

# Introducción

---

## FRANZ BOAS EN ESPAÑOL

---

Tal vez sea imposible conocer el volumen exacto de la obra de Franz Boas. Boas publicó centenares de escritos, entre artículos en revistas, reseñas, conferencias, réplicas y presentaciones, escribió varios libros y a esto ha de añadirse su aportación a trabajos ajenos, en forma de colaboraciones con otros autores, o introducciones a textos diversos, algunas casi tan conocidos como el propio texto –citaré, por ejemplo, el breve prólogo a *El Crisantemo y la Espada*, de su alumna Ruth Benedict–.

Toda esta obra copiosa, por motivos algo misteriosos, no ha tenido la suficiente repercusión en traducciones al castellano. Mientras que autores como Marvin Harris, Lévi-Strauss o Clifford Geertz son accesibles en proporciones bastante razonables, Boas no presenta demasiadas facilidades a nadie que se interese por su trabajo científico. Es cierto que en España la antropología no ha sido tradicionalmente disciplina de mayor peso, pero el caso no es el mismo en Latinoamérica, y no hubiera sido extraño disponer de traducciones realizadas a ese lado del océano.

Las cosas no han sido así. La obra traducida es escasa. *Arte Primitivo*, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (que responde al original *The Mind of Primitive Man*), *La mentalidad del hombre primitivo* (que se compone únicamente de dos capítulos incluidos en el título anterior); existe también algún artículo recogido en compilaciones de textos heterogéneos, pasajes de *Introduction to Handbook of American Indian Languages...* Dada la cuantiosa producción de Franz Boas, no se puede decir que su incorporación a la lengua española vaya en paralelo. Es cierto que este autor manifestó en su producción una distintiva habilidad en *copiar y pegar* –actividad sin duda más difícil en sus

tiempos que en los presentes—, pero, con todo y con eso, aunque haya una cierta proporción de su trabajo ciertamente repetitiva, su aportación a la antropología es de enorme importancia dentro de la teoría básica, de la epistemología, de la práctica en el trabajo de campo, entendidas todas ellas en un sentido moderno: Boas no sólo era prolífico, es relevante.

El propósito del autor de estas líneas es ofrecer al lector una muestra de la obra de Boas, dirigida a estudiantes y a lectores no especializados. Por fuerza, dado el volumen de su trabajo escrito, el compendio guarda una proporción mínima con respecto al total<sup>1</sup>. He tratado, sin embargo, de no dejar sin alguna muestra los campos de investigación en los que Boas se afanó con mayor extensión, mayor profundidad, durante décadas; y he tratado también de elegir textos en los que estén presentes las ideas, conceptos, los tópicos que, con alguna variación, ocuparon su pensamiento a lo largo de toda su vida intelectual. Como toda selección, ésta será incompleta por uno u otro flanco, también es irremisiblemente arbitraria, pero, a mi juicio, aunque no esté todo lo que es, es todo lo que está, según suele decirse.

Cuando se pretende una labor de criba como la que aquí se acomete, no merece la pena desechar el material disponible, si es valioso. He seleccionado pasajes de libros ya traducidos con anterioridad, cuando me han parecido de suficiente relieve —aunque he optado por volver a traducir personalmente alguno de ellos—. Esta labor de reciclaje constituye un reconocimiento para con mis predecesores en la divulgación de Boas, pero también facilita al lector el acceso a ese material, editado ya hace muchos años y, por ello, nada fácil de conseguir. Dada la desventura con que Boas reutilizaba trabajos anteriores, hubiera sido sencillo encontrar esos temas en lugares distintos y aportar un toque personal y novedoso a esta selección, pero desdeñar estos escritos con el único fin de demostrar originalidad me pareció un poco baladí y también un punto presuntuoso.

En el lado negativo de toda esta cuestión, he de advertir de que la escritura de Franz Boas no puede decirse sea un placer estético. Su estilo es bastante desmañado y, francamente, no resulta muy atractivo para el lector contemporáneo. Este lector podrá comprobar, en alguno de los textos presentados aquí, cómo Boas tampoco gozaba de mucha facilidad para poner punto final a sus escritos. A veces en sus trabajos la escritura se interrumpe bruscamente, por sorpresa, y produce la impresión de que continúa en alguna otra página, página que se ha perdido en alguna parte, por torpeza del editor, del traductor o de algún otro. En general, como escribe Berman (1996: 216):

Para muchos antropólogos, la característica más notable de los textos de Boas es lo tosco e indigesto que se presentan. Redactados en una ortografía hoy arcaica,

---

<sup>1</sup> Total, insisto, prácticamente imposible de conocer. Véanse, por ejemplo, las acotaciones a la bibliografía en Valdés (2006).

se organizan en la página en un sólo bloque casi nunca roto por párrafos. Aparte de las traducciones y de alguna nota introductoria ocasional sobre la fuente, están casi totalmente despojados de notas o comentarios.

Una traducción del inglés al castellano no es el mejor medio para intentar aligerar un poco esta literatura desgarbada y un poco farragosa. En la medida de lo posible, he intentado hacerlo, pero es una tarea ingrata y a menudo infructuosa, porque lo importante –creo– es conservar los términos y el hilo del razonamiento conforme los propone el autor en el idioma en que escribió. No en vano, si la escritura de Boas resulta un tanto deslucida, esto se debe en parte a que el autor procura ser extremadamente preciso y no decir más de lo que dice, evitar sugerencias o insinuaciones, dar pie a interpretaciones incorrectas. Y con esta digresión sólo pretendo disculparme ante los lectores, por los pasajes en los cuales los modos de Boas hayan superado mi capacidad de corrector de estilo.

Pero tampoco quiero desalentar a nadie con estas molestias. El legado de Boas es muchísimo más que estimable y la relevancia científica de sus textos se pone de manifiesto por sí sola. Personalmente, encuentro que algunos autores contemporáneos, que suelen ser de referencia obligada, bien podrían ser algo menos obligatorios, mientras que otros, un tanto olvidados, deberían ser recordados con una frecuencia bastante mayor. Y éste último es el caso de Franz Boas.

He agrupado en cuatro categorías esta selección de textos. Las secciones se nutren de material referente a: 1) Etnografía y cultura material; 2) Lenguaje y cultura; 3) Raza, herencia y medio; 4) Teoría y metodología. Estas cuatro categorías sustentan de manera temática el conjunto de su obra. No es mera casualidad que el reciente trabajo de Valdés (op. cit.), reseñado en la nota anterior, se organice de manera casi idéntica. Es un principio organizador que parece desprenderse de forma, digamos, casi natural de la producción boasiana: el *principium importans ordinem ad actum*, como decía la escolástica. Dentro de cada una de ellas, el orden en que figuran los textos es, sencillamente, cronológico. Sin embargo, debo subrayar, necesariamente, que, cuando existen varias ediciones, he optado por el texto más moderno, con el fin de dar la versión más acabada, más refinada, conforme a los que debemos conjeturar criterios del autor (por ejemplo, textos compilados por el propio Boas en *Race, Language and Culture*).

## EL ABSOLUTISMO CULTURAL

---

Posiblemente, el mayor fracaso de la antropología haya sido –¿es?– su incapacidad para permear correctamente sus fundamentos a los imaginarios

sociales. Disciplinas como la Física, la Biología, la Economía, han conseguido traspasar al mundo escolar y, por ello y desde ahí, al mundo de la vida del ciudadano de a pie, al menos rudimentos elementales de sus representaciones científicas. De una u otra manera, *se sabe* que existen cosas tales como la ley de la gravitación universal, la evolución de las especies, la interacción entre oferta y demanda. Si aceptamos que los postulados básicos de la antropología son la unidad de la especie humana y el relativismo cultural como protocolo científico, los antropólogos debemos reconocer la pequeñez de nuestro éxito, a la hora de transponerlo al conjunto social. No es difícil, en nuestra vida cotidiana, escuchar afirmaciones completamente antagónicas con esa unidad psíquica, ni lo es el percibir la confusión general existente entre relativismo cultural y relativismo ético<sup>2</sup>.

