

**V**  
**EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO CULTURAL**

**1**

TODOS LOS PUEBLOS forman juicios acerca de los modos de vida diferentes de los suyos propios. Cuando se emprende el estudio sistemático, la comparación da origen a clasificación, y los especialistas han trazado muchos esquemas para clasificar los modos de vida. Se han emitido juicios morales sobre los principios éticos que guían la conducta y han modelado los sistemas de valores de diferentes pueblos. Se han ordenado sus estructuras económicas y políticas y sus creencias religiosas por orden de complejidad, eficacia, deseabilidad. Se han sopesado su arte, música y formas literarias.

Sin embargo, se ha hecho cada vez más evidente que las valoraciones de este género subsisten o se desmoronan con la aceptación o no de las premisas de las cuales se derivan. Pero no es ésta la única razón. Muchos de los criterios en que están basados los juicios son incompatibles, así que las conclusiones sacadas de una definición de lo que es deseable no coincidirían con las basadas en otra formulación.

Un ejemplo sencillo aclarará esto. No existen muchos modos diferentes según los cuales pueda estructurarse la familia primitiva. Un hombre puede vivir con una mujer, un hombre puede tener un cierto número de esposas, una mujer puede tener un cierto número de maridos. Pero si valoramos estas formas desde el punto de vista de cómo cumplen con la función de perpetuar el grupo asegurando la subsistencia del niño hasta llegar a la edad adulta, todas esas formas resisten la prueba pragmática. Por el mismo hecho de su existencia demuestran que cumplen con su tarea esencial. De otra manera, las sociedades en las que funciona no sobrevivirían.

Una respuesta tal, sin embargo, no satisfará a todos los que han emprendido el estudio del problema de la valoración cultural. ¿Qué decir del *status* del esposo plural, de las cuestiones morales inherentes a la práctica de la monogamia en comparación con la poligamia, de la adaptación de los niños criados en familias, donde, por ejemplo, las madres deben competir en beneficio de sus retoños por los favores de un marido común? Si se sostiene que la monogamia es la deseada forma de matrimonio, las respuestas a esas preguntas serán terminantes. Pero si las consideramos desde el

punto de vista de los que viven en sociedades diferentes a la nuestra, se hace clara la posibilidad de respuestas alternativas, basadas en diferentes concepciones de lo que es deseable.

Veamos, por ejemplo, la vida de una familia plural en tal cultura del África occidental como la del Dahomey. La unidad es un hombre y varias esposas. El hombre tiene su propia casa, como la tiene cada una de las mujeres de acuerdo con el principio básico del procedimiento africano de que dos esposas no pueden habitar apaciblemente la misma vivienda. Los hijos de cada esposa viven con su madre. Cada esposa, a su vez, pasa la semana de cuatro días propia de esa gente con el marido común, guisando sus comidas, lavando sus ropas, durmiendo en la casa de aquél durante este intervalo, dejando después el lugar libre a otra esposa. Sus hijos permanecen en la cabana de la madre. Durante la preñez, abandona esta rutina y presumiblemente, en interés de la salud de su niño y de la suya propia, no repite sus visitas al marido hasta que el niño ha nacido y ha sido destetado. Esto significa un período de tres o cuatro años, puesto que los pequeños maman dos años o más.

La unidad compuesta resultante es una unidad cooperativa. Las mujeres, que venden mercancías en el mercado o hacen cacharros o cuidan las huertas, contribuyen a su sostén. Pero este aspecto, aunque de gran importancia económica, es secundario si se le compara con el prestigio que da a la unidad, prestigio del que participan todos sus miembros. Por esto vemos a menudo que una esposa no sólo pide insistentemente a su marido que adquiera una segunda esposa, sino incluso le ayuda con préstamos o donativos para hacerlo. Como las ganancias de una mujer son suyas y puede disponer de ellas, y como las mujeres, como comerciantes en el mercado, gozan de elevada posición económica dentro de las posibilidades de esa sociedad poligámica, hay un apreciable número de ellas que disponen de medios abundantes, y pueden así ayudar a su marido en los gastos de otro casamiento.

Claro que surgen tensiones entre las mujeres que habitan una de estas unidades compuestas. Hay trece maneras diferentes de casarse y en una familia amplia las esposas casadas al mismo estilo tienden a unirse contra todas las demás. La competencia por las miradas del marido juega también su papel, aunque esto es tan a menudo en interés de los pequeños como por ventaja personal. Las rivalidades son especialmente ásperas cuando varias esposas tratan de influir la elección de un heredero en favor de sus propios hijos. Sin embargo, todos los niños de la unidad juegan juntos y la fuerza de los lazos emotivos entre los hijos de la misma madre más que compensa las tensiones que puedan producirse entre hermanos y hermanas que comparten el mismo padre, pero que son de diferentes madres. Además, tampoco falta la cooperación entre las esposas. Se realizan muchas

tareas comunes en fraternal unísono y hay solidaridad en cuanto al interés de las prerrogativas de las mujeres, o cuando se ve amenazado el *status* del marido común, él padre de sus hijos.

Podemos volver ahora a los criterios que se deben aplicar al emitir juicios sobre las familias polígamas por comparación con las monógamas a la luz de esta descripción de la familia plural en Dahomey. La estructura de la familia en Dahomey es obviamente una institución compleja. Si consideramos únicamente un aspecto de ella, las muchas líneas posibles de relación personal entre los muchos individuos que abarca vemos claramente cuan numerosas son las ramificaciones de los derechos y obligaciones recíprocos y, por consecuencia, las áreas a la vez de seguridad y de conflicto.

Su efectividad es, sin embargo, patente. Durante incontables generaciones ha realizado su función de criar a los pequeños; y no sólo esto: la misma magnitud del grupo le asegura recursos económicos y una estabilidad que bien podría ser envidiada por los que viven bajo otros sistemas de organización familiar. Los valores morales son siempre difíciles de fijar; pero, al menos, en esa sociedad el matrimonio es claramente diferente de las relaciones sexuales casuales y de la prostitución, también conocidas por los dahomeyanos. Difiere de éstas por sus sanciones sobrenaturales y por el prestigio que confiere, para no hablar de las obligaciones económicas hacia la esposa y los posibles Tetónos, explícitamente aceptadas por quien contrae matrimonio.

Numerosos problemas de adaptación se presentan en un agregado de esta naturaleza. No se puede subestimar la oposición de personalidades cuando se ponen en íntimo contacto personas de diferente fondo individual. No hace falta pensar mucho para entender la lamentación del jefe de un amplio compuesto de éstos cuando dice: "Hay que ser un poco diplomático si se tienen muchas esposas." Sin embargo, las envenenadas alusiones en refranes y canciones y las riñas no son de mayor consideración que las de una pequeña comunidad rural en la cual la gente está también obligada a convivir estrechamente durante largos períodos de tiempo. Las pendencias entre coesposas no son muy diferentes de las disputas de patio entre vecinos. Y los dahomeyanos, que conocen la cultura europea, cuando hablan de su sistema y lo defienden destacan el hecho de que éste permite a la esposa individual partos espaciados que está de acuerdo con los mejores preceptos de la moderna ginecología.

