

Artículo

Relativismo cultural: evolución de un concepto antropológico ante los derechos humanos

Carlos Brokmann Haro*

SUMARIO: Introducción: la relatividad del relativismo. I. Desarrollo del relativismo cultural. 1. Aspectos historiográficos. 2. De la Antigüedad a la Ilustración. 3. Modernidad y evolucionismo. 4. Boas, difusionismo y relativismo cultural. 5. Crisis relativista, materialismo y neopositivismo. 6. Posmodernismo y relativización. 7. Relativismo cultural y antropología contemporánea. II. El relativismo cultural antropológico ante los derechos humanos. III. Bibliografía.

Introducción: la relatividad del relativismo

Es común que regímenes y actores políticos invoquen principios culturales como sustento para el autoritarismo y la violación de los derechos humanos. Gobiernos despóticos, actores políticos y grupos de interés han utilizado el relativismo como defensa de sus acciones. Sistemas enteros de “derechos humanos” se han construido aduciendo la subordinación de sus valores esenciales a las normas culturales. En este texto proponemos demostrar que ésta es una falacia; el relativismo cultural es la perspectiva antropológica que mejor permite aprehender la alteridad evitando la proyección etnocéntrica. Promueve el respeto por la diversidad cultural, la tolerancia y la igualdad.

En el debate actual entre derechos y cultura se han puesto en duda los axiomas tanto de la posición básica de los derechos humanos como de la antropología tradicional. En parte, esto se debe a que el fin de la bipolaridad permitió el surgimiento y empoderamiento de nuevos actores políticos. La expansión de la cultura de los derechos humanos que ha acompañado al proceso de globalización está acompañada por problemas

* Investigador del Centro Nacional de Derechos Humanos de la CNDH.

teóricos, prácticos y fenomenológicos difíciles de resolver pero que es urgente confrontar. La antropología, como ciencia dedicada a las culturas y su comparación, tiene diversos elementos que podrían servir en la implementación efectiva de un sistema de protección de los derechos humanos. Su objeto de estudio es la alteridad, que debe ser analizada desde el relativismo cultural para evitar una perspectiva etnocéntrica y hegemónica.¹ En este texto proponemos centrar la discusión en el desarrollo histórico del relativismo cultural como una perspectiva propia y consustancial de la antropología. Enfatizamos la interacción que ha existido entre la teoría y la práctica antropológica en relación con el relativismo cultural y especialmente con las condiciones históricas y el marco de valores y aplicación de los derechos humanos. A través de este análisis veremos cómo se ha conformado en un instrumento que tiene un gran potencial como auxiliar en la implementación de sistemas efectivos de protección de los derechos humanos.

El debate en torno al relativismo cultural frente a los derechos humanos confronta dos posiciones filosóficamente irreductibles e irreconciliables: universalismo y particularismo. Aunque revisaremos los aspectos antropológicos de esta discusión, desde ahora debemos apuntar claramente que el debate ha durado miles de años, que seguramente nunca será resuelto y que no tenemos la menor pretensión de resolverlo en estas páginas. Una segunda puntualización será útil ahora. El relativismo cultural puede definirse como el principio de que las creencias y actividades de un individuo o sociedad solamente pueden ser interpretadas en términos de su propia cultura. Puede discutirse si acaso, como ocurrió dentro de algunas corrientes antropológicas, que esta definición implica una posición ética o política particular. Lo que debe puntualizarse es que no debe confundirse el relativismo cultural con el moral ni con el epistemológico.² Estas posturas han sido abandonadas por la mayoría de los antropólogos contemporáneos.

¹ Nahmad identifica al relativismo cultural como la contraparte del integracionismo cultural; un mecanismo de defensa de los valores y prácticas de una cultura, opuesto a la supresión de las diferencias a favor de la homogeneización cultural. Salomón Nahmad Sitton, "Autonomía indígena y soberanía nacional: el caso de la Ley Indígena de Oaxaca", en *Alteridades*, vol. 9, núm. 17, pp. 119, 121.

² Existen solamente dos elementos comunes a todas las posiciones relativistas: la afirmación de que cada cosa es relativa a un marco o punto de vista y que este marco o punto de vista sea superior a cualquier otro. En el relativismo cultural, esta generalización se refiere al individuo dentro de una cultura. En contraposición, otros tipos de relativismo sí tienen implicaciones ulteriores. Por ejemplo, el relativismo epistemológico niega la vali-

I. Desarrollo del relativismo cultural

1. Aspectos historiográficos

El relativismo cultural ha sido uno de los ejes de análisis principales en la historia de la antropología. Su posición ha dependido del enfoque que cada corriente o escuela ha desarrollado a través de un proceso diacrónico en el cual cada uno deja una impronta teórica y práctica que ahora resulta casi imposible de desentrañar. Las teorías antropológicas han sido abandonadas o reformuladas a través del tiempo y en cada una el relativismo cultural ha sido un aspecto fundamental y constante, aunque difícil de separar de su matriz, por lo que los analizaremos en conjunto. La perspectiva historiográfica que proponemos subraya la continuidad del discurso y las discusiones por encima de la visión “paradigmática” de origen kuhniano, que destaca las rupturas y las cualidades autónomas de cada corriente y escuela antropológica. Debido a las limitaciones de espacio hemos dejado de lado cuestionamientos ulteriores que no estén relacionadas directamente con el relativismo.³ En la actualidad el debate en torno al relativismo, con posiciones muy claras y divididas en el campo antropológico, se ha centrado en la reflexividad y el análisis del discurso desde la influencia del posmodernismo. En el periodo reciente la perspectiva interdisciplinaria también ha sido una influencia poderosa en la discusión.⁴

dez última de cualquier forma de conocimiento y el relativismo moral la existencia de valores compartidos por la humanidad. Emrys Westacott, “Relativism”, en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, en: <http://www.iep.utm.edu/1/about.htm>, consultado en septiembre de 2007.

³ La historia de la antropología puede ser narrada en dos formas claramente contrapuestas: enfatizando la continuidad para legitimar las prácticas y perspectivas actuales, o bien subrayando la ruptura entre escuelas y corrientes para establecer una nueva ortodoxia paradigmática. Urry ha propuesto que se puede caracterizar a estas dos perspectivas analíticas como “presentista”, cuando se hace alusión al pasado sólo como punto de referencia específica de lo actual, e “historicista”, cuando se trata de contextualizar y ubicar en un panorama amplio cada desarrollo. James Urry, “History of Anthropology”, en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 277-278.

⁴ Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology*, pp. 183-184.

2. De la Antigüedad a la Ilustración

El debate occidental acerca de la alteridad puede remontarse, como tantas otras discusiones intelectuales, hasta la antigua Grecia. Forma parte del inagotable debate entre lo universal y lo particular, naciendo del encuentro de los griegos con otros grupos humanos. Desde entonces ha sido racionalizado de tan diversas maneras que aún no terminan por resolverse en la actualidad. Algunos historiadores de la antropología han propuesto que puede identificarse en la obra de Herodoto evidencia clara de ambos extremos; Yo contra el Otro como punto de referencia. De ser así, con él nace la paradoja de la alteridad. En sus narrativas se asoma el mismo problema que nos atañe; la forma en la que debemos relacionarnos y considerar a los individuos que pertenecen a culturas diferentes a la nuestra. Discute y aporta evidencia para establecer si acaso se trata de seres esencialmente semejantes o esencialmente distintos a nosotros —los griegos— sin dejar de considerar el problema a la luz de la discusión metafísica. Contra el temprano relativismo de los sofistas en los que se inspiró Herodoto, Platón y Aristóteles propusieron un claro principio de universalidad que minimizaba las diferencias y el principio de lo particular. Este principio sobrevivió a través del helenismo, pero su agotamiento significó el final del cuestionamiento acerca del otro en el sentido que había tenido desde Herodoto hasta la *Pax Romana*. Hylland y Sivert sostienen que la caída de Roma significó el abandono del interés “informado” por la alteridad, dando paso en Europa a una serie de identidades locales que pueden referirse a los orígenes del nacionalismo.⁵

Para Krotz, el periodo desde esta época hasta el descubrimiento de América significó la imposición y aceptación de un paradigma bíblico, en el cual la alteridad era explicada en términos teleológicos y religiosos. La mayor parte del proceso intelectual desembocó en imágenes de la alteridad como reflejo del propio pensador. Para no rebasar los límites intelectuales autorizados asumió la forma de utopías, ya que se trataba de una trasgresión del orden establecido y previamente aceptado. La utopía no podía ser autónoma; era construida a partir de su contexto en relación con la pregunta antropológica acerca del Otro y en función de las alteridades que iban reconociéndose. Las utopías crearon un patrón mental para la acción y el planteamiento de planes, una “forma específica del análisis de los fenómenos sociales”. En el medioevo suponía la inversión del orden esta-

⁵ Thomas Hylland Eriksen y Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology*, pp. 2-4.

blecido en los carnavales, o bien a través de utopías prácticas o “verdaderas” como la vida en los monasterios. También podía construirse como un planteamiento social subversivo, e inclusive como su vertiente más temida, las “utopías populares” que surgieron a partir de la “insatisfacción por principio con las condiciones existentes”.⁶ Comprender la alteridad a través de la utopía suponía, sin embargo, una construcción en la que un conocimiento del Otro que fuera confiable y pormenorizado carecía de importancia. En la contraposición entre “nosotros” y los “otros” se anularon las características específicas para simplificar el modelo utópico, lo que produjo una caracterización moral ambigua. En cierto sentido, esta ambigüedad ante la alteridad, caracterizando a los no-europeos como bárbaros enemigos de la Cristiandad, produjo una herencia intelectual de largo plazo. Todavía puede relacionarse con algunos aspectos del relativismo en la antropología.

El descubrimiento de América marcó un importante punto de ruptura con el paradigma bíblico y un nuevo marco para la racionalización de la alteridad. Se produjo una revolución entre la intelectualidad europea, no sólo con base en las diferencias culturales, sino a partir de la liberación de las disciplinas científicas respecto del modelo anterior. Al estudio de la situación específica de los grupos humanos descubiertos siguió la preocupación por explicar sus condiciones, noción embrionaria de la idea del progreso que rompía las ataduras teóricas de la predestinación. A la inversa, al verse a sí mismos a la luz de las sociedades descubiertas o revaloradas, los europeos se vieron a sí mismos de manera diferente. Es posible que el autor que primero muestra esta nueva perspectiva haya sido

⁶ Esteban Krotz analiza en su obra más reciente la hipótesis de que la utopía fue la primera forma de aprehender la alteridad para los europeos posteriores al helenismo. Propone que:

Tuvieron entonces que definir un “nosotros” y un “los otros”. Hicieron frente así a la complejidad de homogeneizar a una población dividida entre diferencias regionales, dialectales, religiosas, de clase, de educación, de origen, de jerarquía y de convicciones. Fueron a buscar entonces los elementos que casi no pueden ser cambiados: el color de la piel, el tipo de pelo y de facciones, el lugar de nacimiento, la adscripción etnoracial de los antepasados; es decir: [...] aquellos elementos que tienen la virtud de parecer claros y no necesitan de doctas discusiones: se tienen o no se tienen, se es o no se es, se pertenece o no se pertenece.

Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, pp. 27, 80-115.

Montaigne, quien en sus *Essais* (1580) especuló acerca de las sociedades no europeas de forma tal que ha sido considerado precursor del relativismo cultural. En uno de sus escritos acuñó el término “buen salvaje” al referirse a algunos de estos grupos y consideró que, de haber nacido entre los caníbales, él también habría consumido carne humana.⁷ De manera paralela, otras disciplinas como el anticuarismo, la temprana biología y la filosofía llegaban a conclusiones similares que desplazaron definitivamente la antigua concepción de sociedades ordenadas por dictados divinos y provocaron que las discusiones acerca del papel del otro se agudizaran. A partir de este momento se puede identificar una genuina preocupación por la recopilación de datos confiables de sociedades diferentes que no tuvieron un propósito esencialmente integrador.⁸ La Ilustración vio crecer cada vez más el interés por los otros, fenómeno que se aprecia desde las artes hasta la filosofía. En este campo, autores desde Descartes hasta Nietzsche discutieron la naturaleza del ser humano, siempre en el marco del debate entre lo universal y lo particular. Hylland y Sivert destacan las posiciones de dos filósofos, cuya influencia en el desarrollo de la antropología como disciplina y del relativismo como perspectiva fue determinante. Locke fundamentó la concepción universalista cuando propuso que la mente era una *tabula rasa* al nacer; ideas y valores eran grabados en ella a través de la experiencia. Descartes fue más allá al separar la mente entre conciencia y espíritu, derivando en una distinción entre lo material y lo espiritual que sirvió como base al racionalismo. La creencia en la racionalidad como elemento universal y común a los seres humanos fue determinante en la formación de las nuevas ciencias y en la sociedad burguesa.⁹

3. Modernidad y evolucionismo

El siglo XIX consolidó los cambios en la perspectiva cultural en un complejo proceso que hizo pasar al interés por la alteridad hacia disciplinas científicas específicas.¹⁰ Es posible, como escribió Soren Christensen, que “el teólogo, filósofo del lenguaje e historia, Johann Gottfried Herder, haya

⁷ T. Hylland Eriksen y F. Sivert Nielsen, *op. cit.*, pp. 4-6.

⁸ Robert H. Lowie, *Historia de la etnología*, pp. 14-20.

⁹ T. Hylland Eriksen y F. Sivert Nielsen, *op. cit.*, pp. 6-8.

¹⁰ R. H. Lowie, *op. cit.*, pp. 21-31; Ángel Palerm, *Historia de la etnología: los evolucionistas*, pp. 9-12.

inventado el relativismo cultural". Este relativismo fue una reacción contra el universalismo en la doctrina francesa ilustrada, vista entre algunos alemanes como la simple proyección de costumbres galas hacia todos los demás. Herder propuso que se debía rechazar la noción de que todos los pueblos eran iguales porque "cada nación tiene el centro de la felicidad en sí misma, al igual que cada pelota tiene su propio centro de gravedad" y proponiendo que a cada *Volk* (pueblo) correspondía su propia *Volkseele* (alma del pueblo).¹¹ A partir de la segunda mitad del XIX comenzó a desarrollarse el estudio del lenguaje y la noción de que cada lengua tiene una estructura subyacente que condiciona la manera en que se desarrolla la comunicación en un área específica.¹² Al combinarse las ideas de Herder con estos primeros avances de la lingüística se produjo una primera interpretación social netamente relativista, en la cual las "culturas" fueron configurándose gradualmente. La noción del *Volkseele* cedió su lugar a la idea de que una estructura propia condiciona toda la experiencia y desarrollo cultural, correspondiendo con una sociedad específica. Las culturas estaban separadas entre sí a través de los efectos de esta lógica interna, estableciendo sistemas holísticos autocontenidos.¹³

El proceso de comprensión de la alteridad por parte de Europa se había acelerado desde los descubrimientos en la época del Renacimiento y había alcanzado su apogeo a fines del siglo XIX. Para autores como Varenne es posible distinguir cuatro grandes tradiciones occidentales que

¹¹ Esta interesante cita proviene de Christensen, 1994: 15, 17, *Fakticitetens Ironi. Facetter af kulturrelativismens idéhistorie*, Aarhus: Aarhus universitetsforlag, y es traducida al inglés en: Lars Risan, *Culture Relativism and the Sokal Affair*, 2000, en: <http://folk.uio.no/lrisan/Sokal/sokal.html>, consultado en agosto de 2007.

¹² John J. Gumperz y Adrian Bennett, *Lenguaje y cultura*, pp. 81-84.

¹³ La importancia de la influencia de las ideas de Herder y de la lingüística temprana difícilmente puede ser exagerada. Como apuntan Hylland y Sivert:

Por este medio se fundó la base del holismo antropológico, tanto en cuanto al énfasis socio-antropológico en la lógica y coherencia interna de los sistemas, como en el peso cultural-antropológico de los "sistemas de significado" y los "esquemas conceptuales". T. Hylland Eriksen y F. Sivert Nielsen, *op. cit.*, p. 12.

En buena medida, la discusión inagotable del relativismo cultural en la antropología se remonta a la aceptación de estos dos principios, base evidente del esencialismo cultural que diversos investigadores sostienen a pies juntillas en la actualidad. La primera víctima de esta concepción, como veremos claramente, resultó la idea de la dinámica histórica.

intentaban comprender, explicar y asimilar la alteridad en los albores del siglo XX. La primera fue la noción de que los seres humanos son fundamentalmente semejantes, emanada de la Ilustración francesa y base de las democracias liberales. Algunos biólogos habían propuesto que las diferencias entre grupos e individuos podían explicarse a través de la evolución, implicando la superioridad de los más “desarrollados” y sirviendo como excusa para el racismo. Darwin postuló que “no todas las sociedades humanas son iguales en su capacidad para proveer a la humanidad. Algunas son más desarrolladas que otras”. Es posible referir esta visión de una sociedad orgánica sujeta a la evolución —a semejanza de los seres vivos— a concepciones que siguen siendo parte de ciertas posiciones teóricas. Por último, apunta Varenne, las ideas de los primeros antropólogos americanos acerca de que cada grupo de seres humanos desarrolla una cultura específica y son por lo tanto diferentes entre sí constituye la base del multiculturalismo y del relativismo cultural.¹⁴

La manera en la que se desarrollaron las disciplinas que proyectaron estas perspectivas al estudio de las sociedades humanas es un tema complejo. Puede comprenderse mejor en el contexto de una confluencia de ideas rápidamente diseminadas en Occidente en torno a las cualidades de las nuevas ciencias y disciplinas desde mediados del siglo XIX. Los pensadores ilustrados cedieron su lugar a los científicos devotos de la idea del progreso en sus diferentes acepciones; Comte, Marx, Morgan, Bastian, Durkheim, Maine, Bachofen, Weber, Tylor y una larga lista. En lo que se refiere al estudio e interpretación de la alteridad, especialmente en relación con el problema del relativismo cultural, tuvieron varios puntos en común. El primero fue la creencia firme en que la humanidad recorría un camino histórico similar que alcanzaba su mayor grado de desarrollo en las sociedades europeas y norteamericana; el bienestar material, la riqueza de bienes de consumo y la afluencia eran vistos como prueba inequívoca del progreso. Un segundo punto de confluencia es el marcado carácter teleológico de sus visiones evolutivas, ya que casi todos, desde los socialistas hasta los de corte más conservador, creían también en una historia de final feliz. Por último, la relación entre las ciencias naturales y sociales era considerada evidente; las pautas, métodos y teorías podían adoptarse libremente entre ambos campos, sin considerar aquellas diferencias que los epistemólogos posteriores considerarían irreconciliables. Los evolucionistas

¹⁴ Hervé Varenne, “The culture of Culture, 2007”, en: http://varenne.tc.columbia.edu/hv/clt/and/culture_def.html, consultado en agosto de 2007.

sociales siguieron la pauta de Darwin y adoptaron el punto de vista de que la humanidad compartía una fundamental unidad psíquica. Considerando esta fundamental identidad compartida, el problema fue explicar el porqué del desarrollo diferencial. Hijos de su época, comenzaron por identificar como indicadores del progreso aquellos inventos y artefactos tecnológicos que parecían más representativos de cada sociedad. Los resultados fueron tabulados y simplificados hasta llegar al modelo de las tres eras del progreso humano; piedra, bronce y hierro explicaban en una periodización ordenada cómo los humanos avanzaban de lo simple a lo complejo con base en su materia favorita.¹⁵ Para alcanzar esta clasificación utilizaron dos métodos que veremos posteriormente en el centro del debate antropológico en torno al relativismo cultural:

- El método comparativo, que permitía seleccionar aquellas instituciones, técnicas o costumbres que parecieran diagnósticas de un estadio o problema particular, sin tomar en consideración su contexto histórico ni discutir sus causas específicas. Las tablas comparativas señalarían sin lugar a dudas la ubicación evolutiva de cada sociedad.
- La identificación de elementos arcaicos, desprendidos del tronco y derrotero general de la evolución. Su presencia sería vital para determinar las relaciones que habían tenido entre sí las distintas culturas de la humanidad.¹⁶

Sin embargo, y a pesar del éxito del posterior modelo salvajismo-barbarie-civilización propuesto por Morgan, el evolucionismo social tuvo problemas conceptuales y prácticos que pronto comenzaron a ser criticados desde distintos puntos de vista. Determinista, etnocéntrico, racista,

¹⁵ Á. Palerm, *op. cit.*, pp. 9-12, 159-212.

¹⁶ La febril actividad de estos evolucionistas sociales produjo decenas o cientos de obras que interpretaron el progreso humano en estos términos. Algunos de los más conocidos incluyen los estudios de la organización de la familia elaborados por Bachofen, los del derecho a través de la historia de Maine y Kohler, McLennan con los sistemas de parentesco y los de Frazer con el folclor y las religiones. Es posible que el modelo más acabado y conocido corresponda con la obra de Lewis H. Morgan, quien encuadró en su propuesta de tres etapas evolutivas —salvajismo, barbarie y civilización— casi todo el conocimiento taxonómico social. Su influencia fue enorme e incluyó ser tomado como base explicativa de las sociedades precapitalistas por Marx y Engels. R. H. Lowie, *op. cit.*, pp. 32-87.

simplista, monocausal y maniqueísta fueron sólo algunas de las formas en que fue considerado por quienes no creían en sus principios. El evolucionismo y su visión acumulativa de una humanidad en constante evolución hacia el progreso y el bien común fueron un discurso eminentemente británico y, en menor medida, norteamericano. Otras regiones habían desarrollado escuelas antropológicas propias, no necesariamente enlazadas con la expansión colonial o el crecimiento económico.

