

¿ETNOCENTRISMO INEVITABLE?

Nicolás Sánchez Durá. Universidad de Valencia.

Resumen. Contestar la pregunta sobre la eventual inevitabilidad del etnocentrismo supone discernir las diversas figuras que éste ha adoptado históricamente: el que hace al otro menos que humano; el que suponiéndolo humano lo considera defectivo; el que lo desfigura porque proyecta sobre él su fantasía o su ideal y aquél que resulta, paradójicamente, de un particularismo exacerbado que concluye en un múltiple narcisismo cultural indiferente a la diversidad cultural. Todas deben ser evitadas pues nos impiden descubrir nuestra manera de ser en modos de pensamiento y sensibilidades que quizá nunca serán las nuestras.

Abstract. The fact of answering the question about the possible unavoidability of ethnocentrism implies to distinguish the diverse figures historically adopted by it. That is to say, to take the other as less than human, to suppose him/her human but imperfect; to misrepresent him/her because one projects the one's own phantasy or ideal; finally the ethnocentrism which is paradoxically the result of an exacerbated particularism which leads to a multiple cultural narcissism unconcerned about cultural diversity. All of those modes of ethnocentrism must be avoided given that they prevent us from discovering our own mode of being in modes of thinking and point of view which perhaps will never be ours.

La pregunta que nos convoca me parece que expresa un notable cambio acontecido en los últimos años. Porque la forma de la pregunta sugiere que hay, cuando menos, algo así como un retorno del punto de vista etnocéntrico. Como si el propósito crítico del periodo clásico de la antropología hubiera paradójicamente concluido en una derrota, o en el reconocimiento de un error en la dirección en la que se ha desarrollado una parte significativa del discurso antropológico. Pues no cabe duda de que, más allá de sus resultados y de sus logros efectivos, la Antropología empírica nació y se desarrolló bajo el supuesto, más o menos vago, más o menos inadvertido, de criticar el etnocentrismo. Otra cosa es que éste apareciera allí donde no se le sospechaba, que ciertos puntos de partida metodológicos -y algunas conclusiones- implicaran inadvertidamente dosis variables de etnocentrismo. Sin embargo, a pesar del papel de quinta columnistas que en tantas ocasiones han jugado los antropólogos y la antropología en los procesos de colonización, creo que se puede seguir diciendo que una parte significativa de la motivación antropológica fue, precisamente, un proceso constante de rectificación, de crítica interna para desalojar progresivamente las diferentes formas que el etnocentrismo había adoptado o parecía adoptar.

Pues bien, ésta es una primera constatación que debe subrayarse si queremos atender a la pregunta que se nos hace: a saber, que "etnocentrismo", permítaseme la ironía aristotélica, se dice y se ha dicho de muchas maneras, aunque en referencia a un sentido privilegiado. O dicho de otra manera: para merodear en torno a la pregunta sobre su evitabilidad y, en su caso, contestarla en un sentido u otro, hay que distinguir entre las distintas variedades del etnocentrismo que históricamente se han configurado. Quizá entonces podamos pensar que hay formas del etnocentrismo evitables -y que debemos esforzarnos en evitar- mientras que otras no, o no tanto, o no con tanta urgencia.

En efecto, por acudir a los clásicos, es decir al Lévi-Strauss que escribe *Raza e Historia*, la forma más ruda del etnocentrismo, la más antigua, pero no por ello hoy por completo desterrada, es aquélla que consiste en rechazar, repudiar y condenar, las formas culturales más distintas y distantes de las que nos son propias, familiares o cercanas. Ese etnocentrismo es el que llama bárbaro o salvaje al extranjero, al extraño. El etnocentrismo que, en el límite, les niega su humanidad a los que participan de otras formas de vida, relegándolos al ámbito de lo animal -es decir, los excluye del ámbito de lo cultural y los recluye en el ámbito de la naturaleza. Europa, Occidente, o la tradición greco-romana y judeo-cristiana -o cómo quieran llamar

