

## I

### Raza y Cultura

Hablar de contribución de las razas humanas a la civilización mundial podría tener algo de sorprendente, en una colección de folletos destinados a luchar contra el prejuicio racista. Sería inútil haber consagrado tanto talento y tantos esfuerzos para mostrar que nada, en el estado actual de la ciencia, permite afirmar la superioridad o la inferioridad intelectual de una raza en relación con otra, si sólo hubiera sido para restituír subrepticamente su consistencia a la noción de raza, pareciendo demostrar que los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, *en tanto que tales*, contribuciones específicas al patrimonio común.

Pero nada más alejado de nuestro propósito que una empresa de este tipo que conduciría solamente a formular la doctrina racista a la inversa. Cuando se intenta caracterizar las razas biológicas por propiedades psicológicas particulares, se está tan lejos de la verdad científica al definir las de manera positiva como al definir las de manera negativa. No hay que olvidar que Gobineau, a quien la historia ha convertido en el padre de las teorías racistas, no concebía, sin embargo, la "desigualdad de las razas humanas" de manera cuantitativa, sino cualitativa: para él, las grandes razas primitivas que formaron la humanidad en sus comienzos —blanca, amarilla, negra— no eran tanto desiguales en valor absoluto como diversas en sus aptitudes particulares. La tara de la degeneración se relacionaba, para él, más con el fenómeno del mestizaje que con la posición de cada raza en una escala de valores común a todas; estaba destinada, por tanto, a afectar a la humanidad entera, condenada, sin distinción de raza, a un mestizaje cada vez mayor. Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (de suponer, por otra parte, que incluso en este terreno limitado, esta noción puede aspirar a la objetividad, lo cual niega la genética moderna), y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas. Bastó que Gobineau lo cometiera, para encontrarse ence-

rrado en el círculo infernal que conduce, de un error que no excluye la buena fe, a la legitimación involuntaria de todas las tentativas de discriminación y explotación.

Así, cuando hablamos, en este estudio, de contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que los aportes culturales de Asia o de Europa, de Africa o de América deriven alguna originalidad del hecho de que estos continentes, en términos generales, hayan sido poblados por habitantes de cepas raciales diferentes. Si esta originalidad existe —lo que no es dudoso— depende de circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, y no de aptitudes distintas ligadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, de los amarillos o de los blancos. Pero nos ha parecido que, en la medida misma en que estos folletos han tratado de conferirle legitimidad a este punto de vista negativo, corrían el riesgo, al mismo tiempo, de relegar a segundo plano un aspecto igualmente muy importante de la vida de la humanidad: a saber, que ésta no se desarrolla bajo el régimen de una uniforme monotonía, sino a través de modos extraordinariamente diversificados de sociedades y de civilizaciones; esta diversidad intelectual, estética, sociológica no está unida por ninguna relación de causa a efecto a la que existe, en el plano biológico, entre aspectos observables de los grupos humanos: es solamente paralela con ella en otro terreno. Pero, al mismo tiempo, se distingue en ella por dos caracteres importantes. En primer lugar, se sitúa en otro orden de magnitud. Existen muchas más culturas humanas que razas humanas, puesto que las unas se cuentan por millares y las otras por unidades: dos culturas elaboradas por hombres que pertenezcan a la misma raza pueden diferir tanto o más que dos culturas que dependen de grupos raciales alejados. En segundo lugar, al contrario de la diversidad entre las razas, que presenta como interés principal el de su origen histórico y su distribución en el espacio, la diversidad entre las culturas plantea numerosos problemas, pues es posible preguntarse si constituye una ventaja o un inconveniente para la humanidad, problema general que se subdivide, como es evidente, en muchos otros.

Finalmente, y sobre todo, se debe preguntar en qué consiste esta diversidad, a riesgo de ver los prejuicios racistas, apenas privados de su base biológica, restablecerse sobre un terreno nuevo. Pues no tendría sentido haber obtenido del hombre común y corriente que renuncie a atribuir una significación intelectual o moral al hecho de

tener la piel blanca o negra, el cabello liso o crespo, para quedar silencioso frente a otra pregunta, con la cual, como la experiencia lo prueba, se relaciona inmediatamente: si no existen aptitudes raciales innatas, ¿cómo explicar que la civilización desarrollada por los hombres blancos haya hecho los inmensos progresos que se sabe, mientras que los pueblos de color hayan quedado rezagados, los unos en mitad de camino, los otros afectados por un retardo que se puede cifrar en miles o decenas de miles de años? No se podría, por tanto, pretender haber resuelto por la negativa el problema de la desigualdad de la *razas* humanas, si no se piensa también en el de la desigualdad —o de la diversidad— de las *culturas* humanas, el cual está, de hecho si no de derecho, en la conciencia pública, estrechamente ligado con él.