4. Boas, difusionismo y relativismo cultural

El surgimiento del relativismo cultural antropológico puede ser visto tanto como resultado de las transformaciones a fines del siglo XIX y principios del siglo XX como de la influencia de las corrientes de pensamiento contrarias al evolucionismo, particularmente las alemanas derivadas de Herder. En Estados Unidos el desarrollo económico, los cambios políticos como la democracia liberal y las nuevas instituciones derivadas de lo anterior tuvieron como resultado el desarrollo de dos escuelas de pensamiento acerca de la identidad nacional. La primera reconoció en el *melting pot*, un fenómeno denominado así por Israel Zangwill en 1908, la disolución de los identidad de las nacionalidades que formaban la nueva nación. Era una celebración implícita de la Declaración de Independencia, la Constitución y valores como la igualdad, movilidad, democracia política y expansión de las oportunidades para el individuo. Se conceptualizó como un proceso identitario “positivo” al borrar las diferencias entre individuos; la cultura previa fue vista como un obstáculo para la integración. La contraparte fue el pluralismo cultural, basado en la crítica histórica a la idea del *melting pot* y que propuso una perspectiva alterna. Reflexionando que los documentos fundacionales americanos fueron elaborados por y para anglosajones protestantes y con propiedades, reflejando sus objetivos y anhelos, el discurso proponía que los trabajadores foráneos debían “integrarse” a estos pobladores originales (*white, anglo-saxon protestants: wasp*), lo cual fue duramente criticado por Kallen.¹⁷ En el contexto de la discusión

¹⁷ Las propuestas y críticas de Kallen han sido adoptadas por diversos grupos, que atacan el concepto tradicional del *melting pot* en tanto se trata de un concepto de aculturación e instrumento para la asimilación cultural. Los sociólogos contemporáneos, en busca de un término similar, han propuesto *Salad Bowl* y *Symphony* para describir las condiciones de relativo pluralismo cultural imperantes en Estados Unidos. Hazel W. Hertzberg, “Nationality, Anthropology, and Pan-Indianism in the Life of Arthur C. Parker (Seneca)”, en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 123, núm. 1, pp. 47-48.

acerca de la ideología norteamericana, las propuestas de un antropólogo alemán emigrado, Franz Boas, fueron de enorme e inmediata influencia para la perspectiva relativista. En un principio, los postulados relativistas de Boas supusieron una reacción ante los excesos del evolucionismo y otras teorías que anulaban al otro en los estudios antropológicos. La diversidad humana fue considerada un producto contingente de los eventos históricos, lo cual refutaba de inmediato la posibilidad de comparación basada en su posición en una misma escala evolutiva. Para Varenne, la influencia del pensamiento filosófico alemán en Boas y su aceptación pragmática por parte de sus alumnos americanos llevó a rechazar de manera decidida el evolucionismo biológico (y el racismo pseudocientífico), el evolucionismo social (y las visiones marxistas y socialistas), las versiones simples de universalismo y toda posibilidad de considerar único al individuo.¹⁸

Franz Boas, nacido en Minden, es considerado comúnmente como el fundador de la antropología moderna y de la antropología norteamericana.¹⁹ Entre sus aportaciones se encuentran el método analítico derivado del rigor de las ciencias naturales, el desarrollo de la idea de “cultura”, la determinación de “áreas culturales”, el énfasis en la observación cuidadosa y el registro pormenorizado, así como la cautela ante las generalizaciones.²⁰ Su influencia fue enorme debido a su papel como profesor de las primeras generaciones de antropólogos profesionales. Melford Spiro ha propuesto que en este momento nace la antropología como disciplina indisolublemente relacionada con el relativismo cultural y propone cuatro fases para entender esta relación:

1. Boas y el relativismo esencialmente descriptivo.
2. Sapir y Whorf y el relativismo cognitivo.

¹⁸ H. Varenne, “The culture of Culture, 2007”, en *op. cit.*

¹⁹ No obstante el predominio de esta opinión, el papel de sus precursores dentro y fuera de Estados Unidos fue fundamental. Los evolucionistas británicos como Tylor y Spencer sentaron las bases para el estudio científico de las sociedades humanas desde el punto de vista de la alteridad, cualidad peculiar a la antropología. En el caso de Lewis Henry Morgan, el principal evolucionista norteamericano, considero que la deuda es todavía mayor, ya que se trató también de un investigador comprometido con las sociedades indígenas que estudió y que propuso modelos explicativos que no han sido refutados o abandonados en su totalidad.

²⁰ Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, pp. 124-127.

3. Benedict y el relativismo conductual.
4. Relativismo epistemológico y cultural del posmodernismo.²¹

Partiendo de la oposición a la visión simplista del evolucionismo clásico, Ratzel había propuesto la idea de que existen “áreas culturales” con características propias. A partir de la creación del rasgo “esencial” en cualquier zona, éstos tendían a dispersarse mediante el proceso de difusión. Las áreas culturales se definían por la presencia/ausencia de rasgos específicos. Boas retomó el modelo de Ratzel y le imprimió un sesgo más anti-evolucionista al usarlo como base para refutar la comparación entre culturas porque se trataba de configuraciones únicas, irrepetibles y creadas por circunstancias particulares. La explicación histórica resaltó el proceso de difusión de “sucesivos procesos difusores idiosincráticos” que formaron cada cultura, basándose en dos conceptos medulares. El primero fue el relativismo cultural, que sintéticamente propone que cada cultura es única y no puede compararse con otra. Se complementó con el particularismo histórico o historicismo, según el cual cada cultura es resultado de un proceso específico y diferente de los demás. La nueva perspectiva histórica resaltó el proceso de difusión de “sucesivos procesos difusores idiosincráticos” que formaron cada cultura, una plataforma útil para los crecientes nacionalismos de la época.²² Criticando la metodología comparativa utilizada por los evolucionistas, base de la concepción universalista en las ciencias sociales, Boas destacó cuatro elementos en su contra:

²¹ La propuesta de Spiro es difícil de seguir al pie de la letra por diferentes motivos. Sin embargo, es interesante su planteamiento de que Boas no postuló pasar del relativismo descriptivo (opuesto esencialmente al determinismo evolucionista), sino que fueron sus discípulos quienes llevaron al extremo las propuestas originales. Para él, en la actualidad el relativismo antropológico tiene una vertiente más epistémica y Clifford Geertz es uno de los ejemplos más claros de ello. No obstante, es peligroso separar con tanta claridad los campos y posiciones dentro de la disciplina, porque Spiro reconoce la presencia corrientes de relativismo moral y otras manifestaciones extremas en la actualidad. A. Barnard, *op. cit.*, p. 100.

²² Bruce G. Trigger, *Historia del pensamiento arqueológico*, pp. 146-149. En el caso mexicano, que proponemos trabajar ulteriormente, estos dos conceptos han resultado cruciales y difícilmente evitables para la antropología y la arqueología. Baste decir que Paul Kirchhoff, discípulo directo de Boas, adoptó el modelo de áreas culturales para formular la configuración de Mesoamérica y que, pese a las carencias teóricas y las críticas que se le han hecho, sigue siendo aceptado por ambos gremios en su conjunto.

- Es imposible explicar las similitudes entre todas las culturas alegando que se deben a la unidad básica de la mente humana.
- La existencia de características similares en culturas diferentes no es tan importante como se pretende en el método comparativo.
- Características similares pudieron desarrollarse con propósitos diferentes en cada cultura.
- Considerar que las diferencias culturales no son relevantes no tiene ningún sustento.²³

De esta manera, Boas refutó la plataforma teórica de las comparaciones sencillas entre grupos humanos diferentes. Para hacerlo sería necesario analizar los rasgos culturales en detalle y dentro del conjunto del conjunto. Asimismo, se hizo necesario estudiar la distribución de estos rasgos culturales entre sociedades cercanas, por lo que el contexto de análisis se amplió y desalentó la generalización y la perspectiva universal.

El rechazo al *melting pot* como ideología nacional de Estados Unidos fue el primer impulso del proceso de profesionalización que culminó con la propuesta antropológica del relativismo cultural a través de Boas. La antropología de museo fue sustituida por profesionales trabajando en universidades e instituciones de investigación especializadas. El rechazo a las generalizaciones del evolucionismo decimonónico actuó en favor de teorías más cautelosas basadas en el científicismo y la objetividad. A través de estos cambios el relativismo cultural comenzó a ser usado como perspectiva en la cual todas las culturas tienen “validez en sus propios términos”. El difusionismo comenzó como un rechazo a los rígidos esquemas evolucionistas, planteando el flexible mecanismo de la difusión de los rasgos culturales.²⁴ Boas impulsó el análisis separado de raza, cultura y lenguaje,

²³ La influencia de Boas fue y es incomparablemente superior a la de cualquier otro antropólogo, quizá con la excepción de Geertz y Lévi-Strauss. Lowie apunta al respecto: “La posición histórica de Boas es única. Fue el primer antropólogo que combinó una experiencia amplia en el trabajo de campo con una oportunidad sin rival para entrenar investigadores [...] su influencia directa se extendió mucho más lejos”. R. H. Lowie, *op. cit.*, pp. 159-168; Mark Glazer, “Cultural Relativism, 1996”, en http://www.panam.edu/faculty/mglazer/Theory/cultural_relativism.htm, consultado en agosto de 2007.

²⁴ Para Estados Unidos, el evolucionismo significó “explicar al indio” en términos de su nivel inferior en comparación con los “hombres blancos”. En cambio, el relativismo cultural rechazó la idea generalizadora de “raza”, en particular a asociarla con cualquier noción de identidad nacional. H. W. Hertzberg, “Nationality, Anthropology, and Pan-Indianism in the Life of Arthur C. Parker (Seneca)”, en *op. cit.*, p. 48.

resultando también en un reforzamiento del relativismo y una gradual revaloración de los indígenas americanos contemporáneos. Este planteamiento significó también una confrontación explícita con el etnocentrismo propio del método comparativo hasta entonces, fortaleciendo el carácter científico y objetivo de la antropología. Desembocó en un relativismo cultural no sólo como posición antagónica a la generalización sin base, sino como actitud: “El relativismo cultural, para decirlo de la forma más abstracta, asienta la relatividad de la parte respecto del conjunto. La parte deriva su significado cultural de su lugar en el conjunto y no puede retener su integridad en un contexto diferente”.²⁵

En la práctica, los alumnos de Boas comenzaron a pasar largas temporadas en el trabajo de campo para poder llegar al nivel de profundización analítica que buscaban y afinaron el método etnográfico hasta producir las extraordinarias monografías que los caracterizaron.

La vasta producción de los discípulos y seguidores de Boas culminó en un proceso de retroalimentación del relativismo cultural. Quienes partían de la base de que cada cultura era inconmensurablemente diferente a las demás produjeron obras que en general apuntalaron esta hipótesis. Entre ellas, la que más influencia tuvo en el reforzamiento relativista es quizá la aportación de la nueva lingüística y su propuesta de la influencia del lenguaje sobre la cultura y viceversa. Destaca la llamada Hipótesis Sapir-Whorf, un planteamiento extremo de esta posición que influyó mucho en el planteamiento de las diferencias culturales irreductibles. La hipótesis plantea que existe una relación sistemática entre las categorías gramaticales de la lengua que habla un individuo y la manera en que esta persona comprende al mundo que le rodea y cómo se comporta en él. Edward Sapir lo planteó así: “el mundo real, en gran medida, se construye inconscientemente sobre los hábitos lingüísticos del grupo”,²⁶ una perspectiva que deriva en que cada grupo construiría cosmovisiones necesariamente diferentes e incompatibles. Como axioma de trabajo se basó en tres postulados básicos:

—Patrones de lenguaje diferentes producen patrones de pensamiento diferentes.