a esa comunidad cultural de la que nos sentimos partícipes- saben mucho de esa concepción etnocéntrica. Además, sus efectos han sido devastadores debido al carácter expansivo de nuestras sociedades y a sus momentos imperiales y coloniales. Pero, como señala el propio Lévi-Strauss, esa actitud o punto de vista etnocéntricos no son sólo nuestros: mientras los españoles -y también otros europeos- discutían sobre la humanidad en absoluto de los amerindios, algunos indígenas se dedicaban a sumergir a los prisioneros blancos para observar si sus cadáveres se corrompían como el de cualquier vecino. Y son multitud las sociedades ágrafas o tribales -"primitivas" o "salvajes", como se decía desinhibidamente antes-, las que se llamaban y se llaman a sí mismas "los hombres", "los buenos", "los completos" mientras que los otros que viven más allá de su medio, o de sus lindes, se designan por términos que compendian para ellos un cúmulo de maldades.

Bien, este tipo de etnocentrismo admite varios grados: desde excluir al otro absolutamente de la humanidad, hasta la consideración del otro como humano pero, eso sí, un humano 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. Pues Las Casas, como saben, distingue entre bárbaros "en el sentido absoluto, estricto y propio" ("His barbaris, simpliciter, stricte, ac propie barbaris")¹ 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"², es decir, los que son bárbaros por accidente ("hoc est, nont sunt propie barbari sed ex accidenti"³). El primer tipo, los bárbaros simpliciter, es el que Las Casas cree que se corresponde con los esclavos por naturaleza de los que hablara Aristóteles en la Política. Son aquéllos a los que se refería Homero en la *Iliada* como "sin tribu, sin ley, sin hogar".⁴ Su conducta moral y su capacidad racional son más cercanas a los animales que a los hombres. Ahora bien, según Las Casas esta clase de barbarie no puede predicarse de "toda una raza, nación, región o provincia...[suponiéndose]...que en su mayor parte carezca del conocimiento natural y habilidad suficientes para regirse y gobernarse a sí misma".⁵ Porque si se supusiera que la mayoría de las gentes son errores de la naturaleza, o monstruos, entonces ello equivaldría a considerar la naturaleza defectiva y a su creador un chapucero y malvado demiurgo. Por tanto, esta clase de bárbaros no puede sino tener una muy pobre encarnación y sus instancias ser muy escasas. Así que son razones teológicas las que en última instancia le impiden aceptar esta clase de barbarie. Pero los bárbaros por accidente o secundum quid no son irracionales o incapaces de vida política, sino que son capaces de vivir políticamente según formas de vida civil que se basan en sus propias costumbres y leyes. Ahora bien, tal cosa no les exime de ser bárbaros porque bárbaros 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 policías, las cuales no se enmiendan, ni apuran y reforman en su vivir a manera de regimiento, sino entrando en la Iglesia, rescibiendo 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".⁶ Esa 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,

¹ B. de Las Casas *Argumentum apologiae*, pág. 99. Para el texto del *Argumentum apologiae* y de la *Apologética Historia Sumaria* utilizo, respectivamente, el volumen 9 y 8 de *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras Completas*, Edición de Angel Losada, Alianza Editorial, Madrid, 1988. Esta es la que Las Casas llama la tercera clase de bárbaros

² *Apologética Historia Sumaria*, op. cit., pág. 1577

³ *Argumentum...*, pág. 86

⁴ *Aristóteles Política*, 1253a

⁵ *Argumentum...* pág. 97

⁶ *Apologética Historia...* pág. 1583

ni justicia, y muy poco se puede llamar verdadera república".⁷ Por ello, justo a renglón seguido -y citando a San Jerónimo en la Epístola ad Heliodorum episcopum- Las Casas afirma que "los que carecen de la verdadera fe, no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden".⁸

