

Claude Lévi-Strauss

RAZA E HISTORIA

[Nota: la digitalización se ha realizado a partir de la edición Claude Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, Altaya, Madrid, 1999, pp. 37-104.]

1

Raza y cultura

Hablar de la contribución de las razas humanas a la civilización mundial podría causar sorpresa en una serie de capítulos destinados a luchar contra el prejuicio racista. Sería vano haber consagrado tanto talento y tantos esfuerzos en demostrar que nada, en el estado actual de la ciencia, permite afirmar la superioridad o inferioridad intelectual de una raza con respecto a otra, si solamente fuera para devolver subrepticamente consistencia a la noción de raza, queriendo demostrar así que los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, *en tanto que tales*, contribuciones específicas al patrimonio común.

Pero nada más lejos de nuestro propósito que una empresa tal, que únicamente llevaría a formular la doctrina racista a la inversa. Cuando se intenta caracterizar las razas biológicas por propiedades psicológicas particulares, uno se aleja tanto de la verdad científica definiéndolas de manera positiva como negativa. No hay que olvidar que Gobineau, a quien la historia ha hecho el padre de las teorías racistas, no concebía sin embargo, la «desigualdad de las razas humanas» de manera cuantitativa, sino cualitativa: para él las grandes razas primitivas que formaban la humanidad en sus comienzos —blanca, amarilla y negra— no eran tan desiguales en valor absoluto como diversas en sus aptitudes particulares. La tara de la degeneración se vinculaba para él al fenómeno del mestizaje, antes que a la posición de cada raza en una escala de valores común a todas ellas. Esta tara estaba destinada pues a castigar a la humanidad entera, condenada sin distinción de raza, a un mestizaje cada vez más estimulado. Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (suponiendo además, que incluso en este terreno limitado, esta noción pueda aspirar a la objetividad, lo que la genética moderna pone en duda) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas. Ha bastado a Gobineau haberlo cometido, para encontrarse encerrado en el círculo infernal que conduce de un error intelectual, sin excluir la buena fe, a la legitimación involuntaria de todas las tentativas de discriminación y de explotación.

Por eso, cuando hablamos en este estudio de la contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que las aportaciones culturales de Asia o de Europa, de África o de América sean únicas por el hecho de que estos continentes estén, en conjunto, poblados por habitantes de orígenes raciales distintos. Si esta particularidad existe —lo que no es dudoso— se debe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas ligadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos.

Pero nos ha parecido que, en la medida en que esta serie de capítulos intentaba corregir este punto de vista negativo, corría el riesgo a la vez de relegar a un segundo plano un aspecto igualmente fundamental de la vida de la humanidad: a saber, que ésta no se desarrolla bajo el régimen de una monotonía uniforme, sino a través de modos extraordinariamente diversificados de sociedades y de civilizaciones. Esta diversidad intelectual, estética y sociológica, no está unida por ninguna relación de causa-efecto a la que existe en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de agrupaciones humanas; son paralelas solamente en otro terreno.

Pero aquella diversidad se distingue por dos caracteres importantes a la vez. En primer lugar, tiene otro orden de valores. Existen muchas más culturas humanas que razas humanas, puesto que las primeras se cuentan por millares y las segundas por unidades: dos culturas elaboradas por hombres que pertenecen a la misma raza pueden diferir tanto o más, que dos culturas que dependen de grupos racialmente alejados. En segundo lugar, a la inversa de la diversidad entre las razas, que presenta como principal interés el de su origen y el de su distribución en el espacio, la diversidad entre las culturas plantea numerosos problemas, porque uno puede preguntarse si esta cuestión constituye una ventaja o un inconveniente para la humanidad, cuestión general que, por supuesto, se subdivide en muchas otras.

Al fin y al cabo, hay que preguntarse en qué consiste esta diversidad, a riesgo de ver los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su base biológica, renacer en un terreno nuevo. Porque sería en vano haber obtenido del hombre de la calle una renuncia a atribuir un significado intelectual o moral al hecho de tener la piel negra o blanca, el cabello liso o rizado, por no mencionar otra cuestión a la que el hombre se aferra inmediatamente por experiencia probada: si no existen aptitudes raciales innatas, ¿cómo explicar que la civilización desarrollada por el hombre blanco haya hecho los inmensos progresos que sabemos, mientras que las de pueblos de color han quedado atrás, unas a mitad de camino y otras castigadas con un retraso que se cifra en miles o en decenas de miles de años? Luego no podemos pretender haber resuelto el problema de la desigualdad de *razas* humanas negándolo, si no se examina tampoco el de la desigualdad —o el de la diversidad— de *culturas* humanas que, de hecho si no de derecho, está en la conciencia pública estrechamente ligado a él.

2

Diversidad de culturas

Para comprender cómo, y en qué medida, las culturas humanas difieren entre ellas, si estas diferencias se anulan o se contradicen, o si concurren para formar un conjunto armonioso, primero hay que intentar elaborar un inventario. Pero aquí es donde comienzan las dificultades, ya que debemos darnos cuenta de que las culturas humanas no difieren entre ellas de la misma manera, ni en el mismo plano. Primero, nosotros estamos en presencia de sociedades yuxtapuestas en el espacio, unas próximas y otras lejanas, pero mirándolo bien, contemporáneas. Seguidamente debemos contar con las formas de vida social que se han sucedido en el tiempo y que nos es imposible conocer por experiencia directa. Cualquier hombre puede convertirse en etnógrafo e ir a compartir *in situ* la existencia de una sociedad que le interese. Por el contrario, aunque llegue a ser historiador o arqueólogo, no entrará jamás en contacto directo con una civilización desaparecida si no es a través de los documentos escritos o los monumentos diseñados que esta sociedad —u otras— hayan dejado a este respecto. En fin, no hay que olvidar que las sociedades contemporáneas que no han conocido la escritura y que nosotros denominamos «salvajes» o «primitivas», estuvieron también precedidas de otras formas cuyo conocimiento es prácticamente imposible, ya fuera éste de manera indirecta. Un inventario concienzudo debe reservarse un número de casillas en blanco sin duda infinitamente más elevado que otro, en el que somos capaces de poner cualquier cosa. Se impone una primera constatación: la diversidad de culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado, mucho más grande y más rica que todo lo que estamos destinados a conocer jamás.

Pero aunque embargados de un sentimiento de humildad y convencidos de esta limitación, nos encontramos con otros problemas. ¿Qué hay que entender por culturas diferentes? Algunas parecen serlo, pero si emergen de un tronco común, no difieren de la misma manera que dos sociedades que en ningún momento de su desarrollo han mantenido contactos. Así, el antiguo imperio de los Incas del Perú y el de Dhomey en África difieren entre ellos de manera más absoluta que, por ejemplo el de Inglaterra y Estados Unidos hoy, aunque estas dos sociedades deben tratarse también como distintas. Por el contrario, sociedades que han entrado recientemente en contacto muy íntimo parecen ofrecer la imagen de la misma civilización a la que han accedido por caminos diferentes que no debemos dejar de lado. En las sociedades humanas hay simultáneamente a la obra, unas fuerzas que trabajan en direcciones opuestas: unas tendentes al mantenimiento e incluso a la acentuación de los particularismos, mientras las otras actúan en el sentido de la convergencia y la afinidad. El estudio de la lengua ofrece ejemplos sorprendentes de tales fenómenos: así, igual que lenguas del mismo origen tienden a diferenciarse unas respecto de las otras (tales como el ruso, el francés y el inglés), las lenguas de orígenes varios aunque habladas en territorios contiguos, desarrollan caracteres comunes. Por ejemplo, el ruso se ha diferenciado en ciertos aspectos de otras lenguas eslavas para acercarse, al menos en ciertos rasgos fonéticos a las lenguas fino-húngaras y turcas habladas en su vecindad geográfica inmediata.

Cuando estudiamos tales hechos —y otros ámbitos de la civilización como las instituciones sociales, el arte y la religión, que nos darían fácilmente otros ejemplos similares—, uno acaba preguntándose si las sociedades humanas no se definen en cuanto a sus relaciones humanas, por cierto *optimum* de diversidad, más allá del cual no sabrían ir, pero en el que no pueden tampoco ahondar sin peligro. Este estado óptimo variaría en función del número de sociedades, de su importancia numérica, de su distanciamiento geográfico y de los medios de comunicación (materiales e intelectuales) de

que disponen. Efectivamente, el problema de la diversidad no se plantea solamente al considerar las relaciones recíprocas de las culturas; también en el seno de cada sociedad y en todos los grupos que la constituyen: castas, clases, medios profesionales o confesionales, etc., que generan ciertas diferencias a las cuales todos conceden una enorme importancia. Podemos preguntarnos si esta *diversificación* interna no tiende a acrecentarse cuando la sociedad llega a ser desde otros puntos de vista, más voluminosa y más homogénea; tal fuera quizá, el caso de la antigua India, con la expansión de su sistema de castas tras el establecimiento de la hegemonía ariana.

Vemos pues que la noción de la diversidad de culturas humanas no debe concebirse de una manera estática. Esta diversidad no es la de un muestreo inerte o un catálogo en desuso. Sin ninguna duda, los hombres han elaborado culturas diferentes en función de la lejanía geográfica, de las propiedades particulares del medio y de la ignorancia que tenían del resto de la humanidad. Sin embargo, esto no sería rigurosamente cierto a menos que cada cultura o cada sociedad hubiera estado relacionada o se hubiera desarrollado aisladamente de las demás. Ahora bien, éste no es nunca el caso, salvo quizás en los ejemplos excepcionales de los Tasmanios (y aun aquí por un periodo limitado). Las sociedades humanas no están jamás solas; cuando parecen estar más separadas que nunca, lo están en forma de grupos o bloques. De esta manera, no es una exageración suponer que las culturas norteamericanas y sudamericanas hayan estado casi incomunicadas con el resto del mundo por un periodo cuya duración se sitúa entre diez mil y veinticinco mil años. Este amplio fragmento de humanidad desligada consistía en una multitud de sociedades grandes y pequeñas, que tenían contactos muy estrechos entre ellas. Y junto a diferencias debidas al aislamiento, hay otras también importantes, debidas a la proximidad: el deseo de oponerse, de distinguirse, de ser ellas mismas. Muchas costumbres nacen, no de cualquier necesidad interna o accidente favorable, sino de la voluntad de no quedar como deudor de un grupo vecino, que sometía un aspecto a un uso preciso, en el que ni siquiera se había considerado dictar reglas. En consecuencia, la diversidad de culturas humanas no debe invitarnos a una observación divisoria o dividida. Esta no está tanto en función del aislamiento de los grupos como de las relaciones que les unen.

3

El etnocentrismo

Y, sin embargo, parece que la diversidad de culturas se presenta raramente ante los hombres tal y como es: un fenómeno natural, resultante de los contactos directos o indirectos entre las sociedades. Los hombres han visto en ello una especie de monstruosidad o de escándalo más que otra cosa. En estas materias, el progreso del conocimiento no ha consistido tanto en disipar esta ilusión en beneficio de una visión más exacta, como en aceptar o en encontrar el medio de resignarse a ella.

La actitud más antigua y que reposa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, puesto que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales: las morales, religiosas, sociales y estéticas, que estén más alejadas de aquellas con las que nos identificamos.