Así, pues, la poligamia, cuando se mira desde el punto de vista de los que la practican, muestra valores que no son visibles desde fuera. La misma defensa puede hacerse de la monogamia, cuando es atacada por los que están endoculturados en un diferente género de estructura familiar. Y lo que

es verdad para una fase particular de la cultura, tal como ésta, lo es también para otras. Las valoraciones son *relativas* al fondo cultural del cual surgen.

2
---

EL PRINCIPIO de *relativismo cultural* se apoya en una vasta acumulación de datos conseguidos mediante la aplicación de técnicas en los estudios de campo que nos ha permitido penetrar en los sistemas de valores que sirvan de sustentáculo a sociedades de costumbres diversas. Este principio brevemente expuesto es como sigue: *Los juicios están basados en la experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo a base de su propia endocultura* *ció ji*. Aduciendo este principio rozamos muchas cuestiones fundamentales que los filósofos han planteado desde hace largo tiempo. El problema de la valoración es una de éstas. Los que defienden la existencia de valores fijos hallarán materiales en sociedades distintas de la suya que les obligarán a reexaminar sus supuestos. O bien, ¿existen normas morales absolutas, o los criterios morales hacen sino encauzar la conducta en la medida que están de acuerdo con las orientaciones de un pueblo dado en un período dado de su historia?

Nos acercamos aún al problema de la naturaleza última de la realidad misma. Cassirer, en el pasaje que hemos citado,<sup>2</sup> sostiene que la realidad solamente puede ser experimentada por medio del simbolismo del lenguaje. Entonces, la realidad ¿no resulta definida y redefinida por los simbolismos siempre variantes de los innumerables lenguajes de la humanidad?

Respuestas a problemas tales a base de los hechos conocidos que conducen a una posición cultural relativista representan una de las más profundas aunque menos exploradas contribuciones de la antropología a la cuestión del lugar del hombre en el mundo. Cuando reflexionamos que imponderables tales como bueno y malo, normal y anormal, bello y vulgar son absorbidos desde la infancia, a medida que una persona aprende los modos de conducta del grupo en que ha nacido, vemos que estamos tratando de un proceso de primera magnitud. Incluso los hechos del mundo físico son discernidos al través de la pantalla endocultural, de modo que la percepción del tiempo, la distancia, el peso, el tamaño y otras "realidades" está "mediada" por los convencionalismos de un determinado grupo. Sin embargo, ninguna cultura es un sistema cerrado, una serie de rígidos moldes a los cuales deba conformarse la conducta de todos sus miembros. Al subrayar la realidad psicológica de la cultura quedó bien en claro que una cultura, como tal, no puede *hacer* nada. Por su naturaleza se reduce a ser una suma de la conducta y de los habituales modos de pensar de las personas que en un tiempo y lugar determinado constituyen una sociedad particular. Esas

personas, como individuos, aunque gracias al aprendizaje y al hábito se adaptan a los modos del grupo dentro del cual nacieron, varían, sin embargo, en sus reacciones a las situaciones de la vida con las que tropiezan en común. Difieren, también, en el grado en que desean el cambio, como suelen diferir las culturas mismas. Es difícil para nosotros, que vivimos en una cultura donde el cambio es ensalzado, asignar valor a actitudes que subrayan la estabilidad como un fin deseado. Vemos así, una vez más, que la suma de conductas que llamamos cultura es flexible, y no rígida, y que contiene muchas posibilidades de elección en su amplia armazón. Identificar los valores reconocidos por un pueblo dado en manera alguna implica que aquéllos constituyan un factor constante en las vidas de las sucesivas generaciones del mismo grupo. Como ha dicho Dewey, "cualesquiera que sean los elementos constitutivos de la naturaleza humana, la cultura de un *período* y de un *grupo* representa la influencia determinante en su ordenación".

Unos pocos ejemplos nos harán ver cómo las ideas de un pueblo se interponen hasta en su manera de abordar el mundo físico. Unos indios que viven en la parte suroeste de los Estados Unidos piensan a base de *seis* puntos cardinales y no de cuatro. Además de las direcciones norte, sur, este y oeste, incluyen las de "arriba" y "abajo". Teniendo en cuenta que el universo es tridimensional, esos indios son enteramente realistas. Nosotros mismos, en la navegación aérea, por ejemplo, tenemos que tener en cuenta las tres dimensiones en una forma que no es esencial a los que van por la superficie de la Tierra, separamos la altura de la dirección en los instrumentos y en nuestra posición. Operamos, conceptualmente, en dos planos distintos. Uno es horizontal ("estamos volando ENE"). Otro es vertical ("estamos yplando ahora a 8,000 pies"). Es raro oír "estamos volando ENE a 8,000 pies", excepto en las comunicaciones del piloto a la estación donde se dan con frecuencia ese y otros hechos psicológicamente dispares.

O fijémonos en las pautas musicales. Aceptamos la idea de longitud de onda, afinamos los pianos de acuerdo con una escala mecánicamente determinada, y así resultamos condicionados para lo que llamamos el verdadero sonido. Decimos que algunas personas perciben el sonido absoluto; es decir, que dada una nota o cantada al azar, inmediatamente le señalarán su lugar en la escala. "Ésta es sí bemol." Una composición aprendida en una clave dada, cuando se transporta perturbará profundamente a tal persona, aunque aquellos que están preparados musicalmente, pero que no tienen percepción absoluta, disfrutarán del transporte si la *relación* de cada nota con los demás no ha sido alterada. Supongamos que tratamos de estudiar si esa capacidad de identificar una nota es un rasgo congénito, que se encontraría en porcentajes variables pero pequeños de individuos, de

sociedades diversas. La dificultad de probar semejante supuesto aparece inmediatamente una vez que sabemos que muy pocas gentes tienen escalas fijas, y nadie, fuera de uno mismo, tiene la idea del sonido verdadero. Quienes viven en culturas sin instrumentos mecánicamente afinados ni verdaderos pueden gozar de notas que están fuera de tono por más de un cuarto de tono. En cuanto a las progresiones pautadas en las que se establecen las escalas típicas y las orientaciones modales de cualquier serie de convenciones musicales, el número de sistemas, coherentes dentro de sus propios límites, es infinito.

El principio según el cual los juicios se derivan de una experiencia que es resultado del proceso de endoculturación, tiene bases psicológicas firmes. Ha sido expresado muy bien por Sherif en su desarrollo de la hipótesis de "normas sociales". Sus experimentos son críticos y fundamentales, y su concepto accesorio del "marco de referencia", del trasfondo a que es referida la experiencia, ha sido aceptado en psicología social. A causa de su importancia para una comprensión de las diferencias culturales nos ocuparemos brevemente del trabajo que realizó para probar su hipótesis de que "la experiencia depende siempre de las *relaciones*".

