

NADIE es racista por tomar nota de que el color de la piel se hereda, ni por hablar de la raza blanca, la negra o la amarilla. En racista se torna el discurso racial cuando sucumbe a dos falacias, una moral y otra científica. No marcar diferencias entre individuos y grupos y no dudar de la marcha del progreso son normas que, más o menos tácitamente, han gravitado como un tabú cultural sobre buena parte del pensamiento del último medio siglo.

El legendario ensayo de Claude Lévi-Strauss "Raza e historia" constituye un impresionante y revolucionario manifiesto sobre la dialéctica de las ideas de progreso y diversidad cultural. Veinte años más tarde, completó y matizó su perspectiva con "Raza y cultura". Ediciones Catedra reúne por primera vez estos dos trabajos como libro en el presente volumen

040599
- el parnaso
30 \$112
\$ 78

ISBN 84-376-1188-1



9 788437 611884

0111058

Claude Lévi-Strauss

RAZA Y CULTURA



Claude Lévi-Strauss

RAZA Y CULTURA



CATEDRA
colección teorema

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 cualitati-

va: 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 fundamen-

tal 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 hom-

bre 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 Dahomey 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. Ésta 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 significante 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 hemos 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 civilización, 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 humani-

dad 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 Budis-

mo, 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 manipu-

laciones: 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 falsadamente 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.

NADIE es racista por tomar nota de que el color de la piel se hereda, ni por hablar de la raza blanca, la negra o la amarilla. En racista se torna el discurso racial cuando sucumbe a dos falacias, una moral y otra científica. No marcar diferencias entre individuos y grupos y no dudar de la marcha del progreso son normas que, más o menos tácitamente, han gravitado como un tabú cultural sobre buena parte del pensamiento del último medio siglo.

El legendario ensayo de Claude Lévi-Strauss "Raza e historia" constituye un impresionante y revolucionario manifiesto sobre la dialéctica de las ideas de progreso y diversidad cultural. Veinte años más tarde, completó y matizó su perspectiva con "Raza y cultura". Ediciones Catedra reúne por primera vez estos dos trabajos como libro en el presente volumen

040599
- el parnaso
30 \$112
\$ 78

ISBN 84-376-1188-1



9 788437 611884

0111058

Claude Lévi-Strauss

RAZA Y CULTURA



Claude Lévi-Strauss

RAZA Y CULTURA



CATEDRA
colección teorema