«Costumbres salvajes», «eso no ocurre en nuestro país», «no debería permitirse eso», etc., y tantas reacciones groseras que traducen ese mismo escalofrío, esa misma repulsión en presencia de maneras de vivir, de creer, o de pensar que nos son extrañas. De esta manera confundía la Antigüedad todo lo que no participaba de la cultura griega (después greco-romana), con el mismo nombre de bárbaro. La civilización occidental ha utilizado después el término salvaje en el mismo sentido. Ahora bien, detrás de esos epítetos se disimula un mismo juicio: es posible que la palabra salvaje se refiera etimológicamente a la confusión e inarticulación del canto de los pájaros, opuestas al valor significativo del lenguaje humano. Y salvaje, que quiere decir «del bosque», evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En ambos casos rechazamos admitir el mismo hecho de la diversidad cultural; preferimos expulsar de la cultura, a la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma según la cual vivimos.

Este punto de vista ingenuo, aunque profundamente anclado en la mayoría de los hombres, no es necesario discutirlo porque este capítulo constituye precisamente su refutación. Bastará con comentar aquí que entraña una paradoja bastante significativa. Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual excluimos a los «salvajes» (o a todos aquellos que hayamos decidido considerarlos como tales) de la humanidad, es justamente la actitud más marcante y la más distintiva de los salvajes mismos. En efecto, se sabe que la noción de humanidad que engloba sin distinción de raza o de civiliza-

ción, todas las formas de la especie humana, es de aparición muy tardía y de expansión limitada. Incluso allí donde parece haber alcanzado su más alto desarrollo, no hay en absoluto certeza —la historia reciente lo prueba— de que esté establecida al amparo de equívocos o regresiones. Es más, debido a amplias fracciones de la especie humana y durante decenas de milenios, esta noción parece estar totalmente ausente. La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo, y hasta tal punto, que se designan con nombres que significan los «hombres» a un gran número de poblaciones dichas primitivas (o a veces —nosotros diríamos con más discreción— los «buenos», los «excelentes», los «completos»), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes —o hasta de la naturaleza— humanas, sino que están a lo sumo compuestas de «maldad», de «mezquindad», que son «monos de tierra» o «huevos de piojo». A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, convirtiéndolo en un «fantasma» o en una «aparición». Así se producen situaciones curiosas en las que dos interlocutores se dan cruelmente la réplica. En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.

Esta anécdota, a la vez peregrina y trágica, ilustra bien la paradoja del relativismo cultural (que nos volveremos a encontrar bajo otras formas): en la misma medida en que pretendemos establecer una discriminación entre culturas y costumbres, nos identificamos más con aquellas que intentamos negar. Al rechazar de la humanidad a aquellos que aparecen como los más «salvajes» o «bárbaros» de sus representantes, no hacemos más que imitar una de sus costumbres típicas. El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie.

Sin lugar a dudas, los grandes sistemas filosóficos y religiosos de la humanidad —ya se trate del Budismo, del Cristianismo o del Islam; de las doctrinas estoica, kantiana o marxista— se han rebelado constantemente contra esta aberración. Pero la simple proclamación de igualdad natural entre todos los hombres y la fraternidad que debe unirlos sin distinción de razas o culturas, tiene algo de decepcionante para el espíritu, porque olvida una diversidad evidente, que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para que nos autorice teórica y prácticamente a hacer como si no existiera. Así, el preámbulo a la segunda declaración de la Unesco sobre el problema de las razas comenta juiciosamente que lo que convence al hombre de la calle de que las razas existan, es la «evidencia inmediata de sus sentidos cuando percibe juntos a un africano, un europeo, un asiático y un indio americano».

Las grandes declaraciones de los derechos del hombre tienen también esta fuerza y esta debilidad de enunciar el ideal, demasiado olvidado a menudo, del hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino dentro de culturas tradicionales donde los cambios más revolucionarios dejan subsistir aspectos enteros, explicándose en función de una situación estrictamente definida en el tiempo y en el espacio. Situados entre la doble tentación de condenar las experiencias con que tropieza afectivamente y la de negar las diferencias que no comprende intelectualmente, el hombre moderno se ha entregado a cientos de especulaciones filosóficas y sociológicas para establecer compromisos vanos entre estos dos polos contradictorios, y percatarse de la diversidad de culturas, cuando busca suprimir lo que ésta conserva de chocante y escandaloso para él.

No obstante, por muy diferentes y a veces extrañas que puedan ser, todas estas especulaciones se reúnen de hecho, en una sola fórmula que el término *falso evolucionismo* es sin duda el más apto para caracterizar. ¿En qué consiste? Exactamente, se trata de una tentativa de suprimir la diversidad de culturas resistiéndose a reconocerla plenamente. Porque si consideramos los diferentes estados donde se encuentran las sociedades humanas, las antiguas y las lejanas, como *estadios* o *etapas* de un desarrollo único, que partiendo de un mismo punto, debe hacerlas converger hacia el mismo objetivo, vemos con claridad que la diversidad no es más que aparente. La humanidad se vuelve una e idéntica a ella misma; únicamente que esta unidad y esta identidad no pueden realizarse más que progresivamente, y la variedad de culturas ilustra los momentos de un proceso que disimula una realidad más profunda o que retarda la manifestación.

Esta definición puede parecer sumaria cuando recordamos las inmensas conquistas del darwinismo. Pero esta no es la cuestión porque el evolucionismo biológico y el pseudo-evolucionismo que aquí hemos visto, son dos doctrinas muy diferentes. La primera nace como una vasta hipótesis de trabajo, fundada en observaciones, cuya parte dejada a la interpretación es muy pequeña. De este modo, los diferentes tipos constitutivos de la genealogía del caballo pueden ordenarse en una serie

evolutiva por dos razones: la primera es que hace falta un caballo para engendrar a un caballo y la segunda es que las capas del terreno superpuestas, por lo tanto históricamente cada vez más antiguas, contienen esqueletos que varían de manera gradual desde la forma más reciente hasta la más arcaica. Parece ser entonces altamente probable que *Hipparion* sea el ancestro real de *Equus Caballus*. El mismo razonamiento se aplica sin duda a la especie humana y a sus razas. Pero cuando pasamos de los hechos biológicos a los hechos de la cultura, las cosas se complican singularmente. Podemos reunir en el suelo objetos materiales y constatar que, según la profundidad de las capas geológicas, la forma o la técnica de fabricación de cierto tipo de objetos varía progresivamente. Y sin embargo, un hacha no da lugar físicamente a un hacha, como ocurre con los animales. Decir en este último caso, que un hacha evoluciona a partir de otra, constituye entonces una fórmula metafórica y aproximativa, desprovista del rigor científico que se concede a la expresión similar aplicada a los fenómenos biológicos. Lo que es cierto de los objetos materiales cuya presencia física está testificada en el suelo por épocas determinables, lo es todavía más para las instituciones, las creencias y los gustos, cuyo pasado nos es generalmente desconocido. La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de uno de los más altos coeficientes de probabilidad que pueden encontrarse en el ámbito de las ciencias naturales, mientras que la noción de evolución social o cultural no aporta, más que a lo sumo, un procedimiento seductor aunque peligrosamente cómodo de presentación de los hechos.

Además, la diferencia, olvidada con demasiada frecuencia, entre el verdadero y el falso evolucionismo se explica por sus fechas de aparición respectivas. No hay duda de que el evolucionismo sociológico debía recibir un impulso vigoroso por parte del evolucionismo biológico, pero éste le precede en los hechos. Sin remontarse a las antiguas concepciones retomadas por Pascal, que asemeja la humanidad a un ser vivo pasando por los estados sucesivos de la infancia, la adolescencia y la madurez, en el siglo XVIII se ven florecer los esquemas fundamentales que serán seguidamente, el objeto de tantas manipulaciones: los «espirales» de Vico, sus «tres edades» anunciando los «tres estados» de Comte y la «escalera» de Condorcet. Los dos fundadores del evolucionismo social, Spencer y Tylor, elaboran y publican su doctrina antes de *El Origen de las Especies*, o sin haber leído esta obra. Anterior al evolucionismo biológico, teoría científica, el evolucionismo social no es, sino muy frecuentemente, más que el maquillaje falseadamente científico de un viejo problema filosófico, del que no es en absoluto cierto que la observación y la inducción puedan proporcionar la clave un día.

4

Culturas arcaicas y culturas primitivas

Hemos sugerido que cada sociedad puede, desde su punto de vista, dividirse en tres categorías: las que son contemporáneas pero se encuentran situadas en otro lugar del globo, las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio pero han sido anteriores en el tiempo y finalmente, las que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio distinto del que ocupa esta sociedad.

Hemos visto que el conocimiento de estos tres grupos es muy desigual. En el último de los casos y cuando se trata de culturas sin estructura, sin arquitectura y con técnicas muy rudimentarias (como es el caso de la mitad de la tierra habitada y del 90 al 99 por 100, según las regiones, del lapso de tiempo transcurrido desde el comienzo de la civilización), se puede decir que no sabemos nada y que todo lo que uno intenta imaginarse a este respecto se reduce a hipótesis gratuitas.

Sin embargo, es enormemente tentador querer establecer entre las culturas del primer grupo, relaciones equivalentes a un orden de sucesión en el tiempo. ¿Cómo no evocarían las sociedades contemporáneas que han desconocido la electricidad y la máquina de vapor, la fase correspondiente al desarrollo de la civilización occidental? ¿Cómo no comparar las tribus indígenas sin escritura y sin metalurgia, que han trazado figuras en las paredes rocosas y han fabricado herramientas con las formas arcaicas de esta misma civilización, cuyos vestigios hallados en las grutas de Francia y España testifican la similitud? Aquí es donde, sobre todo, el falso evolucionismo ha tomado rienda suelta. Y sin embargo, este juego seductor al que nos abandonamos casi irresistiblemente siempre que tenemos ocasión, es extraordinariamente pernicioso. (¿No se complace el viajero occidental en encontrar la «edad media» en Oriente, el «siglo de Luis XIV» en el Pekín anterior a la segunda guerra mundial, la «edad de piedra» entre los indígenas de Australia o Nueva Guinea?). De las civilizaciones desaparecidas no conocemos más que ciertos aspectos, y éstos son menos numerosos cuando la civilización que se considera es más antigua, puesto que los aspectos conocidos son solamente aquellos que han

podido sobrevivir a la destrucción del tiempo. Luego el procedimiento consiste en tomar la parte por el todo, en concluir, del hecho de que *ciertos* aspectos de dos civilizaciones (una actual, la otra desaparecida) ofrecen parecidos, en la analogía de *todos* los aspectos. Ahora bien, no solamente este modo de razonar es lógicamente insostenible, sino que en un buen número de casos está desmentido por los hechos.