No es éste el lugar para discutir la lectura que hace Las Casas de la Política de Aristóteles, ni para pormenorizar sus vaivenes polémicos con Ginés de Sepúlveda.⁹ Lo que me importa señalar es que la afirmación de que no puede haber una verdadera, plena y virtuosa comunidad política si ésta no es una comunidad cristiana, deja a los bárbaros secundum quid de Las Casas en una situación no por accidental menos precaria. Es decir: aún 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 se puede ser verdadera y cumplidamente hombre si no se participa de un modo de vida que corresponde a la religión verdadera. De hecho, el contexto de la distinción entre los cuatro tipos de barbarie es la afirmación de que los indios son susceptibles de ser evangelizados.¹⁰ Es decir: los indios podrían cumplir incluso mejor que los europeos el ideal evangélico.¹¹ Pero 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 ni justicia, ni derecho, ni verdadera vida política, si se afirma que las costumbres depravadas están en consonancia con la idolatría (donde el mismo vicio es considerado religioso) y, por otra parte, se retiene el principio de que las malas costumbres incluso destruyen una razón, en principio suficiente, hasta el punto de llevar a los depravados a ser casi irracionales y brutales (como afirma en otro lugar), hay que pensar que la barbarie secundum quid no es poca cosa cuando se trata de establecer una jerarquía de lo humano.

Si me he detenido tanto en Bartolomé de Las Casas es porque expresa un tipo de etnocentrismo que tiene como supuesto la igualdad del otro. Es decir al otro, al extraño, al diferente se le reconoce su humanidad y la igualdad de derechos pero a costa de asimilarlo a nosotros, de hacerlo uno de nosotros, porque en sí mismo el otro es defectivo e inadmisibile. Este punto de vista, aunque formulado en términos ilustrados y no en términos "de la verdadera religión", lo encontramos también, por ejemplo, en Condorcet. Para él todos los hombres tienen los mismos derechos, entre los cuales se encuentra el de ser civilizado. Por tanto, los más civilizados -franceses e ingleses- tienen el derecho y el deber de extender la civilización a los salvajes, incluso por la fuerza si es que éstos se resisten a su tarea benefactora: "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.¹² De forma más elaborada también podemos encontrar la misma forma en el Hegel de La Razón en la Historia. Que los pueblos amerindios hayan prácticamente desaparecido se debe a la inferioridad de su fuerza física, incluso de estatura, y también de cultura. Fueron pueblos casi carentes de inteligencia y de ahí su resistencia absoluta a la educación. Por eso las organizaciones eclesiásticas los trataron, en cuanto partícipes del "estado natural de incultura y barbarie", en consecuencia: imponiéndose a ellos con autoridad espiritual e imponiéndoles trabajos para despertar y satisfacer sus necesidades. Como vivían como niños, privados de toda reflexión y de toda intención superior, "eligieron el mejor método para elevar su condición y asumieron, respecto

⁷ *Apologética Historia...* pág. 1584

⁸ Cit. ad loc.

⁹ He desarrollado este punto en N. Sánchez Durá, "Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico", en M. Cruz (edit.) *Tiempo de subjetividad*, Piados, Barcelona, 1996

¹⁰ El capítulo CCLXIII en la *Apologética Historia Sumaria* y la primera parte (Respuesta de Las Casas a Sepúlveda) para el *Argumentum*.

¹¹ Los indios dada su "mansedumbre y su modestia... están, sumamente dispuestos y preparados a abandonar la idolatría y a recibir, provincia por provincia y poblado por poblado, la palabra de dios y la predicación de la verdad" *Argumentum...* págs. 81-83

¹² Citado por T. Todorov, *Deberes & Delicias. Una vida entre fronteras*, FCE, Buenos Aires, 2003, pág. 140