Un estereotipo como la habilidad innata para el baile y lo rítmico de los “negros” da buena prueba de que se afirma la existencia empírica de una entidad denominada “raza negra”, caracterizada, entre otras cosas, por una configuración psicomotora especializada en la danza y en los ritmos musicales sencillos —no, por poner un caso, en compases más barrocos como un once por ocho—. Tampoco es difícil en estos días encontrar ejemplos magníficos de confusión entre relativismo cultural y relativismo ético; los dan, sin ir más lejos, algunos miembros de la jerarquía católica en España y otros agentes afines, periodistas y divulgadores de opinión, al menos en algunas de sus manifestaciones públicas menos rigurosas.

Unidad psíquica de la especie humana y relativismo cultural, estas cuestiones, estos campos conceptuales, dan cuerpo a un conjunto de formulaciones posibles y, consecuentemente, dan cita a fuerzas sociales encontradas. Es en estos campos donde Boas batalló, tomando partido por una de las formulaciones posibles, la que conjuga los dos postulados con que he abierto este párrafo: unidad de la especie, relativismo cultural. Pero tomar partido y batallar no implica que la opción haya sido tomada de manera gratuita, ni por gustos estéticos o sentimentales, ni siquiera porque Boas hubiera sido, de forma anticipada, “políticamente correcto”. El asunto requiere cierto detenimiento, porque, en mi opinión, aquí estriba la importancia que pueda tener Boas en nuestros días, décadas después de su muerte, más de un siglo después de sus primeros escritos.

Suele decirse que antes de Boas la antropología era un batiburrillo de lucraciones filosóficas montado sobre una carencia penosa de materiales empíricos y que, después de él, quedó constituida como ciencia rigurosa y sólida. Sin

---

<sup>2</sup> Véase, como comentario a esta confusión, Geertz (1984). Geertz, como de costumbre, es irónico en este texto, pero esa ironía no debe velar la sutileza y la precisión de muchas de sus insinuaciones.

afirmar tajantemente cuestión tan espinosa<sup>3</sup>, sí que considero perfectamente seguro sostener que Boas tomó partido claro por estas posiciones teóricas, y que la antropología, como disciplina, asumió por completo y sin grandes desviaciones desde entonces estos dos axiomas, relativismo cultural y unidad psíquica.

Pues, realmente, el ámbito en el que desarrolló su trabajo era bien distinto. Gestándose desde el siglo XVIII y a lo largo del siglo XIX, todo un gran sistema epistémico y teórico había ido cobrando cuerpo, solidificándose y configurándose, hasta devenir verdadero paradigma categorial, sobre el que plantear ya no sólo las ciencias sociales, sino todo un mundo de la vida, un *Lebenswelt*. Denominaré, por cuatro razones, “absolutismo cultural” a este paradigma: la primera, por su oposición al *relativismo* cultural; la segunda, por su carácter holista, *absoluto*; la tercera, la más importante según mi criterio, porque la locución “evolucionismo” hubiera sido suficiente –y me hubiera ahorrado el trabajo de chapucería terminológica–, de no ser porque la historiografía la opondría a “difusionismo”, entendiendo estos planteamientos teóricos y coetáneos como enemigos, cuando mi intención es tratarlos como secretos cómplices (según dijo Borges de los afamados rivales Góngora y Quevedo). La cuarta, porque ya Kroeber y Kluckhohn en su citadísimo *Culture* (1963) emplearon este término<sup>4</sup>.

Hecha esta aclaración, las características del absolutismo cultural podrían definirse según haré seguidamente. El hecho de que las ilustraciones vengan casi exclusivamente de textos de Tylor o Morgan obedece a sencillas razones de economía, dada por la popularidad de ambos autores. Cualquier manual de Historia de la Antropología dotará al lector interesado de un catálogo de nombres, un catálogo de pensadores que dio forma a esta *Weltanschauung*, y que habrían formado en las filas que básicamente acaudillaban estos dos autores.

Estos son los rasgos, en mi opinión, más acusados del absolutismo cultural.

- a) Su dominio cognitivo está constituido por toda la humanidad, en cualesquiera tiempos y espacios. Por tanto, “Cultura” (o “Civilización”) no hay más que una. Que los procesos de las sociedades humanas son generales y generalizables, se comprueba mediante los paralelismos, analogías, similitudes que puntean el mapa histórico de la andadura humana. Como escribió Tylor (1977:23):

Contemplados en una visión más amplia, el carácter y el hábito de la humanidad muestran simultáneamente esa semejanza y esa coherencia de fenómenos que

---

<sup>3</sup> Por citar dos extremos, Stocking (1992, apud Frank 1997): “[Boas] más que ningún otro, perfiló los contornos de la antropología americana del siglo veinte”; Ray y Howells (1955): “Boas retrasó el desarrollo de la disciplina durante una, dos, o incluso tres décadas”. Ni que decir tiene que el perfil del que habla Stocking contiene positivas valoraciones.

<sup>4</sup> También Stocking (1966).

indujeron al italiano creador del proverbio a declarar que “todo el mundo es un sólo país”, *tutto il mondo è paese*.

- b) “Cultura” se define en términos de conjunto, más o menos conforme a lo establecido por Tylor. Su sinónimo es “civilización”:

La Cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad (ibíd., 19).

- c) Los elementos del conjunto “Cultura” (“Civilización”) cuentan con condición paramétrica, esto es, son pasibles de que se les asigne magnitud. La naturaleza de esta magnitud es algo borrosa, es el “grado de desarrollo” (ibíd., 41). Podría asimilarse a “nivel de complejidad”, aproximadamente. La magnitud no es escalar, sino apenas ordinal. El conjunto “Cultura”, como tal, acepta la misma medición que sus elementos aislados: según se ha dicho, una medición ordinal, cuyos grados más manifiestos son “salvajismo”, “barbarie” y “civilización”.

La tesis que yo me atrevo a sostener, con limitaciones, es sencillamente ésta: que el estado salvaje representa, en alguna medida, una primera condición de la humanidad, a partir de la cual se ha desarrollado o ha evolucionado, gradualmente, la cultura superior [...] (ibíd., 46).

- d) La “Cultura”, por su propia naturaleza, experimenta la acción de vectores dinámicos *ascendentes*. Esta cultura humana, este conjunto absoluto de elementos, está dotado, por su propia naturaleza, por su sensibilidad a la histéresis –los “lentos acopios de la ciencia experimental” que aduce Morgan (1987: 77)–, de tendencias progresivas, en una escala jerárquica que va de lo *inferior* a lo *superior*, con arreglo a criterios de clasificación basados en el *grado de desarrollo* de los elementos de ese conjunto.

Podemos imaginarnos a nosotros mismos mirando a la Civilización como a una figura humana que recorre el mundo; la vemos demorándose o descansando por el camino, y a menudo desviándose por rutas que la conducen a laboriosos retrocesos hacia lugares por los que ha pasado ya hace mucho tiempo; pero, directo o desviado, su paso tiende hacia delante [...] (Tylor, op. cit.: 79).

Del mismo modo que es indudable que cierto número de familias humanas han existido en estado salvaje, otras en estado de barbarie y aun algunas en estado de civilización, de igual forma parece que estas tres condiciones diferentes se entrelazan debido a una sucesión tan natural como imprescindible de progreso.

Asimismo, esta sucesión ha sido históricamente cierta en la totalidad de la familia humana [...] (Morgan, op. cit: 77).

En este sistema conceptual, la disputa clásica entre evolucionistas y difusionistas se presenta únicamente como una diferencia acerca del modo en que el sistema funciona, acerca de los mecanismos internos que lo dinamizan. El hecho de que las causas de la uniformidad cultural, de su “espantosa monotonía”

—como el propio Boas escribe citando a Bastian—, sean bien los préstamos culturales, bien los desarrollos paralelos e independientes, no altera el paisaje de fondo (cf. White 1945). Como apuntó ya Malinowski, “la difusión como proceso cultural es tan verdadera e inatacable como la evolución” (1984: 36):

Algunos evolucionistas [...] han tenido a menos o descuidado este factor [la difusión], y, en la medida en esto ocurrió, sus obras deben ser rectificadas. Por otra parte, el proceso de difusión ha sido con frecuencia definido en forma algo burda y superficial por los difusionistas. La difusión [...] no es un acto, sino un proceso que actúa en forma muy semejante a cualquier otro proceso evolucionista (ibíd.: 238).

