

## RELATIVISMO CULTURAL 2.0\*

MICHAEL F. BROWN\*\*

En *Textos de la Antropología Contemporánea*, Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galán, compiladores. Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia, 2010.

El relativismo cultural se sigue identificando estrechamente con la antropología, aún cuando pocos antropólogos abracen hoy día la versión comprehensiva del mismo articulada por primera vez por discípulos de Franz Boas. La progresiva reducción del alcance del relativismo cultural desde las primeras décadas del siglo XX sugiere que éste no debería contemplarse como una teoría o doctrina comprehensiva, sino más bien como una suerte de regla práctica. Usada de forma prudente, sirve a una función limitada, pero indispensable: la de mantener a la antropología atenta a perspectivas que desafían las verdades comúnmente asumidas.

Pareciera que la antropología es dueña de la franquicia del relativismo cultural. Sin embargo, los antropólogos como colectivo se aproximan al tema con una mezcla de ambivalencia y fastidio. Sorprendentemente, en tanto doctrina comprehensiva, el relativismo cultural ha recibido escasa atención en antropología desde el comienzo de los años noventa. La disciplina ha centrado, empero, una buena cantidad de energía en intentos de reconciliar el relativismo con el respaldo a los derechos humanos (ver, p. e., Cowan, Dembour y Wilson, 2001; Goodale, 2006; Merry, 2006; Turner y Nagengast, 1997; R. Wilson, 1997). Por supuesto, el relativismo cultural sigue vivo como parte del currículo de los estudios de licenciatura. Y quienes enseñamos cursos introductorios hemos de afrontarlo, con sentido del deber, al menos una vez por semestre. Eso imprime al asunto un aire cer-

---

Aparecido originalmente en *Current Anthropology* 49(3):363-383, Jun. 2008. Para la presente versión se han omitido los incisivos comentarios de los dictaminadores de la revista, así como la réplica del autor, que pueden consultarse en la citada publicación, págs. 373-80. Traducción de Francisco Cruces, revisada por el autor.

Agradezco el apoyo del Williams College, y especialmente del Oakley Center for the Humanities and Social Sciences, donde era investigador mientras realicé el borrador del presente artículo. Han proporcionado valiosas críticas a una versión previa James W. Fernandez, Peter Just, Kai N. Lee, Benjamin S. Orlove, Bernard J. Rhie y Arafaat A. Valiani, junto con siete dictaminadores anónimos. A ninguno se debe atribuir el que, en algún caso, no haya acertado a seguir su buen consejo. Dedico este artículo al filósofo William E. Kennick, quien pese a su escepticismo frente al relativismo siempre se ha mostrado dispuesto a intercambiar ideas con el yerno que tanto le aprecia.

cano al de los regalos entre esposos el día de San Valentín: una expresión ritualizada de compromiso. Si no lo hiciéramos así —tememos— nuestros estudiantes nos tomarían por negligentes.

Dado el equívoco estatus del relativismo cultural entre antropólogos profesionales, resulta chocante asistir a la polémica que aún provoca más allá de nuestras trincheras disciplinares. A poco de ser nombrado Papa Benedicto XVI, el cardenal Joseph Ratzinger denunció el relativismo moral —comúnmente asociado al relativismo cultural— como una de las fuerzas corruptoras de la humanidad. Y tras los ataques de Al-Qaeda del 2001 sobre el Pentágono y las torres del *World Trade Center*, el crítico conservador William Bennett declaró que la expansión del relativismo cultural es uno de los mayores peligros a los que se ha de enfrentar la sociedad norteamericana. Según él, el relativismo «implica que carecemos de base para juzgar a otros pueblos y culturas, y que en realidad no existe base alguna para declarar a unos mejores que otros, por no hablar de “el bien” o “el mal”» (2002: 46). Y sin tales distinciones, añade, los norteamericanos seremos incapaces de resistir al terrorismo. La denuncia de Bennett sigue los pasos de la de Dinesh D’Souza, cuyo libro *El final del racismo* (1995) vitupera explícitamente el relativismo boasiano por lo que dicho autor considera su complicidad con la perpetuación de la injusticia racial en América<sup>1</sup>.

En otros campos, trabajos menos polémicos que éstos retornan con regularidad a argumentos contra el relativismo cultural, a menudo como parte de reflexiones más amplias sobre los dilemas prácticos y éticos de la vida en sociedades pluralistas. Son incontables los filósofos y polítólogos que lo han declarado muerto en virtud de argumentos lógicos y éticos<sup>2</sup>. «La incoherencia interna del relativismo y sus consecuencias absurdas e inde-

<sup>1</sup> Tras una presentación esquemática de la emergencia del relativismo cultural a partir de la obra de Boas y sus discípulos, D’Souza arguye que el triunfo del pensamiento relativista en círculos intelectuales y políticos estadounidenses volvió imposible la crítica de rasgos de la cultura afroamericana que D’Souza considera disfuncionales: «Una inicial apertura a las verdades de otras culturas degenera en una negación cerril de todo estándar transcultural» (1995: 384). Citando el trabajo de Elijah Anderson, D’Souza insiste en que una ubicua ideología relativista mantiene a los negros de los centros urbanos atrapados en un conflicto entre «una cultura hegemónica de patología y una cultura de decencia sitiada» en sus propias comunidades (pág. 528).

<sup>2</sup> Para debates sobre relativismo y pluralismo, véase Appiah, 2006; Howard, 1995; Lukes, 2003; Moody-Adams, 1997 y Rorty, 1986. Entre quienes consideran el relativismo cultural en bancarrota intelectual —o al menos gravemente errado— deben incluirse Arkes, 1986; Aya, 1996; Boudon, 2004; Cook, 1999; Gellner, 1985; Jarvie, 1984, 1993; Li, 2006 y Zechenter, 1997.

seables se han expuesto desde hace mucho», escribe con marcada acritud I. C. Jarvie (1993: 546). Y, sin embargo, ni totalmente asumido ni repudiado por completo, el relativismo cultural sigue en pie. A sus críticos debe parecerles algo así como la persistencia banal de zombis asesinos en una película de terror de bajo presupuesto.

En ningún lugar cuenta el relativismo con mayor crédito que entre estudiantes de licenciatura. No soy el único en haber observado el rápido giro que suele producirse en los valores del alumnado tras comenzar a estudiar antropología hacia una aceptación acrítica de casi cualquier conducta justificable en términos de la cultura del actor (ver, p. e., Cronk, 1999: 11). Muchos lectores encontrarán familiar el comentario de clase, del tipo «Le estaba contando a mi compañero de piso sobre el sacrificio humano entre los aztecas. Reaccionó, “Eh, ¿quiénes somos nosotros para decir que eso estaba mal? A fin de cuentas, era su cultura”». A propósito de actitudes similares entre sus alumnos, Richard Handler escribe:

Tan persistentes como son los estudiantes en su ansiedad en relación con los valores de otros, así también lo son en reinterpretar el relativismo antropológico como una regla de libre elección por parte del consumidor (el mundo está hecho de individuos soberanos, cada uno de los cuales tiene el derecho inalienable de ver el mundo desde su propio punto de vista, y de actuar en consonancia, sin criticar los puntos de vista o decisiones de compra de otros) (2005: 12).

En una mordaz rumia sobre la solidez del relativismo en sociedades organizadas en torno al consumo conspicuo, el crítico cultural inglés Richard Hoggart observa que el relativismo ofrece un terreno perfecto para sus demandas interminables y perpetuamente cambiantes (1998: 6). De acuerdo con Hoggart, el relativismo es un arma tanto de la derecha como de la izquierda —y tal vez sobre todo de aquélla, dada la creencia de la derecha en la sacralidad inherente al mercado—. Basta con preguntarse si la necesidad obsesiva de atacar al relativismo cultural por parte de las derechas no podría ser sino una forma de sobrecompensación por su complicidad en la propagación del relativismo a nivel popular.

Un rasgo llamativo de los planteamientos críticos contra el relativismo es la medida en que sus valoraciones se basan en la antropología de los años cuarenta y cincuenta, en particular en el trabajo de Melville J. Herskovits. Es posible que, como ha argumentado James Fernandez (1990), el retrato

contenido en esos libros y ensayos malinterprete muchos aspectos de lo que Herskovits estaba tratando de transmitir. Pero todavía resulta más significativa esa necesidad de rebuscar en la antropología de hace medio siglo para encontrar una versión de relativismo buena para demolición analítica. Estoy cansado de que se me achaquen versiones del relativismo que no suscribimos, ni yo ni la mayoría de los antropólogos que conozco. Y no es sólo que la teoría antropológica se haya desarrollado significativamente desde mediados del siglo XX, época en que se formuló la versión clásica del relativismo cultural. El propio mundo social se ha transformado de maneras que precisan un recalibrado del pensamiento relativista, lejos ya del alcance omniabarcante de las formulaciones tempranas. El punto principal es que la humanidad está más interconectada. La pretensión relativista de que cada sociedad representa un universo conceptual autónomo podrá servir como una metáfora útil, pero tiene poco que ver con la experiencia cotidiana de la mayoría de la gente.

Mi objetivo en este ensayo es revisar de forma sucinta la historia del relativismo cultural clásico, con la intención de documentar su progresiva modificación en antropología desde las primeras décadas del siglo XX. Tras sopesar los argumentos a favor de un abandono absoluto del relativismo cultural, acabo proponiendo una versión corregida y defendible que resulte consistente con la práctica antropológica contemporánea. En una disciplina notablemente fragmentada, puede parecer que esta última meta apunta demasiado lejos, pero creo que la empresa merece la pena. Este proyecto está dirigido a dos amplias audiencias: primero, a no antropólogos, muchos de los cuales persisten erróneamente en ver en la obra de Herskovits y otros boasianos la expresión definitiva del relativismo antropológico prevalente en la profesión. Segundo, a mis colegas antropólogos, cuyo apego a ciertos elementos del relativismo cultural —un apego vigente, si bien altamente selectivo— puede minar el papel histórico de la antropología como la disciplina mejor cualificada para arrojar luz sobre amplios patrones transhistóricos de la vida humana. Maurice Bloch ha expresado con elocuencia esta preocupación, en su ensayo *¿Adónde ha ido la antropología? O de la necesidad de «la naturaleza humana»* (2005). En él hace un seguimiento de la persistente —y para él lamentable— retirada de los antropólogos de aquellas formas de comparación y generalización que nos permitirían equilibrar con una visión de la naturaleza humana en su sentido amplio el estudio de historias culturales particulares.