## 2

### **Diversidad de las Culturas**

Para comprender cómo y en qué medida las culturas humanas difieren entre sí, si estas diferencias se anulan o se contradicen, o si concurren a formar un conjunto armónico, es necesario en primer lugar intentar hacer el inventario de ellas. Pero es aquí donde las dificultades comienzan, pues debemos darnos cuenta de que las culturas humanas no difieren entre sí de la misma manera, ni en el mismo plano. Nos encontramos inicialmente en presencia de sociedades yuxtapuestas en el espacio, unas próximas, otras lejanas, pero no obstante, contemporáneas. Luego debemos contar con las formas de vida social que se han sucedido en el tiempo y que no nos es posible conocer por experiencia directa. Todo hombre puede convertirse en etnógrafo y compartir sobre el terreno la existencia de una sociedad que le interese; por el contrario, aun si se convierte en historiador o arqueólogo, nunca podrá entrar directamente en contacto con una civilización desaparecida, sino solamente a través de los documentos escritos o de los monumentos figurados que esta sociedad —u otras— hayan dejado. En fin, no debemos olvidar que las sociedades contemporáneas que no han conocido la escritura, como aquellas que denominamos “salvajes” o “primitivas”, también estuvieron precedidas por otras formas, cuyo conocimiento es prácticamente imposible, aun de manera indirecta; por tanto un inventario concienzudo debe reservarles espa-

cios blancos, sin duda en número infinitamente más elevado que el de aquellos en los que nos sentimos capaces de inscribir algo. Una primera constatación se impone: la diversidad de las culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y de derecho en el pasado, mucho mayor y más rica que todo aquello que estamos destinados a conocer de ella.

Pero, aun penetrados de un sentimiento de humildad y convencidos de esta limitación, encontramos otros problemas. ¿Qué debemos entender por culturas diferentes? Algunas parecen serlo, pero si emergen de un tronco común no difieren al mismo título que dos sociedades que en ningún momento de su desarrollo hayan tenido relaciones. Así, el antiguo imperio de los Incas del Perú y el del Dahomey en Africa difieren entre sí de manera más absoluta que, supongamos, Inglaterra y Estados Unidos hoy día, aunque estas dos sociedades deban ser tratadas también como sociedades distintas. A la inversa, sociedades que han entrado recientemente en contacto muy íntimo parecen ofrecer la imagen de la misma civilización, no obstante que hayan accedido a ella por caminos diferentes, de los cuales no se puede hacer caso omiso. Simultáneamente pueden encontrarse, en las sociedades humanas, fuerzas que operan en direcciones opuestas: unas que tienden al mantenimiento e incluso a la acentuación de los particularismos, otras que actúan en el sentido de la convergencia y de la afinidad. El estudio del lenguaje ofrece ejemplos notables de tales fenómenos: así, al mismo tiempo que lenguas del mismo origen tienen tendencia a diferenciarse unas de otras (tales: el ruso, el francés y el inglés), lenguas de orígenes variados, pero habladas en territorios contiguos, desarrollan caracteres comunes: por ejemplo, el ruso se ha diferenciado, en ciertos aspectos, de otras lenguas eslavas para aproximarse, al menos por ciertos rasgos fonéticos, a las lenguas fino-húngaras y turcas habladas en su vecindad geográfica inmediata.