²⁵ Virginia Heyer, 1948. Registrado en “Cultural Relativism”, *Wikipedia*, consultado en: http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_relativism, octubre de 2007.

²⁶ Thomas Barfield, “Hipótesis whorfiana (o de Sapir-Whorf)”, en Thomas Barfield, ed., *Diccionario de antropología*, p. 281.

- Considerando que los mecanismos gramaticales y de significado condicionan el pensamiento del grupo, es imposible representar perfectamente al mundo mediante el lenguaje.
- Existen posiciones débiles y fuertes dentro de la hipótesis Sapir-Whorf.²⁷

Gumperz y Bennet han destacado que en este marco una de las aportaciones principales de Sapir fue demostrar la influencia de la “realidad psicológica de los fonemas”. Explican el mecanismo de esta manera:

[...] la percepción de las diferencias físicas está constreñida por los presupuestos sobre la estructura lingüística que rigen al hablante. Organizamos lo que percibimos de acuerdo con pautas familiares, aún cuando la entrada de datos no se corresponden con dichas estructuras. Resulta así que la estructura lingüística no es solamente un constructo académico, sino que tiene también un importante efecto sobre el modo en que percibimos la realidad.²⁸

Como alumno de Boas, Sapir llegó a la conclusión de que para comprender una sola palabra era necesario entender todo el sistema de un lenguaje específico. Sin esta base era imposible reconocer la influencia mutua que existía entre lenguaje, cultura y pensamiento del individuo. Benjamin Whorf continuó las propuestas de su maestro y postuló la existencia de mecanismos gramaticales que influían en el pensamiento, influyendo de manera retroalimenticia en el proceso cultural. El problema que muchos percibieron es que si la cultura, el pensamiento y el lenguaje constituyen una unidad holística y aislada, entonces se trataba de un determinismo cultural que llevaba al relativismo a sus extremos lógicos. El argumento, aparentemente bien fundado, fue que dado que cada cultura tiene una lengua particular y que su aprehensión de la realidad (racionalidad) es dependiente de la cultura, no existe ningún tipo de universalidad. Tampoco podría existir la posibilidad de la traducción literal de valores o términos de una cultura a otra, negando toda base común al pensamiento humano. En su posición extrema, el planteamiento de Sapir-Whorf fue

²⁷ De hecho, el autor de este artículo plantea que la idea no debería ser considerada una hipótesis, sino una serie de axiomas de trabajo que subyacen todo el trabajo tanto de Sapir como de su discípulo Benjamin Whorf. “Sapir-Whorf Hypothesis”, en *Wikipedia*, consultado en: http://en.wikipedia.org/wiki/Sapir-Whorf_Hypothesis, octubre de 2007.

²⁸ J. J. Gumperz y A. Bennett, *op. cit.*, pp. 98-99.

pronto rechazado por la mayoría los lingüistas, quienes refutaron el determinismo cultura-lenguaje.²⁹ Pruebas y análisis específicos pronto demostraron la falacia de algunos de los ejemplos más radicales propuestos originalmente, pero la influencia de la idea fue tan amplia que sentó las bases para un relativismo cultural permanente suspicaz de los intentos por aplicar criterios universales en el campo de los estudios culturales.³⁰

El relativismo cultural se convirtió en una herramienta fundamental de la antropología anglosajona antes de la Segunda Guerra Mundial. Uno de los principales alumnos de Boas, Melville Herskovits, definió que el principio era que los “juicios se basan en la experiencia y que la experiencia es interpretada por cada individuo en términos de su propia enculturación”.³¹ Retomando la obra de Pearson, Mach, Poincaré, James y Dewey, los boasianos intentaron proyectar sus propuestas al campo de la epistemología en opinión de Lowie. Su objetivo fue el replantear desde su base toda la perspectiva antropológica a partir del difusionismo, el particularismo y el relativismo cultural. Pero Lowie destaca que Boas había surgido como un agente contestatario ante la anulación de la diversidad por parte de los evolucionistas. Ahora sus discípulos parecían proponer una nueva perspectiva totalizadora basada en el principio de que esto era imposible:

Así es que nos quedamos sin guía en cuanto a la aplicabilidad del principio que se está estudiando. Indicaciones como “aquí y allá” y “en algunos casos” no nos proporcionan ninguna regla definitiva, si no se especifica mejor cuando podemos confiar en este principio. Así vemos cómo la aversión a la exposición sistemática puede rebasar los límites lícitos [...] al dejar de definir la esfera de las “leyes generales”, en contraste con las de la historia específica, nos llega a la incertidumbre metodológica.³²

A los problemas y debilidades teórico-metodológicas se conjuntaron las críticas al difusionismo y al relativismo cultural por considerar que se trataba de postulados deterministas. Llevada a su extremo, la posición boasiana sostenía que todas las manifestaciones de conducta eran de-

²⁹ T. Barfield, “Hipótesis whorfiana (o de Sapir-Whorf)”, en *op. cit.*, p. 281.

³⁰ J. J. Gumperz y A. Bennett, *op. cit.*, pp. 102-104.

³¹ “Cultural Relativism”, en *Wikipedia*, consultado en: http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_relativism, octubre de 2007.

³² R. H. Lowie, *op. cit.*, p. 190.

terminadas por una cultura que era vista como un conjunto autocontenido, una suerte de anulación del albedrío individual e, inclusive —en los extremos lingüísticos—, del conjunto social. En la actualidad, el relativismo cultural extremo es considerado por muchos como una suerte de nihilismo científico, contraproducente en la obtención de respuestas de causalidad histórica. El método comparativo analógico le parece a diversos investigadores el mejor camino para establecer el verdadero significado de cada práctica cultural al ubicarla en un marco global.³³ Utilizar la analogía cultural como instrumento metodológico principal supone contar con un marco de referencia general, anulando la perspectiva aislacionista.

5. Crisis relativista, materialismo y neopositivismo

El énfasis boasiano y difusionista en la historia cultural y su rechazo a la interpretación evolucionista de las culturas generaron en las décadas de los años cuarentas y cincuentas el surgimiento de corrientes antropológicas antagónicas. Un segundo factor poco mencionado fue la oposición al modelo epistemológico de Boas, de corte idealista. El neopositivismo y el conductismo fueron dos enfoques importantes en el rechazo al idealismo del historicismo y sus corrientes afines. En Estados Unidos surgieron cuando menos dos escuelas evolucionistas culturales como resultado de estas tendencias. La primera fue la llamada corriente neoevolucionista propuesta por Leslie White. Su punto central en cuanto al tema que se está tratando fue un rechazo explícito al contexto cultural como agente explicativo. En relación con el relativismo boasiano, sus principales postulados tienen que ver con la refutación de la tesis de la inconmensurabilidad cultural y la reafirmación de método comparativo a través de la implementación de un modelo evolutivo no determinista. Se propuso enfocarse ahora en la evolución de una cultura, considerando las opciones de cambio y el posible multilinealismo desde la perspectiva materialista.³⁴ La segunda corrien-

³³ Pauketat propone una nueva perspectiva basada más en la explicación de causalidad histórica que en la mera descripción de los “procesos”, a la manera de la arqueología procesal de hace unas décadas. Por este motivo los investigadores deben centrarse en las “prácticas culturales” como nuevo paradigma, así como en la explicación “histórica” como fin de la investigación. Tim Pauketat, “Practice and history in archaeology: An emerging paradigm”, en *Anthropological Theory*, vol. 1, núm. 1, pp. 73-76, 88.

³⁴ La influencia de White en la antropología y otras disciplinas sociales fue enorme, pero tuvo un marcado carácter difuso. Su marco explicativo se basó en la identificación de tres

te fue la ecología cultural propuesta por Julian Steward y cuyos seguidores destacados incluyen a Elman Service y Marshall Sahlins.³⁵ Entre ambas virtualmente anularon las propuestas extremas de las escuelas boasianas, pero plantearon sus modelos comparativos y derroteros evolutivos siempre dentro de un marco metodológico enraizado en el relativismo cultural. Preucel y Hodder caracterizan el procesualismo resaltando la importancia central del proceso definido como las relaciones entre variables en sistemas en continua adaptación, contra la idea anterior de la historia cultural normativa.³⁶

Estas corrientes académicas no surgieron de la nada ni aisladas de las circunstancias mundiales. Se pueden referir al creciente choque entre la antropología, crecientemente aislada en su posición relativista, y los cambios sociopolíticos ocurridos al término de la Segunda Guerra Mundial. Autores como Howard-Hassman han resaltado que fue en estos momentos que se desarrolló una verdadera cultura de los derechos humanos, como resultado de las propuestas para evitar una hecatombe como la que acababa de ocurrir. No existía otro concepto que considere a los humanos iguales sin importar su condición; en este sentido, se trataba de un origen filosófico y jurídico occidental que se fue extendiendo más allá de su marco inicial.³⁷ Se trató de una verdadera revolución conceptual, especial-

componentes en la cultura, que funcionaban como subsistemas dentro de un complejo mayor. Estos tres subsistemas fueron el ideológico, representado por mente-hechos, el tecnológico, que produce artefactos y, por último, el sociológico, que tiene socio-hechos característicos. Este replanteamiento materialista, aunado a la lógica multilineal y no determinista en la evolución, permitió un abandono de los postulados más extremos de las corrientes boasianas. Vid. Leslie A. White, *The science of culture; a study of man and civilization*.

³⁵ B. G. Trigger, *op. cit.*, pp. 231-237.

³⁶ Los autores identifican una cronología del materialismo antropológico y arqueológico desde la década de los años sesentas hasta la década de los ochentas. Primero se desarrolló un positivismo extremo, centrado en la búsqueda de leyes, con una fase tardía de generalización estadística, análisis de relaciones de causalidad y un amplio compromiso con la antropología. Hubo una fuerte relación inicial con factores ecológicos y materiales de los procesos estudiados, pasando luego a centrar el interés por las relaciones sociales y un tardío enfoque "cognitivo procesual". Robert Preucel e Ian Hodder, *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, pp. 7-9.