## ASCENSO Y DECLIVE DEL RELATIVISMO CULTURAL CLÁSICO

Diversos estudiosos han relatado la historia del ascenso del relativismo cultural hasta su prominencia, usualmente atribuyéndola a la obra de Franz Boas y sus discípulos (ver esp. Hatch, 1983). Aquí simplemente repasaré sus trazos más gruesos. Franz Boas redirigió la antropología en un sentido distinto al de los enfoques evolucionistas previos, estrechamente ligados a la teoría racial decimonónica, y profundizó la noción de Tylor de que la cultura es un sistema integrado de comportamientos, significados y disposiciones psicológicas<sup>3</sup>. Con ello, y aunque su posición en relación con el relativismo cultural fuera, de hecho, un tanto ambigua, dejó preparado el terreno para una elaboración más completa del mismo. El florecimiento del relativismo cultural clásico esperaría hasta el trabajo de sus discípulos, incluyendo a Ruth Benedict, Margaret Mead y Melville Herskovits. Su articulación de una doctrina relativista comprensiva resultó atractiva para intelectuales desilusionados por la brutalidad sin sentido de la primera guerra mundial, la cual minó la fe en la superioridad cultural de Occidente e inspiró una búsqueda romántica de alternativas al materialismo y la guerra industrializada (Stocking, 1992: 162-64).

Tal y como lo formularan los boasianos, el relativismo cultural incluye varios axiomas. Primero, cada cultura constituye un mundo social total que se reproduce a sí mismo a través de la enculturación, el proceso mediante el cual se transmiten de una generación a la siguiente valores, disposiciones emocionales y comportamientos incorporados<sup>4</sup>. Tales prácticas y valores son usualmente percibidos por los miembros de una sociedad como los más satisfactorios, superiores a cualquiera otros; de ahí la universalidad del etnocentrismo<sup>5</sup>. Puesto que las formas de comprensión también dependen de la enculturación, el etnógrafo debe interpretar una cultura dada sobre la

<sup>3</sup> Para la discusión sobre las complejidades y ambigüedades de la posición de Boas sobre el relativismo, ver Stocking, 1968: 230-33 y Lewis, 1999. Robert Lowie evoca que en sus clases Boas «proclamaba persistentemente la necesidad de ver al nativo desde dentro». «En cuanto a los juicios morales sobre la costumbre aborigen», escribe Lowie, «aprendimos pronto a contemplarlos como una exhibición de anacrónica ingenuidad» (1956: 1009).

<sup>4</sup> Herskovits declara: «El principio del relativismo cultural, brevemente enunciado, es como sigue: Los juicios se basan en experiencia, y la experiencia es interpretada por cada individuo en términos de su propia enculturación» (1972: 15).

<sup>5</sup> Convencionalmente se atribuye al sociólogo William Graham Sumner (1840-1910) el haber acuñado el término «etnocentrismo». Para un análisis de cómo encajan etnocentrismo y relativismo en la obra de Sumner, ver Shone, 2004.

base de su propia trama lógica interna, más que mediante la aplicación de una vara de medir universal. Este principio se aplica a todo: desde el lenguaje y los sistemas de parentesco a la moralidad o la ontología. Acompañando la sensibilidad al contexto cultural va esa combinación de empatía y distancia que Robert Lowie llamara «ver desde dentro» (1981: 149). Para un científico social profesional, dice Lowie, «lamentarse por la depravación de los caníbales sería un anacronismo del mismo tamaño que hacer comentarios en un manual de física acerca de la benevolencia de Dios a propósito de una exposición sobre la gravedad»<sup>6</sup>.

Complementando el principio central de la coherencia cultural, viene la insistencia en que sociedades y culturas no pueden ser puestas en un ranking según una escala evolutiva. Cada una debe verse como *sui generis*; como capaz de ofrecer un modo de vida satisfactorio, por más repugnantes o bizarros que algunos aspectos particulares puedan parecer a los extraños. Dada la integridad presupuesta a cada cultura, los antropólogos están obligados a mostrar tolerancia ante las prácticas tradicionales de otros pueblos y a estimular esa misma tolerancia entre sus compatriotas. «Debemos reconocer que la naturaleza pluralista de los sistemas de valor de las culturas del mundo... no puede juzgarse sobre la base de uno sólo de esos sistemas», insiste Herskovits (1972: 109).

Finalmente, algunos críticos han hecho notar que los impulsores del relativismo cultural clásico se inclinaban a contradecir sus propios axiomas al someter a las instituciones y prácticas sociales de las sociedades industriales occidentales a críticas que hubieran considerado inaceptables de haberse tratado de pueblos no occidentales o preindustriales. Como Lévi-Strauss declara, el destino del antropólogo es mostrarse «crítico en casa y conformista fuera» (1972: 384). La justificación para una sensibilidad de este tipo se halla en que la dominación económica y tecnológica proporciona a nuestra sociedad una capacidad inmensamente mayor para imponer sobre otras sus propias variedades de etnocentrismo (Herskovits, 1972: 103).

---

<sup>6</sup> Kroeber invoca una analogía similar cuando afirma: «En este punto nos referimos a los valores tal y como existen en las sociedades humanas en tiempos y lugares dados; a los valores tal y como hacen aparición en la historia de nuestra especie; en suma, a los valores considerados como un fenómeno natural que tiene lugar en la naturaleza –de un modo muy similar a como se definen las formas, cualidades y habilidades características de los animales en la zoología comparada» (1952: 137).

Hasta aquí la historia es bien conocida. Al revisar los debates de la época, no obstante, llama la atención hasta qué punto, incluso por aquél entonces, prominentes antropólogos se resistieron a abrazar en su totalidad estos preceptos. Como aclara Clyde Kluckhohn en su ensayo de 1955 «Relativismo ético: *sic et non*», ya en los años cuarenta Ralph Linton cuestionó la negación relativista de los universales éticos, arguyendo a favor del reconocimiento de principios formulados en un nivel de abstracción lo suficientemente elevado como para abarcar la considerable variabilidad ética que los etnógrafos encuentran a lo ancho del mundo (1955: 668-72). Kluckhohn concluía que «como hipótesis guía para su ulterior investigación empírica, ni el relativismo ni el absolutismo extremos resultan sostenibles» (1955: 676-77). El distanciamiento clínico propuesto por Lowie parecía desvanecerse a finales de los años cincuenta, desplazado por las etnografías memorablemente apasionadas de Jules Henry, Colin Turnbull, Elizabeth Marshall Thomas y otros<sup>7</sup>.

Hasta aquí hemos enfatizado la dimensión norteamericana del debate. Está claro, sin embargo, que los boasianos cristalizaron un pensamiento relativista con hondas raíces en la teoría social europea<sup>8</sup>. El pensador del siglo XVIII Johann Gottfried von Herder (1744-1802) es conocido como artífice de una importante línea de relativismo cultural. Algunos elementos de sus ideas serían refinados con posterioridad por Adolf Bastian (1826-1905) y, de manera más influyente, por Edward Westermarck (1862-1939); ambos autores afirmaron que la moral no se halla enraizada en principios universales, sino en emociones culturalmente condicionadas<sup>9</sup>. La antropología británica, que mantuvo lazos más estrechos con la filosofía académica que su contraparte norteamericana, dedicó considerable energía al llamado «problema de los modos de pensamiento», encarnado en el trabajo de Levi-Bruhl, Malinowski y Evans-Pritchard, culminando en los años ochenta y noventa con vigorosos debates sobre el estatus transcultural de la racionalidad<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Para una discusión más detallada del pluralismo en la antropología americana respecto a las ideas de Herskovits, véase Lewis, 1999: 720.

<sup>8</sup> En fecha tan temprana como 1830, Augusto Compte argumentó que uno de los aspectos en los que la sociología se diferenciaba de la teología y la metafísica era en que tenía una «tendencia a volver relativas ideas consideradas en principio como absolutas» (1976: 89). Esta transición de lo absoluto a lo relativo constituyía, para Compte, un paso decisivo en la creación de una ciencia social.

<sup>9</sup> Sobre Herder, ver p. e., Denby, 2005; sobre Bastian, Koeppling, 1995; sobre el relativismo moral en Westermarck, Stocking, 1995: 156.

<sup>10</sup> Dos compilaciones muy citadas que siguen esta línea de investigación son las de Wilson, 1970 y Hollis y Lukes, 1982.

El relativismo cultural clásico tiene, pese a todo, un sabor inequívocamente americano. Primero, se edificó sobre el concepto de cultura, al cual complementa, y cuya influencia fue mayor en Norteamérica que en cualquier otro sitio. Segundo, tanto el legado estadounidense de esclavitud y segregación racial como el permanente desafío de asimilación de grandes cifras de inmigrantes en una sociedad híbrida le dieron al relativismo cultural —y en particular a su tema de la tolerancia intercultural— una resonancia política de la cual ha carecido en buena parte de Europa hasta finales del siglo XX.

## EL RELATIVISMO CULTURAL CLÁSICO Y LOS DERECHOS HUMANOS

Un momento pivotal en la historia del relativismo cultural clásico fueron los reparos de la American Anthropological Association a la Declaración Universal de los Derechos Humanos por parte de la ONU (AAA, 1947)<sup>11</sup>. Los actuales críticos tachan de embarazosa, incluso de vergonzosa, aquella resistencia de la AAA ante la Declaración Universal. Marc Goodale afirma que el impacto de la respuesta de la disciplina a la Declaración Universal fue que la antropología se volviera «sinónimo de relativismo cultural, y relativismo cultural se volviera sinónimo de un rechazo categorial de los derechos humanos universales» (2006: 25). Sin embargo, Goodale y otros observadores cuidadosos hacen notar que algunas de las preocupaciones expresadas por los oponentes a la Declaración Universal desde la antropología eran legítimas y precisaban airearse públicamente. La más significativa es la tendencia de dicho documento a privilegiar los derechos individuales sobre los de los grupos («culturas»). Si la respuesta de la AAA a la Declaración Universal resultó o no sensata desde un punto de vista táctico, es una cuestión que dejó a los historiadores; pero parece razonable reconocer que contribuyó a un giro gradual en el discurso de los derechos humanos, desde su inicial dominio por parte de expertos occidentales a la discusión de más amplia base que hoy incluye a pensadores de países en desarrollo en general, y a pueblos indígenas en particular (Merry, 2001: 34-39).