Se introducían los sujetos en un cuarto oscuro en el que una luz tenue, de duración controlada mecánicamente, se encendía y apagaba cuando se oprimía un botón. Algunos sujetos fueron llevados a aquella habitación, primero solos y más tarde como miembros de un grupo, mientras que otros fueron expuestos a la situación de grupo antes de ser probados individualmente. Aunque la luz estaba inmóvil, la respuesta autokinética a una situación semejante es tal que el sujeto percibe movimiento donde no lo hay, ya que, estando la habitación perfectamente a oscuras, no dispone de punto fijo al cual referir el movimiento. El fenómeno es bien conocido, y en ningún modo se limita al laboratorio experimental. Ocurre "en cualquier parte en que a un objeto visual que sirve de estímulo le falta un marco espacial de referencia".

Cuando el sujeto estaba sentado y oprimía el Botón, la luz fija duraba dos segundos, después de los cuales el sujeto decía cuán lejos le pareció que se movió la luz, ya que no sabía que la luz estaba fija. Se recogieron un centenar de juicios de cada sujeto *individualmente*. Se demostró de manera concluyente que los individuos establecían subjetivamente "un ámbito espacial y un punto (como criterio o norma) dentro de ese ámbito, que es peculiar a cada individuo", cuando no se dispone de ningún criterio objetivo, y que persistía en las repeticiones del experimento.

En la situación de grupo, cuando dos y tres individuos experimentaban este estímulo simultáneamente, cada sujeto exponía sus juicios acerca de la amplitud del movimiento de la luz. El

efecto fué gradualmente acumulativo, de suerte que la discrepancia de los juicios individuales acerca de la supuesta distancia recorrida por la luz se hizo gradualmente menor. Esto se notaba más cuando el sujeto comenzaba el experimento en la situación de grupo y no al revés. Pero cada grupo estableció una norma peculiar a él. La conclusión a que se llegó reza así: "Cuando un miembro de un grupo hace frente luego a la misma situación, pero *solo*, después de que el ámbito espacial, el punto de referencia del grupo, ha sido establecido, percibe la situación en términos del ámbito y el punto de referencia que trae de la situación de grupo."

El principio general a que se llegó a base de estos resultados, y los de otros muchos experimentos psicológicos que tienen que ver con este problema, podemos expresarlo con las palabras de Sherif: "La base psicológica de las normas sociales establecidas, tales como estereotipias, modas, convenciones, costumbres y valores, es la formación de marcos de referencia comunes como resultado del contacto de individuos. Una vez que se han establecido tales marcos de referencia y han sido incorporados al individuo entran como factores importantes a determinar o modificar sus reacciones a situaciones a las que hará frente posteriormente —sociales, e incluso a veces no sociales—, en especial si el campo del estímulo no está bien estructurado",<sup>4</sup> esto es, si la experiencia es tal que carece de precedentes en la conducta acostumbrada.

Numerosos ejemplos de cómo varían estas normas se pueden encontrar en los libros de antropología. Son tan poderosas, que pueden imponerse aun frente a hechos que al extraño le parecen obvios. Así ocurre que muchos pueblos conciben la relación de parentesco de modo que, no obstante reconocer el papel del padre y de la madre en la procreación, cuentan la descendencia por solo un lado de la familia. En tales sociedades es común que las líneas de incesto sean tan arbitrariamente definidas que nuestros "primos hermanos" por parte de madre se conocen entre sí por hermano y hermana y consideran el casamiento entre ellos con gran horror.

Y al contrario, el matrimonio dentro del mismo grado de relaciones biológicas por parte de padre se pueden considerar no sólo como deseables, sino a veces hasta imperativo. Esto se debe a que dos personas relacionadas de esa manera no se consideran por definición como parientes.

La misma definición de lo que es normal o anormal está relacionada con el marco cultural de referencia. Nos puede servir de ejemplo el fenómeno de "posesión" que encontramos entre los negros africanos y los del Nuevo Mundo. La suprema expresión de su experiencia religiosa, la posesión, es un estado psicológico en el cual ocurre un desplazamiento de la personalidad cuando el dios "viene a la cabeza" del adorador. Se considera que el individuo es la divinidad misma. A

menudo se produce una completa transformación de la personalidad: la expresión facial, la conducta motora, la voz, la fuerza física y el carácter de sus manifestaciones verbales son enteramente diferentes de lo que son cuando es "él mismo"..

Este fenómeno ha sido descrito en términos patológicos por muchos investigadores cuya disciplina no es la antropológica, a causa de su parecido superficial con tantos casos registrados por médicos, psiquiatras y otros. No es difícil equiparar los trances de tipo histérico —en los que la persona tiene los ojos apretadamente cerrados, se mueve con excitación y presumiblemente sin propósito alguno, o se revuelca por el suelo, pronunciando sílabas sin sentido, o entra en un estado de rigidez— a las manifestaciones anormales neuróticas y hasta psicopáticas encontradas en la sociedad euroamericana.

Sin embargo, si pasamos de la conducta a su sentido, y colocamos esos actos aparentemente arbitrarios y casuales dentro de su marco de referencia, la equiparación resulta falsa. Porque *en relación con la situación en que estas experiencias de posesión se producen, no pueden ser consideradas en absoluto como anormales, y mucho menos psicopáticas*. Están modeladas *culturcdmente*, y a menudo inducidas por aprendizaje y disciplina. La danza u otro acto de personas poseídas son tan estilizados que quien conoce la religión puede identificar al dios poseedor por la conducta del individuo poseído. Además, la experiencia de posesión no parece restringida a personas emotivamente inestables. Los que "reciben al dios" recorren la gama de todos los tipos de personalidad que encontramos en el grupo. La observación de personas entre los grupos de negros de América interesados en esa religión y que frecuentan los cultos, pero que, según el lenguaje de ese culto, "no tienen nada en la cabeza" y, por eso, jamás experimentan la posesión, parece demostrar que tales personas están mucho menos adaptadas que las que son poseídas. Finalmente, la naturaleza de la experiencia de posesión en esas culturas de negros se encuentra tan disciplinada que solamente puede sucederle a un determinado devoto en circunstancias particulares y <sup>a</sup>l parecer arbitrarias. En África occidental y en el Brasil los dioses descenden solamente a quienes han sido designados antes por el sacerdote de su grupo, quien impone sus manos sobre las cabezas de aquéllos. En Haití, el que un iniciado no miembro del grupo familiar que celebra el rico entre en un trance, se considera como grave "incorrección social" y signo de debilidad espiritual, pues se toma como prueba de que el dios no ha sido propiamente propiciado, y que, por consiguiente, no está bajo el control de sus adoradores.