Vinculados a este componente del paradigma absolutista, “Cultura/Civilización”, existen otros dos, también vinculados entre sí: “raza” y lenguaje. No todos los autores evolucionistas son partidarios de crear conexiones causales entre raza, lenguaje y civilización. Parece, por tanto, más prudente hacer un índice de estas tipificaciones del absolutismo cultural otorgándole un rango secundario, subsidiario. Vendría a incluir los siguientes rasgos:

1. Existe un conjunto de “razas” humanas, caracterizables por rasgos físicos y/o psíquicos y morales. Esas razas son jerarquizables con arreglo a criterios. En este punto, no es de interés el debate de la época entre monogenistas y poligenistas.
2. Los grados de civilización pueden o no depender de la raza, según los autores. Para los autores partidarios de este tipo de causalidad, algunas de estas razas ejercen un efecto de lastre que coarta los impulsos internos de la cultura hacia niveles superiores de desarrollo, en tanto que otras los estimulan o, al menos, son receptivas a estas fuerzas.
3. Si se acepta la característica 2., otro cierto número de autores postula que las “razas” inferiores son análogas a ciertos sectores de la “raza” blanca. Niños, mujeres, delincuentes o clases de rango bajo tienen características similares a las de las “razas” inferiores, en el orden psíquico y moral.

En este punto, encuentro casi más ilustrativo que poner sobre el tapete pasajes selectos, presentar los títulos de un puñado de artículos. Debe precisarse que algunos de estos textos son en realidad muy críticos con estos elementos del absolutismo cultural, pero el mero hecho de que sus títulos hayan sido en algún momento perfectamente *razonables* es lo que nos sitúa en un marco intelectual claro. Naturalmente, podríamos encontrar un buen número de textos con el tipo de contenidos que nos interesan, pero titulados de manera mucho menos espectacular<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Un buen compendio de autores y tesis en torno a estas cuestiones se puede encontrar, por ejemplo, en el ameno libro de Gould *La falsa medida del hombre* (2005).

“Sobre el cerebro de los negros, comparado con el de los europeos y del orangután”, Frederick Tiedemann, 1836.

“Acerca del lugar de los negros en la naturaleza”, James Hunt, 1836.

“Sobre la supuesta influencia de la raza en la religión”, Luke O. Pike, 1869.

“Cuadro de las razas humanas, clasificadas conforme a sus características intelectuales y morales”, C. O. Groom-Napier, 1867.

“La mentalidad de la mujer y de las razas inferiores”, William I. Thomas, 1907.

Acaso merezca la pena detenerse en el “Cuadro de las razas humanas...”, y transcribir una pequeña parte del cuadro de “razas humanas”. No tanto por los detalles, no tanto porque las grandes “familias” sean tres o cinco, porque las razas sean tantas o cuantas, porque los criterios de selección unos u otros, como por la evidente arbitrariedad de esas mismas cifras y esos mismos criterios. Esta arbitrariedad es ilustrativa de un buen número de textos de la época.

Conforme a Groom-Napier, la raza semítico indoeuropea, por ejemplo, estaría formada por dos “grandes familias”, la “moral” y la “intelectual”, que podrían caracterizarse, desde una óptica anatómica, por su barba. La división intelectual la compondrían griegos, eslavos, celtas, gaélicos, vascos, georgianos, algunas tribus caucásicas y persas modernos; la división moral, judíos, las diez tribus de Israel, edomitas, ismaelitas y medianitas, caldeos y asirios, antiguos persas y antiguos egipcios; la división moral intelectual se fragmenta en dos subdivisiones, pasiva y activa, la primera formada por las tribus “mejor y más adecuadamente formadas” de los hindúes, la segunda, por sajones y escandinavos y otras tribus teutónicas.

No creo necesario insistir en lo singular de los criterios con arreglo a los cuales el autor clasifica a las variedades humanas.

Respecto al tercer punto, los paralelismos entre géneros, edades, clases, razas, etc., me limitaré a constatar con cierta tristeza su vigencia. Transcribo para ello unas breves líneas de un reciente artículo publicado en prensa por el escritor Gustavo Martín Garzo<sup>6</sup>:

[...] El niño posee un pensamiento mágico en el que realidad y ficción se compenetran y fecundan y no tiene claros los límites que separan los dos mundos. Un niño pequeño cree con naturalidad pasmosa la historia de Noé, pero también la de San Jorge y el Dragón o la de Peter Pan [...]; por lo que esa distinción entre lo real y lo ficticio siempre le será extremadamente difícil de llevar a cabo, y sólo la intervención del adulto podrá ayudarle en esa tarea.

Al hombre arcaico le pasaba algo parecido.

---

<sup>6</sup> *El País*, 15-5-2008.



Cierto que el autor de estas reflexiones no concreta qué pueda ser un hombre “arcaico”, pero su tribuna no parece referirse a un neanderthal ni a un *Homo ergaster*, digamos, sino a gente como nosotros. Digamos que ha camuflado el pensamiento decimonónico, sacando de la chistera el término “arcaico” para evitar “primitivo”. Digamos que sospecha que un buen número de poblaciones indígenas tienen una mentalidad análoga a la de un niño de pocos años (aunque, como resulta manifiesto para cualquiera con dos dedos de frente, ningún niño de pocos años pueda sobrevivir, ni por asomo, en las condiciones de vida de esos indígenas en cuestión).

Digamos, en definitiva, que la creencia en que los delincuentes son seres atávicos, como sostenía Lombroso, o en que los niños son como indígenas, era algo que formaba parte de este paradigma absolutista, y constatemos que, al parecer, sigue vigente de alguna manera.

Podemos asimismo inferir de la ley de desviaciones respecto a la media, tan bien formulada por Mr. Galton, en su obra *Hereditary Genius*, que si los hombres están capacitados para una definitiva preeminencia sobre las mujeres en muchos aspectos, la media de la capacidad mental en el hombre debe estar por encima de la de las mujeres. (Darwin 1871, cap. XIX),

Existe, por último, un tercer elemento del paradigma, asociado a los dos anteriores, cultura progresiva y raza. Es el elemento lingüístico. Conforme a él, el lenguaje puede o no depender de la raza, pero, en cualquier caso, ejerce un efecto sobre la capacidad cultural de alcanzar niveles más altos de desarrollo. Idiomas como el griego clásico, el latín o el alemán, por ejemplo, posibilitan los aumentos en el “grado de desarrollo”. Las lenguas propias de las razas inferiores y de las sociedades en grados inferiores de desarrollo pueden suponer un freno, por su incapacidad semántica para operar con conceptos abstractos, su deficiente sistema fonético, etc.

Idioma y raza merecieron en su día interesantes debates. En *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* pueden, por ejemplo, encontrarse representativas muestras de controversias acaecidas en las últimas décadas del siglo XIX, donde los vínculos entre raza e idioma son, en ocasiones, tildados de simple falacia, pero donde también es posible hallar afirmaciones como:

La civilización facilita la mezcla: son sólo la civilización y la cultura literaria las que dan a cualquier idioma la capacidad de expandirse mucho más allá de sus *límites raciales naturales* [traducción y cursiva mías].

O esta otra:

El idioma *altamente organizado* de un gran imperio es el instrumento de cultura más poderoso y se cuenta con que desaloje a los dialectos, que tienen *menor capacidad*. Y es una suerte que así sea, porque nuestro propio idioma, entre otros, ha llegado a ser un poderoso medio de civilizar a los bárbaros [...] *el idio-*

*ma es el indicador más útil de la raza en las condiciones adecuadas [traducción y cursiva mías].*<sup>7</sup>

En cualquier caso, no creo baladí apuntar cómo, todavía hace unas pocas décadas, un pensador del relieve de Heidegger aún aseveraba que un pensamiento filosófico no podía llevarse a cabo más que en alemán o en griego clásico... Apuntar también que nuestro Julián Marías disentía de Heidegger en este aspecto, bien que aceptara la existencia de un catálogo de lenguas en las que, irremediabilmente, no se puede hacer filosofía, se ponga uno como se ponga<sup>8</sup>.