Hasta una época relativamente reciente, los Tasmanios y los Patagonios poseían instrumentos de piedra tallada, y ciertas tribus australianas y americanas los fabrican todavía. Pero el estudio de estos instrumentos nos ayuda muy poco a comprender el uso de las herramientas en la época paleolítica. ¿Cómo se utilizaban los famosos «puñetazos» cuya utilización debía ser sin embargo tan precisa, que su forma y su técnica de fabricación han quedado normalizadas de forma fija durante cien o doscientos mil años, sobre un territorio que se extiende desde Inglaterra a África del Sur y desde Francia a China? ¿Para qué servían las extraordinarias piezas levalosianas, triangulares y planas, que encontramos a cientos en los yacimientos y que ninguna hipótesis consigue explicar? ¿Cuál podía ser la tecnología de las culturas tardenosianas que han dejado tras de sí un número increíble de minúsculos trocitos de piedra tallada, con formas geométricas infinitamente diversificadas, tan poco útiles para la escala de la mano humana? Todas estas incógnitas demuestran que entre las sociedades paleolíticas y determinadas sociedades indígenas contemporáneas, siempre existe una similitud: todas se servían de instrumentos de piedra tallada. Pero incluso en el plan tecnológico es difícil ir más lejos: el uso del material, los tipos de instrumentos y por tanto sus destinos, eran diferentes y a este respecto, unos nos enseñan poco sobre los otros. Entonces, ¿cómo podrían instruirnos sobre la lengua, las instituciones sociales y las creencias religiosas?

Una de las interpretaciones más populares que inspira el evolucionismo cultural trata de las pinturas rupestres que nos han dejado las sociedades del paleolítico medio como figuraciones mágicas vinculadas a los ritos de la caza. El recorrido del razonamiento es el siguiente: las actuales poblaciones primitivas tienen ritos de caza, que a menudo se nos presentan desprovistos de utilidad; las pinturas rupestres prehistóricas, tanto por su número como por su situación en lo más profundo de las grutas, nos parecen inútiles; sus autores eran cazadores: consiguientemente servían como ritos de caza. Es suficiente enunciar este argumento implícitamente para apreciar la inconsecuencia. Por lo demás, sobre todo entre los especialistas, es el que circula, porque los etnógrafos que tienen la experiencia de que estas poblaciones primitivas están muy naturalmente «dispuestas» al canibalismo pseudo-científico poco respetuoso para la integridad de las culturas humanas, están de acuerdo en decir que nada de los hechos observados, permite formular una hipótesis al azar sobre los documentos en cuestión.

Y como aquí hablamos de pinturas rupestres, subrayaremos que a excepción de las pinturas rupestres sudafricanas (que algunos consideran la obra de indígenas recientes), las artes «primitivas» están tan distantes del arte magdaleniense y aurignaciano como del arte europeo contemporáneo, ya que estas artes se caracterizan por un alto grado de estilización que alcanza las deformaciones más extremas, mientras que el arte prehistórico ofrece un realismo sobrecogedor. Uno podría estar tentado de ver en este último retraso el origen del arte europeo, pero sería inexacto pues en el mismo territorio, el arte paleolítico ha seguido otras formas que no tenían el mismo carácter. La continuidad del emplazamiento geográfico no cambia nada el hecho de que sobre el mismo suelo se hayan sucedido poblaciones diferentes, ignorantes o despreocupadas de la obra de sus predecesores, y trayendo cada una consigo creencias, técnicas y estilos opuestos.

Por el estado de sus civilizaciones, la América precolombina evoca la víspera del descubrimiento, el periodo neolítico europeo. Sin embargo, esta asunción ya no resiste el examen: en Europa la agricultura y la domesticación de animales van a la par, mientras que en América un desarrollo excepcionalmente promovido de la primera, se acompaña de una casi total ignorancia (o, en todo caso, de una extrema limitación) de la segunda. En América, el utensilio lítico se perpetúa en una economía agrícola que en Europa se asocia al inicio de la metalurgia.

Es inútil multiplicar los ejemplos porque las tentativas de conocer la riqueza y las características de las culturas humanas, y de reducir las al estado de réplicas desigualmente retrasadas de la civilización occidental, tropiezan con otra dificultad que es mucho más profunda: en general (y hecha la excepción de América, a la que volveremos), todas las sociedades humanas tienen tras ellas un pasado con la misma escala de valores aproximadamente. Para considerar ciertas sociedades como «etapas» del desarrollo de otras determinadas, habrá que admitir que, cuando en estas últimas pasaba algo, en aquellas no pasaba nada —o muy pocas cosas. De hecho, hablamos con naturalidad de los «pueblos sin historia» (para criticar quizá a los que son más felices). Esta fórmula elíptica sólo significa que la

historia es y quedará desconocida, pero no que no exista. Durante decenas y hasta cientos de miles de años, allá lejos también ha habido hombres que han amado, odiado, sufrido, inventado y combatido. En verdad no existen pueblos infantiles; todos son adultos. Incluso aquellos que no han conservado el diario de su infancia y su adolescencia.

Sin duda podríamos decir que las sociedades humanas han utilizado desigualmente un tiempo pasado que, para algunas, incluso habría sido tiempo perdido; que unas trabajaban por cuatro mientras que otras vagaban a lo largo del camino. Así llegaríamos a distinguir entre dos clases de historias: una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones, y otra historia quizá igualmente activa y que utiliza los mismos talentos, pero que carecería del don sintético, que es el privilegio de la primera. Cada innovación, en lugar de añadirse a las anteriores orientadas en el mismo sentido, se disolvería en una especie de flujo ondulante que nunca llegaría a separarse por mucho tiempo de la dirección primitiva. Esta concepción nos parece mucho más flexible y matizada que los pareceres simplistas a los que hemos hecho justicia en párrafos precedentes. Le podemos hacer un sitio en nuestro ensayo de interpretación de la diversidad de culturas, sin faltar a la justicia con ninguna. Pero antes de llegar ahí, hay que examinar varias cuestiones.

5

La idea del progreso

Primero debemos considerar las culturas que pertenecen al primero de los grupos que hemos diferenciado: aquellas que han precedido históricamente a la cultura —sea cual fuere— en cuyo punto de vista nos situamos. La posición de éstas es mucho más complicada que en los casos considerados con anterioridad, puesto que la hipótesis de una evolución que parece tan cierta y frágil cuando se utiliza para jerarquizar a las sociedades contemporáneas distanciadas en el espacio, parece aquí difícilmente rebatible e incluso directamente testificada por los hechos. Sabemos, por el testimonio concordante de la arqueología, la prehistoria y la paleontología, que la Europa actual estuvo habitada al principio por diversas especies del *Homo* que utilizaban herramientas de sílex groseramente talladas; que a estas primeras culturas han sucedido otras, en las que la talla de la piedra se afina; después se acompañan del pulido y del trabajo del hueso y del marfil; que la cerámica, el tejido, la agricultura y el ganado siguieron en su aparición, asociados progresivamente a la metalurgia, de la que también podemos distinguir las etapas. Estas formas sucesivas se ordenan pues en el sentido de una evolución y de un progreso: unas son superiores y las otras inferiores. Pero si todo esto es cierto, ¿cómo es que estas distinciones no han reaccionado inevitablemente ante la manera en que tratamos las formas contemporáneas, sino presentando entre ellas separaciones análogas? Nuestras conclusiones corren el riesgo de estar en tela de juicio por este nuevo giro.

Los progresos realizados por la humanidad desde sus orígenes son tan manifiestos y tan obvios que toda tentativa de discutirlos se reduciría a un ejercicio de retórica. Y no obstante, no resulta fácil imaginarlos ordenados en una serie regular y continua. Hace unos cincuenta años, los sabios utilizaban para presentarlos esquemas de una simplicidad admirable: la edad de la piedra tallada, la edad de la piedra pulida y las edades del cuero, del bronce y del hierro. Todo esto es demasiado cómodo. Hoy sospechamos que el pulido y la talla de la piedra han existido conjuntamente. El que la segunda técnica eclipse completamente a la primera, no es como resultado de un progreso técnico que brota espontáneamente de la etapa anterior, sino de una tentativa de copiar, en piedra, las armas y los utensilios de metal que poseían las civilizaciones más «avanzadas», pero de hecho contemporáneas a sus imitadoras. De manera inversa, la cerámica, que la creíamos propia de la «edad de la piedra pulida», está asociada a la talla de la piedra en determinadas regiones del norte de Europa. Por no considerar más que el periodo de la piedra tallada, o paleolítico, se pensaba ya hace algunos años, que las distintas formas de esta técnica —que caracterizan respectivamente a las industrias «de núcleos», industrias «de fragmentos» e industrias «de láminas»— correspondían a un progreso histórico en tres etapas que se han denominado paleolítico inferior, paleolítico medio y paleolítico superior. Hoy admitimos que estas tres formas han coexistido constituyendo, no etapas de un progreso en un sentido único, sino aspectos o, como hemos dicho, «semblantes» de una realidad dudosamente estática; aunque sometida a variaciones y transformaciones muy complejas. Efectivamente, el *Levalosiano* que ya hemos citado y cuyo florecimiento se sitúa entre el 250 y 70 milenio antes de la era cristiana, alcanzó una perfección en la técnica de la talla que casi no se volverá a encontrar más que al final del neolíti-

co, de doscientos cuarenta y cinco a sesenta y cinco mil años más tarde, y que tendríamos mucha dificultad en reproducir hoy.

Todo lo que es cierto de las culturas lo es también del plano de las razas sin que podamos establecer (en razón de escalas de valores distintas) ninguna correlación entre los dos procesos. En Europa, el hombre del Neanderthal no ha precedido a las formas más antiguas de *Homo Sapiens*; éstas últimas han sido contemporáneas, quizá hasta sus antecesores. Y no se excluye que los tipos más variables de *hominines* hayan coexistido en el tiempo cuando no en el espacio: «pigmeos» de África del Sur, «gigantes» de China e Indonesia, etc.

De nuevo, nada de esto pretende negar la realidad de un progreso de la humanidad, sino invitarnos a concebirlo con más prudencia. El avance de los conocimientos prehistóricos y arqueológicos tiende a *graduar en el espacio* las formas de civilización que tendíamos a imaginar como *escalonadas en el tiempo*. Esto significa dos cosas: en primer lugar, que el progreso (si este término procede aún para designar una realidad muy diferente a la que habíamos aplicado en un principio) no es ni necesario ni continuo; procede a saltos, a brincos, o como dirían los biólogos, mediante mutaciones. Estos saltos y brincos no consisten en avanzar siempre en la misma dirección; vienen acompañados de cambios de orientación, un poco como el caballo del ajedrez, que tiene siempre a su disposición varias progresiones pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece en absoluto a una persona que trepa una escalera e imprime con cada movimiento, un ritmo nuevo a todos aquellos con los que ha logrado conquistas. La humanidad evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados, y que cada vez que los tira, los ve esparcirse por el tapete dando muchos resultados diferentes. Lo que ganamos con uno, estamos siempre expuestos a perderlo con otro. Sólo de vez en cuando la historia es acumulativa, es decir, que los resultados se suman para formar una combinación favorable.