³⁷ La nueva cultura de los derechos humanos se amplió de manera dramática al ser vistos como el instrumento principal para prevenir una nueva conflagración global. La definición más básica de los derechos humanos tiene un claro carácter occidental y liberal en sus premisas esenciales y se originó en los poderes occidentales, vencedores de la Segunda Guerra Mundial y plasmados en la Declaración Universal de 1948. La Declaración de 1948 fue redactada por los vencedores, pero incluyeron varios países no occidentales

mente al chocar con la idea de las culturas aisladas y autónomas que era sostenida por la mayor parte de los antropólogos. El contexto histórico vio la anulación gradual de las posiciones moderadas a través de la creciente bipolarización política, desembocando en la defensa y argumentación tanto capitalista como socialista de los respectivos aspectos de derechos humanos en cada ideología. Desde el liberalismo capitalista el énfasis fue en los derechos civiles y económicos, mientras que los socialistas reivindicaron principalmente los derechos sociales.³⁸ Para las demás ciencias sociales, la antropología apareció inmersa en una paradoja. Por una parte, seguir sosteniendo el relativismo extremo significaba reivindicar el aislamiento y la completa autarquía cultural. Por el otro, las herramientas y metodología desarrollados en los últimos 50 años le permitían servir idealmente como puente y traductor entre las diferentes culturas para implementar sistemas efectivos de protección y tutela de los derechos humanos. Desde el punto de vista dominante en los investigadores anglosajones, no era necesario rechazar por completo el relativismo cultural. Para la mayoría de estas corrientes, como apunta Howard-Hassman, los derechos humanos no son “conceptos del bien que se encuentran en una forma u otra en casi todas las tradiciones éticas y religiosas”.³⁹ Desde la perspectiva sociológica, la evolución misma del sistema de la Organización de las Naciones Unidas incorpora categorías antropológicas que han permitido desplazar-

(Chile, China, Egipto, India, Irán, Líbano, Panamá, Filipinas y Uruguay) y un reconocimiento más amplio de su validez de lo que jamás tuvieron los anteriores pactos o tratados de índole semejante. Rhoda Howard-Hassmann, “Universal Human Rights”, Paper presentado el 12 de noviembre de 2001, pp. 1-2, en <http://www.equitas.org/english/programs/downloads/ihrtp-proceedings/22nd/universal-hr.pdf>, consultado en agosto de 2007.

³⁸ Helen Stacy, “Human Rights in a Fragmenting World”, conferencia no publicada, 10th Annual Conference on “The Individual vs. the State”, Universalism in Law: Human Rights and the Rule of Law, Central European University, Budapest, 14-16 June 2002, pp. 2-4, en: www.ceu.hu/legal/ind_vs_state/Stacy_paper_2002.htm, consultado en agosto de 2007.

³⁹ Diversos autores sostienen que los derechos humanos se sustentan en el derecho natural o en conceptos metafísicos semejantes. Para las corrientes diversas liberales, materialistas o tan sólo predominantes en las escuelas anglosajonas, no sería correcto enlazar ambos conceptos. Howard-Hassman recalca que fuera de los derechos humanos, ninguna religión o sistema jurídico se basa en la igualdad; no obstante, el sistema de los derechos humanos es aceptado por un número creciente de sociedades. Esto muestra que las culturas son dinámicas y no estáticas, abiertas y no holísticas; en toda sociedad existen partidarios y opositores del sistema de derechos humanos. R. Howard-Hassmann, “Universal Human Rights”, en *op. cit.*

se de un análisis centrado en los estados domésticos hacia el plano global. El sistema ha desarrollado una autonomía relativa; sus componentes son diversos y poseen una suerte de *weltanschauung* propios que surgen de presiones específicas y afectan las políticas que impulsan.⁴⁰ En este marco, el relativismo cultural quedaba necesariamente en el ojo del huracán teórico y pragmático.

Las condiciones poscoloniales, las revoluciones de liberación nacional y la confrontación ideológica llevaron también a un segundo replanteamiento de las funciones sociales de la antropología en esta época. El concepto de desarrollo es importante para entender el desarrollo de la antropología, en particular en lo que se refiere a la nueva ingeniería social después de la Segunda Guerra Mundial. A partir de la década de los años setentas comienza un nuevo papel activo de la antropología aplicada en el desarrollo, semejante a la idea de la “antropología práctica” propuesta por Malinowski. La preocupación explícita por el desarrollo de los pueblos marcó un regreso a las posiciones iniciales de algunos evolucionistas; el relativismo había dejado este problema como una mera “implicación teórica” y ahora regresaba al frente del panorama antropológico.⁴¹ La perspectiva contemporánea comenzó a recalcar la preocupación a través

⁴⁰ La perspectiva sociológica de análisis de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) permite estudiarla como una manifestación post 1945 de orden mundial deseado, incorporando categorías sociológicas y antropológicas. La ONU es la suma de diversos elementos y funciones:

- Instituciones (sistema internacional y dependencias).
- Expresión particular de un “orden mundial —estructuras políticas, económicas, sociales, ideológicas y culturales”.
- Definen la conducta y relaciones de poder entre grupos humanos.

Estas estructuras históricamente determinadas constituyen “those persisting patterns of thought and action that define the frameworks within which people and states act”. Keith Krause y W. Andy Knight, “Introduction: Evolution and change in the United Nations system”, en Keith Krause y W. Andy Knight, eds., *State, Society, and the UN System: Changing Perspectives on Multilateralism*, pp. 7-8.

⁴¹ Se retomaron los objetivos que habían sido expresados con criterios y pautas de índole racista y con los que Morgan había ayudado a los iroqueses. Esta larga tradición de involucramiento del antropólogo con las comunidades de estudio alcanzó una expresión muy clara en el caso mexicano. La antropología “oficial” o indigenista fue una de las corrientes más vigorosas y fecundas, aunque sus objetivos fueron delineados desde un principio como netamente políticos y económicos a través de la integración de las poblaciones indígenas.

de la antropología del desarrollo, una de cuyas preocupaciones centrales es la oposición entre lo local y lo global, así como los conceptos que emanan de esta confrontación.⁴²

6. Posmodernismo y relativización

A partir de las crisis de las posiciones “modernas” en las ciencias sociales se fundamentó un rechazo al positivismo y el conductualismo que se generalizó en una serie de elementos laxos y no estructurados. Tras la decadencia de la antropología boasiana, los estudios culturales la desplazaron como la principal disciplina en el estudio de la cultura. Pero estos estudios tuvieron un marcado sesgo positivista surgido de su oposición inicial a las implicaciones idealistas y metafísicas de algunos postulados anteriores. El hiperpositivismo alcanzó quizá cenit y punto más ridículo en el procesualismo, que llegó a concebir la excavación arqueológica como una replicación experimental. Propuso que se trataba de un proceso semejante al de las ciencias exactas y pretendió impulsar un modelo nomológico-deductivo para la investigación. En opinión de Kent Flannery, este extremismo llevó a los investigadores de la “ley y el orden” a la formulación de que las “leyes Mickey Mouse” parecían parodiar los hallazgos de laboratorio.⁴³ El agotamiento del paradigma neopositivista se conjuntó con una serie de fenómenos sociales y políticos de primer orden. De relevancia vital en el caso del relativismo cultural fueron las transformaciones relacionadas con la Perestroika y la caída del modelo bipolar en el mundo. Al terminar la discusión ideológica entre los dos tipos de derechos dominantes hubo un

⁴² Para Ferguson y de manera relevante para nuestra discusión, en tanto la antropología conserve las categorías opuestas de Nosotros (Occidente) contra los Otros (no Occidente) estos temas seguirán vigentes. Es importante señalar que a partir de este momento, a mediados de la década de los años setentas en Estados Unidos se marca una tendencia para no privilegiar a “los menos desarrollados” —los más “primitivos”— como sujetos de estudio favoritos, sino a resaltar otros grupos de interés antropológico. Esta tendencia también ha tenido influencia en México, aunque de manera un poco más tardía. James Ferguson, “Development”, en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 156-160.

⁴³ La formulación de leyes universales acerca de los aspectos más nimios y triviales llegaron a extremos diseñados para “predecir” el papel cultural de un artefacto con base en la probabilidad de perderlo. Por ejemplo: “la capacidad de pérdida de un objeto es inversamente proporcional a su tamaño” y “esta ley sólo puede afectarse en caso de que el valor del artefacto sea inversamente proporcional a su capacidad de pérdida”. Vid. R. Preucel e I. Hodder, *op. cit.*

resurgimiento de la reivindicación localista y comunitaria. Las luchas por reconocimiento de derechos culturales y los problemas de identidad desembocaron en una serie de conflictos por la acción internacional y condiciones del derecho humanitario internacional que la justifican, así como por el intento norteamericano de unipolarizar la política mundial.⁴⁴ Los fenómenos sociopolíticos y el debilitamiento del paradigma neopositivista vieron el surgimiento de una serie de retos muy importantes. En el campo de los derechos humanos surgió una creciente suspicacia acerca de su origen occidental y de su creciente empleo como instrumento de la política de Estados Unidos. Para la antropología, los cuestionamientos de fondo llevaron al surgimiento de corrientes contestatarias que han sido frecuentemente agrupadas bajo el término de “posmodernismo”.

Dentro de lo difícil que resulta definir los postulados medulares de una posición básicamente contestataria, se reconoce un énfasis posmoderno en la subjetividad del conocimiento, una posición afín al relativismo y al idealismo. El rechazo a la visión única significa la aceptación de la realidad como resultado de múltiples visiones igualmente válidos, resaltando el proceso de codificación y decodificación cultural simbólica como inherentemente subjetivo y azaroso. Se apuntalaron ciertas críticas a las posiciones científicas y académicas previamente establecidas con base en el postulado de que no existe el conocimiento objetivo y en el rechazo a las visiones hegemónicas derivadas de la teoría de la evolución cultural, en particular al referirse a la idea del progreso. Para algunos investigadores, el posmodernismo representa también un regreso al romanticismo en cuanto a la celebración de la “naturaleza”, y la variación aleatoria e idiosincrática de las culturas.⁴⁵ En su variante posprocesualista se reincorporó a algunas contemporáneas como el estructuralismo y el marxismo tardío, la crítica del positivismo a través del neorrelativismo, la hermenéutica y el realismo. Se destaca el papel de los agentes que viven y desarrollan una cultura, que debe ser tomado en cuenta desde el nivel individual y que existe una

⁴⁴ H. Stacy, “Human Rights in a Fragmenting World”, en *op. cit.*, pp. 4-7.