Se ha aplicado la terminología de la psicoterapia a estos estados de posesión sin pararse mucho



en barras. Designaciones como histerismo, auto hipnosis, compulsión están a pedir de boca. Si los empleamos únicamente como términos descriptivos puede ser útil su uso en el análisis técnico del fenómeno de posesión. Pero la connotación que esos términos implican de inestabilidad psíquica, desequilibrio emotivo, alejamiento de la normalidad, aconseja el empleo de otros términos que no sugieren semejante deformación de la realidad- cultural. Porque en esas sociedades de negros, la interpretación dada a la conducta del poseso (el sentido que esta experiencia tiene para el pueblo) cae por entero en el campo de la conducta comprensible, predecible y *normal*. Esa conducta es conocida y admitida por todos los miembros como algo que puede sucederles a ellos mismos, y merece la bienvenida no sólo por la seguridad psicológica derivada del hecho de la unión con las fuerzas del universo sino también por el *status*, la ganancia económica, la expresión estética y la liberación emotiva que proporciona al devoto.

3
---

EL MECANISMO primario que funciona en la valoración de la cultura es el *etnocentrismo*. Etnocentrismo es el punto de vista según el cual el propio modo de vida de uno es preferible a todos los demás. Como dimana del proceso primitivo de endoculturación, este sentimiento es connatural a la mayor parte de los individuos, ya sea que lo expresen o no. Fuera de la corriente cultural euroamericana, particularmente entre pueblos ágrafos, se da por sentado tácitamente más que se expresa en términos precisos. En esta forma hay que considerar el etnocentrismo como un factor que opera en favor de la adaptación individual y de la integración social. Pues es muy importante el fortalecimiento del *ego* identificándolo con el propio grupo de uno, cuyos modos son aceptados implícitamente como los mejores. Sólo cuando se racionaliza el etnocentrismo, como ocurre en la cultura euroamericana, y se lo presenta como la base del programa de acción en detrimento de otros pueblos, da origen a problemas serios.

El etnocentrismo de pueblos ágrafos se pone bien de manifiesto en sus mitos, consejas populares, proverbios y hábitos lingüísticos. Y hasta en el nombre mismo de la tribu, que a menudo equivale al de "seres humanos". Pero rara vez, si alguna, se manifiesta expresamente que "los no amparados por el nombre están fuera de la categoría humana. Pero de todos modos esa costumbre refleja muy bien la actitud profundamente arraigada que distingue entre el grupo propio y los demás. Cuando a un negro suriname se le muestra el resplandor de nuestras lámparas fotográficas lo admira y recuerda este proverbio: "La magia blanca del hombre blanco no es magia negra", con lo cual no hace sino reafirmar su fe en su propia cultura. Da a entender así que el extranjero, a pesar de todos

sus artificios mecánicos, se perdería en la selva tropical de la Guayana sin la ayuda de sus amigos los negros, que se desenvuelven con facilidad entre aquellos peligros.

El mito sobre el origen de las razas humanas, referido por los indios cheroquis de las montañas Great Smoky, proporcionan otro ejemplo de este género de etnocentrismo. Esos indios, por supuesto, conocen a blancos y negros. Como todos los indios, tienen la piel morena y, como en todas las mitologías, los actos de los seres sobrenaturales una vez ejecutados son irrevocables. También como en la mayor parte de las mitologías, el hombre es la obra más perfecta del Creador, quien, en este caso particular, lo creó haciendo primero un horno y encendiéndolo, y entonces, de la masa que había -preparado, dio forma a tres figuras humanas. Colocó las figuras en el horno y esperó a que se cocieran. Mas su impaciencia por ver el resultado de su experimento, que coronaba su obra de creación, era tan grande, que retiró una figura demasiado pronto. Estaba lamentablemente a medio cocer, pálida, de color desagradable. Pero buena o mala, ahí estaba, y de ella desciende el tipo de hombre blanco. Su segunda figura salió bien, en el tiempo justo, y la forma como él la había pensado. Muy morena, le agradaba en todos los aspectos, y esta figura fué el antepasado de los indios. Tanto la contempló, que se olvidó de sacar del horno la tercera forma, hasta que olió que se estaba tostando. Abrió la puerta rápidamente y encontró su última figura carbonizada y negra. Fué lamentable, pero no había nada que hacer; aquello fué' el primer negro.<sup>5</sup>

Es la forma usual de etnocentrismo en muchos pueblos: insistencia sobre las buenas cualidades del propio grupo» sin ninguna tendencia a extender esta actitud<sup>1</sup> al campo *ñé* la acción. Con tal punto de vista, los objetivos, los modos de conducta consagrados y los sistemas de valores de las gentes con las que el grupo propio entra en contacto, pueden ser considerados en términos de su deséabilidad, y luego aceptados o rechazados sin ninguna referencia a patrones absolutos". Porque hay modos de cultura que son buenos para un grupo y no lo son necesariamente para otro; lo que otro grupo pueda sentir como no bueno no es necesariamente malo para un tercer grupo. El hecho de que se permitan esas diferencias en la manera de conseguir objetivos buscados en común sin que se haya emitido el juicio correspondiente, nos indica que los que vivimos en la tradición euroamericana tenemos que cambiar de modo de pensar al respecto, pues entre nosotros una diferencia en la conducta o en las creencias con frecuencia implica que algo es peor, o menos deseable, y que deben cambiarse.

La suposición de que las culturas de pueblos ágrafos vson inferiores a la nuestra es el producto final de una serie muy larga de desarrollos en nuestra historia intelectual. No nos acordamos

demasiado de que el concepto de progreso, que tanto influye en nuestro pensamiento, es relativamente reciente. Como que se trata de un producto único de nuestra cultura. Forma parte de la misma corriente histórica que desarrolló la tradición científica y que inventó el maquinismo.

El dominio proporcionado por la ciencia y la tecnología de la máquina fué lo que dio a Europa y América la palabra final en los debates acerca de la superioridad cultural. "El que fabrica la pólvora tiene el poder", dice un proverbio dahomeyano. No existe modo de rechazar este argumento, respaldado por el cañón, en un pueblo que defiende su posición solamente con lanzas o arcos y flechas, y acaso un fusil de chispa. La superioridad tecnológica, por sí misma, acarrea considerable convicción aunque no sea tan convincente como nosotros pensamos a veces. Cualquiera puede ver que un automóvil realiza la función de atravesar la distancia con más eficacia y menos gasto de esfuerzos que un hombre a caballo o a pie. En lo que nosotros no pensamos a menudo es que la superioridad de este género demostrable no convencerá necesariamente a una persona de otra cultura, de que un arte distinto del suyo sea también preferible, o que el monoteísmo sea mejor que el politeísmo. Puede hasta continuar usando un azadón después de que se le haya dado a conocer el arado, precisamente porque prefiere su menos eficaz instrumento. Puede, naturalmente, maravillarse ante los modos extraños si se le presentan bastante a menudo y con bastante fuerza. Pero si no encuentra una respuesta satisfactoria a sus problemas, será víctima de la desmoralización primero y de la desculturación después. La aceptación de creencias y valores europeos, acoplado con la falta de oportunidad para conseguir un equitativo modo de vida bajo aquéllos —la situación contradictoria más común que resulta de la imposición del dominio euroamericano— provoca desconcierto, desesperación y cinismo.