El colofón inferible de las características apuntadas es la definición del objeto antropológico como un singular, único suceso, de índole global, que abarca a toda la humanidad y de naturaleza esencialmente progresiva, entendiendo por “progreso” algo parecido a “mayor complejidad”, en el que la vanguardia de la humanidad en su camino de progreso es la “raza blanca”, entre otros motivos, por disponer de lenguas de tronco indoeuropeo. Según algunos autores, élite de esta vanguardia son los varones de mediana edad, situados en rangos sociales que van de medios –como mínimo– a altos, en un espectro que correlaciona, generalmente, los valores “mejor/peor” con “norte/sur”, de modo que están más cerca de los niveles altos los alemanes o ingleses que los italianos o españoles (aunque con limitaciones raciales, los esquimales no ocupan los mismos rangos que los nortños de raza blanca, aunque estén más al norte todavía).

Comentaba al principio de estas páginas que tal vez algunos de los fundamentos de la antropología contemporánea no se hayan filtrado a los imaginarios sociales, que todavía hoy el paradigma del absolutismo cultural impere, incluso en la llamada *clase intelectual*. Creo que un sencillo ejemplo pondrá de manifiesto que la afirmación no es exagerada.

El 22 de enero de 2008, la escritora Rosa Montero escribía en *El País*:

[...] tengo un problema de terminología. Porque, como dice Savater, civilización no hay más que una. La cual, por cierto, está compuesta por aportaciones de todas las culturas [...]. De modo que no puede haber ni alianzas ni conflictos entre civilizaciones, sino entre culturas; y lo que se opone a la civilización es la barbarie.

Un conjunto de afirmaciones que bien podían haber suscrito Darwin, Spencer, Morgan o Tylor, hace ciento cincuenta años.

De los asuntos cotidianos, del periódico, bien podemos pasar a los sucesos extraordinarios, de esos que hacen historia. Por ejemplo, las evidencias parecen señalar que fue un tal Neil Armstrong, un varón blanco de mediana edad, prepa-

---

<sup>7</sup> Aportaciones de Hyde Clarke, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 5, 1876.

<sup>8</sup> Conferencia del curso “Los estilos de la Filosofía”, Madrid, 1999/2000, <<http://www.hot-topos.com>>.

ración castrense, de nacionalidad estadounidense, en momentos y espacios perfilados por decisiones políticas, propagandísticas, militares, presupuestarias, situado dentro de un excepcional sistema tecnológico y económico, quien dio en la Luna un paso muy concreto, hace ya unas décadas. El paso en cuestión, sin embargo, se sumergió en el absolutismo cultural y se trastocó en:

#### UN GRAN PASO PARA LA HUMANIDAD

Esta frase no está traída por los pelos, ni se trata de sacarle punta de manera gratuita. El hecho de expresarla donde se expresó, cuando se expresó, denota la firmeza y persistencia del paradigma cognitivo, del sistema categorial y epistémico que he llamado “absolutismo cultural”.

Los cronotopos concretos se difuminan, se disuelven, se deslíen, en aras de una humanidad postulada, que, ciertamente sólo en muy pequeña medida podía verse incluida en ese gran paso: ¿cómo podrían estarlo los pintores de Altamira, una remota comunidad awá o el rey Moctezuma; cómo, desde luego, los enemigos soviéticos? Este paso selenita, adicionalmente, se califica como “grande”: un juicio algo despreocupado, ya que es difícil ponderar si fue realmente grande o no, saber en qué dirección se dio, con qué propósitos y hacia qué metas. Ese “gran paso para la humanidad” no sólo postula una humanidad única, sino también un sentido único para ella; un sentido que se ha materializado en un único hecho, jalón inapelable en su andadura: alcanzar nuestro satélite.

Naturalmente, que este hecho haya sido definitivamente singular, bastante desconectado del común de la andadura de la humanidad, es lo de menos. Como también lo es que, hablando con claridad, vaya incluso mucho más allá de lo singular y tenga más bien la naturaleza de verdadera anomalía. La frase del astronauta revela de golpe toda una *Weltanschauung* y todo un mundo de la vida, que comenzó a construirse desde la Ilustración y que penetró incluso en ámbitos que se suponen neutros, ajenos a lo puramente especulativo, como son el de la ciencia y la tecnología punta (punta de hace aproximadamente medio siglo, eso es cierto).

A mi modo de ver, esta situación tiene su origen en un problema teórico, inmanente al absolutismo cultural. Ese problema no es otro que el de la construcción del objeto sociológico, casi diríamos, en este caso, que un *megaobjeto*, el objeto *total*. En la medida en que el sujeto se desconoce como nodo en el que confluyen vectores culturales, se va haciendo vulnerable a la evidencia inmediata, a la ilusión del saber inmediato, al sentido común. Y, consecuencia casi inevitable de ello, experimenta la tendencia a universalizar de forma involuntaria su experiencia singular, a tratar de producir expresiones científicas a partir de una cotidianeidad que, por serlo, es necesariamente etnocéntrica (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 2005). Éstas son percepciones inevita-

bles cuando se revisan los trabajos de los forjadores del paradigma. El paradigma se basa en una inclinación universalizadora que procede del saber inmediato, del inocente desconocimiento por parte del teórico de que, como dijera Simmel (1977: 12), el ser humano es sólo el lugar en que se anudan los hilos sociales.

Antes de que algunos filósofos de la ciencia dieran con el asunto de la teoría previa a todo conocimiento<sup>9</sup>, ya Max Weber (1985: 51) había apuntado que un conocimiento sin premisas no es posible y que apenas produciría algo más que “un caos de «juicios existenciales» acerca de innumerables percepciones particulares”. En nuestro caso, las premisas previas son lo que llamamos “absolutismo cultural” y, por tanto, lo que debe dilucidarse es la validez de ese conjunto de premisas teóricas previas, se debe sondear ese aparato teórico porque tal vez imprima en todo análisis un vicio de origen.

Lo cierto es que la caracterización del binomio cultura/civilización como entidad universal, dotada de impulsos internos progresivos, mantiene homólogas, analogías y relaciones enormemente complejas con el paradigma evolutivo de la biología<sup>10</sup>. No es menos cierto que las aportaciones de Spencer al absolutismo cultural fueron anteriores a la publicación cimera de Darwin, quien no fue, ni mucho menos, el primero en hablar de evolución. Las nociones sobre evolución están en precursores muy cercanos a Darwin en el tiempo, y son tan lejanas como Empédocles o Lucrecio puedan serlo. Y en términos estrictos de pensamiento social, las nociones de evolución son también anteriores a Spencer. De igual modo, las similitudes entre lo biológico y lo sociocultural son engañosas. Como bien propuso Murdock (1997:127), la evolución, para el biólogo, es un proceso real, basado en sucesos reales, que opera por mecanismos fortuitos, no teleológicos, y se despliega de modo divergente y multilineal. Por contra, para el teórico social del XIX, la evolución consistía en una abstracción conceptual sobre sucesos, en una clarificación clasificatoria de secuencias, una tipología de secuencias que se constreñía a una única línea de desarrollo, dotándola además de inevitabilidad, de la categoría de necesaria. Las diferencias son, pues, más relevantes que las similitudes y la palabra “evolución”, cuando es empleada por el teórico social, no guarda demasiados vínculos con su uso por el biólogo; se trata, simple y llanamente, de una apropiación del término, de una usurpación.

No es posible cimentar el absolutismo cultural en la biología, con la que no mantiene más que un simulacro de parentesco, pero ningún vínculo firme. La teo-

---

<sup>9</sup> La conocida *tesis Duhem-Quine*.

<sup>10</sup> Paradigma que suele identificarse con el darwinismo, pero en absoluto es coincidente. Puede verse, en este sentido, la reciente obra de Sandín (2006).

ría previa al análisis, el paradigma del absolutismo cultural, es definitivamente un constructo propio de la reflexión social y es, por consiguiente, desde la reflexión social desde donde se le deben plantear las críticas que vengan al caso.