de ellos, la posición de los padres frente a sus hijos",¹³ dice Hegel. Por todo ello, la posición de Hegel concluye en una neta justificación de la esclavitud, pero no en general, claro está, sino de nuestro derecho a esclavizar a los otros. "Los negros" -así indistintamente los llama-, dada su identificación inmediata con la naturaleza, se hallan en un estado en el que "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".¹⁴ El negro es el hombre inconsciente de sí y no podemos encontrar nada en él que concuerde con lo humano. Para Hegel, otra vez lo mismo, sólo impropriamente puede hablarse de "religión de los negros", pues ésta no va más allá de sus dos momentos: la magia, donde el hombre opuesto a la naturaleza se representa como dominándola al investirla de su fuerza; y el fetichismo, donde se da una representación externa a la conciencia de la fuerza de los hombres bajo la figura sensible de un objeto. Pero, estrictamente, no cabe aquí 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".¹⁵ Por ello, 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, siendo por ello su gobierno siempre tiránico. Entre los negros mismos reina la esclavitud y ésta es la relación sobre la que se basa su derecho. Por tanto, la esclavitud (i.e. ahora la que ejercen los europeos y americanos sobre ellos) "en la medida en que tiene lugar en el interior del Estado,...es en sí misma un momento del progreso con respecto a la pura existencia aislada y sensible, un momento de la educación, una suerte de anticipación en la vida ética y cultural superior. La esclavitud es una injusticia en sí y por sí, porque la esencia del hombre es la libertad. Pero para llegar a la libertad, el hombre debe de adquirir primero la madurez necesaria. La eliminación gradual de la esclavitud es, por esta razón, más oportuna y más justa que su abolición brutal....La esclavitud no debe existir...pero el "debe" expresa algo subjetivo, y es como tal, no histórico. Lo que falta todavía al "debe", es la substancialidad ética de un Estado....No se puede pretender de manera absoluta que el hombre, por el sólo hecho de que sea un hombre, sea considerado como esencialmente libre".¹⁶

Bien, puede verse cómo tanto Las Casas como Hegel apelan a una integración del otro en la historia universal: historia de la salvación en el caso de Las Casas, e historia secular en el caso de Hegel. Si bien -y precisamente en esta falacia radica su etnocentrismo- la universalidad aquí no es sino una proyección de la propia particularidad: nuestra religión, nuestras formas políticas, etc. Dos maneras diferentes de decir una misma cosa: que los otros deben de renunciar a ser como son si es que quieren ser verdaderamente libres y moralmente responsables, es decir, sujetos de pleno derecho. Véase, pues, cómo este etnocentrismo, que he llamado "igualitario", ha sido la base del colonialismo y su todavía hoy mal conocida cosecha no de civilización e igualdad, sino de explotación y dolor. Es frente a este etnocentrismo ante el que reacciona, valga el ejemplo, Aimé Césaire, el poeta martiniqués, una de las figuras centrales del movimiento de la negritud, cuando 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. Y que "si lo vitupera, es por falta de lógica, y que 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

¹³ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*. Utilizo la edición de K. Papaioannou, *La Raison dans l'Histoire*, París, Plon, 1965, pág. 234.

¹⁴ *Ibidem*, págs. 250-51

¹⁵ *Ibidem*, págs. 252-53

¹⁶ *Ibidem*, págs. 260-61

de África”¹⁷.

Para aquéllos a los que les parezcan injustas, o exageradas, las palabras del poeta y político martiniqués, sólo diré dos cosas: que consideren, por ejemplo, el caso del Estado Libre del Congo de Leopoldo II de Bélgica y, además, que tenga 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.¹⁸ Bien, ya dije que ésta es una forma de etnocentrismo que no sólo es evitable, sino que debe ser evitada. Entre otras razones por la que el mismo Césaire esgrimió: porque deshumaniza incluso al hombre que se piensa como civilizado, porque al tratar a algunos hombres como objetos, acaba tratándolos a todos como objetos, porque, en el extremo, al ver y tratar al otro como una bestia, acaba convirtiéndose él mismo en una bestia.