La posición del relativismo cultural en los debates públicos sobre derechos humanos se desgastó más cuando los propios violadores de esos derechos comenzaron a apropiarse de la lógica relativista para defender sus polí-

<sup>11</sup> Muchas obras recientes presentan el debate dentro de la antropología sobre la Declaración de los Derechos Humanos, entre ellos las de Messer, 1993; Engle, 2001 y Glendon, 2001.

ticas y prácticas cuestionables (Messer, 1993: 240-41). Glendon observa que, durante las deliberaciones vinculadas con la adopción de la Declaración Universal, «Arabia Saudí hizo el reclamo aislado de que la libertad de matrimonio y el cambio de religión eran ideas occidentales, inapropiadas para una aplicación universal», una posición que concitó poco apoyo en su momento (2001: 22). Proclamas más recientes a favor de la noción de «valores asiáticos» tampoco han conseguido ralentizar el giro hacia visiones plenamente universalizadas de los derechos humanos. La atenuación del relativismo cultural clásico y su reemplazo por una línea más modulada hace que este tipo de ardido retórico resulte más difícil de sostener.

Los antropólogos de hoy son actores significativos en los debates sobre derechos humanos, ya sea que contribuyan a ellos como etnógrafos, como diseñadores de políticas o como activistas. Al considerar los factores que han contribuido a ese desplazamiento de la disciplina desde su recelosa desconfianza inicial a una activa adopción de la idea de derechos humanos globales, sería difícil sobreestimar el impacto del feminismo. Basta volver sobre el ensayo de Gayle Rubin *El tráfico de mujeres* (1975) para recordar cuán decisivamente las practicantes pioneras de una antropología feminista barrieron de golpe la visión normativa de la cultura prevaleciente en el trabajo de Herskovits, Kroeber, Benedict y otros boasianos. Más que como totalidades moralmente homogéneas, las sociedades (incluso las «tribales de pequeña escala») pasaron a ser imaginadas como lugares en pugna, donde a menudo hombres y mujeres se encuentran atrapados en torno a conflictos entre intereses y desigualdades de género. Esto llevó, a su vez, a una mayor sensibilidad hacia los derechos de las minorías dentro de unidades sociales mayores.

La rápida globalización del movimiento de las mujeres ha fomentado debates que evocan discusiones anteriores en torno a si el concepto de derechos humanos es o no inherentemente etnocéntrico. ¿Deberíamos verter los derechos de las mujeres en términos individualistas, tales como el derecho a la educación formal, a escoger pareja marital, a protección ante la violencia doméstica y similares? ¿O se trata de derechos culturales con una base grupal, que deben beneficiar particularmente a las mujeres como colectivo, ofreciéndoles así una garantía de igualación real con los hombres? Tales debates continúan vigorosamente en la actualidad<sup>12</sup>. En ellos, la antropología ha jugado

<sup>12</sup> Para una discusión informativa sobre este tema, con atención particular al estatus de las mujeres y las minorías, véase Nagengast, 1997.

un doble papel que refleja el legado del debate de los años cuarenta sobre la Declaración Universal. Por una parte, los antropólogos están bien representados entre aquéllos que llaman la atención sobre el sufrimiento experimentado por las mujeres, tanto como resultado de costumbres patriarcales como por el impacto destructivo de políticas neocoloniales. Por otra parte, los antropólogos no vacilan en cuestionar el moralismo simplista que tan frecuentemente recurre a la invocación retórica de derechos universales. Un buen ejemplo de este último tipo de intervención es el cauto ensayo de Lila Abu-Lughod sobre mujeres musulmanas, en el cual advierte contra asunciones fáciles acerca del estatus oprimido de la mujer en el mundo musulmán (2002). Abu-Lughod pide a sus lectores y lectoras ser «respetuosos con otras vías de cambio social que pudieran dar a las mujeres mejores vidas», vías que pueden tener variantes islámicas, difíciles de apreciar por parte de no musulmanes. Un ejemplo más polémico es la crítica por parte de Richard Shweder del movimiento global contra la mutilación genital femenina (2003). Siguiendo la lógica de doble negación propia del «anti-antirrelativismo» de Geertz (2000), Shweder no defiende la circuncisión femenina; simplemente argumenta contra un «liberalismo imperial» que organiza campañas mediante la propagación de hechos cuestionables y la exclusión de toda voz que sostenga puntos de vista diferentes<sup>13</sup>. Incluso quien no se sienta convencido por los argumentos de este autor concederá que su llamada en favor de un diálogo abierto y una atención escrupulosa a la evidencia se debería tomar en serio. Más aún si lo miramos contra el telón de fondo de los esfuerzos previos por parte de Occidente —en África y el resto del mundo— para imponer sin más su visión moral, tan a menudo coloreada por autointerés económico y político.

En lo que se refiere a los derechos humanos, por consiguiente, la antropología ha recorrido un gran trecho desde las posiciones enunciadas a fines de los años cuarenta. En tanto que comunidad ocupacional, los antropólogos han adoptado posiciones explícitas en apoyo de los esfuerzos globales para proteger derechos básicos, tanto a nivel individual como comunitario. Lo que sí queda, empero, es un relativismo rebajado, que limita la fácil invocación de los derechos humanos para justificar intervenciones externas (Dembour, 2001) y que, de modo más general, sirve de contrapeso a la retórica civilizatoria (*civilización vs. barbarie*) a la que los ataques terroristas recientes en Norteamérica y Europa han dado nuevo oxígeno.

<sup>13</sup> Para ensayos recientes en contra de las propuestas de un imperialismo moral (o liberal), ver Stoll, 2006 y Wilson, 2006.

Muchos han señalado que el apoyo a los derechos humanos y las intervenciones humanitarias cuadran difícilmente con la amplia tolerancia invocada por los seguidores del relativismo cultural clásico. Alison Dundes Renteln sostiene que la tolerancia no mantiene una conexión necesaria con el relativismo, aún cuando en el trabajo de Herskovits y otros aparecieran estrechamente ligados (1988). Una reciente revisión crítica de la tolerancia liberal por parte de la politóloga Wendy Brown va más allá, identificando lo que ella considera las implicaciones perniciosas de ese discurso. La retórica de la tolerancia puede, entre otras cosas, servir «no sólo para bendecir la superioridad occidental, sino también para legitimar el imperialismo cultural y político de Occidente»<sup>14</sup> (2006: 7).

Una revisión a fondo de la tolerancia y sus implicaciones políticas excede el propósito de este análisis. Es claro, no obstante, que ésta resulta más fácil de invocar cuando las apuestas son bajas que cuando las diferencias culturales amenazan de forma seria poderosos intereses; un punto que Diamond subrayó hace tiempo cuando apostillaba que el relativismo de los años setenta se hallaba «de acuerdo con el espíritu de los tiempos: una perspectiva amable en una civilización imperial convencida de su poder» (1974: 109). Hoy día, nuestra no menos imperial civilización se muestra más insegura en cuanto al grado de diferencia acomodable al interior de sus propias fronteras, o en los mercados globales vitales para el mantenimiento de su prosperidad. Esa inseguridad garantiza que tanto el alcance como los límites de la tolerancia continuarán siendo objeto de polémica.

## UN DESGLOSE DEL RELATIVISMO CULTURAL EN SUS PARTES COMPONENTES

El pensamiento relativista adolece de una tendencia viral a extenderse más allá de su zona de legítima utilidad. En vista de la creciente evidencia de que los boasianos desplegaron la lógica implacable del relativismo con liberalidad excesiva, muchos estudiosos han intentado distinguir entre sus partes componentes, con el objetivo de demostrar que algunas de ellas valen más que otras<sup>15</sup>. El número de subvariedades de relativismo puesto de

<sup>14</sup> Procedente de un entorno teórico distinto, MacIntyre también insiste en que «[la tolerancia] no es, en sí misma, una virtud; si es demasiado inclusiva se convierte en vicio».

<sup>15</sup> Pueden encontrarse discusiones de las principales categorías del relativismo en Hatch, 1983 y Spiro, 1986.

relieve en tales análisis resulta mareante. Una obra filosófica lista hasta veinte en su índice, incluyendo relativismo conceptual, relativismo histórico, relativismo objetivo, relativismo ontológico, metaética relativista y relativismo vulgar (Meiland y Krausz, 1982: 259). En general, no obstante, los elementos principales del relativismo cultural clásico caen dentro de tres grandes categorías: relativismo metodológico, relativismo cognitivo o epistemológico y relativismo ético o moral.

Pocos filósofos —o incluso pocos científicos sociales— ponen objeciones al relativismo metodológico («descriptivo»), la práctica de suspender el juicio hasta que una creencia o práctica haya podido ser comprendida en su contexto total. Los antirrelativistas más resolutos, sin embargo, insisten en que el relativismo metodológico no es para nada relativismo. Para Jarvie es «contextualismo» (1993: 540), mientras que Tilley prefiere llamarlo «situacionismo» (2000: 520-21). Irónicamente, los defensores del relativismo metodológico pocas veces dejan ver que se trata de la expresión de relativismo con una mayor carga de autointerés profesional. Si los antropólogos se sintieran libres de expresar desagrado cada vez que se topan con prácticas chocantes, repugnantes o ilógicas, el trabajo de campo se volvería imposible. En calidad de forasteros y huéspedes suspendemos cualquier juicio abierto; ciertamente, por respeto hacia nuestros anfitriones, pero también —por qué no decirlo— para que nos permitan seguir adelante con nuestra investigación. Pese a sus complejidades éticas, cabe esperar que el relativismo metodológico siga siendo un rasgo incontestable de la práctica antropológica, y así lo hace pensar el hecho de que se hayan incorporado variantes del mismo a la práctica profesional en campos como la psicología, la medicina y el derecho.