## LA CRÍTICA BOASIANA

---

La artillería que Boas utilizó contra todo este gran complejo teórico dispone de unidades argumentales diversas. El ataque llegó desde ángulos diversos<sup>11</sup>.

El discurso absolutista se sustenta sobre un determinismo legaliforme, más o menos atenuado, al modo de las ciencias *duras*. La naturaleza de la especie humana y del conjunto tyloriano, conforme al paradigma, se podría describir por medio de proposiciones en forma de leyes, por lo cual efectos similares obedecerían a causas similares, ciertos fenómenos culturales idénticos serían efectos de las mismas causas: la imagen especular del axioma científico “idénticas causas, idénticos efectos”. Las similitudes culturales que podamos encontrar en el decurso de la humanidad están ahí, independientemente de espacio y tiempo, porque, en definitiva, toda la humanidad está sujeta a las mismas leyes.

Boas abre varios frentes contra este discurso. Por una parte, pone en duda que el material que se compara sea siempre comparable, esto es, que lo que se identifica como idénticos fenómenos sean realmente idénticos. Algo que el lector, sin duda, aceptará fácilmente. ¿Es lo mismo una máscara del *baile de las conquistadores* que una máscara de una comunidad dogón, aunque ambas sean máscaras? ¿Es lo mismo comerse a un enemigo que a un familiar muerto, aunque ambos actos puedan definirse como canibalismo? Adicionalmente, Boas mantiene que, si determinadas manifestaciones culturales, aparentemente iguales, resultan ser consecuencia de desarrollos cronológicos distintos, tampoco es aplicable a ambos la clausula legaliforme “fenómenos iguales, causas iguales”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Wax (1956) propone un guión típico de cualquier estudio de Boas: alguien propone una hipótesis general sobre cultura o procesos culturales, Boas presenta una enorme masa de datos incontrovertibles que falsa la hipótesis, perfila su propio punto de vista, aduce que todo es demasiado complejo. Wax no falla la puntería, pero hay más piezas que cobrar.

<sup>12</sup> En cualquier caso, hay una inconsistencia lógica en deducir  $B \rightarrow A$  de  $A \rightarrow B$ . Dicho de otro modo, si sabemos que cuando  $A$  es el caso,  $B$  también es el caso, no podemos inferir que si  $B$  es el caso,  $A$  también es el caso. Sabemos que, si llueve, las cosas se mojan, pero de las cosas mojadas no se puede inferir que ha llovido: algo resuelto por Hume ya en el siglo XVII (1986: 98 y ss.).

La formación de Boas como geógrafo no deja de tener un peso que merece la pena señalar, al menos en parte de sus argumentos. Conforme a lo escrito en, por ejemplo, “El estudio de la geografía”, su atención al detalle, al fenómeno concreto, le produce un enorme malestar, cuando el fenómeno se utiliza únicamente como ejemplar ilustrativo de una ley de carácter más amplio, a la que ilustra, o, simplemente, como entidad experimental sobre la que verificar una ley.

Boas insiste en estos términos argumentales desde distintos artículos y dándoles matices distintos. No es correcta, para él, la forma habitual en que se tratan de crear los andamiajes para el edificio abolutista, sobre elementos con apariencia de leyes. Pero va más allá. Incluso dado el caso de que estos instrumentos legaliformes fueran correctamente manipulados, ¿serían pertinentes? ¿Es adecuado analizar el material sociocultural con este arsenal teórico, *con leyes*?

Boas no acepta que los principios legales de las ciencias *duras* sean adecuados para el antropólogo. La simplicidad de una cobertura legaliforme del tipo  $A \rightarrow B$  no es de aplicación, en modo alguno, a los fenómenos socioculturales. La combinación de un ácido y una base produce una sal y agua, pero este tipo de ley es insuficiente en fenómenos de interés para el teórico social. Estos últimos deben considerarse de manera sistémica, diríamos ahora, de forma que la suma de elementos aislados no equivale a las propiedades del sistema. Y deben también considerarse así, porque en ellos se dan secuencias de retroalimentación y lo que son efectos pueden ser –de hecho, lo son frecuentemente– también causas. Naturalmente, esta terminología sistémica no es la empleada por el autor, pero no veo razón para no emplearla aquí, cuando es el tipo de conceptos con el que trabaja.

Pero, en la práctica, estas críticas, este orden de críticas en el que he tratado de sintetizar la labor de zapa boasiana, podemos dejarlo relegado a un nivel de segundo grado. Proponiendo un firme método inductivo, Boas exige una inversión completa del método. No admite la validez de un marco teórico postulado, que debe entenderse como dado a priori, y en el que los fenómenos aparecen como muestras ejemplificadoras. Niega que esa disposición escenográfica sea correcta, sólo porque permite a los actores instalarse cómodamente. Desde su perspectiva, los actores estarían arbitrariamente seleccionados, sin criterios rigurosos, sólo por su capacidad para acoplarse a tal escenario.

Pero es que además habría que ir más allá de, simplemente, plantear la idoneidad de esos criterios de selección de los actores. Lo que entra en juego es la idoneidad de ese escenario, que en momento alguno se habría puesto en duda, que habría devenido en el escenario *natural*. Lo que Boas propone es una subversión completa del orden de las cosas. No es que sea imprescindible plantear dudas a ese escenario, a ese paradigma que supone el absolutismo cultural: quien debe dar pruebas de su solidez es precisamente el paradigma. El paradigma deci-

monónico no debe, simplemente, defenderse de las críticas. Puesto que es nada menos que su existencia lo que se cuestiona, debe demostrar su validez empírica. Debe demostrar que no consiste en una simple colección de fenómenos recolectados por aquí y por allá que parecen cuadrar con su organización. Debe demostrar por sí mismo su derecho a la existencia.

Y es aquí donde entran en juego no sólo los argumentos vistos hasta ahora, sino también el escrúpulo boasiano y su cuidado en el detalle. El chamanismo, el totemismo o las técnicas artísticas, no pueden ser fenómenos seleccionados de forma chapucera y esparcidos convenientemente en los espacios que el absolutismo cultural les dispone, para acomodarse en un marco teórico impecable. Cuando se analizan rigurosamente, los fenómenos rebosan esos espacios y quiebran la organización en todo su conjunto, de manera global. Ni la difusión de rasgos culturales, ni su evolución desde un foco o en paralelo por varios caminos, resisten un fuego continuado de contraejemplos, porque lo que se ha puesto en cuestión, radicalmente, es todo el modelo teórico.

A consecuencia de las críticas boasianas, todo el complejo conceptual quedó completamente perforado y reducido a una serie de ideologemas, más o menos bien trabados, más o menos coherentes entre sí, pero carentes de fundamentación: ni lógica, ni científica, ni empírica. Ahora bien, los ataques de Boas no carecen de implicaciones teóricas de calado.

Si no es demostrable la existencia de una tendencia progresiva de *la* cultura, de inferior a superior, y al mismo tiempo distintas sociedades, repartidas en el tiempo y el espacio, muestran diversos “grados de desarrollo”, entonces debe enunciarse la existencia de *culturas*, en plural, cada una de ellas dotada de sus propias características dinámicas, puesto que no son elementos de un proceso único. Una imagen tal vez más adecuada para disponer de una panorámica global sería la propuesta en su día por Lévi-Strauss (1999: 119):

Uno podría decir que las culturas semejan trenes que circulan más o menos rápidamente cada uno sobre su propia vía y en diferente dirección. Aquellos que lo hacen en la misma que la nuestra se nos presentan de manera más duradera y podemos observar con detenimiento el tipo de vagones y la fisonomía y la mímica de los pasajeros a través de los vidrios de nuestro compartimentos. Pero, si sobre otra vía oblicua o paralela, un tren pasa en sentido contrario, no percibimos más que una imagen confusa y que desaparece al instante, apenas identificable, a menudo reducida a una bruma momentánea en nuestro campo visual, que no nos brinda ninguna información sobre el acontecimiento mismo y sólo nos irrita porque interrumpe la contemplación plácida del paisaje que servía de telón de fondo a nuestros ensueños.

