchamp no existan tantas diferencias como le podría parecer al primero. Para mostrarlo no voy a acudir –aunque la tengo por muy significativa y esclarecedora– a la vieja afición antropológica por la fundación de museos donde los objetos de otras constelaciones culturales son expuestos a veces en salas contiguas a las que ocupan las obras de arte occidentales. Probablemente los primeros urinarios u objetos de similar porte que ocuparon vitrinas y miradas en los museos no fueron los que llevó Duchamp, sino algún antropólogo más preocupado por la observación de culturas ajenas que por la transformación de la cultura occidental como las vanguardias.

La cuestión es si la mirada del antropólogo (y la de los lectores occidentales de antropología) es tan inocua como pretende o si, por el contrario, opera sobre la realidad que observa una transformación similar a la que producen los espectadores de arte sobre el urinario de Duchamp, de modo que incluso el conservacionismo comprensivo al que son tan proclives los antropólogos es ya una transfiguración del objeto observado que no lo deja intacto, ni siquiera para los que tienen sobre él una mirada originariamente ajena a los intereses antropológicos.

Cuando Gadamer describió el surgimiento de lo que desde entonces se conoce como la “conciencia estética” advirtió, entre otras cosas, que la experiencia que un observador puede tener de un objeto extraído por los conservadores del patrimonio, las políticas

oficiales o el simple devenir histórico del marco de referencias en el que estaba inicialmente inserto, suponía una modificación sustancial de los significados que nos resultaban accesibles, por mucho que el observador tomara aquel objeto como noticia y fragmento de una constelación de referencias significativas que no era la suya. Algo similar describe acerca de sí mismo Nigel Barley (*El antropólogo inocente*, Anagrama, Barcelona, 1998, p. 230) cuando recuerda que tras dos años en el África occidental estudiando una comunidad dowaya y recién llegado a su domicilio en Inglaterra recibió la llamada de un amigo que sin más prolegómenos le dijo: “Oye, no sé dónde has estado, pero te dejaste un jersey en mi casa hace casi dos años. ¿Cuándo vas a venir a recogerlo?”.

Desde luego es, como dice el propio Barley, como para sentirse un alienígena inglés. Y es que el traslado desde África a Inglaterra modifica la mirada que el antropólogo tiene respecto de sí mismo entre otras cosas porque la mirada de los demás ingleses sobre él no es la misma que la de los dowayos que había estudiado. En efecto, un antropólogo no es, en el contexto de las culturas que estudia menos alienígena que un misionero o un agente de Naciones Unidas para la promoción de la salud. Ni expresa y transmite menos contenidos esenciales de la cultura occidental de la que procede, incluso aunque haya renunciado expresamente a su divulgación y transmisión, porque para los dowayos la mirada del antropólogo no deja inalterada la que tienen sobre sí mismos.

Como sostiene Geertz esa alteración tal vez no limite decisivamente las posibilidades comprensivas de los estudios antropológicos, pero éstos quedan muy lejos de los patrones observacionistas de las ciencias naturales: las relaciones sociales y significativas no son como los procesos físicos que pueden mantenerse inalterados ante el interés de un observador externo, porque el mero hecho de despertar un interés ajeno altera los contenidos de la autoconciencia sobre lo que se hace de los implicados en dichas relaciones. Por eso los modelos observacionistas de los estudios antropológicos no se parecen tanto a los de las variaciones empíricas de las ciencias físicas como a la habilidad y destrezas necesarias para “entender un proverbio, percibir una alusión, captar una broma, o [...] leer un poema” (“Conocimiento Local”, *idem.*, p. 90).

En resumidas cuentas, el conservacionismo generalmente inducido desde el relativismo antropológico no está tan lejos de haberse constituido en el departamento de catalogación cualitativa y conservación del patrimonio de la diversidad cultural del planeta. Es decir, no se diferencia tanto de la zoología conservacionista, ni los textos que la expresan se distinguen tanto de los zoológicos o jardines botánicos donde los occidentales intentamos poner a salvo los jirones de la diversidad biológica del planeta. Eso sí, con una salvedad: las culturas son incluso más sensibles a la observación de sujetos ajenos que los ecosistemas y los bioclimas. Estamos, pues, de nuevo, ante un escorzo del relativismo y de sus derivaciones que nos lo dejan ver como un anti-etnocentrismo bastante etnocéntrico sin que, por cierto, el carácter mismo de etnocéntrico tenga tan nefastos y perniciosos efectos como el propio relativismo antropológico se esfuerza por hacernos temer.

De ahí que, por ejemplo, Richard Rorty en su respuesta a Clifford Geertz (Cfr., Rorty, R., *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 279), se permita no sin cierta ironía describir los servicios sociales de la sociedad democrática y liberal como compuestos por dos clases de profesionales: los guardianes de la universalidad que son todos aquellos que han de prestar y concebir sus servicios a la comunidad al margen de cualquier clase de diferenciación étnica, cultural, religiosa, ideológica o de género

(los médicos, los funcionarios de la administración, las fuerzas de seguridad, el sistema judicial, etc.), y los “especialista de la diversidad” entre los que se cuentan los antropólogos y que son todos aquellos cuya función es destacar la relevancia de las diferencias idiosincráticas y las modulaciones del sistema que su respeto requiere.