⁴⁵ El rechazo a las visiones hegemónicas derivadas de la teoría de la evolución cultural, en particular al referirse a la idea del progreso, llevó a criticar a todos los paradigmas previos, al atacarlos como meros instrumentos de dominio y control de la hegemonía occidental. Una derivación idealista y neorromántica ha sido la defensa a ultranza de las posiciones “débiles” y la inmediata justificación de su emancipación respecto del modelo dominante. Por supuesto, las implicaciones de estas premisas para la colaboración entre la antropología y los derechos humanos han resultado graves en ciertos casos. B. G. Trigger, *op. cit.*, pp. 393-394; M. Harris, *op. cit.*, pp. 186-190.

relación entre la estructura y la práctica, por lo que el cambio social es histórico y contingente. Las críticas posprocesuales sentaron la base para una teoría más refinada, que dejó de lado el énfasis en las normas y la regularidad para tratar de explicar la variabilidad cultural.⁴⁶

El relativismo cultural floreció en el marco de la posmodernidad. La vieja idea de que los rasgos y valores son inconmensurablemente diferentes según la cultura fue retomada de manera entusiasta por los adeptos de las nuevas posiciones académicas. En el océano de excesos relativistas, sin embargo, la influencia de Clifford Geertz para acotar y delimitar conceptualmente el fenómeno fue determinante. En su ponencia "Anti-Anti-Relativism" de 1984 propuso debatir contra el antirrelativismo proponiendo que este doble negativo es necesario debido al hecho de que "sea lo que el relativismo sea o haya sido originalmente, ahora sirve como espectro para asustarnos y alejarnos de ciertas formas de pensamiento hacia otras [... se trata de] una elección de preocupaciones".⁴⁷

Se trata, según Geertz, de una elección en la cual el antropólogo debe escoger entre dos males —cuando menos, en su forma extrema—: relativismo y antirrelativismo. El primero nos conduce hacia las ideologías, mientras que el otro nos previene del provincialismo, que considera en mal mayor. El problema yace en que las visiones universales contradicen los datos etnográficos y constituyen una toma de posición moralista. El relativismo cultural se debe definir ahora como resultado de la experiencia antropológica, no como una teoría en sí misma. Reivindicando a Montaigne, Geertz sostiene que la antropología debe centrar su análisis y explicaciones en el nivel de lo local pero sin dejar de lado el marco global.⁴⁸ Para Whitaker, este artículo seminal sugiere que el antirrelativismo es sólo un síntoma de la nostalgia preetnográfica que intenta "poner la manzana de

⁴⁶ R. Preucel e I. Hodder, *op. cit.*, pp. 7-9.

⁴⁷ Clifford Geertz, "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism", en *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, pp. 263,265.

⁴⁸ El tipo de relativismo propuesto por Geertz tiene profundas raíces en la historia de la antropología tal y como los hemos revisado:

Nadie puede leer mucho tiempo acerca de la matrilinealidad nayar, el sacrificio azteca, los vebos hopi o las transformaciones de la transformación de los homínidos sin comenzar a considerara cuando menos la posibilidad de que, para citar a Montaigne, "lo que cada hombre llama barbarismo es aquello que no es su propia práctica, porque no tenemos otro criterio de racionalidad que el ejemplo de las ideas y costumbres del país en el que vivimos". *Ibid.*, pp. 264-265.

la diversidad humana de regreso en el árbol de la Ilustración”.⁴⁹ Geertz ataca el antirrelativismo que se propone en la antropología como defensa ante los excesos subjetivistas desde hace algunos años, argumentando que partir de esta posición significa el divorcio entre el conocimiento antropológico relativista y la posición moral universal, tomando distancia tanto del relativismo a ultranza como del antirrelativismo militante. En resumen, se trata para él de un problema práctico; el debate acerca de cómo vivir la antropología con las implicaciones del relativismo no es acerca de ellas en sí mismas.⁵⁰ Sin desarrollar una posición definitiva con el papel del relativismo cultural en la antropología, Geertz también apunta elementos de interés para su evaluación crítica en el artículo “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”. Definiendo que la confrontación entre lo universal y lo particular en la antropología ha tomado forma en diversos debates específicos —evolucionismo vs. difusionismo, positivismo vs. idealismo—, considera que se trata de un choque de sesgos ideológicos. El debate en la antropología ha tomado en general la forma de una absoluta oposición entre el relativismo cultural y la evolución cultural, con “partidarios” de ambas posiciones que las toman como bandera. Esto implica el peligro de disolver la personalidad y agencia del ser humano en calidad sólo de elemento a merced de las fuerzas teleológicas de la historia. Es común que los antropólogos, ante el temor de perderse en el relativismo historicista, prefieren aceptar universalizaciones carentes de sentido antes que enfrentar la explicación de las particularidades culturales. Para Geertz, no se pueden proponer generalizaciones sobre el ser humano partiendo de la antropología cultural porque no existen universales basados en el *contentius gentium*, contra la idea baconiana.⁵¹ Oscilar entre relativismo y universalismo, concluye, es destino de la antropología para evitar caer en las fáciles posiciones extremistas e ideológicas.

⁴⁹ Mark P. Whitaker, “Relativism”, en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, p. 481.

⁵⁰ C. Geertz, “Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism”, en *op. cit.*, pp. 264-267.

⁵¹ Para Geertz, los intentos de Boas, Herskovits y otros por encontrar estas pautas culturales universales fueron de lo ridículo a lo patético. Como ejemplo cita la idea de Ruth Benedict de que todo lo que un grupo humano haga merece respeto de otro grupo, lo cual etnográficamente es una muestra patente del sinsentido. El peligro es el relativismo absoluto, que solamente puede evitarse si la antropología enfrenta la diversidad cultural de manera abierta y decidida. C. Geertz, “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 46-48, 51.

7. Relativismo cultural y antropología contemporánea

Los ataques a Geertz y al supuesto subjetivismo de la nueva antropología no se hicieron esperar. En una revisión de las críticas al movimiento posmoderno en general y a la nueva perspectiva relativista en lo particular, basada en su rechazo al subjetivismo que caracteriza estos movimientos, Gellner concluye que: “Al final, los significados operativos del posmodernismo en la antropología parecen ser algo como esto; un rechazo —que en la práctica es bastante selectivo— a reconocer cualquier hecho objetivo y cualquier estructura social independiente para reemplazarlos por la búsqueda de significados, tanto aquellos del objeto de estudio como de quien los estudia”.⁵²

Mark P. Whitaker, sin embargo, tomó una postura menos radical y propone que en la antropología el debate del relativismo puede ubicarse en distintos puntos según el tipo de relativismo que se trate. La discusión en torno al relativismo epistemológico —el más importante en la construcción de posiciones radicales— parece estar tocando fondo debido a la inestabilidad del argumento y a que las posiciones extremas resultan inmediatamente contradictorias.⁵³

La antropología y sus disciplinas parecen haber aceptado el fin de las teorías adaptativo-funcionalistas de corte positivista debido a las críticas

⁵² Gellner desarrolla una de las críticas más fuertes al relativismo cultural de Geertz, apuntando que es moralmente insostenible y que su papel ha sido oscurecer el debate:

Geertz ha atrofiado a una generación completa de antropólogos para hacer desfilar sus dudas internas (*qualms*) y parálisis, invocando la duda epistemológica y constreñimiento (*cramp*) como justificación de una oscuridad y subjetivismo a ultranza —la principal marca estilística del “posmodernismo”. Agonizan tanto acerca de su inhabilidad para conocerse a sí mismos y al Otro, en cualquier nivel de regresión, que ya no requieren preocuparse mucho acerca del Otro. Si todo en el mundo es fragmentario y multiforme, nada de asemeja realmente a cualquier otra cosa y nadie puede conocer a otro —o a sí mismo— y nadie puede comunicarse, ¿qué otra cosa puede hacer salvo expresar la angustia generada por esta situación en prosa impenetrable?

Gellner, 1992: 29, 45, citado por A. Barnard, *op. cit.*, p. 173.

⁵³ Salvo los regresos reflexivos a la Hipótesis Sapir-Whorf y otros postulados críticos de la racionalidad en su conjunto (occidental y no occidental), los intentos recientes por “refutar el relativismo” parecen una serie de incoherencias. En general, los intentos por resolver el problema desde la crítica feminista, los estudios de ciencia y la antropología simbólica no logran “establecer otras objetividades”. M. P. Whitaker, “Relativism”, en *op. cit.*, p. 480.

introducidas por el posmodernismo y el posprocesualismo, lo cual ha hecho surgir varias alternativas. El debilitamiento del positivismo de los años sesentas y setentas no significa un regreso al relativismo, sino la adopción de nuevas posiciones teóricas. De las críticas posmodernas se ha recogido el énfasis en la agencia humana como causal del cambio y la noción de intencionalidad por parte de los actores históricos. Tanto en los niveles prácticos como discursivos se ha recogido la noción del conflicto y la contradicción, el significado y el simbolismo de la cultura material y la importancia de la historia. El nuevo evolucionismo ha producido cambios importantes a partir de dichas críticas, incluyendo enfatizar la importancia del individuo. Esto se relaciona con la doctrina tradicional de los derechos humanos en lo que se refiere a su intencionalidad como actor, estableciendo una distinción clara entre la transmisión genética y la de tipo cultural. El análisis detallado acerca de la transmisión cultural y los procesos que interactúan con ella se conjunta con una gran insistencia en evitar el reduccionismo que caracterizó al evolucionismo anterior en la comprensión de los procesos sociales.⁵⁴ Se ha dejado de lado la noción positivista de que esta colaboración implica pérdida de capacidad analítica, dando paso a la afirmación de McGuire acerca de que las preocupaciones de otros grupos de interés “no destruyen automática o necesariamente la investigación” de antropólogos o arqueólogos. El pluralismo académico abre las puertas a otros tipos de arqueología, incluyendo la desarrollada por y para los pueblos indígenas.⁵⁵ Gnecco propone que la antropología ha tenido una importante contribución en la formación de una hegemonía académica que ha cerrado las puertas a otras expresiones acerca del conocimiento de la cultura y su interpretación. El proceso de la antropología y la arqueología por delimitar un campo académico y científico propio es un ejemplo de estas luchas y exclusiones de otras voces. La praxis antropológica y arqueológica ha tenido un carácter hegemóni-

⁵⁴ Stephen Shennan, “Cultural Transmission and Cultural Change”, en Robert Preucel e Ian Hodder, eds., *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, pp. 294-295.

⁵⁵ La respuesta común hasta ahora ha sido rechazar esta posibilidad con base en que el pluralismo podría permitir un relativismo científico. Sin embargo, algunos autores proponen incorporar las interpretaciones no científicas, incluyendo las ideológicas, los procesos de identidad y demás fenómenos relacionados con el uso del pasado a la discusión abierta de la comunidad académica. R. Preucel e I. Hodder, “Constructing Identities”, en Robert Preucel e Ian Hodder, eds., *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, pp. 611-612.

co y ha contribuido a la occidentalización.⁵⁶ Lo que queda en el centro del huracán es el cómodo conformismo antropológico que dejó de lado la discusión epistemológica que nació del relativismo cultural y que hoy se encuentra con un núcleo de incertidumbre.

II. El relativismo cultural antropológico ante los derechos humanos

En la actualidad el reconocimiento de la diversidad hace necesario utilizar una perspectiva que permita salvar las diferencias para implementar un adecuado sistema de protección de los derechos humanos mediante instrumentos de corte antropológico. En opinión de Stacy, en los albores del siglo XXI comienza una tercera fase de la cultura de los derechos humanos, que denomina Internacionalización. Forma parte del proceso de globalización, que al “ir a lo global” también ha subrayado la importancia de “ir a lo local”. Diversos investigadores anglosajones han propuesto utilizar los estudios comparativos de doctrina jurídica para entender no sólo las normas de otras culturas, sino la forma de impulsar los derechos humanos en otras comunidades. No se trata solamente de una comprensión de las normas ajenas, sino de una auténtica “descripción densa” de las mentalidades culturales.⁵⁷ Algunos autores han ido más lejos y además de la antropolo-

⁵⁶ Siguiendo a Laura Nader, Gnecco propone que la antropología ha sido un instrumento en esta exclusión de la multivocalidad:

What is it about boundaries that makes them important to power relations? A style favoured by contrast includes some things, excludes others, and creates hierarchies privileging one form of knowledge over another [...] Borders are contentious, and as any scientist knows, science is not a revealed and unambiguous truth —today’s science may be tomorrow’s pseudo-science or vice-versa [...] boundary battles about what to include and what to exclude are often arbitrary, rarely neutral, and always powerful.