Ahora bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como aquel pasajero ideal lo es de su tren.

Pero, además, si establecemos la inexistencia de esa tendencia progresiva de *la* cultura, de inferior a superior, entonces no existe tampoco un criterio válido

que permita jerarquizar a unas culturas como inferiores y a otras como superiores, puesto que no existe un, por así decirlo, *metacriterio* mediante el cual determinar criterios como los operantes en el caso de una cultura absoluta y única, que son *intraculturales*, pero no protocolos válidos para una jerarquía –ni siquiera para una comparación– *intercultural*<sup>13</sup>.

El pensamiento antropológico, dinamitado el evolucionismo, admite la imagen de la física einsteniana. Debo repetir que se trata de un símil, en el sentido más estrictamente literario, en el que sigo la idea de Lowie (1985:171), cuando hablaba de utilizar una “manera «no euclidiana» de ver las cosas”. Conforme a la física, la descripción de movimiento de un cuerpo se obtiene con relación a un sistema de coordenadas espaciotemporales de referencia, que, en nuestro mundo habitual, es lo que se ha dado en llamar “sistema de coordenadas de Galileo”,  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , para las coordenadas espaciales,  $t$  para la temporal; llamemos  $K$  a este sistema de referencia. Ahora bien, ese movimiento no puede valorarse de igual modo en un distinto sistema de coordenadas,  $x'$ ,  $y'$ ,  $z'$ ,  $t'$ , al que llamaremos  $K'$ , tal que  $K \neq K'$ . Admitida la posibilidad de un sistema  $K'$ , las magnitudes no se miden con relación a  $K$ ; aunque aquí interviene la matemática y los sistemas de ecuaciones conocidos por “transformación de Lorentz” permiten transponer las descripciones de unos sistemas de referencia a otros (Einstein 1998).

De modo semejante, la voladura boasiana del sistema absolutista, como sistema de referencia único, nos sitúa ante una dinámica cultural con sistemas de referencia múltiples. Consecuentemente, las instituciones políticas de la federación iroquesa no se evalúan con arreglo a las de la Gran Bretaña victoriana, ni el flujo tradicional de bienes y servicios entre las comunidades masai y kikuyu con arreglo al canon bursátil. Lamentablemente, no existe nada parecido a la transformación de Lorentz que nos permita describir la dinámica cultural transponiendo entre sistemas distintos de referencia. Y aunque se hayan hecho tentativas en ese sentido<sup>14</sup>, ninguna ha conseguido el suficiente anclaje como para erigirse en plataforma sobre la que levantar ingenios teóricos de la potencia del absolutismo cultural.

El relativismo cultural es un punto de partida basado en lo que de alguna manera son carencias, en lugar de firmezas. Es un punto de partida construido sobre limitaciones. Pero, sin duda, más científico que otro basado en meras lucubraciones, en cosmovisiones de carácter casi religioso (cf. Rist 2002). Estas consecuencias de la demolición del edificio absolutista son una de las aportaciones

---

<sup>13</sup> Poco antes de dar por terminadas estas páginas, he escuchado en la radio a Pere Portabella, cineasta y antiguo senador, afirmar que “los valores tienen un carácter universal, al menos para nosotros”. No creo necesario comentar nada al respecto.

<sup>14</sup> Desde luego, White (1945; 1946; 1982), Freeman y Winch (1957), o Bowden (1969), también puede verse el texto más reciente de Durham (1990).



de Boas a la antropología moderna, son la cimentación del relativismo cultural, su punto de salida. Pero son también su punto de llegada, puesto que la prudencia filosófica de Boas no le permite ir más allá.

## CULTURA

---

No veo necesario entrar en algunas de las habituales discusiones sobre el legado intelectual de Boas, si Boas creó escuela o no, si Boas hizo verdaderas aportaciones o se limitó a una labor de zapa, poniendo en orden la antropología americana<sup>15</sup>. Sí que quisiera, sin embargo, resaltar la absoluta actualidad de algunos de sus núcleos conceptuales básicos: la anacronía –curiosamente– suele ser merecedora de elogios en muchas ocasiones, y no veo por qué rechazarla para el caso de Franz Boas.

Me limitaré, para ello, a un breve análisis de la definición de cultura que propone en *Mind of Primitive Man*, en 1910. Citaré la traducción al español realizada por Susana W. de Ferdkin que, como ya mencioné, se acogió al sorprendente título de *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural*. El pasaje se encuentra en la página 166:

Puede definirse la cultura como la totalidad de las reacciones y actividades mentales y físicas que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social, colectiva e individualmente, en relación a su ambiente natural, a otros grupos, a miembros del mismo grupo y de cada individuo hacia sí mismo. También incluye los productos de estas actividades y su función en la vida de los grupos. La simple enumeración de estos varios aspectos no constituyen [*sic*], empero, la cultura. Es más que todo esto, pues sus elementos no son independientes, poseen una estructura.

Las actividades aquí enumeradas no son de ningún modo propiedad exclusiva del hombre, porque la vida de los animales también está regulada por sus relaciones con la naturaleza, con otros animales, y por la relaciones recíprocas de los individuos componentes de la misma especie o grupo social.

Quisiera comenzar por el final. Porque, sorprendentemente, desde hace siglos y prácticamente hasta hoy, el relato de un pueblo de pastores nómadas, sometido

---

<sup>15</sup> El material publicado a este respecto es ingente. Citaré el interesante debate mantenido entre Ray y Howells (1955), Ray (1956), Herskovits (1956), Kroeber (1956) y Lowie (1956), que, en pocas páginas, sintetiza mucho de lo escrito.

a determinadas condiciones ecológicas, orográficas, climáticas, hidrológicas, con medios de producción, instituciones sociales y políticas concretas, alejado en el tiempo y el espacio, culturalmente muy ajeno, fue asumido, reorganizado y elaborado convenientemente para responder a toda reflexión sobre nuestra especie, en las sociedades occidentales<sup>16</sup>. Hablo, naturalmente, de la Biblia.

Se constituyó un “abismo ontológico” (Marías 1995: 65) entre especie humana y cualquier especie animal, como marco en que toda pesquisa, todo examen debe realizarse, llegado el momento de detallar las características que definen al ser humano. Y es que, aun siendo cierto que el etnocentrismo es un rasgo muy generalizado, la cultura occidental lo ha dotado de un discurso articulado, racional y razonable, por medio del cual lo occidental deviene en lo auténticamente humano y lo auténticamente humano es la negación de lo animal<sup>17</sup>. Frente a imaginarios más integradores, que median en la oposición ser humano vs. naturaleza, la cultura occidental ha desarrollado herramientas conceptuales que vuelan puentes entre naturaleza y ser humano y, además, define este tipo de discurso como el único verdaderamente humano, pues lo humano es lo *nuestro*. Aunque la Biblia perdiera su preeminencia, su discurso se introduce por la puerta trasera,

Así, todo ser humano es, por definición, lo no natural. Así, destruyendo los vínculos –míticos, ideológicos, analíticos, conceptuales– con lo animal, el discurso adquiere cualidades antropocéntricas, que, al descontextualizar al ser humano respecto a sus biotopos, a los ecosistemas vegetales y animales en que vive, permite una reflexión tautológica, recursiva, sin referencias concretas a cualquier realidad que no sea específicamente humana. El camino comienza de antiguo, en el amanecer de nuestra cultura moderna:

[...] lo que [los animales] hacen mejor que nosotros no prueba que tengan talento (pues en este caso tendrían más que ninguno de nosotros y obrarían mejor en todas las cosas), sino más bien que no lo tienen y que es la Naturaleza la que obra en ellos según la disposición de sus órganos [...]

(Descartes 1983: 94)

Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad sino en la naturaleza tienen, si son seres irracionales, un valor meramente relativo, como simples medios, y por eso se llaman “cosas”. En cambio, los seres racionales se llaman *personas* porque su naturaleza los distingue como fines en sí mismos [...]