3. *El antiantietnocentrismo.*

Al hilo de la ya citada polémica de Rorty con Geertz el filósofo describe su posición, a la que llama antiantietnocentrismo, como una “protesta ante la persistencia de la retórica de la Ilustración en una época en la que nuestro conocimiento de la diversidad ha hecho que esta retórica parezca engañosa y estéril” (Rorty, R., op. cit., p. 282). Como es sabido esa protesta no la dirige Rorty sobre la totalidad de los valores presentes en los discursos que conservan la retórica ilustrada, una parte de los cuales comparte pese a todas las matizaciones, sino sobre la estrategia fundacionalista u objetivista que ponen en liza para argumentar su proposición. Rorty, por ejemplo, no está en contra de los principios axiológicos de la libertad, la igualdad y la fraternidad por mucho que los reinterprete o disocie como ámbitos escasamente anexos. Esos valores, o cualquiera otros, pueden ser “locales y ligados a la cultura y sin embargo ser la mejor esperanza de la especie” (idem. p. 282).

De ahí que Rorty critique, entre otras muchas cuestiones, el ideal de la objetividad como resultado de la consecución de un punto de vista no ubicado mediante la completa exención de supuestos del sujeto. A Rorty, si yo no lo malinterpreto, no le parece que sea necesario desactivar el carácter local y genealógico de unos valores o programas para poder sostener que son los mejores de entre todos los que los hombres tienen a mano para organizar su convivencia: “todo lo que deberíamos de hacer es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas” (p. 283). En ese sentido Rorty cree que existe algo así como un etnocentrismo válido o, por decirlo de modo que no propicie la confusión, una reacción razonable al antiantietnocentrismo que se precipita en relativismo insuperable.

Mi acuerdo con la posición de Rorty llega hasta ahí o, por lo menos, llega hasta donde sus tesis le empujan a sostener que no sólo no debemos pretender alcanzar el objetivismo de cuño ilustrado sino que, como suelen decir los aficionados a la tauromaquia, dicho objetivismo no se puede lograr y además es imposible. Contra la exención de supuestos que muy a pesar suyo supone la existencia de un sujeto capaz de autoextraerse de las condiciones fácticas e históricas de la existencia hasta alcanzar un olimpo, ya sea según el diseño del sujeto transcendental o del sujeto de las ciencias positivas y empíricas. Mas bien al contrario, la única forma para que los argumentos que un sujeto esgrime logren el crédito de lo razonable es que dichos argumentos no oculten los rasgos propios de la finitud y localización el sujeto. Es decir, que más que pretender que la razón nos autoexima de los supuestos vitales, debe ser el propio ejercicio de la argumentación el que los exhiba poniendo en juego todos los aspectos y razones por los que dicha posición se compromete con la razonabilidad de su posición y de sus concepciones acerca de lo mejor y más esperanzador.

Desde luego que con frecuencia dichos supuestos serán etnocéntricos, es decir, situarán al sujeto en una determinada genealogía cultural, pero Rorty no cree que eso suponga

un sesgo insuperable sino más bien la única forma honesta de ejercer el pensamiento, sin pretender que el ejercicio de la razón se hace con el crédito incontestable de quien no habla desde ningún lugar localizable en el mapa de las genealogías y tradiciones culturales de los hombres. De ahí que habitualmente para la demarcación de nuestra posición central respecto de otras localizaciones de nuestro yo menos definitivas, “normalmente los términos a los que recurriremos serán conscientemente etnocéntricos: ser cristiano, o norteamericano, o marxista, o filósofo, o antropólogo, o liberal burgués postmoderno. Al adoptar esas caracterizaciones anunciamos a nuestro auditorio ‘de dónde procedemos’, nuestras afiliaciones espacio temporales contingentes” (idem. p. 282).

Rorty no quiere discutir con el relativismo y su aversión a todo lo que implique etnocentrismo ensayando una nueva estrategia de fundamentación de la universalidad y objetividad, más bien, asume el carácter localizado de sus posiciones y se planta, no sin cierto aire de reto, para preguntarles, “bien ¿Y qué?”. De ahí su acusación a quienes mantienen, por ejemplo, la igualdad del hombre desde posiciones ilustradas y ante la acusación de que se trata de una creencia descaradamente etnocentrista se quedan “pegados” y no pueden decir “¿Y qué? Nosotros los liberales occidentales creemos en ella y tanto mejor para nosotros” (idem. p. 281).

No deja de ser paradójico –y seguramente inquietante– que tanto contra el fundacionalismo ilustrado como contra el anti-etnocentrismo relativista la salida sea exactamente la inversa de la exención de supuestos, es decir, la asunción de supuestos. A partir de ahí los argumentos que cada uno esgrima y ponga en juego podrán ser vinculados a una u otra genealogía cultural por quienes no estén de acuerdo con ellos, pero dicha vinculación no será, al menos *ipso facto*, un desenmascaramiento, precisamente porque están explícitamente asumidos y expuestos por quien los propone. No se trata de que dichos supuestos no puedan sesgar y hasta colapsar la consistencia de los desarrollos argumentales, es que quien así lo crea no podrá liberarse del esfuerzo por mostrar cómo se opera ese sesgo y en qué puntos o intersticios pierde la forma de la argumentación para transformarse en encubrimiento. Es más que probable que todo lo anterior sea una extravagancia eurooccidental de difícil reflejo en otras tradiciones y sistemas de creencias. Desde luego no es menos extravagante y rara que la maniática obsesión por ofrecer argumentos que se apoderó de los griegos atenienses en el contexto del resto de las culturas circunmediterráneas. Por cierto, esa es una rara extravagancia para la que no es tan frecuente encontrar antropólogos con afición a estudiarla.

Higinio Marín
Dpto. de Antropología
Universidad Católica de Murcia
30107 Murcia