Con la posible excepción de los aspectos tecnológicos de la vida, la proposición de que una línea de pensamiento o de acción es mejor que otra es muy difícil de establecer sobre la base de cualquier criterio universalmente aceptable. Veamos el ejemplo de los alimentos. El alimento es necesario para el organismo humano, y ningún pueblo que no se aprovisione en modo suficiente podrá sobrevivir. Las culturas están diferentemente equipadas para la producción de alimento, lo que hace que unos pueblos coman más que otros. Pero el caso que, aun en el nivel mismo de subsistencia no hay ningún pueblo que no considere algunos posibles alimentos como inconvenientes para el consumo humano. La leche, que figura con tanta importancia en nuestra dieta, es rechazada como alimento por los pueblos del Asia sudoriental. La vaca, valioso elemento de la cocina euroamericana, es vista con disgusto por los hindúes. Ni siquiera la necesidad cambia

las cosas. Los millares de rebaños que hay en las faltas tierras del África oriental son, como veremos, riqueza para conservar y no para consumir como alimento. Solamente la vaca que muere es comida, práctica que, si bien a nosotros nos repugna, no parece haber perjudicado mucho a los que han seguido esta costumbre durante generaciones.

Los tabús religiosos totémicos establecen todavía nuevas restricciones sobre alimentos provechosos, mientras que las negativas de consumir otras muchas sustancias comestibles y nutritivas está simplemente condicionada por las circunstancias de la endoculturación. Tan fuerte es este condicionamiento que el alimento consumido, sin saberlo, contrariando al tabú, puede producir reacciones fisiológicas tales como vómitos y enfermedad.

Todos los animales jóvenes proporcionan sabrosa carne; pero la repugnancia religiosa de los mahometanos por el lechón no es más fuerte que la secular repugnancia nuestra hacia los filetes de perrito o las chuletas de porro. Las larvas de hormigas y de insectos y los saltamontes —que poseen calorías y vitaminas— asados o cocinados de otra manera o aun crudos, son considerados por muchos pueblos como verdaderas delicadezas. Sin embargo, nosotros nunca los comemos, aunque están también a nuestro alcance. Por otra parte, algunas de estas gentes que se alimentan °de esto con gusto, consideran las sustancias que salen de los botes de hojalata como impropias para el consumo humano.

4
---

COMO generalmente se juzga a las- culturas es bajo las designaciones de "civilizadas" y "primitivas". Estas palabras ofrecen una sencillez engañosa y todos los intentos de definición precisa tropiezan con grandes dificultades. Y, sin embargo, las distinciones a que alude la pareja de términos opuestos son muy importantes para nosotros. "Primitivo" es la palabra comúnmente usada para describir los pueblos de los que más se han ocupado tradicionalmente los antropólogos, grupos cuyo estudio ha proporcionado a la antropología cultural la mayor parte de sus datos.

La palabra "primitivo" prevaleció, cuando la teoría antropológica estaba dominada por la tendencia evolucionista que equiparaba los pueblos que actualmente se hallan fuera de la corriente de la cultura europea, con los primitivos habitantes de la Tierra. Estos habitantes primitivos, los primeros seres humanos, pueden considerarse legítimamente como "primitivos" en el sentido etimológico de la palabra. Pero es cosa muy diferente designar con la misma palabra a pueblos contemporáneos. Dicho de otro modo. *no My razón para considerar a ningún grupo actual como*

*nuestro antepasado contemporáneo.*

Manejamos implícitamente esa idea más de lo que nos damos cuenta. Tiñe muchos de nuestros juicios acerca del modo de vida de pueblos aborígenes con los que nos ha puesto en contacto la expansión del dominio euroamericano. Cuando hablamos o escribimos sobre las costumbres actuales de los indios americanos, de los negros africanos o de las gentes de los Mares del Sur, empleando el tiempo pasado, queremos decir que sus costumbres son de algún modo anteriores a las nuestras. Tratamos de sus culturas como si fueran permanentes e inmutables, cuando, como hemos visto, una de las generalizaciones básicas sobre la cultura es que ningún cuerpo de costumbres es estático. No importa cuán conservador pueda ser un pueblo; si investigamos veremos que su modo de vida no es el mismo que en los tiempos primitivos. Si reconocemos, pues, la universalidad del cambio cultural, y entendemos que todos los grupos de hombres existentes descienden de una sola fuente y pensamos en los cientos de miles de años que nuestros comunes antepasados han vivido sobre la Tierra, podemos concluir que el pasado de todos los grupos comprende incontables generaciones. Durante ese tiempo, como lo ponen de manifiesto los restos que nos va entregando la tierra, la regla ha sido el cambio continuo, aunque acaso lento. De aquí debemos concluir que ningún grupo actual vive como vivieron sus antepasados o los nuestros.

Con el transcurso del tiempo, la palabra "primitivo" ha acumulado otras connotaciones que son más-bien valoradoras que descriptivas. Se dice que los pueblos primitivos tienen culturas simples. Se cree que son como niños, ingenuos, poco complicados. Se aceptó ampliamente la hipótesis, que consideraremos brevemente, de que los pueblos primitivos son incapaces de apreciar la realidad si no es a través de un proceso mental especial. En resumen, se llega a decir que las culturas primitivas son inferiores, en calidad, a las civilizaciones históricas. Se les aplican calificativos como "salvajes" o "bárbaras", basándose en una presunta secuencia evolutiva de "salvajismo" o "barbarie" y "civilización".

Un ejemplo, entre los muchos que podrían citarse, lo tenemos en la extensa investigación sobre la naturaleza y los procesos del cambio en la civilización, llevada a cabo por el historiador. A. J. Toynbee. Definiendo una civilización como "un campo de estudio que se muestra inteligible dentro de sus propios límites", e interesándose por la línea básica de "la moderna comunidad nacional occidental", habla de los pueblos que quedan fuera de esta línea como del "proletariado externo", cuyos contactos con una civilización tienden a rebajarla. En los Estados Unidos, el "proletariado externo" era el indio. Asombra a Toynbee la poderosa influencia ejercida por el indio al modificar los

modos de vida de los hombres de frontera norteamericanos, mediante lo que llama la "barbarización" de las costumbres europeas. "Si recordamos la inicial disparidad, y esto tanto en cultura espiritual como en fuerza física, entre los que vinieron de Europa y construyeron esta nueva nación y los aborígenes americanos que aquellos fueron barriendo a su paso..., no podemos menos de asombrarnos de la poderosa influencia ejercida por una barbarie que retrocedía ante una civilización in-vasora... animada por la fuerza de iniciativa y respaldada por todo el peso del cuerpo social del cristianismo occidental en su hogar europeo". Al hablar de la influencia de los "bárbaros de África occidental" en el arte moderno, dice Toynbee: "Este triunfo de un arte negro en los estados septentrionales de América y en las comarcas occidentales de Europa representa una victoria mucho más señalada para la barbarie que la barbarización progresiva de la imagen e inscripciones helénicas, de las monedas del rey Fi-lipo, en el curso del largo y lento viaje del cuño helénico desde las riberas del Strymon a las orillas del Támesis en la Última Thule. A los ojos del profano el vuelo a Benin [centro de arte africano] y el vuelo a Bizancio parecen poco propicios para que el decadente artista occidental recobre su alma perdida".<sup>0</sup>