El relativismo cognitivo sostiene que los miembros de sociedades diferentes viven en mundos de conocimiento diferentes e incommensurables. Este principio general abarca dos subtemas interrelacionados: el primero sostiene que las sociedades pueden exhibir modos de pensamiento radicalmente diferentes del nuestro; el segundo desafía la asunción de que el positivismo y el método científico tengan una validez transcultural. En las últimas tres décadas, ambas propuestas han recibido serios reveses en el terreno empírico. El trabajo de la ciencia cognitiva ha mostrado que muchos rasgos de la cognición humana son universales, posiblemente porque se basan en una arquitectura neural compartida, aún cuando la expresión de tal arquitectura esté significativamente modulada por fuerzas cul-

turales. En una de sus varias críticas al relativismo, Ernest Gellner observa que «ningún antropólogo, que yo sepa, ha vuelto de su trabajo de campo con el siguiente informe: sus conceptos son tan ajenos que resulta imposible describir su tenencia de tierra, su sistema de parentesco, su ritual» (1985: 86; ver también Spiro, 1986: 265-69). En otro lugar, Gellner argumenta que la persistente expansión por todo el mundo de la ciencia y la tecnología constituyen la evidencia más sólida de la validez transcultural del positivismo. Puede que elementos clave de la ciencia hayan surgido en Occidente, pero su lógica resulta accesible a miembros de todas las sociedades. Y una vez éstos se han familiarizado por completo con ella, generalmente la reconocen como superior; si no moral, al menos materialmente (1992: 58-60).

Desde un observatorio más distante, la persistencia del relativismo cognitivo —pese a tanta evidencia en su contra— ilustra un dilema de fondo y figura característico del debate relativista. Convencionalmente, suele asumirse que la perfecta traducción de una cultura a otra es imposible, o al menos tan comprometida por cuestiones de poder relativo que deberíamos verla con escepticismo<sup>16</sup>. Y sin embargo, como observa Gellner, con esfuerzo suficiente podemos aproximarnos a esa perfección, o al menos llegar lo bastante cerca como para alcanzar un elevado nivel de comprensión mutua. En un planeta crecientemente interconectado, cabría esperar que las declaraciones de diferencia cultural radical se fueran volviendo cada vez más insostenibles. Pero hay poca evidencia de que la frecuencia de tales reivindicaciones esté disminuyendo, y algunos estudiosos sostienen más bien lo contrario: a pesar de la miríada de fuerzas que empujan a la humanidad hacia una mayor similitud cultural, siguen proliferando «mundos radicales» (Povinelli, 2001: 320). Es difícil resistirse a la conclusión de que este proceso es más político que ontológico. Y, en ese aspecto, resulta plenamente moderno. Lo que los proveedores de alteridad estratégica están haciendo es oponer resistencia a los esfuerzos foráneos por traducir sus valores y sentimientos; un acto de commensura inseparable de relaciones de poder (Harrison, 2003). En este contexto, la alteridad radical constituye

<sup>16</sup> El libro de Clifford y Marcus *Writing Culture* (1986) es probablemente la meditación más influyente sobre los dilemas políticos de la traducción intercultural. De particular relevancia resulta el capítulo de Talal Asad que disecciona las optimistas pretensiones de traducibilidad de Gellner, concluyendo que «la empresa antropológica de la traducción cultural puede hallarse viciada por el hecho de que existen tendencias y presiones asimétricas en los lenguajes de las sociedades dominante y dominada» (1986: 164).

una táctica retórica, que viene a decir: «Somos definitivamente incognoscibles, al menos para ti». Un acto que encuentra la siguiente réplica: «Si sois tan imposibles de entender, entonces ¿para qué hablar?». En todo caso, no se ve cómo podrían justificarse pretensiones fuertes de incommensurabilidad cognitiva en vista de la cantidad ingente de seres humanos que cruza a diario formidables barreras culturales<sup>17</sup>.

Sin embargo, negar el carácter absoluto de las diferencias entre grupos no equivale a declarar que todos somos lo mismo. La semejanza radical resulta tan poco plausible como la diferencia radical. Con refrescante sentido común, la filósofa Amélie Oksenberg Rorty observa que, al discutir entre ellos, relativistas y antirrelativistas tienden a intercambiar exageraciones, «con los relativistas negando la posibilidad de comprensión transcultural y sus oponentes negando la posibilidad de intraducibilidad sistemática» (1989: 418). Bajo tales circunstancias, hace notar, sus puntos de vista resultan a un tiempo irreconciliables y «salvajemente implausibles». El desafío para el antropólogo reside en cultivar una flexibilidad de mente que facilite la navegación a través del amplio terreno que media entre esos extremos igualmente insostenibles.

Si el relativismo cognitivo enfrenta a un antropólogo contra otro, el relativismo moral o ético parece enfrentar a los antropólogos contra el resto del mundo. Se entiende por tal la insistencia en que los valores de cada pueblo son *sui generis* y se autovalidan, requiriendo que los extraños los juzguen según el propio estándar de ese grupo y no según uno universal. Sería tarea hercúlea hacer un inventario de todos los libros y ensayos en los que alguien sostiene alegremente que los antropólogos defenderán cierta práctica por el solo hecho de haber sido considerada costumbre dentro de una comunidad o cultura. Resulta sorprendentemente difícil, sin embargo, encontrar de verdad uno sólo de esos antropólogos. El sentimiento en la disciplina se acerca, más bien, al expresado en la máxima piadosa de Richard Shweder: «Si algo es moral, es porque posee más de un lado»<sup>18</sup> (1990: 217).

<sup>17</sup> Henrietta Moore plantea más sutilmente la cuestión: «Si las verdades son realmente incommensurables, ¿cuál es entonces el propósito de la comprensión y la comparación crossculturales?» (2005: 54). De modo semejante, Kwame A. Appiah se pregunta: «Y, sin un mundo compartido, ¿qué habría entonces que discutir?» (2006: 31).

<sup>18</sup> En el original: «What it is moral is not anything, but it is more than one thing»; se trata de un juego de palabras de difícil traducción al castellano, que en todo caso trata cuestionar cualquier visión de la moralidad monológica o basada en principios absolutos. En aclaración del autor: «El significado de esta frase podría glosarse de manera quizás algo pedante de la manera siguiente: la moral es más amplia de lo que estamos acostumbrados a reconocer, pero eso no implica que todo sea moral» [N. del T.]

Frente al relativismo ético, disponemos de un abanico de alternativas. Una es despreocupadamente absolutista y anti-ilustrada («Las reglas morales universales vienen de Dios y están dadas en el libro sagrado X»). Como tal, esta lógica puede ser objeto de investigación antropológica, pero no es algo con lo que podamos implicarnos directamente en tanto que antropólogos<sup>19</sup>. Una posición universalista más sofisticada insiste en que la unidad psíquica de la humanidad implica una moralidad común, un conjunto de principios de ley natural que se encuentran en todas partes, aunque en sociedades específicas puedan aplicarse de modo desigual o entenderse de manera imperfecta. Los principios morales ofrecidos por los universalistas tienden a ser tan abstractos que rayan en la trivialidad, por ejemplo «Todas las sociedades, en todas partes, mantienen que la vida humana es sagrada y no puede quitarse sin justificación»<sup>20</sup>. No es que una afirmación de este tipo sea exactamente falsa; pero tampoco resulta particularmente útil, dado el rango tan amplio de circunstancias que valen como justificación en diversos contextos culturales. Una aplicación contextualmente sensible de la ley natural requeriría proezas heroicas de casuística para lograr abarcar las variadas circunstancias de la humanidad. El resultado, sospecho, comenzaría a parecerse un montón a... el relativismo.

Por si este último comentario parece hecho a la ligera, ofreceré un ejemplo. En muchas sociedades la gente piensa que la brujería es un fenómeno real y que los brujos acusados de matar a sus presuntas víctimas son, pura y llanamente, asesinos. Si intentamos aplicar en tales casos el principio de ley natural «Es inmoral tomar una vida humana inocente», nos enfrentamos a un inesperado laberinto de complejidades morales. Con anterioridad a la imposición del poder estatal en regiones remotas, las comunidades no tenían fuerza policial o judicial que permitiera juzgar sobre una acusación

<sup>19</sup> Los fundamentalistas rechazan consistentemente el relativismo cultural por sus postulados supuestamente nihilistas, trayendo a la memoria la declaración de Terry Eagleton de que «el fundamentalismo teme al nihilismo, sin caer en cuenta de que éste es simplemente la imagen especular de su propio absolutismo» (2003: 214).

<sup>20</sup> Este tipo de enfoque puede ilustrarse mediante una obra del politólogo Hadley Arkes, en particular el capítulo titulado «Las falacias del relativismo cultural, o Abbott y Costello se juntan con el antropólogo». Arkes declara: «La verdad... es que en todas esas sociedades, distantes como han estado en el tiempo y el espacio, nunca ha habido más que un solo conjunto de premisas morales, una sola forma de comprensión de la lógica moral». Continúa: «Si estas sociedades no han estado de acuerdo, he sugerido que las causas han de buscarse en cosas menos serias que una diferencia de premisas morales. Los desacuerdos pueden atribuirse a un razonamiento erróneo o incompleto a partir de premisas ciertas, o a un sentido insuficientemente cultivado de los cánones y requerimientos del razonamiento moral» (págs. 154-155).

de asesinato por brujería, ni tampoco una buena alternativa a la imposición de la pena capital. Las familias dependían de sus propios medios, sin que hubiera un monopolio en el uso de la fuerza. La presencia de un brujo activo en la comunidad era percibida como una amenaza permanente, pues podría volver a matar. No es solo que los miembros de la familia de una víctima de brujería se encontraran bajo una fuerte presión moral para saldar cuentas con el presunto asesino, sino que además se sentían obligados a proteger a su prole sobreviviente de futuros asaltos mágicos. Bajo tales circunstancias, la relucencia a actuar sería considerada un fallo moral; tan imperdonable como la negligencia de, pongamos, unos padres norteamericanos que permitieran a sus niños entrar en contacto regular con un conocido pedófilo.