Que la historia acumulativa no tenga el privilegio de una civilización o de un periodo de la historia, lo demuestra el ejemplo de América de manera convincente. Este inmenso continente ve llegar al hombre, sin duda en pequeños grupos de nómadas pasando el estrecho de Bering gracias a las últimas glaciaciones, en una fecha que no sería muy anterior al milenio 20. En veinte o veinticinco mil años, estos hombres consiguen una de las más asombrosas demostraciones de la historia acumulativa que han ocurrido en el mundo: explotar de arriba abajo los recursos de un medio natural nuevo; dominar (junto a ciertas especies animales) las más variadas especies vegetales para su alimento, sus remedios y sus venenos, y —hecho inusual en otras partes— producir sustancias venenosas como la manioca desempeñando la función de alimento base, u otras, como estimulante o anestésico; coleccionar ciertos venenos o estupefacientes en función de especies animales sobre las cuales, cada uno de ellos ejerce una acción electiva; desarrollar ciertas industrias como la textil, la cerámica y el trabajo de los metales preciosos hasta su perfección. Para apreciar esta inmensa obra, basta con medir la aportación de América a las civilizaciones del Antiguo Mundo. En primer lugar la patata, el caucho, el tabaco y la coca (base de la moderna anestesia) que con nombres sin duda diversos, constituyen cuatro pilares de la cultura occidental. El maíz y el cacahuete que debían revolucionar la economía africana antes quizá de generalizarse en el régimen alimentario europeo. Después el cacao, la vainilla, el tomate, la pina, el pimiento, varias especies de judías, algodones y cucurbitáceas. En fin, el cero, base de la aritmética e indirectamente de las matemáticas modernas, era concebido y utilizado por los Mayas por lo menos medio milenio antes de su descubrimiento por los sabios indios, de quienes Europa lo ha recibido por mediación de los árabes. Por esta razón, quizá su calendario era, en la misma época, más exacto que el del Antiguo Mundo. La cuestión de saber si el régimen político de los Incas era socialista o totalitario ya ha dejado correr mucha tinta. De todas maneras, sobresalían las formas más modernas e iba muchos siglos por delante de fenómenos del mismo tipo. El curare, que ha vuelto a ser objeto de atención recientemente, nos recordaría si fuera necesario, que los conocimientos científicos de los indígenas americanos aplicados a tantas sustancias vegetales inusadas en el resto del mundo, pueden todavía proporcionar a éste importantes aportaciones.

6

Historia estacionaria e historia acumulativa

La discusión del ejemplo americano que precede, debe invitarnos a seguir nuestra reflexión sobre la diferencia entre «historia estacionaria» e «historia acumulativa». Si hemos concedido a América el privilegio de la historia acumulativa, ¿no es, en efecto, porque solamente le reconocemos la pa-

ternidad de cierto número de aportaciones que les hemos tomado prestadas o que se parecen a las nuestras? Pero, ¿cuál sería nuestra posición, en presencia de una civilización que sintiera apego por desarrollar valores propios y que ninguno fuera capaz de interesar a la civilización del observador? ¿No llevaría esto a calificar a esta civilización de estacionaria? En otras palabras, la distinción entre las dos formas de historia, ¿depende de la naturaleza intrínseca de las culturas a las que se aplica, o no resulta de la perspectiva etnocéntrica en la cual nos situamos siempre nosotros para evaluar una cultura diferente? De ese modo, nosotros consideraríamos como acumulativa toda cultura que se desarrollara en un sentido análogo al nuestro, o sea, cuyo desarrollo tuviera *significado* para nosotros. Mientras que las otras culturas nos resultarían estacionarias, no necesariamente porque lo sean, sino porque su línea de desarrollo no significa nada para nosotros; no es ajustable a los términos del sistema de referencia que nosotros utilizamos.

Que tal es el caso, resulta de un examen incluso somero, de las condiciones en que nosotros aplicamos la distinción entre las dos historias: no con el fin de caracterizar sociedades diferentes a la nuestra, sino su interior mismo. La aplicación es más frecuente de lo que creemos. Las personas de edad consideran generalmente estacionaria la historia que transcurre en su vejez, en oposición a la historia acumulativa de la que en sus años jóvenes han sido testigos. Una época en la que ya no están activamente comprometidos, o ya no realizan una labor, deja de tener sentido para ellos: allí no ocurre nada, o lo que ocurre no ofrece a sus ojos más que caracteres negativos. Por otro lado, sus nietos viven este periodo con todo el fervor que sus antecesores han olvidado. Los adversarios de un régimen político no reconocen con facilidad que éste evoluciona; lo condenan en bloque, lo expulsan fuera de la historia, como una especie de entreacto monstruoso al final del cual sólo se reanuda la vida. Otra muy distinta es la concepción de los partidarios y tanto más, digámoslo, cuanto que participan estrechamente y en un rango elevado, del funcionamiento del aparato. La historicidad, o para decirlo exactamente, la *sucesibilidad* de una cultura o de un proceso cultural, no dependen entonces de sus propiedades intrínsecas sino de la situación en la que nosotros nos encontramos en relación a ellas, del número y de la diversidad de nuestros intereses en juego con los suyos.

La oposición entre culturas progresivas y culturas inertes parece pues resultar, primero, de una diferencia de localización. Para el observador que con un microscopio ha «enfocado» a cierta distancia medida con el objetivo y siendo la diferencia de algunas centésimas de milímetros solamente, los cuerpos situados a uno y otro lado aparecen confusos y mezclados o incluso ni aparecen: se ve a través. Otra comparación permitirá descubrir la misma ilusión. Es la que empleamos para explicar los primeros elementos de la teoría de la relatividad. Con el fin de demostrar que la dimensión y la velocidad de desplazamiento de los cuerpos no son valores absolutos sino funciones de la posición del observador, se hace ver que, para un viajero sentado junto a la ventana de un tren, la velocidad y longitud de otros trenes varían según se desplacen en el mismo sentido o en sentido opuesto. Ahora bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como este viajero ideal lo es con su tren, puesto que desde nuestro nacimiento, el medio ambiente hace penetrar en nosotros de muchos modos conscientes e inconscientes, un complejo sistema de referencia consistente en juicios de valor, motivaciones y puntos de interés, donde se comprende la visión reflexiva que nos impone la educación del devenir histórico de nuestra civilización, sin la cual, ésta llegaría a ser impensable o aparecería en contradicción con las conductas reales. Nosotros nos movemos literalmente con este sistema de referencias, y las realidades culturales del exterior no son observables más que a través de las deformaciones que el sistema le impone, cuando no nos adentra más en la imposibilidad de percibir lo que es.

En gran medida, la distinción entre las «culturas que se mueven» y las «culturas que no se mueven» se explica por la misma diferencia de posición que hace que, para nuestro viajero, un tren en movimiento se mueva o no se mueva. Ciertamente, a pesar de una diferencia cuya importancia aparecerá plenamente el día —del que ya podemos entrever la lejana venida— que busquemos formular una teoría de la relatividad generalizada en otro sentido que el de Einstein; queremos decir que se aplique a la vez a las ciencias físicas y a las ciencias sociales: tanto en unas como en otras, todo parece ocurrir de manera simétrica pero inversa. Para el observador del mundo físico (como lo demuestra el ejemplo del viajero), los sistemas que evolucionan en el mismo sentido que el suyo parecen inmóviles, mientras que los más rápidos son aquellos que evolucionan en sentidos distintos. Ocurre lo contrario con las culturas puesto que nos parecen mucho más activas al moverse en el sentido de la nuestra, y estacionarias cuando su orientación diverge. Pero en el caso de las ciencias del hombre, el factor velocidad no tiene más que un valor metafórico. Para hacer la comparación válida, hay que reemplazarlo por el de la *información* y *significado*. Pero nosotros sabemos que es posible acumular

mucha más información sobre un tren que se mueve paralelamente al nuestro y a una velocidad similar (como examinar la cara de los viajeros, contarlos, etc.), que sobre un tren que nos adelanta o que adelantamos a muchísima velocidad, o que nos parece mucho más corto al circular en otra dirección. Como mucho, el tren pasa tan deprisa que sólo conservamos una impresión confusa donde los mismos signos de velocidad están ausentes; eso ya no es un tren, ya no significa nada. Luego parece haber una relación entre la noción física del *movimiento aparente* y otra noción que depende de la física, de la psicología y de la sociología: la *cantidad de información* susceptible de «pasar» entre dos individuos o grupos, en función de la mayor o menor diversidad de sus respectivas culturas.

Cada vez que nos inclinamos a calificar una cultura humana de inerte o estacionaria, debemos preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia que tenemos de sus verdaderos intereses, conscientes o inconscientes, y si teniendo criterios diferentes a los nuestros, esta cultura no es para nosotros víctima de la misma ilusión. Dicho con otras palabras, nos encontraríamos una a la otra desprovistas de interés simplemente porque no nos parecemos.

La civilización occidental se ha orientado enteramente, desde hace dos o tres siglos, a poner a disposición del hombre medios mecánicos cada vez más poderosos. Si se adopta este criterio, haremos de la cantidad de energía disponible por habitante, la expresión de más o menos desarrollo de las sociedades humanas. La civilización occidental con forma norteamericana ocupará el primer sitio, le seguirán las sociedades europeas, llevando a remolque una masa de sociedades asiáticas y africanas que rápidamente se volverán iguales. Pero estos centenares hasta miles de sociedades que llamamos «insuficientemente desarrolladas» y «primitivas», que se fusionaron en un conjunto confuso al considerarlas bajo el aspecto que acabamos de citar (y que no es en absoluto adecuado para calificarlas, porque esta línea de desarrollo o les falta, u ocupa en ellas un lugar muy secundario), se sitúan en las antípodas unas de otras. Así, según el punto de vista elegido, llegaríamos a diferentes clasificaciones.

Si el criterio seguido hubiera sido el grado de aptitud para triunfar en los medios geográficos más hostiles, no hay ninguna duda de que los esquimales por un lado y los beduinos por el otro, se llevarían la palma. La India ha sabido mejor que ninguna otra civilización, elaborar un sistema filosófico-religioso, y China un género de vida, capaz de reducir las consecuencias psicológicas de un desequilibrio demográfico. Hace ya trece siglos, el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social y espiritual, que occidente no hallaría sino muy recientemente, con ciertos aspectos del pensamiento marxista y del nacimiento de la etnología moderna. Se sabe el lugar preeminente que esta visión profética ha permitido ocupar a los árabes en la vida intelectual de la Edad Media. Occidente, maestro de las máquinas, atestigua conocimientos muy elementales sobre la utilización y recursos de esta máquina suprema que es el cuerpo humano. Por el contrario, en este ámbito, como en este otro conexo de las relaciones entre la física y la moral, Oriente y el Extremo Oriente poseen un avance de varios milenios. Ellos han producido estos vastos conjuntos teóricos y prácticos que son el yoga de la India, las técnicas de aliento chinas o la gimnasia visceral de los antiguos maorís. La agricultura sin tierra, desde hace poco a la orden del día, fue practicada durante varios siglos por determinados pueblos polinesios que también hubieran podido enseñar al mundo el arte de la navegación, y que lo han modificado profundamente, en el siglo XVIII, revelándole un tipo de vida social y moral más libre y generosa de lo que se conocía.