(Kant 1990: 102)

El abismo ontológico estaba cavado. Podría pensarse que la ruptura darwiniana, su modelo teórico conforme al cual el ser humano no es más que un suceso entre tantos en el devenir evolutivo, hubiera acabado con este tipo de textos,

---

<sup>16</sup> “Occidental” no es precisamente un término muy definido, pero espero que se me permita esta vaguedad.

<sup>17</sup> Véase Dumont (1987: 37 y ss.).

redactados cuando la ciencia apenas comenzaba su andadura<sup>18</sup>. Pero la zanja abierta era ya tan profunda que, muchas décadas después de Darwin, autores de prestigio se seguían moviendo con soltura al borde de ese abismo, sin pensar ni de lejos en la necesidad de tender los puentes que exigía la biología. Ese discurso que hemos definido como tautológico y recursivo se ha permitido omitir, justo por serlo, los reparos que la biología le puso. Nutriéndose de la tradición, el pensamiento occidental se concede mantener un discurso carente de atención al mundo, obsesionado consigo mismo y con su peculiar concepción del ser humano. Así, Ortega (1980: 236) afirma que “la razón física tenía que fracasar ante los problemas humanos. *Porque el hombre no tiene «naturaleza»*”; Cassirer (1997: 47) decide que “comparado con los demás animales el hombre no sólo vive en una realidad más amplia sino, por decirlo así, en una nueva dimensión de la realidad”; la Declaración Universal de los Derechos Humanos considera que libertad, justicia y paz tienen como base “el reconocimiento de la dignidad intrínseca” de los seres humanos.

Obsérvense los términos usados en estas tres citas. El ser humano, para Ortega, no tiene naturaleza. “Naturaleza” es un término polisémico con cuyo significado no pretendo lidiar<sup>19</sup>, pero aun usándolo en su forma más lata, lo que bien podemos aseverar es que *sí* la tiene, dada por su configuración genética. Cassirer postula que el hombre habita una realidad más amplia, una dimensión nueva de la realidad, pero “nueva” y “más amplia” suponen comparaciones respecto a “vieja” y “menos amplia”, adjetivos que sólo difícilmente podemos aplicar a la “realidad”. La realidad olfativa de un perro, por ejemplo, puede considerarse más amplia que la humana, como la realidad visual humana puede considerarse más amplia que la canina. Los sentidos captan estímulos susceptibles de medición (por ejemplo, en longitud de onda), por lo que podríamos hablar de una realidad *sensorial* más amplia, en tanto que entrarían en juego más fenómenos. Pero “realidad”, sin dominio determinado, es un término que no admite comparaciones, puesto que la comparación es factible en un dominio dado, pero no lo es si no se establece previamente ese dominio y no se establecen relaciones de coincidencia y precedencia entre los objetos del dominio. En cuanto a la “dignidad intrínseca” sólo se puede decir que es una locución valorativa o desiderativa, un marco conceptual ético que proporciona un punto de partida para el trabajo político, pero en modo alguno aporta nada a cualquier intento de perfilar la especificidad humana.

Estos textos (traídos al azar, podían haber sido otros) omiten o desdeñan las consecuencias de la evolución y sus teorías. Incluso si aceptamos que el ser

---

<sup>18</sup> También es cierto que puede encontrarse, corriente heterodoxa, un discurso antagonista en otros autores además de Darwin: Spinoza (1996: 170), D’Holbach (1982: 117), Marx (1993: 153), etc.

<sup>19</sup> Sobre esta materia véase, por ejemplo, Riechmann vs. Savater en Riechmann (2000: 97 y ss.)

humano no tiene naturaleza y sí dignidad, por habitar una dimensión nueva de la realidad, mientras que los tiranosaurios y las caballas sí tienen naturaleza y no dignidad, por habitar una dimensión gastada de la realidad, ¿qué deberíamos hacer con el *Homo antecessor* o el *heidelbergensis*? ¿Su realidad era o no era de nueva dimensión? ¿Tenían naturaleza, dignidad, ambas cosas o ninguna de ellas?

La reflexión sobre el ser humano tiene, necesariamente, que localizarlo en coordenadas de espacio,  $x$ ,  $y$ ,  $z$ , y tiempo,  $t$ , en un sistema de referencia: el ser humano no flota en una burbuja que lo abstraiga del mundo. La reflexión debe, por tanto, atender a los procesos diacrónicos y a las secuencias evolutivas que en el devenir del tiempo lo han constituido. Ahora bien, precisamente tales secuencias, tal devenir, son los vínculos que forzosamente ponen en relación al ser humano con el resto de los seres vivos, no sólo porque su origen como especie está ahí, sino porque, en un plano estrictamente químico, toda la diversidad de los seres vivos está construida con los mismos materiales.

En nombre del antropocentrismo podemos arrojar por la borda la genética, la evolución, las realidades físicas de nuestro mundo y crear entidades un tanto inasibles que caractericen a nuestra especie; pero así habremos arrojado al niño con el agua de la bañera. Definir las propiedades que caracterizan al conjunto de elementos propio de nuestra especie es un trabajo muy distinto y mucho más complejo. Pues, al aceptar como requisito previo que nuestra especie debe ubicarse en las secuencias evolutivas, y al sondear esas secuencias, las expresiones como “dignidad”, “nueva dimensión”, “naturaleza”, se vacían de contenido y pierden todo valor heurístico.

El hecho de que, en las últimas décadas, primatólogos y otros especialistas hayan podido suministrarnos pruebas decisivas de la existencia de comportamientos, en algunas especies animales, que sin duda podemos clasificar de “culturales”, apuntala el marco teórico general que he esbozado en las últimas líneas. Pero debe observarse que mucho antes de este trabajo etológico, Boas ya propuso que la cultura no es patrimonio exclusivo de los seres humanos, situando, de facto, a nuestra especie dentro de un postulado epistémico que quiebra los ámbitos filosóficos previos de nuestra tradición intelectual.

No pretendo afirmar que la escritura de Boas sea estimable por haberse producido, en este terreno, dando muestras de gran capacidad de anticipación. Pretendo subrayar su valor, única y exclusivamente, por sus contenidos intrínsecos, aunque también por las dificultades que entraña elaborar un discurso cuando resulta laborioso incorporar materiales ajenos –por lo escaso, lo limitado– y la generalidad de estos materiales más bien configura un territorio hostil a ese mismo discurso.

En lo relativo al concepto de cultura en sí, con independencia de a cuántos seres vivos pueda aplicarse, quisiera señalar las acusadas diferencias de los fundamentos teóricos boasianos respecto a las definiciones *canónicas*, por así lla-

marlas, en la tradición ya citada del trabajo de Tylor. Un conjunto de “aptitudes” y “hábitos”, como el propuesto por Tylor, un conjunto de “costumbres”, bien que incluyan tanto lo material como lo inmaterial, remite necesariamente a una concepción de lo cultural como algo estático, básicamente fijado y enraizado, ya que hábitos y costumbres sólo pueden serlo en tanto se repitan. Pero, aunque parezca evidente que lo cultural requiere de aptitudes, hábitos y costumbres que lo sean en tanto que adquiridos por el individuo como integrante de una sociedad, no es menos evidente que esos hábitos y aptitudes se ponen en práctica y, por ese mismo hecho, son además, son también reinterpretados, recreados, modificados y personalizados por los agentes. Esto es, que no sólo se constituyen como un conjunto de pautas para la conducta, sino también como un conjunto de pautas para modificar pautas; como un conjunto no sólo *estructurado*, sino también *estructurante*, por usar una expresión de Bourdieu.