Por lo que conozco, pocos antropólogos aceptan la verdad literal de los ataques mágicos. Cualquiera que sea la verdad inherente a las creencias sobre brujería, ésta reside en otro nivel —el social y político, quizás— o en la visión sobre los poderes ocultos de ésta o aquélla categoría de personas<sup>21</sup>. Las muertes basadas en una creencia fundamentalmente errónea se contemplan como una tragedia humana de grandes proporciones. Sobre esta base, pienso que pocos antropólogos protestarían si los gobiernos suprimieran vigorosamente las acusaciones y ajusticiamientos por brujería, siempre que dicha intervención se emprendiera de una forma equilibrada, con sensibilidad hacia las condiciones locales: francamente, una dura misión.

Un defensor honesto de una moral basada en la ley natural estaría obligado a admitir que, por intranquilizadoras que puedan resultar las muertes por brujería, no son primariamente el producto de una cruda depravación moral, sino en todo caso de una comprensión equivocada del mundo. Una vez se acepta la realidad de la brujería, la ejecución de los brujos puede justificarse por referencia a axiomas de ley natural como el derecho a la auto-defensa, la lealtad al parentesco y la obligación de defender a quienes dependen de uno. Es más, en ausencia de una estructura superior de autoridad que pueda restaurar el orden, dictando justicia sobre demandas en conflicto, la violencia asociada a la brujería es, una vez se desata, notoriamente incontrolable. A menos que apliquemos una particular versión de ley

<sup>21</sup> La cuestión de a qué nivel se ubica la verdad de la brujería es bastante más compleja de lo que aquí puedo desarrollar. Un intento sutil, epistemológicamente matizado de hacer justicia a estas cuestiones es el de West, 2007. Los dilemas éticos que enfrentan los antropólogos cuando son confrontados con acusaciones de brujería socialmente destructivas se hallan vívidamente descritos en Wesch, 2007.

natural opuesta al asesinato bajo cualquier circunstancia —incluida la autodefensa—, es difícil ver cómo nuestro abogado de la ley natural podría encontrar estas muertes moralmente equivalentes a la variedad de homicidio en serie propia del Occidente industrial. Es asesinato, es deplorable, debe evitarse siempre que se pueda; pero su valor moral distintivo viene definido por un contexto cultural particular que tiene que ser tenido en cuenta. Esto aproxima razonablemente el punto de vista iusnaturalista que estamos presentando a la variedad de relativismo ético prevalente en antropología hoy día.

Hasta aquí he hecho énfasis en el argumento en contra de los universales éticos. Mas si los antropólogos defienden la idea de derechos humanos universales, debemos adscribirnos a *algunos* principios cercanos a este nivel de generalidad —ideas, digamos, sobre justicia fundamental, equidad, compasión y responsabilidad compartida—. Como Todorov apunta, si la humanidad no compartiera conceptos éticos básicos seríamos incapaces de reconocer el contenido moral de las enseñanzas religiosas de otras épocas y lugares (2000: 138). Bastante después de que el relativismo cultural clásico haya dejado de ser una doctrina o teoría coherente, la escasez de intentos de formular tales principios desde la antropología de una manera explícita dice bastante de su efecto paralizante<sup>22</sup>. Una excepción a tal timidez es el capítulo final de la historia del relativismo antropológico por Elvin Hatch. Tras concluir que el relativismo cultural clásico ya no es defendible, Hatch ofrece un conjunto de estándares por medio de los cuales podría juzgarse la moralidad de otras culturas (1983: 133-44). El más importante es el «principio humanista», basado en la idea de que instituciones exitosas promocionan el bienestar, medido por índices tales como justicia hacia los demás, ausencia de coerción física, etcétera. Claramente, Hatch busca, más que un modelo basado en la ley natural, un modelo funcional de moralidad, con la esperanza de que produzca medidas razonablemente objetivas que puedan aplicarse crossculturalmente.

El propio Hatch establece el límite de ese intento de llevar a cabo juicios sumarios sobre si una sociedad tiene o no más éxito que otra respecto a la promoción del bienestar humano: los libros de contabilidad en los que

---

<sup>22</sup> Un ejemplo muy citado de intento altamente formalizado de definir conceptos como justicia, equidad, responsabilidad social y los contornos de una sociedad bien ordenada es *Una teoría de la justicia* de Rawls, 1971.

habríamos de anotar el debe y el haber de cada una serían tan complejos que cualquier cálculo con pretensión de pertinencia de conjunto se acerca al sinsentido (1983: 139). Volviendo al ejemplo de la brujería, estaríamos tentados de regodearnos en nuestra superioridad moral como miembros de una sociedad en la que la razón ha triunfado desde hace mucho sobre tales creencias. Y aún así, como observó Michel de Montaigne (2004) en su famoso *De los caníbales*, «Podemos entonces llamar bárbara a esta gente por lo que atañe a las reglas de la razón, pero no en cuanto a nosotros mismos, quienes les superamos en toda suerte de barbarie». Nuestra propia barbarie se manifiesta en extremos de inequidad y alienación social que continúan sorprendiendo a los miembros de muchas sociedades indígenas.

Robert Edgerton (1992) reencuadra el proyecto de distinguir sociedades peores y mejores por la vía de tratar de identificar ejemplos de «sociedades enfermas». Su intención es contradecir la pretensión del relativismo cultural clásico de que todas las sociedades son exitosas por igual y, más específicamente, la creencia común de que las gentes tribales viven más felices y sanas que sus contrapartes en sociedades industriales. Mientras Edgerton no tiene problemas para identificar ejemplos de culturas echadas a perder, comparte la resistencia de Hatch a colocar las sociedades en un ranking respecto a criterios como el bienestar o el éxito adaptativo. En su lugar, argumenta en favor de investigación adicional sobre «necesidades y predisposiciones» humanas comunes que puedan usarse para «distinguir lo que resulta dañino a los seres humanos de lo que les es beneficioso» (1992: 208).

Si las versiones duras del relativismo son insostenibles, o al menos muy cuestionables, y los principios de ley natural de limitada utilidad, ¿con qué quedarse? Una aproximación prometedora que refleja los cambios globales desde la época de Herskovits es la que podemos denominar una «moral dialógica». Dicho enfoque rechaza el modelo de las culturas-como-mundos-discretos propia del relativismo clásico, para sustituirlo por otro que contempla las sociedades como parte de una comunidad moral en expansión. «Nos hemos vuelto moralmente contemporáneos, estamos atrapados en una red de interdependencias», escribe la filósofa Seyla Benhabib (1995: 250), «y nuestras acciones contemporáneas tendrán también consecuencias no contemporáneas de tremendo alcance». Esta circunstancia crea lo que ella denomina una «comunidad de interdependencia», la cual nos obliga a su vez a «traducir la comunidad de interdependencia en una comunidad de conversación entre culturas». La posición de Benhabib invoca tanto la de

Kant como la de Rawls, pero evita la tentación de imponer por fiat una moral de primeros principios, argumentando por el contrario que sólo pueden emerger regímenes robustos de justicia tras un diálogo democrático que los invista de legitimidad. Un énfasis en la interdependencia ilumina los vínculos morales complejos entre lugares aparentemente distantes. Tales vínculos incluyen, por supuesto, los efectos distorsionantes que las relaciones coloniales han tenido sobre los valores y prácticas de comunidades subalternas, pero en absoluto se limitan a ellos.

Hay que admitir que el enfoque dialógico suscita cuestiones complicadas. Imaginar la moral como un conjunto de principios en permanente proceso de definición, emergiendo de un consenso global, deja mucho —demasiado, quizás— por definir. La globalización y el progreso tecnológico con ella entrelazado pueden ofrecer nuevas oportunidades para la creación de vínculos morales entre comunidades, pero también generan nuevos desafíos éticos tan pronto como los anteriores comienzan a parecer manejables. Las injusticias asociadas al tráfico global de órganos para transplante acuden de inmediato a la mente, pero es fácil pensar en otros muchos ejemplos. Más insidiosa aún es la tendencia de las instituciones modernas, por su escala y complejidad, a esconder de la mirada pública políticas éticamente reprobables. En conjunto, sin embargo, esta propuesta me impresiona como un camino potencialmente productivo para repensar la moral de una manera transcultural, después de que tantos axiomas relativistas se hayan mostrado inviables. Una moralidad dialógica es consistente con el «relacionalismo» identificado por Mark Taylor, un estudioso de la religión, como elemento clave del orden moral emergente en una red global que combate contra absolutos enraizados en dicotomías agotadas: Dios y Satán, bien y mal, individuo y grupo, cooperación y competencia. Taylor está convencido de que tales absolutos deben ser reemplazados por una «co-dependencia creativa» y por una «toma fluida de decisión» que abarque la relationalidad de todas las cosas y promueva una «ética de la vida» (2007).

Una moral dialógica tendría poco sentido sin la convicción subyacente de que la humanidad en su conjunto se está moviendo hacia mayor igualdad, compasión y justicia (Ignatieff, 2001: 3-5). Los antropólogos han peleado durante mucho tiempo con la cuestión de si en la evolución cultural hay alguna evidencia de progreso moral (ver, por ejemplo, Hatch, 1983: 106-26). Y es justo decir que nos mantenemos más escépticos que otros profesionales sobre las virtudes morales de la vida en sociedades de gran escala.

la jerárquicamente organizadas. Dicho esto, el compromiso de tantos antropólogos en su trabajo sobre derechos humanos sugiere una creencia implícita en que el progreso moral es una posibilidad por la cual merece la pena luchar.

Una contradicción lógica sobre la que a menudo se llama la atención, y que es inherente al relativismo tanto cognitivo como ético, puede formularse en forma de pregunta: si los miembros de todas las sociedades son por definición etnocéntricos, ¿no será el propio relativismo cultural sencillamente otra forma de etnocentrismo? ¿No nos debería preocupar el hecho de que el relativismo cultural sea una sensibilidad asociada más a menudo con un «cosmopolitismo desarraigado» (Denby, 2005: 62) que con las comunidades locales cuyas culturas pretende defender?