A pesar de todos los razonamientos filosóficos y la inmensa erudición que contiene la inmensa obra de donde se han tomado estas citas, se ve claramente que aseveraciones tales no hacen sino revelar los prejuicios del autor y veremos que los préstamos, mecanismo básico de intercambio cultural, son inevitables en todo contacto entre pueblos. No es nada raro que un grupo dominante sea influido por las costumbres del dominado. ¿Cuál fué-la "disparidad inicial en la cultura espiritual" que sirvió de contrapeso a los cañones y obuses traídos por los "llegados de Europa" contra los indios? Resulta patente que la caracterización del salvaje como criatura que vive \* 'en anarquía, sin restricciones morales y sin sensibilidad, es una vulgar caricatura. Lo que sucedió en América no tiene por qué "asombrar" al investigador de la cultura. Habrá que suponer que se produciría un intercambio de costumbres entre europeos e indios, a pesar de la disparidad en el tamaño, el poder y hasta la capacidad de supervivencia de los grupos.

Alguna de las particularidades que se suelen señalar concretamente para caracterizar modos de vida "primitivos" o "salvajes" son muy discutibles. ¿Qué es, por ejemplo, una cultura "sencilla"? Los aborígenes de Australia, considerados generalmente como uno de los pueblos más "primitivos" de la Tierra, tienen una terminología del parentesco y un modo de enumerar los parientes, basado en aquélla, tan complejo, que durante años se resistió a los intentos de análisis de los investigadores. Ante ella nuestra terminología resulta insignificante, pues no distinguimos entre abuelos paternos y

maternos o entre hermanos más jóvenes o más viejos, y designamos a docenas de parientes diferentes con la misma palabra "primo". Los nativos del Perú, antes de la conquista de los españoles, hacían tapicerías de más fino tejido, teñido en colores menos sujetos a deterioro que cualquiera de las merecidamente alabadas tapicerías de los Gobelinos. La visión del mundo de los africanos tiene mucho de común con la tan ponderada visión del mundo de los griegos; los mitos épicos de los polinesios impresionan por su complejidad a quienes se toman el trabajo de familiarizarse con ellos. Estos y otros muchos ejemplos muestran que una pretendida raza "primitiva" no sigue modos de vida necesariamente sencillos. También demuestran que los llamados pueblos "primitivos" no son ni infantiles, ni ingenuos, ni poco complicados, para citar las calificaciones más empleadas por quienes no disponen de experiencia de primera mano sobre tales pueblos, ni se han tomado el trabajo de conocerlos mediante informaciones contemporáneas que narran sus maneras de vivir.

Tampoco se puede sostener actualmente que esos pueblos "primitivos" no pueden distinguir entre la realidad y lo sobrenatural, como sugería la teoría de su presunta "mentalidad prelógica" expuesta por el filósofo francés L. Lévy-Bruhl.<sup>7</sup> Porque los hechos referentes a muchas culturas demuestran que no hay pueblo alguno que, *a veces*, deje de pensar en términos de causación objetivamente probable, y ninguno que *a veces* no formule explicaciones que relacionan un hecho con una causa *aparente*. Lo que el estudio comparado de la cultura enseña, basándose en el contacto de primera mano con muchos pueblos, es que todos los pueblos piensan partiendo de ciertas premisas que se dan por aceptadas. Cualquiera que sea la cadena de razonamientos que emplea, la lógica la dictan aquellas suposiciones. Concedidas las premisas, la lógica es impecable.

Al desarrollar la teoría de la mentalidad primitiva, se ha hecho mucho hincapié en el dominio de la magia, o de las creencias llamadas totémicas, en las cuales un grupo de parientes reconoce que desciende de un animal o planta común, cuyo nombre tomaron. Los que han estudiado este último fenómeno en el campo, no se\* impresionan con el argumento de que, gracias a estas creencias, los nativos no pueden distinguir claramente entre un animal y-sus pretendidos descendientes. Además, la mayor parte de la gente vive en un nivel donde las ideas de causación, o las explicaciones del universo, cuentan muy poco. En los aspectos familiares de la vida se manifiesta lo que pudiéramos llamar "sentido obstinado de la realidad". Excepto por los nombres, el siguiente pasaje de la autobiografía de un indio navajo en que habla de la última enfermedad de su padre suena como enteramente familiar a los oídos acostumbrados al razonamiento de una tradición mecánico-cista:

El anciano Hat dijo: "No creo que sanaré. No creo que viviré mucho tiempo. Eso es lo que yo siento de mí, por el aspecto que presento. Ale miro a mí mismo y no hay nada en mí, no hay carne, no hay sino piel y huesos. Por eso es por lo que creo que no viviré mucho... En cuanto a comer, ya sabéis que no puedo comer nada que sea duro, sólo cosas tiernas, algo que pueda tragar. Pero no tomaré mucho, solamente dos o tres bocados. Pero puedo beber agua". El pariente Choclays dijo: "Aunque estés de esa manera, viejo hermano mío, harás mejor en comer todo el tiempo. Eso te dará fuerzas. Si no lo haces, seguramente te debilitarás. Aunque estés tan débil y no puedas comer, trata de comer y tragar algo. De un modo o de otro tienes que vencer la enfermedad. Si no tomas alimento, entonces te acabarás". Dijo esto y se marchó y yo salí con el ganado.<sup>8</sup>

Pronto percibimos el razonamiento de sentido común de este pasaje. Veamos otro ejemplo donde la explicación de un fenómeno está basada sobre una premisa muy distinta de lo que consideramos un hecho científico. Tomamos como ejemplo una creencia muy extendida del África occidental: que el hijo más joven es más agudo que sus hermanos y hermanas mayores. La creencia se apoya en la observación de que los hijos tienden a parecerse a los padres, y en el hecho también observado de que, a medida que un hombre o una mujer envejece, aumenta su experiencia. Semejantes hechos pueden parecerse sin relación entre sí, pero no al africano occidental. Observa que cuando nace el primer hijo los padres son más jóvenes y, por tanto, tienen menos saber que cuando sus hermanos y hermanas aparecen en escena. Razona que la mayor edad les permite traspasar a los jóvenes, y especialmente al benjamín, una conciencia más alerta. Se considera, pues, que tal niño sobrepasa a sus hermanos en astucia. La *lógica* de este razonamiento es impecable. Para rebatir la conclusión tenemos que poner en duda las *premisas*.