Laura Nader, 1996: 2-4, citada por Cristóbal Gnecco, “Archaeology and historical multivocality: A reflection from the Colombian multicultural context”, en Gustavo G. Politis y Benjamín Alberti, eds., *Archaeology in Latin America*, pp. 260-261.

⁵⁷ Para Stacy, es importante señalar que la antropología no es útil únicamente en contextos de sociedades “primitivas” (su ámbito de acción tradicional), sino en condiciones de pluralismo cultural y confrontaciones que incluyen fenómenos muy diversos. Además de la globalización, un segundo elemento que hace fundamental son las múltiples fisuras o ejes de la discusión del relativismo cultural:

gía, proponen reivindicar el relativismo cultural como herramienta teórica. Bostian, basado en varios casos africanos, propone utilizar el relativismo cultural como instrumento para la defensa de los derechos humanos, particularmente en campos difíciles como los crímenes de guerra.⁵⁸

Para alcanzar estos objetivos es necesario reformular diversos aspectos de las disciplinas antropológicas, especialmente la maniqueización de las posiciones. Jarvie y Agassi argumentan que, como resultado de las críticas posmodernas en la filosofía y la antropología, el concepto de racionalidad fue debilitado al grado de caer en peligros significativos. El relativismo de

-
- Oriente vs. Occidente. Problemas con la visión esencialista de Huntington y otros autores que proyectan diferencias inexistentes proponiendo que se trata de cuestiones medulares.
 - Norte vs. sur. Percepción del desarrollo contra la pobreza; imposición e imperialismo en el contexto del orden económico mundial
 - Occidente diverso ya que no se trata de una tradición liberal monolítica, sino de múltiples versiones y derroteros de la organización política.
 - Nacionalismo y los límites a la acción del derecho humanitario internacional y la normatividad internacional.

H. Stacy, "Western Triumphalism: the Crisis of Human Rights in the Global Era", reseña de Anthony J. Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory*, *Macquarie Law Journal*, vol. 2.

⁵⁸ Para el caso específico de crímenes de guerra, Bostian resalta que la experiencia ha sido clara y refuerza la importancia de utilizar este tipo de instrumentos:

- Cada genocidio tiene características únicas y particulares.
- Las modalidades de rendición de cuentas y proceso de "sanación" de las heridas sociales deben ser específicas para cada caso.
- Las políticas para enfrentar un genocidio deben responder a una "perspectiva contextual" (*contextual approach*) y evitar una perspectiva deontológica, que casi siempre selecciona solamente una serie de individuos y los hace culpables únicos de un proceso más complejo.
- "Los procesos basados en la cultura y prácticas regionales pueden crear un sentido mayor de familiaridad (*familiarity*) entre las víctimas que el procedimiento potencialmente alienador de un juicio".

La propuesta es utilizar la antropología, especialmente a través de criterios de relativismo cultural, para asegurar la investigación, castigo y resolución de casos que casi siempre permanecen impunes debido a las dificultades para entender el contexto en el cual ocurrieron. Ida L. Bostian, "Cultural relativism in International War Crimes Prosecutions: The International Criminal Tribunal for Rwanda", en *bepress* (*Berkeley Electronic Press*), 2005, Paper 656, pp. 10-13, en: <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=3173&context=expresso>, consultado en septiembre de 2007.

la verdad sostiene que todas las ciencias solamente narran relatos, por lo que únicamente pueden ser evaluados estéticamente o psicológicamente; permanecen localistas y convencionales. Bastaría con relativizar la racionalidad, negando su identidad tradicional con la verdad y proponiendo una perspectiva falibilista que incluya un criterio único —y probablemente inalcanzable— de la verdad para refutar los argumentos contrarios.⁵⁹

Otro de los factores que llevan a invocar el relativismo cultural ante la universalidad de los derechos humanos es el etnocentrismo, definido en este caso como la perspectiva de que lo “occidental es mejor”. Sin embargo, el rechazo automático a lo occidental es una forma de etnocentrismo que puede ser vista como “lo occidental es lo peor”. No obstante, los derechos humanos surgieron en Occidente como respuesta al fascismo, imperialismo y algunos de los peores genocidios de la historia; son el principal instrumento para evitar el totalitarismo, el autoritarismo y la opresión de las personas.⁶⁰ Desde la antropología, el argumento realista es uno de que más fuerza han tenido en la creación de consensos académicos que han llevado en algunos casos a la adopción oficial de políticas para la defensa e investigación de los derechos humanos. La argumentación realista permite plantear una plataforma más firme para que la antropología aplique instrumentos como el relativismo cultural en favor de una política de derechos humanos. Donnelly ha formulado algunas propuestas tendientes a evitar la radicalización de las posiciones universalista y particularista. Según él, en la práctica estas dos posiciones pueden ser consideradas como los extremos de un *continuum* que va del relativismo cultural radical al universalismo radical. Sugiere que entre ambos extremos se encuentran posiciones “débiles” o “suaves” que permiten replantear la relación entre la antropología y los derechos humanos con base en la implementación del relativismo cultural.⁶¹ Todavía más allá de Donnelly,

⁵⁹ Thomas Kuhn influyó en el surgimiento de un relativismo extremo en los años setentas; la antropología como un ritual narrativo occidental. Jarvie sostiene que la defensa es demostrar la racionalidad antropológica, entonces debemos hacerlo mediante explicaciones funcionales y que no tengan carácter histórico ni de corte o intelectual. I. C. Jarvie y Joseph Agassi, “Rationality”, en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, pp. 469-470.

⁶⁰ R. Howard-Hassmann, “Universal Human Rights”, *op. cit.*

⁶¹ La propuesta de Donnelly ha sido discutida y aceptada por asociaciones como la Society for American Anthropology, la mayor organización de su tipo en el mundo. En su última configuración propone que el eje que va del universalismo al particularismo puede ser categorizado de esta forma:

Sloane sostiene que la interacción entre el principio de universalidad de los derechos humanos y el respeto por las prácticas culturales específicas puede resolverse con base en la práctica. Considera que el cumplimiento de costumbres locales no requiere o siquiera sugiere la homogeneización cultural debido a que la tolerancia “razonable” y la autonomía forman la base de la universalidad de los derechos humanos. Es obvio que mientras los derechos humanos universales permiten una considerable diversidad cultural, no todas las prácticas y normas se conforman con sus postulados. Asimismo, surge el debate acerca de la tolerancia ante los sistemas, grupos o instituciones que no son tolerantes del marco cultural ajeno.⁶²

La expansión global de los derechos humanos no ha podido eliminar el relativismo y el particularismo, pero ha ayudado a establecer una fuente relativamente consensual para juzgar moralmente a través de las diferencias culturales, más allá del minimalismo globalista. Etzioni considera que el diálogo moral es un instrumento, creado por el relativo consenso de la Declaración Universal de 1948 y útil para establecer una plataforma de negociación para el avance de la protección de los derechos humanos. Ocurre cuando un grupo acuerda qué valores guiarán sus acciones y relaciones; se basa en acuerdos entre puntos de vista divergentes.⁶³ Los defensores de los derechos humanos deberían considerar una aplicación relativista de sus principios universales con base en que los derechos humanos están determinados por compromisos con la autonomía individual

-
1. Relativismo cultural radical: “la cultura como la única fuente de la validez de un derecho humano o norma”.
 2. Relativismo cultural “fuerte”: la cultura como fuente principal de la validez de un derecho o norma, pero aceptando la validez universal de algunos derechos básicos.
 3. Relativismo cultural “débil”: supremacía del principio de universalidad pero importancia del marco cultural para la validez de ciertos derechos y normas.
 4. Universalismo radical: “la cultura es irrelevante por completo para la validez de los derechos humanos y la normatividad”.

Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, pp. 89-90.

⁶² Robert D. Sloane, “Outrelativizing Relativism: A Liberal Defense of the Universality of International Human Rights”, en *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 34, pp. 535-536.

⁶³ Amitai Etzioni, “The End of Cross-Cultural Relativism”, en *Alternatives, Social Transformation and Human Governance*, vol. 22, núm. 2, pp. 181-185.

y la autodeterminación colectiva.⁶⁴ Con base en los acuerdos y tratados, las soluciones pragmáticas y el constante diálogo entre las diferentes posiciones de la antropología y los derechos humanos parece que se está creando un consenso para concebir al relativismo cultural como un instrumento útil para ambas disciplinas.

El relativismo cultural, herramienta básica de la antropología, ha sido utilizado para cuestionar la validez del principio de universalidad que es la base de los derechos humanos. Sin embargo, la perspectiva relativista cultural no niega esta universalidad, sino que refuerza principios como el de la igualdad, la diversidad y la tolerancia. En este sentido puede ser una herramienta imprescindible para la implementación adecuada de sistemas efectivos de protección de los derechos humanos. El relativismo cultural es un concepto imprescindible para comprender adecuadamente la alteridad. Como hemos visto, otros marcos de referencia niegan la igualdad del Otro y la diversidad cultural, y se basan en perspectivas etnocéntricas.