Una lectura atenta de la teorización boasiana revela conceptos más dinámicos, más abarcales que la tradición decimonónica de la que se nutrió; conceptos menos sometidos a esa noción *museística* en la que el conjunto de elementos culturales puede clasificarse a placer, dada su inmovilidad y su estatismo. Los exactos términos utilizados por Boas (“reacciones”, “actividades”, “conducta”) son definitivamente activos, agenciales, dinámicos, y la definición, sobre todo, excluye por completo vocablos como “hábitos” o “costumbres”. Esto es, la propuesta de Boas incluye todo el conjunto tyloriano, pero lo rebasa y excede, acogiendo y asumiendo lo cultural como una noción procesual, referente a algo que está en marcha en cada momento y en cada lugar, y desborda así un enfoque de la cultura como legado, como herencia recogida, recibida, pero carente de actividad, inoperante. El paso más allá de lo que he descrito como “museístico” está literalmente expresado en la concepción boasiana: la simple enumeración de sus aspectos no constituye la cultura. La cultura es también “reacción”, “actividad”.

Pero, si eso es así, se debe en buena medida al carácter estructural de ese conjunto de elementos. Y aquí sí debo reconocer que me atrae la modernidad de la concepción boasiana –su anacronismo–, al plantear la noción de cultura sobre las líneas maestras de la teoría general de sistemas. El empleo del término “estructura”, que en sistémica se utiliza para designar al conjunto de interacciones entre los elementos de un sistema dado, puede achacarse a mero azar, como es lógico. Pero, sustancialmente, cuando Boas menciona la interdependencia de todos esos elementos culturales está empleando el término con idéntico significado. Revela que las reacciones, actividades, etc., no son únicamente elementos, bien que esos elementos sean dinámicos, revela también que dan como resultado emergente –por usar más términos sistémicos– una estructura, de naturaleza distinta a la de los elementos por separado.

No podemos negar que existe debate sobre los conceptos teóricos de Boas, ni sobre las modificaciones que experimentaron esos conceptos con el paso del tiempo. A la postre, Boas estuvo dando textos a la imprenta durante décadas:

absurdo sería imaginar una fijeza intelectual más que improbable. Pero, en este punto, sí parece razonable advertir que la noción sistémica, dinámica, procesual, compleja, que Boas albergaba de la cultura, estaba ya presente cuando comenzó su andadura como antropólogo en Estados Unidos. Algunos de sus escritos más antiguos (1887c; 1887d; 1887e) se centran, exactamente, en los criterios fundamentales para la organización del patrimonio antropológico de un museo, una de las que fue de sus primeras tareas. En ellos se planteó una discusión de hondo calado que, ciertamente, ponía en duda que los hábitos, las costumbres, materializadas en *cosas*, puedan dar razón de la pluralidad de las culturas<sup>20</sup>.

Si Boas se mostró partidario de una organización reglada por la geografía, y no por el tipo de cosas, no fue simplemente por sus inclinaciones al difusionismo, o por su formación intelectual, imagino. Bajo la organización de objetos late un criterio de organización y, bajo ese criterio, una *episteme*, un estilo del saber, una conceptualización de la cultura. La yuxtaposición de objetos, de cosas, sólo porque son un mismo género de cosas, presupone, en primer lugar, que la cultura es una, es única, es mundial y atemporal, y que esa uniformidad se hace perceptible porque por el ancho mundo hay muchas cosas parecidas, y, en segundo lugar, presupone que los distintos “niveles de complejidad” de un mismo utensilio pueden expresarse con independencia de los contextos, los lugares, los momentos concretos de su fabricación, su empleo o incluso su carácter simbólico. Esto es, que las embarcaciones tradicionales de la Polinesia, los vikingos o los esquimales, por ejemplo, deben ser clasificadas con independencia de sus momentos históricos o las necesidades de sus constructores, de los materiales disponibles o de los propósitos de uso, deben tratarse como ejemplares de la categoría “embarcación” y situarse en una escala de complejidad que, sencillamente, omitiría cosas tan de cajón como que una embarcación polinesia, aunque parezca más “compleja” que un kayak, tal vez fuera escasamente funcional entre los hielos móviles del ártico, los vendavales, etc.

En cierto modo, una categorización de objetos basada en la clase de cosas que ellos sean asume que en estas formas de cultura material se concretan y cobran cuerpo las tradiciones y las costumbres de sus hacedores. En la cultura material, como es obvio, convergen tradiciones y costumbres, pero esos hábitos de conducta no están aislados de otros hábitos, puestos en práctica en muy distintos aspectos de la vida. Las embarcaciones no sólo son embarcaciones que deben navegar bien y ser útiles, son también despliegues de prestigio, soporte de ejercicios estéticos, y tal vez muchas cosas a un mismo tiempo<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> En la discusión entraron también Mason (1886; 1887), responsable del Museo Nacional de Estados Unidos, y Powell (1887). Véase, a este respecto, Buettner-Janusch (1957).

<sup>21</sup> Mejor ni entrar en los criterios de clasificación sobre el tipo de cosa al que la cosa en cuestión pueda pertenecer. ¿Una raqueta de nieve debería ser clasificada con las cosas-raqueta, como una raqueta de tenis, o con las cosas-transporte, con las motocicletas y las naves espaciales?

Este planteamiento parte, por consiguiente, de una categorización individualizada y estanca de cada uno de esos tipos de cosas, omitiendo las asociaciones y relaciones que las cosas tienen en sí y sus contenidos simbólicos, incluso su *fetichización*, por usar un término marxiano. Un cáliz ocupa un lugar más comprensible entre las vestiduras, los ornamentos y los enseres litúrgicos que entre la historia del desarrollo de las copas, junto a los catavinos, las copas que se entregan a los campeones mundiales de fútbol y una copa de la antigua Roma. La evolución de las copas no tiene el menor valor teórico a la hora de situar un cáliz en un sitio comprensible.

Toda la *episteme* decimonónica entraña una percepción de lo real que lo categoriza de suyo conforme a un patrón evolutivo y jerárquico, yo diría que, en último término, deudor de la Gran Cadena del Ser. Por ello, los objetos, materialización de las posibilidades de “complejidad” que conllevan ínsitas en su propia manifestación, admiten de manera natural ser organizados de las formas más “simples” a las más “complejas”, por el sencillo motivo de tratarse de mazas, sillas o templos. Que una de esas sillas sea un trono, la maza no sea un arma o el templo se llame “museo”, templo del saber, al cabo, no tiene importancia. El mundo de la vida que instila sentido a la existencia propia se apodera de los objetos ajenos y los ordena, de manera que ese sentido cobra un valor indiscutible, puesto que incluso puede organizar las cosas ajenas.

Invertir la ordenación de un museo no es sólo cuestión puntillosa de debates teóricos. Reclamar que las raquetas de nieve estén junto a los trineos, los cálices junto a las casullas y los tronos junto a las coronas, no es más que expresar que el sentido de las cosas se basa en relaciones que no sólo son jerárquicas; que se basa en asociaciones, dependencias, anudamientos de orden muy disperso, que conectan carpintería y política, sastrería y religión, y también la gimnasia con la magnesia. El orden lógico que hace posible asociar gimnasia con magnesia no es ni más ni menos lógico que el que permite asociar religión con sastrería.

Pero, si existe algún metaorden lógico que permita intuir –aunque sólo sea intuir– el conjunto de lógicas de orden inferior, éste no puede ser exactamente una de esas lógicas de orden inferior (aunque, irremisiblemente, todo esto comience a cobrar el aspecto de la paradoja de Russell). A falta de una inteligencia omnicomprendiva y omnisciente capaz de ver todos los sentidos posibles de todas las cosas, nos vemos obligados a postular que cada cual engasta sentido en sus cosas, en sus actos, en sus producciones culturales, de forma tal que uno sólo de esos sentidos es incapaz de dar razón de todos ellos.

La ingente producción boasiana tuvo uno de sus motivos esenciales en este tipo de reflexiones, el que, decía al principio de estas páginas, no parece haberse difundido en nuestro imaginario social contemporáneo de forma nítida. El imaginario que propone que no sólo los seres humanos somos –más o menos– idénticos, sino que además nuestra identidad humana se manifiesta en la dife-

rencia, la de nuestras identidades socioculturales: en definitiva, que lo natural en los humanos es ser culturales y, por ello, nuestra identidad es nuestra diferencia. Una especie de paradójico aforismo que, por algún motivo que reconozco ignorar, me recuerda a una de las últimas líneas del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, que dice que hay que arrojar a un lado la escalera después de haber subido por ella.