En lo que concierne a la organización de la familia y a la armonización de las relaciones entre grupo familiar y grupo social, los australianos, rezagados en el plan económico, ocupan un lugar tan avanzado en comparación con el resto de la humanidad, que para comprender los sistemas de reglas elaborados por ellos de manera consciente y reflexiva, es necesario recurrir a las formas más sofisticadas de las matemáticas modernas. Ellos son los que verdaderamente han descubierto que los lazos del matrimonio forman el cañamazo en el que las otras instituciones sociales no son más que bordados, ya que incluso en las sociedades modernas donde el papel de la familia tiende a restringirse, la intensidad de los lazos familiares no es menor. Esta intensidad solamente se amortigua en los límites de un círculo más estrecho, al cual vienen a relevarla en seguida otros lazos interesantes para otras familias. La articulación de las familias por medio de matrimonios cruzados puede conducir a la formación de grandes bisagras que mantienen todo el edificio social y que le proporcionan su elasticidad. Con admirable lucidez, los australianos han elaborado la teoría de este mecanismo y han inventariado los principales métodos que permiten realizarlo, con las ventajas e inconvenientes que conllevan cada uno. De este modo, han superado el plan de observación empírica para elevarse al conocimiento de leyes matemáticas que rigen el sistema. Tanto es así, que no es en absoluto exagerado ver

en ellos no sólo a los fundadores de toda la sociología general, sino también a los verdaderos introductores de la medida en las ciencias sociales.

La riqueza y la audacia de la invención estética de los melanesios y su talento para integrar en la vida social los productos más oscuros de la actividad inconsciente de la mente, constituyen una de las cumbres más altas que los hombres hayan alcanzado en estas direcciones. La aportación de África es más compleja y también más oscura, porque solamente en fecha reciente se ha comenzado a sospechar la importancia de su tarea como *melting pot* cultural del Antiguo Mundo: lugar donde todas las influencias vienen a fundirse para repartirse o quedar reservadas, pero siempre transformadas en sentidos nuevos. La civilización egipcia, cuya importancia para la humanidad es sabida, sólo es inteligible como una obra común de Asia y África y los grandes sistemas políticos de la antigua África. Sus construcciones jurídicas, sus doctrinas filosóficas ocultas por mucho tiempo a los occidentales, sus artes plásticas y su música, que exploran metódicamente todas las posibilidades ofrecidas por cada medio de expresión, son muchos indicios de un pasado extraordinariamente fértil. Además está directamente testificado por la perfección de antiguas técnicas del bronce y del marfil, que sobrepasan con mucho todo lo que Occidente practicaba en estos campos en la misma época. Ya hemos evocado la aportación americana; es inútil volver a ella ahora.

Además, no son en absoluto en estas aportaciones fragmentadas donde debe fijarse la atención, porque cabría el riesgo de darnos una idea doblemente falsa de una civilización mundial hecha como el traje de un arlequín. Ya hemos tenido bastante en cuenta todas las propiedades: la fenicia para la escritura; la china para el papel, la pólvora y la brújula; la india para el vidrio y el acero... Estos elementos son menos importantes que la manera de agruparlos, retenerlos o excluirlos de cada cultura. Y lo característico de cada una de ellas reside básicamente en su manera particular de resolver los problemas, de poner en perspectiva los valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres, porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, unas técnicas, un arte, unos conocimientos de tipo científico, unas creencias religiosas y una organización social, económica y política. Pero esta dosificación no es nunca exactamente la misma para cada cultura, y la etnología moderna se acerca más a descifrar los orígenes secretos de estas opciones, más que elaborar un inventario de trazos inconexos.

7

El lugar de la civilización occidental

Quizá se formulen objeciones contra tal argumento debido a su carácter teórico. Nosotros diríamos que en el plano de una lógica abstracta, es posible que ninguna cultura sea capaz de emitir un juicio verdadero sobre otra, puesto que una cultura no puede evadirse de ella misma sin que su apreciación quede por consiguiente, presa de un relativismo sin apelación. Pero miren a su alrededor, estén atentos a lo que pasa en el mundo hace un siglo y todas sus especulaciones se vendrán abajo. Lejos de permanecer encerradas en ellas mismas, todas las civilizaciones reconocen una tras otra, la superioridad de una entre ellas, que es la civilización occidental. ¿No vemos cómo el mundo entero toma prestado progresivamente de ella sus técnicas, su género de vida, su modo de entretenerse e incluso su modo de vestir? Igual que probaba Diógenes el movimiento en marcha, es la marcha misma de las culturas humanas la que desde las vastas civilizaciones de Asia hasta las tribus perdidas de la jungla brasileña o africana, prueban, por adhesión unánime sin precedente en la historia, que una de las formas de civilización humana es superior a todas las demás: lo que los países «poco desarrollados» reprochan a los otros en las asambleas internacionales, no es que los occidentalicen, sino que les den con bastante rapidez los medios de occidentalizarse.

Llegamos al punto más sensible de nuestro debate; no serviría de nada querer defender lo propio de las culturas humanas contra ellas mismas. Además: es difícilísimo para el etnólogo aportar un juicio justo de un fenómeno como la universalización de la civilización occidental, y ello por varias razones. Primero, la existencia de una civilización mundial es un hecho probablemente único en la historia, o cuyos precedentes habría que buscarlos en una prehistoria lejana, de la cual no sabemos casi nada. Seguidamente, reina una gran incertidumbre por la consistencia del fenómeno en cuestión. De hecho, ocurre que desde hace un siglo y medio, la civilización occidental tiende a expandirse en el mundo en su totalidad, o en algunos de sus elementos clave como la industrialización, y que en la medida en que otras culturas buscan preservar cualquier cosa de su herencia tradicional, esta tentativa se reduce generalmente a las superestructuras, o sea, a los aspectos más frágiles, que se supone

serán barridos por las profundas transformaciones que culminen. Pero el fenómeno sigue su curso y nosotros aún no conocemos el resultado. ¿Acabará con una occidentalización total del mundo con las variantes rusa o americana? ¿Aparecerán fórmulas sincréticas, tal y como percibimos esa posibilidad para el mundo islámico, India y China? ¿O bien el movimiento de flujo toca ya a su fin y va a reabsorberse, estando el mundo occidental próximo a sucumbir como esos monstruos prehistóricos, a una expansión física, incompatible con los mecanismos internos que le aseguran su existencia? Teniendo en cuenta todas estas reservas, llegaremos a evaluar el proceso que tiene lugar ante nuestros ojos, del cual somos consciente o inconscientemente, los agentes, los auxiliares o las víctimas.

Comenzaremos por comentar que esta adhesión al género de vida occidental o a ciertos aspectos suyos, está muy lejos de ser lo espontánea que a los occidentales les gustaría creer. No es tanto el resultado de una decisión libre, como la ausencia de elección. La civilización occidental ha establecido sus soldados, sus factorías, sus plantaciones y sus misioneros en el mundo entero; ha intervenido directa o indirectamente en la vida de las poblaciones de color; ha cambiado de arriba abajo su modo tradicional de existencia, bien imponiendo el suyo o instaurando condiciones que engendrarían el hundimiento de los cuadros existentes sin reemplazarlos por otra cosa. Los pueblos sojuzgados o desorganizados no podían más que aceptar las soluciones de reemplazo que se les ofrecía, o si no estaban dispuestos, esperar a unirse lo suficiente para estar en condiciones de combatirlos en el mismo terreno. Con la ausencia de esta desigualdad, por lo que a sus fuerzas se refiere, las sociedades no se entregan tan fácilmente. Su *Weltanschauung* está más cerca de la de las tribus pobres de Brasil oriental, donde el etnógrafo Curt Nimuendaju había sabido hacerse adoptar, y por quien los indígenas sollozaban de compasión por la idea de los sufrimientos que debía haber soportado, cada vez que volvía con ellos después de una estancia en los núcleos civilizados, lejos del único sitio —su pueblo— donde ellos juzgaban que la vida valía la pena vivirse.

De cualquier modo, al formular esta reserva, lo único que hemos hecho es desplazar la cuestión. Si no es el consentimiento lo que funda la superioridad occidental, ¿no es entonces la energía mayor de que dispone, la que precisamente le ha permitido forzar el consentimiento? Ahora llegamos al meollo, ya que esta desigualdad de fuerzas no depende de la subjetividad colectiva, como los hechos de la adhesión que recordábamos hace un momento. Es un fenómeno objetivo que sólo el nombramiento de causas objetivas puede explicar.

No se trata de emprender aquí un estudio de la filosofía de las civilizaciones. Nos puede ocupar varios volúmenes discutir sobre la naturaleza de los valores profesados por la civilización occidental. Nosotros trataremos únicamente los más manifiestos, los que están menos sujetos a controversia. Parece ser que se reducen a dos: por un lado la civilización occidental, según la expresión de M. Leslie White, procura incrementar continuamente la cantidad de energía disponible por habitante, y por otro, proteger y prolongar la vida humana. En resumidas cuentas, se puede considerar que el segundo aspecto es una modalidad del primero puesto que la cantidad de energía disponible aumenta, en valor absoluto, con la duración y el interés de la existencia individual. Para evitar toda discusión, también se admitirá de entrada que estos caracteres pueden ir acompañados de fenómenos compensatorios que sirvan, de alguna manera, de freno, como las grandes masacres que constituyen las guerras mundiales, y la desigualdad que preside la repartición de la energía disponible entre los individuos y las clases.

Dicho esto, enseguida constataremos que si la civilización en efecto se ha consagrado a estas tareas con un exclusivismo en el que quizá reside su debilidad, no es ciertamente la única.

Todas las sociedades humanas desde los tiempos más remotos han actuado en el mismo sentido, y son las sociedades más lejanas y arcaicas, que nosotros equipararíamos encantados a los pueblos «salvajes» de hoy, las que han culminado los progresos más decisivos en este campo. Actualmente, estos últimos constituyen aún la mayor parte de lo que nosotros denominamos civilización. Nosotros dependemos todavía de los inmensos descubrimientos que han marcado lo que llamamos, sin ninguna exageración, la revolución neolítica: la agricultura, la ganadería, la cerámica, la industria textil... A todas estas «artes de la civilización», nosotros hemos aportado solamente perfeccionamientos desde hace ocho mil o diez mil años.

Es cierto que determinadas personas tienen la molesta tendencia a reservar el privilegio del esfuerzo, de la inteligencia, y de la imaginación a los descubrimientos recientes, mientras que los que la humanidad ha culminado en su período «bárbaro» serían producto del azar, y éste no tendría más que como mucho, algún mérito. Esta aberración nos parece muy grave y muy extendida, y está tan profundamente orientada a impedir una visión exacta del intercambio entre las culturas, que nosotros creemos indispensable disiparla por completo.

Azar y civilización

En los tratados de etnología —y no en pocos— se lee que el hombre debe el conocimiento del fuego al azar de un rayo o al incendio de una maleza; que el descubrimiento de un ave accidentalmente asada en esas condiciones, le reveló la cocción de los alimentos; que la invención de la cerámica resulta del olvido de una bolita de arcilla en la proximidad de un hogar. Se diría que en un principio, el hombre habría vivido en una especie de edad de oro tecnológica, donde las invenciones se cosechaban con la misma facilidad que las frutas o las flores. Al hombre moderno le serían reservadas las fatigas de la labor y las iluminaciones del genio.