Tales preguntas subrayan una de las ironías persistentes del relativismo cultural clásico: el hecho de que, al tiempo que valida la integridad de culturas particulares, establece —así sea tácitamente— la superioridad de la misión universalizante del relativista. Las implicaciones de este bucle discursivo han enredado durante décadas a la academia postestructuralista en un debate que genera más calor que luz<sup>23</sup>. Pero acaso la contradicción sea menos egregia de lo que parece. La pretensión de que el relativismo cultural es una doctrina *científica* ha quedado ya como cosa del pasado de la antropología, y con ello buena parte de la presunta legitimidad institucional del concepto ha quedado atrás<sup>24</sup>. Hoy es más probable que se perciba, de hecho, como un prejuicio anticientífico. Igual de dudosa es la noción de que el relativismo cultural es un producto único de la historia intelectual de Occidente. Su canonización por los boasianos pudo proporcionarle un nuevo suelo, pero algunas facetas del relativismo cultural se remontan hasta Herodoto, y no es difícil encontrar expresiones de relatividad folk en textos etnográficos procedentes de África, Asia o Sudamérica —prácticamente, dondequiera que diferentes sociedades se hayan rozado de forma amistosa durante largos períodos de tiempo—. Podríamos argumentar que

<sup>23</sup> Para debates sobre el tema, ver Webster, 1995 y, con mayor generalidad, las observaciones de Latour 2004 sobre los excesos de la teoría crítica contemporánea. Strang, 2006 argumenta que la distinción entre conocimiento indígena y antropológico se ha exagerado. Los antropólogos y sus sujetos han estado desde hace tiempo implicados en un proceso dialógico que, a su juicio, apunta a una síntesis común.

<sup>24</sup> La excepción obvia a esta afirmación es el relativismo metodológico, que continúa dominando en antropología y otras ciencias sociales.

ideas sobre la relatividad de las culturas se encuentran probablemente tan ampliamente diseminadas como el propio etnocentrismo, aunque haciendo balance tiendan a desplegarse con menor consistencia y se mantengan más silenciadas.

## NATURALEZA, CULTURA Y UNIVERSALES

La llamada de Edgerton a la que antes aludimos en el sentido de atender a los universales humanos lleva a otra de las principales quejas frente al relativismo cultural: la de que, al explicar el pensamiento y el comportamiento humanos exclusivamente por referencia a culturas particulares, ha marginalizado el estudio de la naturaleza humana en su sentido amplio. Este tema es desarrollado a fondo por Donald E. Brown (1991), cuyo alegato a favor de universales incluye varios puntos: (1) aunque el relativismo cultural clásico afirma la plasticidad inherente a las prácticas y valores humanos, la investigación comparativa ha mostrado que esta plasticidad tiene límites definidos. Una comprensión de tales límites ayuda a enmarcar la investigación sobre diferencia cultural. (2) El reconocimiento de tendencias o predisposiciones panhumanas arroja luz sobre aquellas situaciones en las cuales pautas preprogramadas de comportamiento vienen a ser conformadas por la cultura. Brown, junto con otros que abogan por el estudio de la naturaleza humana, insiste en que los esfuerzos por comprender y mejorar las instituciones humanas no tendrán éxito hasta que se tengan en cuenta los impulsos innatos y fuerzas psicológicas que influyen en la conducta. Por supuesto, el problema es que, debido a que el relativismo cultural se orienta primariamente hacia las *diferencias*, tiende a minusvalorar los universales, que son usados como constantes y por tanto vistos como de utilidad limitada en la interpretación de la conducta en contextos específicos.

La búsqueda de tales impulsos innatos o disposiciones comunes de comportamiento parece haber sido abandonada desde hace mucho por los antropólogos, dejando el campo a académicos de otras disciplinas. El trabajo de estos últimos ha producido una oleada de libros, muchos con las palabras «moral», «cerebro» y «evolución» en el título, declarando obsoleto el relativismo cultural por la investigación en ciencia cognitiva, socio-biología y psicología evolucionista. Lo que se aspira a demostrar es que el pensamiento moral es un legado de nuestra herencia primate inscrito en

nuestro equipamiento biológico [*hardwired*]. Esto lo vuelve un aspecto de nuestra conducta más natural que cultural, explicable en términos de su valor de supervivencia (ver, p. e., Hauser, 2006 y Joyce, 2006).

Nociones como la de que la moralidad reside en nuestros genes y es activada por localizaciones específicas de nuestro cerebro —cualificando así como una «gramática moral universal» (Hauser, 2006: xvii) o como un «dispositivo» del mismo tipo que la visión estereoscópica o las disposiciones numéricas (Pinker, 2002: 270)— entusiasman a los recensores de libros y los lleva a jalearlas como revolucionarias. Por muy exaltadas que sean estas pretensiones, sin embargo, resultan de limitada utilidad cuando tratamos de aplicarlas para dar sentido a la práctica moral cotidiana en un entorno dado. Si es verdad que todos tenemos el mismo sustrato ético o moral, ¿por qué los valores difieren tanto entre grupos humanos? ¿Debemos concluir que algunos principios morales son genuinos porque están codificados en nuestros genes, mientras que otros son espurios por haber surgido en contextos culturales específicos?

No dudo de que la psicología evolucionista atrae una buena cantidad de académicos serios, abocados a sustanciar sus teorías mediante evidencia que cumpla estándares científicos aceptables. Sin embargo, el campo como tal parece afligido, como antes la sociobiología, por un pavoneante triunfalismo destinado a provocar más que a iluminar. Los antropólogos han respondido a este desafío en múltiples sitios, ofreciendo sus críticas devaluativas de esta psicología y llamando la atención sobre su uso de la evidencia, tan limitado como selectivo; su canonización de mecanismos psicológicos de existencia siempre inferida y nunca probada; sobre la problemática correspondencia entre estas teorías universalizantes y los principios que subyacen al capitalismo moderno<sup>25</sup>. Tales críticas vienen normalmente precedidas de declaraciones en el sentido de que la antropología no rechaza por principio intentos empíricamente bien sustentados de generalización sobre la conducta social humana. Y, sin embargo, dado el compromiso interno de nuestro campo con el particularismo y la retirada de la comparación, hay algo poco inocente en estas declaraciones (Yengoyan, 2006). Como ha observado Maurice Bloch (2005), hace mucho que abandonamos el territorio que

---

<sup>25</sup> Un ejemplo reciente se encuentra en McKinnon y Silverman, 2005, que ofrece más de una docena de ensayos desafiando diversas pretensiones universalistas —procedentes principalmente de la psicología evolucionista— que los autores consideran reduccionistas. Ver también McKinnon, 2005.

ahora reclama la psicología evolucionista, por lo que estamos mal preparados para ofrecer otra cosa que críticas. Es una lástima, porque aproximaciones matizadas, no reduccionistas, de corte evolutivo (ver p. e., Bloch y Sperber, 2002; Richardson y Boyd, 2005) plantean cuestiones importantes, que merecen atención dentro de nuestra disciplina y más allá de ella.

Para ofrecer una visión convincente de la condición humana, deberíamos ser capaces de alcanzar un equilibrio sensato entre elementos comunes a la mayor parte de los sistemas culturales y aquéllos que vuelven distintivo a cada grupo<sup>26</sup>. La relucencia de la antropología a hacerlo contribuye a la tan lamentada ausencia de antropólogos en el elenco de los intelectuales públicos. En consonancia con nuestro prolongado papel como «mercaderes del asombro» (Geertz, 2000: 64), se nos confía la defensa de las pretensiones identitarias de comunidades o subculturas particulares. Mas cuando de lo que se trata es de articular una visión de cómo podrían encajar juntos en una sociedad nacional viable múltiples sistemas de valor e identidades distintivas, nos vemos típicamente abocados a traficar con blandos lugares comunes sobre las virtudes de la tolerancia. El debate sobre el margen de diversidad de comportamientos que puede acomodarse al interior de un estado liberal se ha dejado, desde hace mucho tiempo, a los politólogos y juristas, igual que hemos dejado la discusión sobre la naturaleza humana a los psicólogos evolucionistas. Si deseamos contribuir a los debates públicos sobre estos temas de una forma efectiva, tendremos que recuperar de nuestros ancestros una doble visión que atienda simultáneamente a los valores de sociedades específicas y a aquéllos de las comunidades políticas y morales a gran escala donde éstas se insertan.

## CONCLUSIONES: RELATIVISMO CON RAZÓN

El relativismo cultural clásico, una abarcante doctrina con componentes metodológicos, cognitivos y éticos, ha sido debatido académicamente durante más de medio siglo. El consenso actual es que, tal y como fue concebido originalmente, tiene defectos significativos. Tiende a exagerar la coherencia interna de las culturas individuales. Sobredimensiona las dife-

<sup>26</sup> Herskovits (1972: 57) reconoció la legitimidad de una investigación empíricamente orientada sobre la naturaleza humana. «Por lo que yo conozco», escribió, «no hay ningún relativista que excluya del repertorio antropológico el estudio de los valores, o que niegue a la conducta humana su base psicológica común. Ni niegan los relativistas la importancia de una investigación que refine nuestro conocimiento de la naturaleza y funcionamiento de esta base común...».

rencias entre sociedades y subestima la posibilidad de trascenderlas. Su carácter totalizante invita al minimalismo moral y alimenta la hostilidad al análisis comparativo. Su lógica inherente es tan poderosa que, al usarse de forma indiscriminada, lleva a subvertir casi cualquier argumento.