En verdad, hay que reconocer que todos los seres humanos, incluidos nosotros mismos, piensan a veces "prelógicamente". Relativamente pocas personas siguen en nuestra cultura la norma del pensamiento científico de razonar a partir de la causa objetivamente establecida hasta llegar a sus efectos, a pesar de que tanto nos enorgullece. Ni tales personas piensan lógicamente todo el tiempo. En ocasiones especiales, cuando están trabajando en sus laboratorios, emplean la lógica rigurosa de la ciencia. Pero fuera de ellas, entran en juego categorías enteramente distintas, como ocurre cuando un hombre de ciencia piensa en términos de "suerte" en la vida social, o rinde homenaje a alguna simbólica representación de poder o de gracia.

La suposición de que todos los llamados "primitivos" o "salvajes" tienen muchas características comunes cuando se contrastan con pueblos "civilizados", es otra expresión de la tendencia a valorar



culturas. En realidad, la diversidad de conducta entre los muchos pueblos llamados "primitivos" es mucho mayor que entre los pocos llamados "civilizados". Así ocurre que en el área económica de la vida nos encontramos con pueblos "primitivos" de economía monetaria, como los "civilizados", otros que practican el trueque, y todavía otros que son económicamente autosuficientes y no comercian en absoluto. Numerosas formas de matrimonio y de tipos de familia, incluida la monogamia, encontramos en las sociedades "primitivas". Algunas conocen el totemismo pero son más las que no lo conocen. Unas tienen el sistema de clan; muchas no lo tienen. Algunas cuentan la descendencia por las dos líneas paterna y materna, como nosotros; otras la cuentan sólo por la línea paterna; otras por la materna. Y así podríamos seguir con instituciones de todo género, y con mucha de la conducta acostumbrada, tropezando siempre con diversidades. Sea lo que fuere lo que signifique la palabra "primitivo", no comprende ninguna unidad de costumbres, tradiciones, creencias o instituciones.

En obras de antropología, las palabras "primitivo" o "salvaje" —la última es empleada, principalmente por los escritores ingleses, como sinónimo de "primitivo"— no tienen el contenido que poseen en obras tales como la de Tonnbee, u otros escritos de autores que no son antropólogos. En cuanto a la palabra "bárbaro", la mayor parte de los antropólogos no la emplea en absoluto. Los antropólogos emplean la palabra "primitivo" o "salvaje" para denotar pueblos exteriores a la corriente de cultura euroame-ricana y que no poseen lenguaje escrito. Reiterando esta significación, se esperaba que se eliminarían todas las demás connotaciones, y que ya no significaría algo así como simple o ingenuo, ni serviría para describir totalmente, fuera del hecho de carecer de escritura, civilizaciones tan diferentes como la de los siberianos pastores de renos o la del imperio Lunda en el Congo.

Se han propuesto varias expresiones para reemplazar la palabra "primitivos". "Ahistóricos", que es una de ellas, no ha encontrado mucha aceptación. Implica que la ausencia de historia escrita equivale a no tener absolutamente historia, lo cual no puede decirse de ningún pueblo que exista en el tiempo. "Pre-iletrados" —sin escritura— ha encontrado mayor aceptación, pero se puede objetar que el prefijo *pre* contiene un significado temporal que permite una predicción. Es una nueva versión del concepto "antepasados contemporáneos", ya que implica que los pueblos que no tienen lenguaje escrito están en un estado previo a otro en el cual, probablemente, inventarán o tratarán de la escritura. La tercera forma *jiletrados*, señala simplemente el hecho de que esos pueblos no tienen lenguaje escrito. A veces se confunde con "iletrados", pero no sé si debiera emplear esta palabra, ya

que lleva consigo una connotación de inferioridad en capacidad u oportunidad, o en ambas. Aletrado, como expresión incolora, lleva un significado unívoco, y es realmente aplicable a los datos que trata de delimitar, y por eso lo preferimos a todas las demás expresiones. Es la que emplearemos en este libro\*.

La cuestión que se plantea en seguida es si cualquier criterio singular, como la presencia o ausencia de escritura, es adecuado para describir a los muchos pueblos que trata de comprender. Su pertinencia se corrobora por su demostrada utilidad, aunque es evidente que ninguna característica aislada resulta idealmente satisfactoria para designar culturas enteras. Hay que reconocer que por lo común, otras características acompañan a la ausencia de la escritura. Los pueblos ágrafos suelen estar relativamente más aislados, abarcan menor número de individuos y son menos adictos a cambios rápidos en sus consagrados modos de conducta que los que conocen la escritura. Además, en las recientes generaciones ha habido que destacar la cultura euroamericana, no sólo de las culturas ágrafas sino también de las culturas, fuera de Europa y América, que conocen la escritura debido a la presencia en la cultura de Europa y de América de una tecnología basada en el poder de la maquinaria y en la tradición científica. Mas hay que reconocer que ninguna de esas diferencias, excepto acaso la última, es tan claramente manifiesta como la ausencia o presencia de escritura.

5
---

ANTES de terminar el examen del relativismo cultural, hay que contestar a ciertas interrogaciones que se hacen a la actitud culturalmente relativista. "Puede ser verdad —se arguye— que los seres humanos viven en concordancia con los modos de vida que han aprendido y que ellos los consideran como los mejores. Un pueblo puede ser tan adicto a esos modos de vida que esté dispuesto a luchar y morir por ellos. También se puede reconocer su efectividad en términos de valor de supervivencia, puesto que el grupo que vive de acuerdo con ellos continúa existiendo. Mas ¿no quiere decir esto que todos los sistemas de valores morales, todos los conceptos de bien y de mal, están fundados en tan movedizas arenas que no hay necesidad de moralidad, de conducta propia, o de códigos éticos? ¿Es que una filosofía relativista implica su negación?

Afirmar que los valores no existen porque son relativos al tiempo y lugar, o negar la validez psicológica de divergentes conceptos de la realidad es ser víctima de un sofisma que resulta de no tomar en cuenta la contribución positiva de la posición relativista. Porque el relativismo cultural es una filosofía que, al reconocer los valores que establece cada sociedad para guiar su propia vida insiste en la dignidad inherente a cada cuerpo de costumbres y en la necesidad de tolerancia frente a

convenciones diferentes de las nuestras. En vez de subrayar diferencias con respecto a las normas absolutas que, aunque se alcancen objetivamente no por eso dejan de ser el producto de un tiempo o lugar determinados, el punto de vista relativista destaca la validez de cada serie de normas para la gente a quienes guía, y la de los valores que representan.