Esta visión infantil proviene de una total ignorancia de la complejidad y diversidad de las operaciones implícitas en las técnicas más elementales. Para fabricar una herramienta tallada eficaz, no basta con golpear contra una piedra hasta que eso salga; nos hemos dado bien cuenta de ello el día que intentamos reproducir los principales tipos de herramientas prehistóricas. Entonces —observando la misma técnica que aún poseían los indígenas— descubrimos la complicación de los procedimientos indispensables que van a veces hasta la fabricación preliminar de verdaderos «aparatos de cortar»: martillos con contrapeso para controlar el impacto y su dirección, dispositivos amortiguadores para evitar que la vibración haga estallar en pedazos el resto del objeto. Se necesita además un vasto conjunto de nociones sobre el origen local, los procedimientos de extracción, la resistencia y la estructura de los materiales utilizados, un entrenamiento muscular apropiado, el conocimiento de la «habilidad manual», etc. En una palabra, una verdadera «liturgia» que corresponde *mutatis mutandi* a los diversos capítulos de la metalurgia.

De igual manera, los incendios naturales pueden a veces quemar o asar, pero es muy difícil concebir (excepto los casos de fenómenos volcánicos cuya distribución geográfica es limitada) que hagan hervir o cocer al vapor. Ahora bien, estos métodos de cocción no son mucho menos universales que aquéllos, por lo tanto no hay razón para excluir el acto inventivo que ciertamente se ha requerido para los últimos métodos, cuando se quieren explicar los primeros.

La alfarería ofrece un excelente ejemplo porque una creencia muy extendida, mantiene que no hay nada más simple que horadar un terrón de arcilla y endurecerlo al fuego. Inténtelo. Primero hay que encontrar arcillas apropiadas para la cocción. Pero si para este fin se necesita un gran número de condiciones naturales, ninguna será suficiente porque ninguna arcilla sin mezclar con un cuerpo inerte, elegido en función de sus características particulares, daría después de la cocción un recipiente utilizable. Hay que elaborar las técnicas de modelado que permiten realizar la hazaña de mantener en equilibrio durante un tiempo apreciable y de modificar a la vez, un cuerpo plástico que no se «tiene». En fin, hay que descubrir el combustible concreto, la forma del hogar, el tipo de calor y la duración de la cocción que permiten nacerlo sólido e impermeable, a través de todos los escollos, crujidos, desmoronamientos y deformaciones. Podríamos multiplicar los ejemplos.

Todas estas operaciones son demasiado numerosas y complejas para que el azar pueda tenerlo en cuenta. Cada una de ellas, tomada aisladamente, no significa nada. Sólo su combinación imaginada, deseada, procurada y experimentada puede producir el logro. El azar existe sin duda, pero no da ningún resultado por sí solo. Durante dos mil quinientos años más o menos, el mundo occidental ha conocido la existencia de la electricidad —descubierta sin duda por azar—, pero este azar hubiera quedado estéril si no es por los esfuerzos intencionados y dirigidos por las hipótesis de los Amperio y los Faraday. El azar no ha desempeñado un papel mayor en la invención del arco, el bumerang o la cerbatana, en el nacimiento de la agricultura y la ganadería, como en el descubrimiento de la penicilina —del que se dice por lo demás, que no ha estado ausente. Debemos por lo tanto distinguir con cuidado la transmisión de la técnica de una generación a otra, hecha siempre con una facilidad relativa gracias a la observación y la práctica cotidiana, y a la creación o mejora de las técnicas en el seno de cada generación. Estas técnicas siempre suponen el mismo poder imaginativo y los mismos esfuerzos encaminados por parte de ciertos individuos, sea cual sea la técnica particular que hayamos visto. Las sociedades que llamamos primitivas son más ricas en Pasteur y Palissy que las otras.

Volveremos a encontrarnos con el azar y la posibilidad dentro de poco, pero en otro sitio y con otra función. No los utilizaremos para explicar con desgana el nacimiento de invenciones ya preparadas, sino para explicar un fenómeno que se sitúa en otro nivel de la realidad: a saber, que pese a una dosis de imaginación, de invención, de esfuerzo creador, que por supuesto, cabe suponer hay más o menos constante a lo largo de la historia de la humanidad, esta combinación no determina mutacio-

nes culturales importantes excepto en determinados periodos o lugares, porque para llegar a este resultado, los factores puramente psicológicos no son suficientes: primero éstos deben encontrarse presentes, con una orientación similar y en un número suficiente de individuos para que el creador sea rápidamente confirmado por un público. Y esta condición depende a su vez de la reunión de un número considerable de otros factores de naturaleza histórica, económica y sociológica.

Para explicar las diferencias en el curso de las civilizaciones, tendríamos que recurrir a conjuntos de causas tan complejas y discontinuas que serían incognoscibles, bien por razones prácticas o incluso por razones teóricas como la aparición, imposible de evitar, de perturbaciones asociadas a las técnicas de observación. Efectivamente, para desenredar una madeja de hebras tan numerosas como apretadas, lo menos que se podría hacer es someter a la sociedad considerada (y también el mundo que la rodea), a un estudio etnográfico global y de cada momento. Sin precisar siquiera la enormidad de la empresa, sabemos que los etnógrafos, que sin embargo trabajan a una escala infinitamente más reducida, están con frecuencia limitados en sus observaciones por cambios sutiles, cuya sola presencia es suficiente para introducirlos en el grupo humano objeto de su estudio. En las sociedades modernas, sabemos también que los *polls* de opinión pública, uno de los medios más eficaces de sondeo, modifican la orientación de esta opinión por el mismo hecho de su uso, que pone en juego en la población un factor de reflexión sobre ella misma ausente hasta ahora.

Esta situación justifica la introducción de la noción de probabilidad en las ciencias sociales, presente desde hace mucho ya en algunas ramas de la física o la termodinámica, por ejemplo. Volveremos a ello. De momento bastará con recordar que la complejidad de los descubrimientos modernos, no resulta de una mayor frecuencia o mejor disponibilidad del genio de nuestros contemporáneos. Todo lo contrario, puesto que hemos reconocido que a través de los siglos, las generaciones, para progresar, sólo tenían necesidad de añadir un ahorro constante al capital legado por las generaciones anteriores. Las nueve décimas partes de nuestra riqueza se deben a ellas, e incluso más, si, al igual que nos hemos entretenido en hacerlo, evaluamos la fecha de aparición de los principales hallazgos con relación a aquella aproximada del comienzo de la civilización. De este modo constatamos que la agricultura nace en el curso de una fase reciente, correspondiente al 2 por 100 de este periodo; la metalurgia al 0,7 por 100; el alfabeto al 0,35 por 100; la física galilea al 0,035 por 100, y el darwinismo al 0,009 por 100¹. La revolución científica e industrial de Occidente se inscribe toda ella en un periodo igual a una semi-milésima más o menos, de la vida pasada de la humanidad. Por lo tanto, hay que mostrarse prudente antes de afirmar que esta revolución está destinada a cambiar totalmente el sentido.

No es menos cierto —y es la expresión definitiva que creemos poder dar a nuestro problema—, que con el intercambio de invenciones técnicas (y de reflexión científica que las hace posibles), la civilización occidental parece más acumulativa que las otras. Que después de haber dispuesto del mismo capital neolítico inicial, ésta haya sabido aportar mejoras (escritura alfabética, aritmética y geometría), algunas de las cuales por lo demás, ha olvidado rápidamente, pero que tras un estancamiento, que en conjunto abarca dos mil o dos mil quinientos años (desde el primer milenio antes de la era cristiana hasta el siglo XVIII aproximadamente), la civilización se revela de repente como el germen de una revolución industrial que por su amplitud, su universalidad y por la importancia de sus consecuencias, sólo la revolución neolítica le había ofrecido un equivalente en otro tiempo.

Por consiguiente, dos veces en la historia y con un intervalo de cerca de dos mil años, la humanidad ha sabido acumular una multitud de invenciones orientadas en el mismo sentido. Y este número por un lado, y esta continuidad por otro, se han concentrado en un lapso de tiempo corto para que se operen grandes síntesis técnicas; síntesis que han supuesto cambios significativos en las relaciones que el hombre tiene con la naturaleza y que, a su vez, han hecho posible otros cambios. La imagen de una reacción en cadena provocada por cuerpos catalizadores, permite ilustrar este proceso que hasta ahora, se ha repetido dos veces y solamente dos, en la historia de la humanidad. ¿Cómo se ha producido esto?

En primer lugar, no hay que olvidar otras revoluciones que presentando los mismos caracteres acumulativos, han podido desarrollarse en otros lugares y en otros momentos, pero en ámbitos distintos de la actividad humana. Nosotros ya hemos explicado por qué nuestra propia revolución industrial, con la revolución neolítica (que le ha precedido en el tiempo, aunque se debe a las mismas preocupaciones), son las únicas que podemos parecer tales revoluciones ya que nuestro sistema de referencia permite medirlas. Todos los demás cambios que ciertamente se han producido, aparecen únicamente de forma fragmentada, o profundamente deformados. Para el hombre occidental moder-

¹ Leslie A. White, *The Science of culture*, Nueva York, 1949, pág. 196.

no no pueden *tener sentido* (en todo caso no todo el sentido); incluso para él pueden ser como si no existieran.

En segundo lugar, el ejemplo de la revolución neolítica (la única que el hombre occidental moderno consigue representarse con bastante claridad), debe inspirarle alguna modestia por la preeminencia que podría estar tentado a reivindicar en beneficio de una raza, una región o un país. La revolución industrial nace en Europa occidental, después aparece en Estados Unidos, después en Japón y en 1917 se acelera en la Unión Soviética; mañana sin duda surgirá en otro sitio. De la mitad de un siglo al otro, arde con un fuego más o menos vivo en uno u otro de sus centros. ¿Qué es de las cuestiones de prioridad, a escala de milenios y de las que nos enorgullecemos tanto?

Hace mil o dos mil años aproximadamente, la revolución neolítica se desencadenó simultáneamente en la cuenca egea, Egipto, el Próximo Oriente, el valle del Indo y China. Después del empleo del carbón radiactivo para la determinación de periodos arqueológicos, sospechamos que el neolítico americano, más antiguo de lo que se creía hasta ahora, no ha debido comenzar mucho más tarde que en el Antiguo Mundo. Probablemente tres o cuatro pequeños valles podrían reclamar en este concurso una prioridad de varios siglos. ¿Qué sabemos hoy? Por otro lado, estamos ciertos de que la cuestión de prioridad no tiene importancia, precisamente porque la simultaneidad en la aparición de los mismos cambios tecnológicos (seguidos de cerca por los cambios sociales), en territorios tan vastos y en regiones tan separadas, demuestran claramente que no se deben al genio de una raza o cultura, sino a condiciones tan generales que se sitúan fuera de la consciencia de los hombres. Luego estamos seguros de que si la revolución industrial no hubiera aparecido antes en Europa occidental y septentrional, se habría manifestado un día en cualquier otro punto del globo. Y si, como es probable, debe extenderse al conjunto de la tierra habitada, cada cultura introducirá tantas contribuciones particulares, que el historiador de futuros milenios considerará legítimamente fútil la cuestión de saber quién puede, por un siglo o dos, reclamar la prioridad para el conjunto.