Si todo lo que el relativismo cultural tuviera que ofrecer fueran estas fallas, yo propondría su inmediato abandono. Pero queda mucho por decir sobre la claridad y precisión de la afirmación por parte del relativismo cultural clásico de que las culturas constituyen mundos de vida distintivos, siempre y cuando no tomemos semejante afirmación de una forma demasiado literal. Son innumerables los etnógrafos que han dado testimonio de los momentos decisivos de su trabajo de campo, cuando de repente se toparon con creencias o conductas más allá de la comprensión inmediata: la avidez con que el anfitrión consume una delicia local que para el gusto del visitante sería repulsiva más allá de toda medida; las vidas nativas trágicamente segadas por la violación de tabúes o reglas de decoro que parecerían triviales al forastero; el reconocimiento que va abriéndose camino en uno de que la gente con la que convives experimenta el paisaje circundante de modos que desafían una descripción convencional. Es en esto, en el choque frente a lo verdaderamente diferente, donde el relativismo cultural clásico nos ayuda a entender, aunque no siempre a articular esa comprensión con nuestra propia visión de la lógica o la moral.

Al proponer este enfoque revisionista, quiero ofrecer una versión corregida del relativismo cultural —versión 2.0— que mantenga los elementos defensibles de la formulación clásica, al tiempo que corrija aquellos presupuestos que desde tiempo atrás han sido abandonados por la mayor parte de los antropólogos. Si nos van a denunciar, que sea por el relativismo que suscribimos, no por el relativismo obsoleto de la adolescencia de la antropología.

#### RELATIVISMO CULTURAL 2.0

1. La enculturación alimenta el convencimiento entre los miembros de una sociedad de que sus valores y prácticas son superiores y más satisfactorios que cualquiera otros. Los antropólogos han llegado a la conclusión de que esta extendida tendencia, convencionalmente etiquetada como etnocentrismo, es difícil —pero de ninguna manera imposible— de trascender. En el siglo XXI es razonable asumir que buena parte de la humanidad se halla a caballo entre como mínimo dos sistemas culturales que se solapan de manera simultánea.

2. Los sistemas culturales son campos de acción y sentido moralmente cargados, que demuestran una considerable coherencia, aún cuando nunca se trate de sistemas totalmente cerrados. Debido a ello, las instituciones y prácticas deben ser entendidas primeramente en su propio contexto. Este principio no milita contra el uso juicioso de la comparación crosscultural, siempre que ésta contribuya a ampliar nuestra comprensión de la condición humana.
3. El registro etnográfico demuestra que la vasta mayoría de las sociedades estables, no importa cuán aisladas o sometidas a restrictivas condiciones ambientales, han sido capaces de proporcionar a sus miembros vidas satisfactorias; vidas que permiten la expresión de todas las emociones humanas, proporcionan algún espacio de libertad y autoexpresión personal y ofrecen a los individuos roles sociales satisfactorios. Esta observación general no impide que prácticas particulares puedan ser valoradas como disfuncionales de cara al bienestar humano. Con todo, la experiencia ha demostrado que tales consideraciones han de tomarse con suma precaución.
4. Todas las sociedades poseen algún grado de diversidad interna en materia de comportamiento e ideología. Recíprocamente, ninguna sociedad carece de algún grado de tensión interna a lo ancho de sus líneas de fractura en términos de género, rango, orientación sexual o devoción religiosa. Los etnógrafos deben resistirse a aceptar sin más la pretensión de que una costumbre dada, por el hecho de haber sido asumida durante largo tiempo, es parte incontestable de la sociedad en cuestión, o que las prácticas dominantes expresan las normas culturales de modo transparente.
5. Las interacciones *entre* sistemas culturales tienen efectos complejos, de amplio alcance, especialmente cuando las relaciones se caracterizan por desigualdades de poder significativas. Un elemento clave de la sensibilidad contextual distintiva del relativismo cultural es la atención sistemática que se presta a los modos en que los contactos interculturales desafían o distorsionan la dinámica interna de una sociedad dada.
6. Aunque las disposiciones sociales y psicológicas de los seres humanos son extremadamente plásticas, no lo son hasta el infinito. Existen razones legítimas para el estudio de aspectos ampliamente extendidos —y quizás universales— de la cognición, la vida familiar, la

expresión sexual, los valores éticos o la producción ideológica entre seres humanos. Como a menudo han hecho notar estudiosos abocados al trabajo comparativo, los universales son de un valor limitado para dar cuenta de las diferencias culturales. Sin embargo, el deseo de tomarlos en consideración no resulta por principio inconsistente con los supuestos básicos del relativismo cultural.

A pesar de sus defectos, y revisado en las líneas aquí propuestas, el relativismo cultural es un conjunto de ideas que merece la pena conservar: no como una filosofía o doctrina comprehensivas, un estatus al que ya no puede aspirar, pero sí como una regla práctica<sup>27</sup> o una herramienta intelectual. Los límites de su utilidad, como los de cualquier otra herramienta, vienen determinados por el problema entre manos y la habilidad de quien la usa. ¿Cuáles son esos límites? No hay respuesta sencilla: sólo una llamada al buen juicio y a someter cada cuestión a un escrutinio minucioso y al peso de la evidencia. Eso deja, ciertamente, sustantivas zonas grises sobre las cuales los antropólogos podemos y debemos seguir discutiendo.

Por encima de todo, debemos recordar el importante papel histórico que el relativismo cultural ha tenido en animar a una comprensión cross-cultural, así como su contribución a una expansión de la libertad humana —que es, por supuesto, lo que Herstkovits y otros boasianos pretendían al formularlo—. El pensamiento relativista ha generado beneficios concretos para los pueblos indígenas, que lo han utilizado con eficacia para ampliar el rango de evidencia que los tribunales están dispuestos a aceptar en casos judiciales sobre reclamaciones de tierras o sobre el derecho al libre ejercicio religioso (Cove, 1999: 113). De un modo más general, la simplicidad de los axiomas del relativismo cultural actúa como un freno útil ante la complacencia analítica. Alasdyre MacIntyre, quien no es precisamente amigo del postulado relativista de la incommensurabilidad entre mundos sociales, reconoce encontrarse a sí mismo aceptando a regañadientes el papel del relativismo como prueba de contraste ante conclusiones que parecerían de otro modo autoevidentes. La racionalidad, insiste, debe estar «lista para aceptar y hasta dar la bienvenida en el futuro a una posible derrota de teorías existentes por parte de alguna otra tradición de práctica y pensamiento extraña, quizá incluso ininteligible aún en buena medida» (1985: 17-20).

<sup>27</sup> «Rule of thumb» en el original. Podríamos traducir esta expresión idiomática, para la que carecemos de un equivalente exacto en castellano, también como una «regla casera», un «apaño», es decir, una regla eminentemente práctica que sirve a usos de la vida cotidiana [N. del T.]

Las faltas del relativismo cultural se ven redimidas por una productiva paradoja: al forzarnos a actuar como si los mundos sociales estuvieran divididos en islas discretas, el relativismo cultural disciplina la imaginación, invitándonos a observar cuidadosamente mientras evitamos la tentación de dar por sentado más de la cuenta. Al proceder de ese modo, pone los cimientos para tender puentes entre esas islas y, acaso, acabar reconociendo que después de todo lo que parecían islas no eran tales.

## REFERENCIAS

- AAA. (1947) «Statement on human rights». *American Anthropologist*, 49:539-43.
- ABU-LUGHOD, Lila (2002) «Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others». *American Anthropologist*, 104:783-90.
- APPIAH, Kwame Anthony (2006) *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. New York: Norton [trad. castellano: *Cosmopolitismo: la ética en un mundo de extraños*. Madrid: Katz, 2007].
- ARKES, Hadley (1986) *First things: An inquiry into the first principles of morals and justice*. Princeton: Princeton University Press.
- ASAD, Talal (1986) «The concept of cultural translation in British social anthropology». En James Clifford y George E. Marcus (eds.) *Writing Culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, págs. 141-164 [trad. castellano: *Retóricas de la antropología*. Gijón: Júcar, 1991].
- AYA, Rod (1996) «The devil in social anthropology, or, The empiricist exorcist; or, The case against cultural relativism». En John A. Hall e Ian Jarvie (eds.) *The social philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam: Rodopi, págs. 553-562.
- BENHABIB, Seyla (1995) «Cultural complexity, moral interdependence, and the global dialogical community». En Martha C. Nussbaum y Jonathan Glover (eds.) *Women, culture, and development: A study of human capabilities*. Oxford: Clarendon Press, págs. 235-255.
- BENNETT, William J. (2002) *Why we fight: Moral clarity and the war on terrorism*. New York: Doubleday.
- BLOCH, Maurice (2005) «Where did anthropology go? Or The need for "human nature"». En *Essays on cultural transmission*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, 75. Oxford: Berg.

- BLOCH, Maurice; SPERBER, Dan (2002) «Kinship and evolved psychological dispositions». *Current Anthropology*, 43:723-48. [trad. castellano: «Parentesco y disposiciones psicológicas evolucionadas». En Robert Parkin y Linda Stone (eds.) *Antropología del parentesco y de la familia*. Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces].
- BOUDON, Raymond (2004) *The poverty of relativism*. Oxford: The Bardwell Press.
- BROWN, Donald E. (1991) *Human universals*. Boston: McGraw-Hill.
- BROWN, Wendy (2006) *Regulating aversion: Tolerance in the age of identity and empire*. Princeton: Princeton University Press.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (eds.) (1986) *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. [trad. castellano: *Retóricas de la antropología*. Gijón: Júcar, 1991].
- COMTE, Auguste (1976) [1830-42] «Characteristics of the positive method in its application to social phenomena». En Kenneth Thompson (ed.) *Auguste Comte: The foundation of society*. London: Nelson.
- COOK, John W. (1999) *Morality and cultural differences*. New York: Oxford University Press.
- COVE, John R. (1999) «Cultural relativism in the Americanist tradition: From anthropological method to indigenous emancipation». En Lisa P. Valentine y Regna Darnell (eds.) *Theorizing the Americanist tradition*. Toronto: University of Toronto Press, págs. 108-120.
- COWAN, Jane K.; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard A. (2001) *Culture and rights: Anthropological perspectives*. Cambridge University Press.
- CRONK, Lee (1999) *That complex whole: Culture and the evolution of human behavior*. Boulder: Westview Press.
- D'SOUZA, Dinesh (1995) *The end of racism: Principles for a multiracial society*. New York: Free Press.
- DEMBOUR, Marie-Bénédicte (2001) «Following the movement of a pendulum: Between universalism and relativism». En Jane K. Cowan, Marie-Bénédicte Dembour y Richard Wilson (eds.) *Culture and rights: Anthropological perspectives*. Cambridge University Press, págs. 56-79.
- DENBY, David (2005) «Herder: Culture, anthropology and the Enlightenment». *History of the Human Sciences*, 18(1):55-76.