2. Pero también hay otro tipo de etnocentrismo que no trata al otro como un hombre defectivo que evolutivamente llegará a ser pleno con la ayuda de la colonización supuestamente civilizadora. Es éste un etnocentrismo cuya característica es considerar al extraño como un objeto peculiar, como objeto de su fantasía. Un aspecto, por cierto, que también está implícito en Las Casas cuando en sus descripciones caritativas de los indios -en sus textos más etnográficos- los concibe como cristianos ideales en potencia, como más acordes con, o más proclives a cumplir auténticamente, la evangelización. Pues 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 propios -convirtiéndolo así en el espejo idealizado donde mirarse uno mismo y sus semejantes- ha tenido muchas versiones. En todas ellas el extraño, así desfigurado, se constituye en instancia crítica desde donde avistar, como contrapunto, lo que desearíamos se cumpliera entre nosotros. Es el caso de Montaigne y sus famosos caníbales usados por el filósofo en su diatriba contra el fanatismo religioso en los tiempos de las guerras entre católicos y hugonotes; o el de Gauguin cuando, tanto en sus textos como en sus cuadros, convierte a los tahitianos en el espejo donde quiere que se vea críticamente la moral burguesa de finales del XIX. Es este un tipo de etnocentrismo que adopta el punto de vista opuesto a aquél que veía el otro o bien como inhumano, o bien como hombre incompleto. Pero no por ello la identidad del otro es reconocida en este caso. Al contrario, su diferencia queda abolida, evacuada. Porque en este tipo de descripciones el otro aparece como desprovisto de todo lo que nos caracteriza a “nosotros” [es decir, a los contemporáneos de quien realiza la descripción], de tal manera que resulta ser una inversión en negativo de lo que constituye la civilización que se pretende criticar. Pero, además, como afirma Todorov este etnocentrismo es, paradójicamente, doble. Por una parte, el sujeto de la enunciación -Montaigne o Gauguin en nuestro caso- se sitúa exclusivamente desde el punto de vista que supuestamente encarnan los otros. Se adopta así lo que Todorov llama un “globalismo axiológico”: no sólo cada rasgo particular (coraje, espontaneidad, autenticidad...) 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. Pero a la vez, por otra parte, los otros son la encarnación de unos valores culturales que les son extraños, que los desfiguran, y que pertenecen a nuestra tradición, aunque nosotros no los satisfagamos de hecho y por ello debamos “descivilizarnos” para llegar a cumplir el ideal que los otros, así fantaseados, encarnan. Ahora bien, tal tipo de etnocentrismo puede tener usos menos “nobles” que los de Montaigne o Gauguin. Pues el otro, aun descrito empáticamente, 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 exóticas. El novelista francés Pierre Loti puede ser un ejemplo de esa literatura exótica, pero también buena parte de la pintura de Gauguin y de sus escritos

¹⁷ A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006, pág. 15

¹⁸ Véase E. Traverso, *La violencia nazi. Una genealogía europea.*, FCE, Méjico, 2003, págs. 57 y ss.

tahitianos.¹⁹ Bien, creo que este etnocentrismo es evitable y debe ser evitado. De hecho, parte de la mal llamada "antropología posmoderna" se ha dedicado a la crítica de este tipo de etnocentrismo.

3. Ahora bien, la huida de ese falaz universalismo que representaba Las Casas y Hegel puede concluir en un particularismo exacerbado de paradójicas consecuencias etnocéntricas. Es esta otra forma de etnocentrismo que corresponde a la época de transición entre el periodo clásico de la antropología y nuestro presente. Es decir, al periodo que media entre la época donde existían poblaciones o etnias separadas y estancas, sin apenas contacto entre sí (a las que accedía el antropólogo a través de toda suerte de dificultades físicas sirviéndose de intermediarios), y la época donde la variedad cultural está presente no allí lejos, sino entre nosotros, en las antiguas metrópolis de los imperios coloniales pero también en las sociedades que fueron colonizadas. Una figura de ese particularismo que desemboca en un nuevo etnocentrismo es el Lévi-Strauss de *Raza y Historia* y sus conclusiones, veinte 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, pero en el curso de los intercambios y préstamos culturales llega un momento en que ya no hay nada que intercambiar, pues las diferencias llegan a abolirse y se concluye en la uniformidad cultural. Así que, si se parte del valor intrínseco de las diferencias culturales, hay que pagar el precio de la relativa separación y distancia entre culturas, manteniéndose apegadas cada una de ellas a sus valores y estilo de vida. Pero veinte años más tarde va más allá, pues 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 —nótese los dos valores republicanos citados—, pero ese sueño compromete la diversidad. Es decir, cito: "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".²⁰