Una vez expuesto esto, nos hace falta introducir una nueva limitación si no a la validez, por lo menos al rigor de la distinción entre historia estacionaria e historia acumulativa. No sólo esta distinción es relativa a nuestros intereses, como ya lo hemos señalado, sino que nunca consigue ser clara. En el caso de las invenciones técnicas, es bien cierto que ningún periodo y ninguna cultura son totalmente estacionarias. Todos los pueblos poseen y transforman, mejoran u olvidan técnicas lo bastante complejas como para permitirles dominar su medio, y sin las cuales habrían desaparecido hace mucho tiempo. La diferencia nunca se encuentra entre la historia acumulativa y la historia no acumulativa; toda historia es acumulativa, con diferencias de gradación.

Sabemos, por ejemplo, que los antiguos chinos y los esquimales habían desarrollado mucho las técnicas mecánicas, y les ha faltado muy poco para llegar al punto en que «la reacción en cadena» se desata, determinando el paso de un tipo de civilización a otro. Ya conocemos el ejemplo de la pólvora: los chinos habían resuelto, técnicamente hablando, todos los problemas que creaba, excepto el de su uso a la vista de los resultados masivos. Los antiguos mejicanos no desconocían la rueda, como a menudo se dice; la conocían tan bien como para fabricar animales con ruedecillas para los niños. Les hubiera bastado un paso más para atribuirse el carro.

Así las cosas, el problema de la rareza relativa (para cada sistema de referencia) de culturas «más acumulativas» en relación con culturas «menos acumulativas», se reduce a un problema conocido que depende de un cálculo de probabilidades. Es el mismo problema que consiste en determinar la probabilidad relativa de una combinación compleja en relación con otras combinaciones del mismo tipo, pero de menos complejidad. En la ruleta por ejemplo, una serie de dos números consecutivos (7 y 8, 12 y 13, 30 y 31), es bastante frecuente; una de tres números es ya rara; una de cuatro lo es mucho más. Y de un número increíblemente elevado de intentos, sólo una vez quizá se realizará una serie de seis, siete u ocho números conforme al orden natural de los números. Si fijamos nuestra atención exclusivamente en series largas (por ejemplo si apostáramos a series de cinco números consecutivos), las series más cortas serían para nosotros equivalentes a series no ordenadas; significa olvidar que ellas no se distinguen de las nuestras más que por el valor de una fracción, y que consideradas desde otro ángulo, posiblemente presentan también grandes regularidades.

Llevemos más lejos aún nuestra comparación. Un jugador que transfiriera todas sus ganancias a series cada vez más largas, podría desanimarse por no ver aparecer jamás en miles o millones de veces la serie de nueve números consecutivos, y pensar que hubiera hecho mejor retirándose antes. No obstante, puede ocurrir que otro jugador, siguiendo la misma fórmula de apuesta aunque con series de otro tipo (por ejemplo, un cierto ritmo de alternancia entre rojo y negro, o entre par e impar), obtuviera combinaciones significativas cuando el primer jugador no recogía más que desorden.

La humanidad no evoluciona en sentido único. Y si en un plano determinado parece estacionaria o hasta regresiva, no quiere decir que desde otro punto de vista, no sea la sede de importantes transformaciones.

El gran filósofo inglés del siglo XVIII, Hume, se consagró un día a disipar el falso problema que se plantea mucha gente al preguntarse por qué no todas las mujeres son guapas, sino una pequeña minoría. No hay ninguna dificultad en demostrar que la pregunta no tiene el menor sentido. Si todas las mujeres fueran por lo menos tan guapas como la que más, las encontraríamos banales y reservaríamos nuestro calificativo a la pequeña minoría que sobrepasara el modelo común. De igual modo, cuando nos interesamos por cierto tipo de progreso, reservamos el mérito a las culturas que lo realizan en mayor nivel, y nos quedamos indiferentes ante las otras. Por eso el progreso no es más que el máximo de los progresos en el sentido predeterminado por el gusto de cada uno.

9

La colaboración de las culturas

Finalmente, nos hace falta considerar nuestro problema bajo un último aspecto. El jugador del que se ha hablado en párrafos precedentes y que no apostaría más que a las series más largas (de la manera que concibe estas series), tendría todas las probabilidades de arruinarse. No sería lo mismo una coalición de jugadores apostando todos a las mismas series en valor absoluto, aunque en diferentes ruletas, y concediéndose el privilegio de poner en común los resultados favorables de las combinaciones de cada uno; porque si habiendo tirado sólo el 21 y el 22, necesito el 23 para continuar mi serie, hay evidentemente, más posibilidades de que salga de diez mesas que de una sola.

Ahora bien, esta situación se parece mucho a la de otras culturas que han llegado a realizar las formas de historia más acumulativas. Estas formas extremas no han sido nunca el objeto de culturas aisladas, sino más bien el de culturas que combinan voluntaria o involuntariamente sus juegos respectivos y que realizan por medios diversos (migraciones, préstamos, intercambios comerciales, guerras) estas *coaliciones* cuyo modelo acabamos de imaginarnos. Aquí vemos claramente lo absurdo de declarar una cultura superior a otra, porque en la medida en que estuviera sola, una cultura no podrá ser nunca «superior»; igual que el jugador aislado, la cultura no conseguiría nunca más que pequeñas series de algunos elementos, y las probabilidades de que una serie larga «salga» en su historia (sin estar teóricamente excluida) sería tan pequeña que habría que disponer de un tiempo infinitamente más largo que aquel donde se inscribe el desarrollo total de la humanidad, para esperar verla realizarse.

Pero —ya lo hemos dicho antes— ninguna cultura se encuentra sola; siempre viene dada en coalición con otras culturas, lo que permite construir series acumulativas. La probabilidad de que entre estas series aparezca una larga, depende naturalmente de la extensión, de la duración y de la variabilidad del régimen de coalición.

De estos comentarios se derivan dos consecuencias. A lo largo de este estudio, nos hemos preguntado varias veces cómo es que la comunidad ha quedado estacionaria durante las nueve décimas partes de su historia o incluso más: las primeras civilizaciones tienen de doscientos mil a quinientos mil años, transformándose las condiciones de vida solamente en el curso de los últimos diez mil años. Si nuestro análisis es exacto, no es porque el hombre paleolítico fuera menos inteligente, menos dotado que su sucesor neolítico, sino sencillamente porque la historia humana, una combinación de grado n , ha dispuesto de un tiempo de duración t para que salga; la combinación podría haberse producido mucho antes o mucho después. El hecho no tiene más significado del que tiene el número de veces que un jugador debe esperar para ver producirse una combinación dada: ésta podrá producirse a la primera, a la milésima o a la millonésima vez, o jamás. Pero durante todo este tiempo la humanidad, como el jugador, no deja de especular. Sin quererlo siempre y sin darse cuenta nunca exactamente, la humanidad «organiza hechos» culturales, se lanza a las «operaciones civilización», todas ellas coronadas con un éxito distinto. En cuanto roza el éxito, compromete las adquisiciones anteriores. Las grandes simplificaciones que nuestra ignorancia autoriza de la mayoría de los aspectos de las sociedades prehistóricas, permiten ilustrar esta marcha incierta y ramificada, ya que lo más chocante son esas depresiones que conducen del apogeo levalosiano a la mediocridad musteriense, de los esplendores aurignaciano y solutreano, a la rudeza del magdaleniano, y después a los contrastes extremos ofrecidos por los diversos aspectos del mesolítico.

Lo que es cierto en el tiempo no lo es menos en el espacio, pero debe explicarse de otra manera. La posibilidad que tiene una cultura de totalizar este complejo de invenciones de todo orden que nosotros llamamos civilización, está en función del número y diversidad de culturas con las que participa en la elaboración —con mayor frecuencia involuntariamente— de una estrategia común. Y decimos número y diversidad. La comparación entre el Nuevo y el Antiguo Mundo en la víspera del descubrimiento, ilustra bien esta doble necesidad.

La Europa del comienzo del Renacimiento era el lugar de encuentro y de fusión de las más diversas influencias: las tradiciones griega, romana, germánica y anglosajona; las influencias árabe y china. La América precolombina no disfrutaba, cualitativamente, de menos contactos culturales puesto que las dos Américas forman juntas un vasto hemisferio. Pero mientras que las culturas que se fecundan mutuamente en el mismo suelo europeo son el producto de una diferenciación vieja de varias decenas de milenios, las de América, cuya población es más reciente, han tenido menos tiempo para divergir; éstas ofrecen un panorama relativamente más homogéneo. Además, aunque no podamos decir que el nivel cultural de Méjico o Perú fuera inferior al de Europa en el momento del descubrimiento (hemos visto también que en ciertos aspectos era superior), los diversos aspectos de la cultura seguramente figuraban allí peor articulados. Junto a logros sorprendentes, las civilizaciones precolombinas tienen muchas lagunas. Tienen, por decirlo de alguna manera, «agujeros». Estas ofrecen también el espectáculo, menos contradictorio de lo que parece, de la coexistencia de formas precoces y de formas abortivas. Su organización poco flexible y débilmente diversificada, explica palpablemente su hundimiento ante un puñado de conquistadores. Y la causa profunda puede buscarse en el hecho de que la «coalición» cultural americana estaba establecida entre los miembros menos diferentes, entre los cuales no estaban los del Antiguo Mundo.

En consecuencia, no hay una sociedad acumulativa en sí y para sí. La historia acumulativa no es la propiedad de ciertas razas o de ciertas culturas que se distinguirían así de las otras. La historia resulta más bien de su *conducta* que de su *naturaleza*. Explica cierta modalidad de existencia de las culturas, que no es otra que sus *maneras de estar juntas*. En este sentido, se puede decir que la historia acumulativa es la forma de la historia característica de estos superorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades, mientras que la historia estacionaria —si existe de verdad— sería la marca de ese género de vida inferior, que es el de las sociedades solitarias.

La exclusiva fatalidad, la única tara que podría afligir a un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza, es la de estar solo.

Observamos así la torpeza y la poca satisfacción para el espíritu en las tentativas para justificar la aportación de razas y de culturas humanas a la civilización. Se enumeran rasgos, se examinan minuciosamente las cuestiones de origen, se conceden prioridades... Por bien intencionadas que sean, estos esfuerzos son fútiles porque carecen de triple objetivo. Primero, el mérito de una invención atribuido a una u otra cultura, no es nunca seguro. Durante un siglo se creyó firmemente que el maíz se había creado a partir del injerto de dos especies salvajes por los indios de América, y se continúa admitiendo provisionalmente aunque no sin duda creciente, porque podría ocurrir que después de todo, el maíz llegara a América (no se sabe muy bien cuándo ni cómo), originario del sureste de Asia.

En segundo lugar, las aportaciones culturales siempre se pueden repartir en dos grupos. Por un lado, tenemos indicios y adquisiciones aisladas cuya importancia es fácil de evaluar, y que ofrecen además un carácter limitado. Que el tabaco venga de América es un hecho, pero después de todo y pese a toda la buena voluntad desplegada a este fin por las instituciones internacionales, no podemos deshacernos de gratitud con los indios americanos cada vez que fumamos un cigarrillo. El tabaco es una añadidura exquisita al arte de vivir, como otras son útiles (por ejemplo el caucho). Nosotros los debemos los placeres y las comodidades suplementarias, pero si no estuvieran ahí, las raíces de nuestra civilización no se socavarían y en caso de necesidad perentoria, nosotros habríamos sabido encontrarlas o sustituirlas por otra cosa.