- DIAMOND, Stanley (1974) *In search of the primitive: A critique of civilization*. New Brunswick: Transaction Books.
- EAGLETON, Terry (2003) *After theory*. New York: Basic Books [trad. castellano: *Después de la teoría*. Barcelona: Debate, 2005].
- EDGERTON, Robert B. (1992) *Sick societies: Challenging the myth of primitive harmony*. New York: Free Press.
- ENGLE, Karen (2001) «From skepticism to embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947 to 1999». *Human Rights Quarterly*, 23:536-59.
- FERNÁNDEZ, James W. (1990) «Tolerance in a repugnant world and other dilemmas in the cultural relativism of Melville J. Herskovits». *Ethos*, 18:140-64.
- GEERTZ, Clifford (2000) «Anti anti-relativism». [trad. castellano: «Anti-antirrelativismo», en *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós, 2000].
- GELLNER, Ernest (1985) *Relativism and the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELLNER, Ernest (1992) *Postmodernism, reason and religion*. New York: Routledge. [trad. castellano: *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona: Paidós, 2004].
- GLENDON, Mary Ann (2001) *A world made new: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House.
- GOODALE, Mark (2006) «Toward a critical anthropology of human rights». *Current Anthropology*, 47:485-511.
- HANDLER, Richard (2005) *Critics against culture: Anthropological observers of mass society*. Madison: University of Wisconsin Press.
- HARRISON, Simon (2003) «Cultural difference as denied resemblance: Reconsidering nationalism and ethnicity». *Comparative Studies in Society and History*, 45(2):343-361.
- HATCH, Elvin (1983) *Culture and morality: The relativity of values in anthropology*. New York: Columbia University Press.
- HAUSER, Marc D. (2006) *Moral minds: How nature designed our universal sense of right and wrong*. New York: Ecco/Harper Collins. [trad. castellano: *La mente moral: cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós, 2008].

- HERSKOVITS, Melville J. (1972) *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism*. Ed. Frances Herkovits. New York: Random House.
- HOGGART, Richard (1998) *The tyranny of relativism: Culture and politics in contemporary English society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- HOLLIS, Martin; LUKES, Stephen (1982) *Rationality and relativism*. Cambridge: The MIT Press.
- HOWARD, Rhoda (1995) *Human rights and the search for community*. Boulder: Westview Press.
- IGNATIEFF, Michael (2001) «Human rights as politics». En Amy Gutmann (ed.) *Human rights as politics and idolatry*. Princeton: Princeton University Press, págs. 3-52. [trad. castellano: *Los derechos humanos como política e idolatría*. Barcelona: Paidós, 2003].
- JARVIE, I. C. (1984) *Rationality and relativism: In search of a philosophy and history of anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1993). «Relativism yet again». *Philosophy of the Social Sciences*, 23:537-547.
- JOYCE, Richard (2006) *The evolution of morality*. Cambridge: MIT Press.
- KLUCKHOHN, Clyde (1955) «Ethical relativity: sic et non». *The Journal of Philosophy*, 52:663-677.
- KOEPPING, Klaus-Peter (1955) «Enlightenment and romanticism in the work of Adolf Bastian: The historical roots of anthropology in the nineteenth century». En Han F. Vermeulen y A. Álvarez Roldán (eds.) *Fieldwork and footnotes: Studies in the history of European anthropology*. London: Routledge, págs. 75-91.
- KROEBER, A. L. (1952) *The nature of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- LATOUR, Bruno (2004) «Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern». *Critical Inquiry*, 30:225-48.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1972) [1955] *Tristes tropiques: An anthropological study of primitive societies in Brazil*. Trans. John Russell. New York: Atheneum. [trad. castellano: *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 2006].
- LEWIS, Herbert S. (1999) «The misrepresentation of anthropology and its consequences». *American Anthropologist*, 100:716-731.

- LI, Xiaorong (2006) *Ethics, human rights and culture: Beyond relativism and universalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- LOWIE, Robert H. (1956) «Reminiscences of anthropological currents in America half a century ago». *American Anthropologist*, 58:995-1016.
- (1981) [1960] «Empathy, or “seeing from within”». En Stanley Diamond (ed.) *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*. New York: Octagon Books, págs. 145-59.
- LUKES, Steven (2003) *Liberals and cannibals: The implications of diversity*. London: Verso.
- MACINTYRE, Alasdair (1985) «Relativism, power and philosophy». *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 59(1):5-22.
- MCKINNON, Susan (2005) *Neo-liberal genetics: The myths and moral tales of evolutionary psychology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- MCKINNON, Susan; SILVERMAN, Sydel (eds.) (2005) *Complexities: Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEILAND, Jack W.; KRAUSZ, Michael (eds.) (1982) *Relativism: Cognitive and moral*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MERRY, Sally Engle (2001) «Changing rights, changing culture». En Jane Cowan *et al., op. cit.*, págs. 31-55.
- (2006). *Human rights and gender violence: translating international law into local justice*. Chicago: University of Chicago Press.
- MESSER, Ellen (1993) «Anthropology and human rights». *Annual Review of Anthropology*, 22:221-249.
- MONTAIGNE, Michel de (2004) *The essays of Montaigne*. Trans. Charles Cotton. The Gutenberg Project. <http://www.gutenberg.org/etext/3600> (agosto, 2007).
- MOODY-ADAMS, Michele M. (1997) *Fieldwork in familiar places: Morality, culture, and philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- MOORE, HENRIETTA (2005) «The truths of anthropology». *Cambridge Anthropology*, 25(1):52-8.
- NAGENGAST, Carole (1997) «Women, minorities, and indigenous peoples: Universalism and cultural relativity». *Journal of Anthropological Research*, 53:349-369.

- PINKER, Steven (2002) *The blank slate: The modern denial of human nature*. New York: Penguin Books. [trad. castellano: *La tabla rasa: la negación moderna de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós, 2003].
- POVINELLI, Elizabeth A. (2001) «Radical worlds: The anthropology of incommensurability and inconceivability». *Annual Review of Anthropology*, 30:319-334.
- RAWLS, John (1971) *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press. [Teoría de la justicia. México: FCE, 2006].
- RENTELN, Alison Dundes (1988) «Relativism and the search for human rights». *American Anthropologist*, 90:56-72.
- RICHERSON, Peter J.; BOYD, Robert (2004) *Not by genes alone: How culture transformed human evolution* Chicago: University of Chicago Press.
- RORTY, Amélie Oksenberg (1989) «Relativism, persons, and practices». En Michael Krausz (ed.) *Relativism: Interpretation and confrontation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, págs. 418-40.
- RORTY, Richard (1986) «On ethnocentrism: A reply to Geertz». *Michigan Quarterly Review*, 25:525-34. [trad. castellano en *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1996].
- RUBIN, Gayle (1975) «The traffic in women: Notes on the «political economy» of sex». En Rayna R. Reiter (ed.) *Toward an anthropology of woman*. New York: Monthly Review Press, págs. 157-210. [trad. castellano: «El tráfico de mujeres: notas sobre la «economía política» del sexo». *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 30:95-145, 1986].
- SHONE, Steve J. (2004) «Cultural relativism and the savage: The alleged inconsistency of William Graham Sumner». *American Journal of Economics and Sociology*, 63:697-715.
- SHWEDER, Richard A. (1990) «Ethical relativism: Is there a defensible version?». *Ethos*, 18:205-218.
- (2003) *Why do men barbecue? Recipes for cultural psychology*. Cambridge: Harvard University Press.
- SPIRO, Melford E. (1986) «Cultural relativism and the future of anthropology». *Cultural Anthropology*, 1:259-286.
- STOCKING, George W., Jr. (1968) «Franz Boas and the culture concept in historical perspective». En *Race, Culture, and Evolution*. New York: Free Press, págs. 195-233.

- STOCKING, George W., Jr. (1992). *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- (1995) *After Tylor: British social anthropology, 1888-1951*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STRANG, Verónica (2006) «A happy coincidence? Symbiosis and synthesis in anthropological and indigenous knowledges». *Current Anthropology*, 47:981-1008.
- TAYLOR, Mark C. (2007) *After God*. Chicago: University of Chicago Press.
- TILLEY, John J. (2000) «Cultural relativism». *Human Rights Quarterly*, 22:501-47.
- TODOROV, Tzvetan (2000) *Hope and memory: Lessons from the twentieth century*. Princeton: Princeton University Press.
- TURNER, Terence; NAGENGAST, Carole (eds.) (1997) *Special issue on human rights. Journal of Anthropological Research*, 53(3).
- WEBSTER, Steven (1995) «Escaping post-cultural tribes». *Critique of Anthropology*, 15:381-413.
- WESCH, Michael (2007) «A witch hunt in New Guinea: Anthropology on trial». *Anthropology and Humanism*, 32(1):4-17.
- WEST, Harry G. (2007) *Ethnographic Sorcery*. Chicago: University of Chicago Press.
- WILSON, Bryan R. (ed.) (1970) *Rationality*. New York: Harper and Row.
- WILSON, Richard A. (ed.) (1997) *Human rights, culture and context: Anthropological perspectives*. London: Pluto Press.
- (2006) «The moral imperialism critique is not valid». *Anthropology News*, 47(6):7.
- YENGOYAN, Aram A. (2006) «Comparison and its discontents». En Aram A. Yengoyan (ed.) *Modes of comparison: Theory and practice*. Ann Arbor: University of Michigan Press, págs. 137-58.
- ZECHENTER, Elizabeth M. (1997) «In the name of culture: Cultural relativism and the abuse of the individual». *Journal of Anthropological Research*, 53:319-47.

# *Textos de Antropología Contemporánea*

FRANCISCO CRUCES VILLALOBOS  
BEATRIZ PÉREZ GALÁN  
(*Compiladores*)

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA  
Madrid, 2010