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 culturales que sientan más afinidad por unas que por otras y ello sobre la base de cierta cercanía en los valores y género de vida. Y lo mismo reza para el antropólogo, si bien de otra manera, pues aunque su mirada busque no la cercanía sino el mayor contraste posible, ello no impide que se sienta mejor entre unos que entre otros. Como es sabido, es en este contexto donde se dio la discusión entre el francés, Clifford Geertz y Richard Rorty. Porque el caso es que Lévi-Strauss y Rorty, partiendo de un diagnóstico diferente de nuestro tiempo, llegan a una conclusión similar. Para el primero, llegar a un consenso transcultural sobre lo bueno, lo bello, y lo razonable compromete la diversidad, que es un valor superior por cuanto condición de posibilidad de la creación; para Rorty, buscar tal consenso es un sueño que debe abandonarse porque tal convergencia es claro que no ha de producirse. Ambos pues abogan por una especie de narcisismo cultural centrado en el horizonte

¹⁹ Sobre este asunto me he pronunciado en N. Sánchez Durá, "Gauguin, Conrad y Leris, un episodio en la invención de la identidad primitiva", en V. Sanfélix (edit.), *Las identidades del sujeto*, Pre-textos, Valencia, 1997 y en *¿El artista como etnógrafo? El caso Gauguin, tan lejos, tan cerca*, Ediciones Episteme, Valencia, 1998

²⁰ "Raza y cultura", en *Raza y Cultura*, Cátedra, Madrid, 1993, págs.140-141.

cultural propio, eso sí, cada comunidad el suyo.²¹

Aunque este narcisismo cultural no hable de jerarquías, sí creo que merece considerarse como una nueva variedad de etnocentrismo, de poli-etnocentrismo. Pero ¿es evitable? ¿debe ser evitado? Para contestar estas preguntas permítaseme recordar una distinción: al tratar de las diferencias culturales suelen confundirse dos aspectos. Cuando se habla de la igualdad de derechos y de la dignidad de los pueblos o de las sociedades, la cuestión es jurídica y ética; cuando se habla de —o se subrayan— las diferencias culturales, la cuestión es histórica y antropológica. Ambos aspectos pueden involucrar políticas indeseables: el asimilacionismo en un caso, o el “narcisismo de la diferencia menor”, en el otro (término de origen freudiano que Ignatieff ha rescatado para aplicarlo en el análisis de los nuevos conflictos nacionales de la posguerra fría).²² Porque, lo hemos visto, el principio de la igualdad —por decirlo con Todorov— implica subrepticamente a menudo la hipótesis antropológica de la identidad, que fácilmente se ha traducido y se traduce en una política asimilacionista.²³ Mientras que la insistencia en las diferencias suele desembocar en la magnificación de lo pequeño favoreciendo el olvido, y en detrimento, de lo que es común. Además, como una sociedad se toma como norma de comportamiento, es muy fácil que se introduzcan implícitamente juicios de valor, de manera que las diferencias resultan ser no descripciones valorativamente neutrales, sino criterios de jerarquización. Pero es que, por otra parte, lo que estamos viviendo no es un mundo formado por unidades culturales homogéneas bien discernidas con una tolerancia indiferente y autosatisfecha unas respecto de otras. Lo que estamos viviendo —por decirlo en términos de Rorty, pero con una intención distinta a la suya— es un mundo donde las comunidades se dedican cada vez más a hacer apología de sus héroes y a diabolizar a sus enemigos. Un mundo donde el grado de hostilidad, intolerancia e incluso neta violencia entre los grupos no tiene —en algunas ocasiones— una relación directa con la magnitud de las diferencias culturales e históricas. O también —y en sentido contrario—, un mundo donde las diferencias se resignifican y cobran relevancia cuando se convierten o bien en un privilegio, o en un agravio, o se magnifican por el mero hecho de su reivindicación violenta; es decir, un mundo donde las relaciones de poder, en un sentido u otro, “agrandan la pequeño” y el narcisismo que se deriva.