Cuando se estudian tales hechos —y otros dominios de la civilización, como las instituciones sociales, el arte, la religión, suministrarían fácilmente semejanzas— se llega a preguntarse si las sociedades humanas no se definen respecto a sus relaciones mutuas, por cierto *óptimum* de diversidad más allá del cual no podrían ir, pero más acá del cual no podrían tampoco descender sin peligro. Este *óptimum* variaría en función del número de las sociedades, de su importancia numérica, de su alejamiento geográfico y de los medios de comunicación (materiales e intelectuales) de que dispongan. En efecto, el pro-

blema de la diversidad no se plantea solamente a propósito de las culturas consideradas en sus relaciones recíprocas; existe también en el seno de cada sociedad, en todos los grupos que la constituyen: castas, clases, medios profesionales o confesionales, etc., desarrollan ciertas diferencias a las cuales cada uno de ellos concede una extrema importancia. Puede preguntarse si esta *diversificación* interna no tiende a acrecentarse cuando la sociedad deviene, bajo otros aspectos, más voluminosa y más homogénea; tal fue, quizá, el caso de la India Antigua, con su sistema de castas que se expandió luego del restablecimiento de la hegemonía aria.

Se ve pues que la noción de la diversidad de las culturas humanas no debe ser concebida de una manera estática. Esta diversidad no es la de un muestrario inerte o la de un catálogo disecado. Sin duda los hombres han elaborado culturas diferentes en razón del alejamiento geográfico, de las propiedades particulares del medio y de la ignorancia en que estaban del resto de la humanidad; pero esto no sería rigurosamente verdadero sino en el caso de que cada cultura o cada sociedad hubiera estado unida y se hubiera desarrollado en el aislamiento de todas las demás. Ahora bien, este no ha sido nunca el caso, salvo, quizá, en ejemplos excepcionales como el de los Tasmanios (y aún en este caso, por un período limitado). Las sociedades humanas nunca están solas; cuando parecen más separadas, es bajo forma de grupos o de haces. Así, no es exagerado suponer que las culturas norteamericanas y suramericanas han estado separadas de casi todo contacto con el resto del mundo durante un período cuya duración se sitúa entre diez mil y veinticinco mil años. Pero este importante fragmento de humanidad aislado consistía en una multitud de sociedades, grandes y pequeñas, que tenían entre sí contactos muy estrechos. Y, al lado de las diferencias debidas al aislamiento, estaban también aquellas, igualmente importantes, debidas a la proximidad: deseo de oponerse, de distinguirse, de afirmar la propia identidad. Muchas costumbres han nacido, no de alguna necesidad interna o accidente favorable, sino de la sola voluntad de no quedar a la zaga frente a un grupo vecino que sometía a un uso preciso un dominio en el que no se había pensado formular reglas. Por consiguiente, la diversidad de las culturas humanas, no debe invitarnos a una observación dispersiva o fragmentaria. Es menos función del aislamiento de los grupos que de las relaciones que los unen.

## 3

**El Etnocentrismo**

Y sin embargo, parece que la diversidad de las culturas raramente ha aparecido a los hombres en su verdadero sentido: un fenómeno natural que resulta de las relaciones directas o indirectas entre las sociedades. Han visto en ella más bien una especie de monstruosidad o de escándalo. En estas materias, el progreso del conocimiento no ha consistido propiamente en disipar esta ilusión en provecho de un punto de vista más exacto, sino en aceptarla o en encontrar el medio de resignarse a ella.

La actitud más antigua, y que reposa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, puesto que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales —morales, religiosas, sociales, estéticas— más alejadas de aquellas con las cuales nos identificamos. “Hábitos de salvajes”, “esto no es propio de nosotros”, “no se debería permitir eso” etc., y tantas otras reacciones burdas que traducen el mismo temor, la misma repulsión en presencia de maneras de vivir, de creer o pensar que nos son extrañas. Así, la antigüedad confundía todo lo que no participaba de la cultura griega (luego greco-romana) bajo el mismo nombre de bárbaro; la civilización occidental ha utilizado posteriormente el término de salvaje en el mismo sentido. Ahora bien, detrás de estos epítetos se disimula un mismo juicio: es probable que la palabra bárbaro se refiera etimológicamente a la confusión y la inarticulación del canto del pájaro, opuestos al valor significante del lenguaje humano; y salvaje, que quiere decir “del bosque”, evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En los dos casos, se rechaza la admisión del hecho mismo de la diversidad cultural; se prefiere expulsar fuera de la cultura, en la naturaleza, todo lo que no se conforma con la norma bajo la cual se vive.