Relativismo y alteridad han recorrido de la mano un largo camino desde que el ser humano se cuestionó al Otro. Los antiguos griegos situaron la alteridad dentro del debate entre lo universal y lo particular. La Edad Media vio la conceptualización de la alteridad dentro de los límites del paradigma bíblico a través de la construcción utópica. La época de los descubrimientos significó la ruptura definitiva de esta visión y provocó un cataclismo en la concepción del ser humano. A partir de Montaigne y Herder el relativismo cultural forma parte de la forma de concebir otras sociedades y sirvió para conocernos mejor a través de nuestro reflejo en el Otro. La modernidad trató de aprehender este nuevo horizonte reforzando la noción universalista pero el evolucionismo anuló las diferencias de la diversidad. Contra algunos de sus postulados de sesgo etnocéntrico y racista se levantó el relativismo cultural como parte fundamental de las corrientes difusionista e historicista. Boas y sus discípulos situaron la alteridad como el objeto de estudio de la antropología y consolidaron en método etnográfico a modo de dique contra el etnocentrismo. La profesionalización antropológica acompañó a la nueva perspectiva y consolidó la investigación a través de instituciones académicas. También permitió profundizar el compromiso social de la disciplina, un rasgo característico de larga trayectoria. Algunas propuestas de los boasianos, sin embargo, fueron convirtiendo el relativismo cultural en un arma de doble filo al per-

⁶⁴ J. Donnelly, "Ethics and international human rights", en Jean-Marc Coicaud y Daniel Warner, eds., *Ethics and international affairs: Extents and limits*, p. 142.

mitir una moral ambigua y una extrema relatividad epistemológica en la interpretación que dejaban una antropología aislada de los procesos sociales. Conjuntamente con las transformaciones asociadas con la segunda mitad del siglo XX surgió una serie de respuestas a los excesos relativistas. Materialismo, neoevolucionismo, ecología cultural y otras corrientes recuperaron el método comparativo, reafirmaron los principios científicos positivistas y se insertaron de lleno en la problemática de la época. El fuerte impulso coetáneo a la cultura de los derechos humanos estrechó la relación entre éstos y la antropología pero la sombra difusionista impidió una colaboración plena. La antropología y sus ciencias afines desarrollaron modelos que parecían reducir la distancia entre ambos, pero el péndulo metodológico regresó al percatarse de las diversas falacias paradigmáticas. Esta crisis de la antropología y la arqueología se acompañó poco después del fin de la bipolaridad y el fenómeno que Fukuyama denominó el "fin de la historia". El resultado fue una perspectiva crítica que ha sido llamada con el término amplio de posmodernismo. El relativismo regresó cobijado por la refutación real o pretendida de buena parte de los postulados inmediatamente anteriores y el debilitamiento de las posiciones políticas comprometidas. El nuevo relativismo cultural se ha deslindado gradualmente de su facetas epistemológica y ética, constituyendo hoy un punto de vista comúnmente aceptado. En tiempos recientes las posiciones extremas parecen menos populares en la antropología y diversas escuelas y asociaciones se comienzan a comprometer de manera decidida con los derechos humanos.

El relativismo cultural puede convertirse en una herramienta imprescindible para los derechos humanos. La antropología ha desarrollado una serie de instrumentos que pueden permitir implementar el relativismo cultural. Éstos van desde los reactivos utilizados para medir la relevancia, impacto y diferencias culturales hasta los estudios que sugieren orígenes y derroteros adecuados para dar soluciones justas a conflictos de origen cultural. Como posición teórica permite estudiar cada caso dentro de su contexto cultural, ayudando en la explicación de su causalidad desde la antropología y la historia. Este acercamiento crea la posibilidad de dar respuesta específica a casos específicos y así eliminar la perspectiva esencialista que ha sido criticada en algunas instancias. Tomar en consideración las voces de todos los actores sería construir soluciones multifocales que evitarían las críticas acerca de la imposición hegemónica en el campo de los derechos humanos.

III. Bibliografía

- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION, Declaration on Anthropology and Human Rights, Committee for Human Rights, adoptada por los miembros de la AAA en junio de 1999, consultado en: <http://www.aaanet.org/stmts/humanrts.htm>., en agosto de 2007.
- BARFIELD, Thomas, ed., *Diccionario de antropología*, trad. de Verónica Schussheim, México, Siglo XXI Editores, 2000.
- BARFIELD, Thomas, "Hipótesis whorfiana (o de Sapir-Whorf)", en Thomas Barfield, ed., *Diccionario de antropología*, trad. de Verónica Schussheim, México, Siglo XXI Editores, 2000.
- BARNARD, Alan, *History and Theory in Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- BARNARD, Alan y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 2a. ed., Londres, Routledge, 2002. (Routledge World Reference)
- BENEDICT, Ruth, "Configurations of culture in North America", en *American Anthropologist*, vol. 34, 1932, pp. 1-27.
- BOSTIAN, Ida L., "Cultural relativism in International War Crimes Prosecutions: The International Criminal Tribunal for Rwanda", en *bepress (Berkeley Electronic Press)*, 2005, Paper 656, en: <http://law.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=3173&context=expresso>, consultado en septiembre de 2007.
- COHEN, Roberta "Human Rights in Africa: Cross-cultural Perspective", en *Human Rights Quarterly*, vol. 15, núm. 2, mayo de 1993, pp. 459-461.
- "Cultural Relativism", *Wikipedia*, consultado en: http://en.wikipedia.org/wiki/Cultural_relativism, octubre de 2007.
- DONNELLY, Jack, "Ethics and international human rights", en Jean-Marc Coicaud y Daniel Warner, eds., *Ethics and international affairs: Extents and limits*, Tokyo / Nueva York, United Nations University Press, 2001, pp. 128-160.
- DONNELLY, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1989.
- ETZIONI, Amitai, "The End of Cross-Cultural Relativism", en *Alternatives, Social Transformation and Human Governance*, vol. 22, núm. 2, abril-junio de 1997, pp. 177-189.
- FERGUSON, James, "Development", en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 2a. ed., Londres, Routledge, 2002, pp. 155-161. (Routledge World Reference)

- GEERTZ, Clifford, "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 17-40. (Antropología. Serie: Cla-De-Ma)
- GEERTZ, Clifford, "Distinguished Lecture: Anti Anti-Relativism", en *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, 1984, pp. 263-277.
- GEERTZ, Clifford, "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001, pp. 43-59. (Antropología. Serie: Cla-De-Ma)
- GLAZER, Mark, "Cultural Relativism, 1996", en http://www.panam.edu/faculty/mglazer/Theory/cultural_relativism.htm, consultado en agosto de 2007.
- GNECCO, Cristóbal, "Archaeology and historical multivocality: A reflection from the Colombian multicultural context", en Gustavo G. Politis y Benjamín Alberti, eds., *Archaeology in Latin America*, Londres / Nueva York, Routledge, 1999, pp. 258-269.
- GOODALE, Mark, "Toward a Critical Anthropology of Human Rights", en *Current Anthropology*, vol. 47, núm. 3, 2006, pp. 485-511. (Abstract)
- GUMPERZ, John J. y Adrian Bennett, *Lenguaje y cultura*, trad de Alberto Cardín, Barcelona, Anagrama, 1981, pp. (Panorama de la antropología cultural contemporánea)
- HARRIS, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, 15a. ed., México, Siglo XXI Editores, 2000. (Serie: Antropología)
- HERTZBERG, Hazel W., "Nationality, Anthropology, and Pan-Indianism in the Life of Arthir C. Parker (Seneca)", en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 123, núm. 1, febrero de 1979, pp. 47-72.
- HERZFELD, Michael, "Essentialism", en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 2a. ed., Londres, Routledge, 2002. (Routledge World Reference)
- HOWARD-HASSMANN, Rhoda, "Universal Human Rights", Paper, presentado el 12 de noviembre de 2001, en <http://www.equitas.org/english/programs/downloads/ihrtp-proceedings/22nd/universal-hr.pdf>.
- HYLLAND ERIKSEN, Thomas y Finn Sivert Nielsen, *A History of Anthropology*, Londres, Pluto Press, 2001. (Culture and Society)
- IFEDIORA, John O., "Universal Human Rights and Cultural Relativism: A Marriage of Inconvenience", en *Policy Perspective*, vol. 3, núm. 1, abril de 2004.

- JARVIE, I. C. y Joseph Agassi, "Rationality", en Alan Barnard y Jonathan Spencer, ed., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 2a. ed., Londres, Routledge, 2002. (Routledge World Reference)
- KRAUSE, Keith y W. Andy Knight, "Introduction: Evolution and change in the United Nations system", en Keith Krause y W. Andy Knight, eds., *State, Society, and the UN System: Changing Perspectives on Multilateralism*, Tokyo / Nueva York, United Nations University Press, 1995, pp. 1-33,
- KROTZ, Esteban, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, México, UAM / FCE, 2002.
- LOWIE, Robert H., *Historia de la etnología*, 2a. reimpresión, trad de Paul Kirchhoff, México, FCE, 1981. (Sección: Obras de antropología).
- OLIVÉ, León, "Conceptual relativism and philosophy in the Americas", en Marcelo Dascal, ed., *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives*, Leiden / Nueva York, Kobenhavn y Koln, J. J. Brill, 1991, pp. 57-76. (Archaeology / Anthropology)
- PALERM, Ángel, *Historia de la etnología: los evolucionistas*, México, Ediciones de La Casa Chata, Centro de Investigaciones Superiores / INAH, 1976. (Historia de la etnología, II)
- PALERM, Ángel, *Historia de la etnología: Tylor y los profesionales británicos*, México, Ediciones de La Casa Chata, Centro de Investigaciones Superiores / INAH, 1977 (Historia de la etnología, III).
- PAUKETAT, Tim, "Practice and history in archaeology: An emerging paradigm", en *Anthropological Theory*, vol. 1, núm. 1, pp. 73-98, 2001.
- PREUCEL, Robert e Ian Hodder, "Constructing Identities", en Robert Preucel e Ian Hodder, eds., *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 601-614. (Social Archaeology)
- REYNOSO, Carlos, *Corrientes en antropología contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- RISAN, Lars, "Culture Relativism and the Sokal Affair, 2000", en: <http://folk.uio.no/Irisan/Sokal/sokal.html>, consultado en agosto de 2007.
- "Sapir-Whorf Hypothesis", en *Wikipedia*, consultado en: http://en.wikipedia.org/wiki/Sapir-Whorf_Hypothesis, octubre de 2007.
- SHENNAN, Stephen, "Cultural Transmission and Cultural Change", en Robert Preucel e Ian Hodder, eds., *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, pp. 282-296. (Social Archaeology)

- SLOANE, Robert D., "Outrelativizing Relativism: A Liberal Defense of the Universality of International Human Rights", en *Vanderbilt Journal of Transnational Law*, vol. 34, 2001, pp. 527-542.
- STACY, Helen, "Human Rights in a Fragmenting World", conferencia no publicada, 10th Annual Conference on "The Individual vs. the State", Universalism in Law: Human Rights and the Rule of Law, Central European University, Budapest, 14-16 de junio de 2002, en: www.ceu.hu/legal/ind_vs_state/Stacy_paper_2002.htm, consultado en agosto de 2007.
- STACY, Helen, "Western Triumphalism: the Crisis of Human Rights in the Global Era", reseña de Anthony J. Langlois, *The Politics of Justice and Human Rights: Southeast Asia and Universalist Theory*, *Macquarie Law Journal*, vol. 2, 2002.
- TRIGGER, Bruce G., *Historia del pensamiento arqueológico*, Barcelona, Crítica, 1992. (Col. Crítica / Arqueología)
- URRY, James, "History of Anthropology", en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 2a. ed., Londres, Routledge, 2002. (Routledge World Reference)
- VARENNE, Hervé, "The culture of Culture, 2007", en: http://varenne.tc.columbia.edu/hv/clt/and/culture_def.html, consultado en agosto de 2007.
- WESTACOTT, Emrys, "Relativism", en *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, en: <http://www.iep.utm.edu/1/about.htm>, consultado en septiembre de 2007.
- WHITAKER, Mark P., "Relativism", en Alan Barnard y Jonathan Spencer, eds., *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, 2a. ed., Londres, Routledge, 2002. (Routledge World Reference)
- WHITE, Leslie A., *The science of culture; a study of man and civilization*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1969.