Por tanto, este tipo de etnocentrismo, por lo menos desde el punto de vista del discurso antropológico que es el que nos ocupa, es evitable y también creo que debe ser evitado. Es decir, pienso que hay que mantener los dos aspectos a la vista en su tensión ineludible, y considerar las diferencias en un marco de interpretación igualitario. O dicho de otra manera: debemos seguir considerando y estudiando la diversidad cultural para captar el sentido que tiene —no para el Otro con mayúscula, sino para muchos otros— el creer, valorar y comportarse de muchas otras maneras. Porque el problema de este tipo de etnocentrismo no es tanto que hoy nos comprometa con nuestros compromisos y nuestras preferencias, sino que nos impide descubrir —como también ocurría con los otros tipos de etnocentrismo— nuestra manera de ser en modos de pensamiento y sensibilidades que nunca serán las nuestras. Como ha defendido Geertz (en *Los usos de la diversidad*), son precisamente las asimetrías entre nosotros y los otros lo que permite situarnos de una manera en el mundo, hacernos mutuamente visibles, y poder valorar lo que queremos y no queremos ser. Así que el etnocentrismo en tanto narcisismo cultural inhibe la posibilidad de cambiar, pues la historia de los pueblos, y también de las personas, ha sido la historia del cambio de sus concepciones sobre la vida y de la crítica de sus

²¹ La propuesta de Rorty queda reflejada en el siguiente texto: “...la justificación moral de las instituciones o prácticas del grupo al que uno pertenece —por ejemplo: la burguesía contemporánea— es en gran medida una cuestión de narrativas históricas (incluyendo escenarios que traten de lo que sería probable que ocurriera en el caso de ciertas futuras contingencias) más que de meta-narrativas filosóficas. El “backup” para la historiografía no es la filosofía sino las artes, las cuales sirven para modificar la autoimagen del propio grupo al, por ejemplo, hacer la apoteosis de sus héroes, diabolizar a sus enemigos, establecer diálogos entre sus miembros, y cambiar de foco su atención” citado por C. Geertz en “The uses of diversity”, *Michigan Quarterly Review*, winter, (1986) pág. 110.

²² Véase M. Ignatieff, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1999

²³ T. Todorov, op. cit., págs. 139 y ss.

propias tradiciones culturales. Ciertamente, ese proceso de crítica y de cambio ha sido mayor en las tradiciones culturales con fuertes componentes ilustradas. Por tanto, la consideración de la diversidad cultural debe consistir menos en diferenciarnos de los otros para defender la integridad y la lealtad al grupo, que en definir el terreno que la razón debe de cruzar con el fin de entrar en contacto con las distintas variantes de la subjetividad y de la sociedad. Ese fue el proyecto que defendió Clifford Geertz a lo largo de toda su obra. Ahora que ha fallecido (cuando corrijo este texto para su edición), creo que sigue siendo vigente y oportuno.

Pero es que, además, el etnocentrismo en cuanto narcisismo cultural sigue suponiendo las sociedades como unidades culturales homogéneas e uniformes, las sigue pensando según un modelo configurativo de cultura. Sin embargo, es obvio que no sólo nuestras sociedades, sino todas las del mundo contemporáneo –aunque ciertamente hay diferencias de grado muy notables–, están recorridas por muy diferentes sentidos de pertenencia, identidades y líneas de fractura. El narcisismo cultural impide distinguir los elementos constitutivos de cada sociedad, determinar lo que son viendo de dónde proceden y el sentido que pudieron tener, cómo se relacionan en la práctica unos con otros, y todo ello sin perder el sentido de a dónde pertenece cada uno y su identidad relativa dentro de esas complicadas mallas culturales. Lo cual es de especial significación si tenemos en cuenta la lógica de la identidad en las sociedades modernas, sociedades sometidas a una dinámica de veloz licuefacción de todos los vínculos. Pues, como ha señalado Z. Bauman, en ellas las identidades de los individuos andan siempre *under construction*: son transitorias, considerablemente optativas y se rigen por una lógica experimental según una racionalidad de finalidades.²⁴ En definitiva, como también defendió Geertz, tenemos que emprender siempre la tarea de captar lo ajeno, que probablemente siempre permanecerá ajeno, sin vaciarlo de contenido hablando rápidamente de humanidad común, y sin despreciarlo ab initio con una actitud indiferente o considerándolo algo exótico pero absurdo.

Nicolás Sánchez Durá.
Dpto. de Metafísica y Teoría del Conocimiento.
Facultad de Filosofía y Ciencia de la Educación
Universidad de Valencia.
Nicolas.sanchez@uv.es

²⁴ Z. Bauman, *Identitat*, PUV, Valencia, 2005