En el polo opuesto (naturalmente, con toda una serie de formas intermedias) hay contribuciones que ofrecen un carácter de sistema, es decir, que corresponden a la propia manera que cada sociedad ha elegido expresarse y satisfacer el conjunto de aspiraciones humanas. La originalidad y naturaleza irremplazables de estos estilos de vida, o como dicen los anglosajones de estos *patterns*, son innegables, pero como representan tantas elecciones exclusivas, no se percibe bien cómo una civilización podría esperar beneficiarse del estilo de vida de otra, a menos que renuncie a ser ella misma.

Efectivamente, las tentativas de compromiso no pueden acabar más que en dos resultados: o bien una desorganización y un hundimiento *del pattern* de uno de los grupos, o bien una síntesis ori-

ginal, pero que entonces consista en la urgencia de un tercer *pattern*, el cual se vuelve irreducible comparado con los otros dos. Por otro lado, el problema no consiste en saber si una sociedad puede beneficiarse o no del estilo de vida de sus vecinos, sino en qué medida puede llegar a comprenderlos e incluso a conocerlos. Hemos visto que esta cuestión no comporta ninguna respuesta categórica.

A la postre, no hay contribución sin beneficiario. Pero si existen culturas concretas que podemos situar en el espacio y en el tiempo, y de las que podemos decir que han «contribuido» y que continúan haciéndolo, ¿cuál es esta «civilización mundial supuesta beneficiaria de todas estas contribuciones? No es una civilización distinta de las demás, que disfrutan de un mismo coeficiente de realidad. Cuando hablamos de civilización mundial, no designamos una época o un grupo de hombres: nosotros utilizamos una noción abstracta a la que otorgamos un valor moral o lógico. Moral, si se trata de un fin que proponemos a las sociedades existentes. Lógico, si queremos agrupar en un mismo vocablo los elementos comunes que el análisis permite separar entre las diferentes culturas. En ambos casos no hay que ocultar que la noción de civilización mundial es muy pobre, esquemática y que su contenido intelectual y afectivo no ofrece una gran densidad. Querer evaluar las pesadas aportaciones culturales de una historia milenaria, y todo el peso de las ideas, del sufrimiento, del deseo y de la labor de los hombres que les han acompañado en la existencia, refiriéndoles exclusivamente al escalón de una civilización mundial que tiene todavía una forma hueca, sería empobrecerlas singularmente, vaciarlas de su consistencia y conservar sólo un cuerpo descarnado.

Al contrario, hemos intentado demostrar que la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares, sino en la distancia *diferencial* que ofrecen entre ellas. El sentimiento de gratitud y humildad que cada miembro de una cultura puede y debe manifestar para con las otras, sólo podría fundarse en una convicción: que las otras culturas son diferentes a la suya, de la manera más variada; y esto, incluso si la naturaleza última de estas diferencias le sobrepasa o si, a pesar de todos sus esfuerzos no consigue más que penetrarla muy imperfectamente.

Por otro lado, hemos considerado la noción de civilización mundial como una especie de concepto límite, o como una manera abreviada de designar un proceso complejo, porque si nuestra demostración es válida, no hay, no puede haber, una civilización en el sentido absoluto que a menudo damos a este término, ya que la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma consistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad.

10

El doble sentido del progreso

¿No nos encontramos entonces ante una extraña paradoja? Tomando los términos en el sentido que les hemos dado, hemos visto que todo *progreso* cultural se debe a una *coalición* entre culturas. Esta coalición consiste en la confluencia (consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria, intencionada o accidental, buscada o impuesta) de las *oportunidades* que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico. En fin, hemos admitido que esta coalición era más fecunda cuando se establecía entre culturas diversificadas. Dicho esto, parece que nos encontramos frente a condiciones contradictorias, ya que este *juego en común* del que resulta todo progreso, ha de conllevar consecuentemente a término más o menos corto, una *homogeneización* de los recursos de cada jugador. Y si la diversidad es una condición inicial, hay que reconocer que las oportunidades de ganar son más escasas cuanto más se prolonga la partida.

Para esta consecuencia ineluctable parece no haber más que dos remedios. Uno consiste en que cada jugador provoque *distancias diferenciales*, lo cual es posible porque cada sociedad (el «jugador» de nuestro ejemplo teórico) se compone de una coalición de grupos: confesionales, profesionales o económicos y porque la aportación de la sociedad está hecha de la aportación de todos estos constituyentes. Las desigualdades sociales son el ejemplo más llamativo de esta solución.

Las grandes revoluciones que hemos elegido como ilustración: la neolítica y la industrial, vienen acompañadas no solamente de una diversificación del cuerpo social como bien lo había visto Spencer, sino además de la instauración del estatus diferencial entre los grupos, sobre todo desde el punto de vista económico. Desde hace tiempo observamos que los descubrimientos del neolítico habían suscitado rápidamente una diferenciación social, con el nacimiento en el Antiguo Oriente de grandes concentraciones urbanas, la aparición de los Estados, castas y clases. La misma observación se apli-

ca a la revolución industrial, condicionada por la aparición de un proletariado y terminando con formas nuevas y más avanzadas de explotación del trabajo humano.

Hasta ahora se tendía a tratar estas transformaciones sociales como consecuencia de transformaciones técnicas, a establecer entre éstas y aquéllas una relación de causa a efecto. Si nuestra interpretación es exacta, la relación de causalidad (con la sucesión temporal que implica) debe abandonarse —como por otra parte tiende a hacerlo la ciencia moderna— en beneficio de una correlación funcional entre los dos fenómenos. Comentemos de pasada que el reconocimiento de que el progreso técnico haya tenido por correlativo histórico el desarrollo de la explotación del hombre por el hombre, nos incita a cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que tan fácilmente nos inspira el primero de estos dos fenómenos nombrados.

El segundo remedio está en gran medida condicionado por el primero: es el de introducir con gusto o a la fuerza en la coalición, nuevos miembros, externos esta vez, cuyas «aportaciones» sean muy distintas de las que caracterizan la asociación inicial. Esta solución ha sido igualmente puesta en práctica y si el término capitalismo permite, *grosso modo*, identificar la primera, los términos de imperialismo y colonialismo ayudarán a ilustrar la segunda. La expansión colonial del siglo XIX ha dado amplio permiso a la Europa industrial para renovar (y no ciertamente para su beneficio exclusivo) un impulso que, sin la introducción de los pueblos colonizados en el circuito, habría corrido el riesgo de agotarse mucho más rápidamente.

Observamos que, en los dos casos, el remedio consiste en alargar la coalición, ya sea por diversificación interna o por la admisión de nuevos miembros. A fin de cuentas, siempre se trata de aumentar el número de jugadores, o sea, de volver a la complejidad y a la diversidad de la situación inicial. Pero también observamos que estas soluciones no pueden sino aminorar provisionalmente el proceso. No puede haber explotación salvo en el seno de una coalición: entre los dos grupos, dominante y dominado, existen contactos y se producen intercambios. A su vez, y pese a la relación unilateral que en apariencia les une, los dos deben, consciente o inconscientemente, poner de acuerdo sus posturas, y progresivamente las diferencias que les oponen tienden a disminuir. Las mejoras sociales por un lado, y el acceso gradual de los pueblos colonizados a la independencia por otro, nos hacen presenciar el desarrollo de este fenómeno; y aunque aún haya mucho camino por recorrer en estas dos direcciones, sabemos que las cosas irán inevitablemente en ese sentido.

Quizá haya que interpretar verdaderamente como una tercera solución, la aparición en el mundo de regímenes políticos y sociales antagonistas. Se puede concebir que la diversificación, renovándose cada vez en un plano distinto, permita mantener indefinidamente este estado de desequilibrio del que depende la supervivencia biológica y cultural de la humanidad, a través de formas variables que no cesarán jamás de sorprender a los hombres.

Sea lo que fuere, es difícil representarse de otro modo que no sea contradictorio un proceso que podemos resumir en la manera siguiente: para progresar, es preciso que los hombres colaboren. En el curso de esta colaboración, ellos ven identificarse gradualmente las aportaciones cuya diversidad inicial era precisamente lo que hacía su colaboración fecunda y necesaria.

Pero aunque esta contradicción sea insoluble, el deber sagrado de la humanidad es el de conservar ambos términos igualmente presentes en la persona, de no perder de vista a uno en beneficio exclusivo del otro; guardarse por supuesto, de un particularismo ciego, que tendería a reservar el privilegio de humanidad para una raza, una cultura o una sociedad. También el de nunca olvidar que ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables a la generalidad y que una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible porque sería una humanidad osificada.

A este respecto, las instituciones internacionales tienen ante ellas una tarea inmensa, y cargan con responsabilidades. Tanto unas como otras son más complicadas de lo que pensamos porque la misión de las instituciones internacionales es doble: por un lado consiste en una liquidación y por otro, en un despertar. En primer lugar, deben ayudar a la humanidad a hacer lo menos penosa y peligrosa posible, la absorción de sus diversidades muertas, residuos sin valor de modos de colaboración cuya presencia en estado de vestigios putrefactos constituye un riesgo permanente de infección del cuerpo internacional. Deben aligerar, amputar si es necesario, y facilitar el nacimiento de otras formas de adaptación.

Pero al mismo tiempo deben estar atentísimas al hecho de que para poseer el mismo valor funcional que las precedentes, estos nuevos modos no pueden reproducirlos o ser concebidos con el mismo modelo, sin quedar reducidos a soluciones cada vez más insípidas y finalmente impotentes. Por el contrario, tienen que saber que la humanidad es rica en posibilidades imprevistas que cuando aparezcan, siempre llenarán a los hombres de estupor; que el progreso no está hecho a la imagen có-

moda de esta «similitud mejorada» donde buscamos un relajado reposo, sino que está lleno de aventuras, de rupturas y escándalos. La humanidad está constantemente enfrentada a dos procesos contradictorios de los cuales, uno tiende a instaurar la unificación, mientras que el otro considera mantener o reestablecer la diversificación.

La posición de cada época o cada cultura en el sistema, la orientación según la cual la humanidad se encuentra comprometida son tales, que uno solo de los dos procesos tendrá sentido para ella, siendo el otro la negación del primero. Pero decir que la humanidad se deshace a la vez que se hace, que podíamos tener esa inclinación, procedería aún de una visión incompleta, pues se trata de dos maneras diferentes de *hacerse* en dos planos y en dos niveles opuestos.

La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado ciertamente a las instituciones internacionales. Estas también comprenden que para alcanzar esta meta, no será suficiente con cuidar las tradiciones locales y conceder un descanso a los tiempos revueltos. Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma. Hay pues que escuchar crecer el trigo, fomentar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones en conjunto que la historia tiene reservadas. Además hay que estar preparados para considerar sin sorpresa, sin repugnancia y sin rebelarse lo que de inusitado seguirán ofreciéndonos todas estas nuevas formas sociales de expresión.

La tolerancia no es una posición contemplativa que dispensa las indulgencias a lo que fue o a lo que es; es una actitud dinámica que consiste en prever, comprender y promover aquello que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, a nuestro alrededor y ante nosotros. La única exigencia que podríamos hacer valer a este respecto (creadora para cada individuo de obligaciones correspondientes) es que se realice bajo formas, de modo que cada una de ellas sea una aportación a la mayor generosidad de los demás.