Como lo ha expresado un filósofo que ha estudiado el problema del relativismo cultural: "... La virtud no es algo que el individuo pueda poseer o disfrutar independientemente de su relación con sus compañeros. Un hombre puede hacerse y ser verdaderamente hombre solamente por medio de la cultura y su participación en ella. La intensa armonía que constituye su virtud debe corresponder a la superior armonía de su vida con los demás. Los criterios de virtud han de ser siempre relativos a la cultura, y esto se aplica tan de lleno a nuestra propia distinción entre justo e injusto, bueno y malo, como a los criterios de cualquier pueblo primitivo." Hasta en la aparente disyuntiva planteada por el hecho de que la ciencia, modo único de llegar objetivamente a una verdad garantizada, trascendería los límites de toda convención cultural, hay que reconocer todo el peso del cauce cultural que hace posible los logros científicos. "Si el modo científico de pensar no puede sostenerse más que por medio del continuo crecimiento y autorregeneración, también es verdad que sólo puede sobrevivir en un orden social penetrado por su propia fe filosófica y capaz de trascendencia cultural. Privada la ciencia física de esas condiciones, se marchitaría como una planta cortada de raíz." <sup>9</sup>

Al considerar el relativismo cultural es esencial que diferenciamos los absolutos de los universales. Los *absolutos* están fijos, y por lo que a las convenciones se refiere, no se admite que tengan variación, ni que difieran de cultura a cultura, ni de época a época. Por otra parte, los *universales* son los mínimos denominadores comunes que se pueden sacar, inductivamente, de la comprensión del ámbito de variación que manifiestan todos los fenómenos del mundo natural o cultural. Si aplicamos esta distinción, veremos que esas críticas pierden su fuerza. Decir que no hay ningún criterio absoluto de valor o de moral, o aun psicológicamente, de tiempo y espacio, no significa que los diversos criterios al respecto no alberguen en formas diferentes "universales" de la cultura humana. Ya veremos cómo se reconocen en todas partes ciertos valores de la vida humana, aunque no haya dos culturas cuyas instituciones sean idénticas en la forma. La moral es un universal, y así también el goce estético y algún criterio de la verdad. Las diversas formas que adoptan estos conceptos no son sino productos de la particular experiencia histórica de las sociedades que los manifiestan. En cada una los criterios están sujetos a continuas interrogaciones y a continuos cambios. Pero las concepciones básicas permanecen para canalizar el pensamiento y dirigir la

conducta, para señalar una norma de vida. Más adelante se pondrá de manifiesto cuan dinámica puede ser la cultura. Ya sea por la invención desde dentro, o por préstamo de fuera, las culturas cambian continuamente, no sólo en su totalidad, sino en cada uno de sus aspectos. Se puede resistir a los cambios o se les puede dar la bienvenida. En este proceso, el individuo muda su actitud hacia los imponderables de la cultura no menos que hacia los objetos materiales de su mundo. La moral, la visión del mundo de una época no son idénticas a las de la próxima, como lo demuestra la simple ojeada a nuestra propia historia. Y, sin embargo, su vahdez en la época es tal que con demasiada frecuencia el entender un cambio resulta difícil para el hombre que vive en ella.

De manera semejante podemos rebatir la afirmación de que el relativismo cultural niega la fuerza de los códigos que prevalecen en un tiempo dado y en una cultura dada. Dondequiera que sea, el hombre establece metas para sí e ideales hacia los cuales tiende. El hecho de que estén sometidos al cambio, o que difieran de pueblo en pueblo, no los hace menos efectivos en una sociedad particular durante el período en que prevalecen. Cada pueblo que dispone de sus criterios y pautas no solamente los inculca en los jóvenes para que cada generación esté endoculturada en los sistemas de valores de sus predecesores, sino que sanciona las trasgresiones de los códigos consagrados. La ley, no menos que la educación, es uno de los universales de la cultura que sanciona en cada sociedad los modos de conducta y subraya sus valores. Sin embargo, toda cultura conoce el tipo del rebelde, lo que significa que es la experiencia del hombre la que abarca todos los cambios culturales, tanto como la estabilidad cultural.

Podemos discutir la cuestión de otro modo. Hay que distinguir agudamente entre relativismo *cultural* y la relatividad de la conducta individual, que equivaldría a negar todo control social sobre la conducta. Se ha visto que en toda sociedad humana existen fuerzas morales integrantes. Toda regularidad de la vida exige la conformidad con el código del grupo. Sin embargo, la conformidad de nuestras gentes con el código de nuestros días no significa que debemos abrigar la misma esperanza con respecto a personas que viven de acuerdo con otro código, y mucho menos que podamos imponerles la conformidad con el nuestro. El núcleo mismo del relativismo cultural es la disciplina social que respeta las diferencias; es el respeto mutuo. Subraya el valor de diversos modos de vida, y no el de uno solo, significa afirmar los valores de cada cultura. Ese subrayado pretende comprender y armonizar los fines diversos, no juzgar y destruir los que no sean congruentes con los nuestros. La historia cultural nos enseña que si es importante discernir y estudiar los paralelismos en las civilizaciones humanas, no es menos importante discernir y estudiar las diferentes maneras que

el hombre ha ideado para satisfacer sus necesidades.

El hecho de que haya sido necesario debatir cuestiones tales como las que suscita el relativismo cultural, es un reflejo de nuestra experiencia endoculturada en la que se acentúan los absolutos. Estos problemas no pueden ser planteados sino por quienes están preparados por una cultura tal como la nuestra, en la que los sistemas de moral que prevalecen no se limitan a ser inculcados conscientemente, sino que proclaman su valor exclusivo de excelencia. No hay muchas culturas, por ejemplo, en las que se insista en una rígida separación entre el bien y el mal, tal como nosotros la hemos establecido. Alas bien se admite que el bien y el mal no son sino los extremos de una escala continuamente variable entre cuyos polos se producen los grados diferentes de gris. Volvemos así al principio anteriormente enunciado que "los juicios están basados en la experiencia, y que la experiencia se interpreta por cada individuo a base de su endoculturación". En una cultura donde se exaltan los valores absolutos, el relativismo de un mundo que abarca muchos modos de vida será difícil de comprender. Más bien ofrecerá un terreno para juicios de valor cuya base es la proporción en que un cuerpo dado de costumbres se asemeja o difiere de los propios de la cultura euroamericana.

No es casualidad que una filosofía de relativismo cultural como la bosquejada sumariamente haya tenido que esperar el desarrollo de un suficiente conocimiento etnográfico. Mientras las costumbres de los pueblos no pudieran ser estudiadas a base de su propia textura de valores, no cabía otra solución sino que fueran valoradas a base del etnocentrismo del juzgador. Pero gracias a técnicas eficaces y al amplio caudal de datos, se hace posible la humilde y tolerante actitud y la amplitud de miras que inspiran al relativismo cultural.

El empleo de los métodos científicos aplicados en las investigaciones de campo y el conocimiento que tenemos de que diversos cuerpos de costumbres procuran satisfacción a los grupos humanos, nos permiten rebasar el pantano etnocéntrico donde nuestro pensamiento acerca de los valores últimos ha chapoteado tanto tiempo. Disponiendo de medios para investigar las más discrepantes orientaciones culturales y para adentrarnos; en el significado de los modos de vida de pueblos diferentes, podemos retornar a nuestra propia cultura con una perspectiva nueva y con una objetividad que no alcanzaríamos de otro modo.