Este punto de vista ingenuo, pero profundamente arraigado en la mayor parte de los hombres, no necesita ser discutido puesto que este folleto constituye precisamente la refutación de él. Bastará con anotar aquí que encubre una paradoja muy significativa. Esta actitud de pensamiento, a nombre de la cual se arroja a los salvajes (o todos los que se elige considerar como tales) fuera de la humanidad, es justa-

mente la actitud más característica y más distintiva de estos salvajes mismos. Se sabe, en efecto, que la noción de humanidad, que engloba, sin distinción de raza o de civilización, a todas las formas de la especie humana, es de aparición muy tardía y de expansión limitada. Allí mismo donde parece haber alcanzado su más alto desarrollo, no es de ninguna manera cierto —la historia reciente lo prueba— que haya sido establecido al abrigo de equívocos o de regresiones. Pero, para vastas fracciones de la especie humana y durante decenas de milenios, esta noción parece totalmente ausente. La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces aun de la aldea; a tal punto que un gran número de poblaciones llamadas primitivas se designa con un nombre que significa los “hombres” (o, a veces —diremos nosotros con más discreción— los “buenos”, los “excelentes”, los “completos”), queriendo implicar así que las otras tribus, grupos o aldeas no participan de las virtudes —o incluso de la naturaleza— humanas, sino que están a lo sumo compuestos de “malos”, de “perversos”, de “simios de tierra” o de “huevos de piojo”. Se llega a menudo hasta privar al extranjero del último grado de realidad al hacer de él un “fantasma” o una “aparición”. Así se realizan curiosas situaciones en la que dos interlocutores se tratan en la misma forma y con parecida crueldad. En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones para investigar si los indígenas poseían o no un alma, estos últimos se dedicaban a ahogar a los blancos prisioneros a fin de verificar, por una supervigilancia prolongada, si su cadáver estaba sujeto o no a la putrefacción.

Esta anécdota, a la vez barroca y trágica, ilustra bien la paradoja del relativismo cultural (que reencontramos en otros lugares bajo otras formas): en la medida misma que un grupo pretende establecer una discriminación entre las culturas y las costumbres se identifica más completamente con aquellos que trata de negar. Al rehusar la humanidad a aquellos que parecen como los más “salvajes” o “bárbaros” de sus representantes, no hace más que copiarles una de sus actitudes típicas. El bárbaro es ante todo el hombre que cree en la barbarie.

Sin duda los grandes sistemas filosóficos y religiosos de la humanidad —trátese del budismo, del cristianismo o del islam, de las doctrinas estoica, kantiana o marxista— se han pronunciado constantemente contra esta aberración. Pero la simple proclamación de la igual-

dad natural entre todos los hombres y de la fraternidad que debe unirlos, sin distinción de razas o de culturas, tiene algo de decepcionante para el espíritu, puesto que desdeña una diversidad de hecho, que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta el fondo del problema para que se esté teórica y prácticamente autorizado a hacer como si no existiera. Así el preámbulo a la segunda declaración de la Unesco sobre el problema de las razas anota acertadamente que lo que convence al hombre de la calle de la existencia de las razas, es la "evidencia inmediata de sus sentidos cuando percibe conjuntamente un africano, un europeo, un asiático y un indio americano".

Las grandes declaraciones de los derechos del hombre tienen también la fuerza y la debilidad de enunciar un ideal que muy a menudo olvida el hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino en las culturas tradicionales donde los cambios más revolucionarios dejan subsistir bloques enteros y se explican ellos mismos en función de una situación estrictamente definida en el tiempo y en el espacio. Aprisionado entre la doble tentación de condenar las experiencias que le repugnan afectivamente y de negar las diferencias que no comprende intelectualmente, el hombre moderno se ha entregado a múltiples especulaciones filosóficas y sociológicas para establecer vanos compromisos entre estos polos contradictorios, y dar cuenta de la diversidad de las culturas buscando al mismo tiempo suprimir lo que ella conserva para él de escandaloso y de molesto. Pero, por diferentes y a veces extrañas que puedan ser, todas estas especulaciones se reducen de hecho a una sola fórmula. El término de *falso evolucionismo* es, sin duda, el más apto para caracterizarlas. ¿En qué consiste? Más exactamente se trata de una tentativa por suprimir la diversidad de las culturas aparentando reconocerla plenamente. Pues, si se tratan los diferentes estados en que se encuentran las sociedades humanas, antiguas y lejanas, como los *estadios* o las *etapas* de un desarrollo único que, partiendo del mismo punto, debe hacerlas converger hacia la misma meta, queda claro que la diversidad no es más que aparente. La humanidad deviene una e idéntica a sí misma; sólo que esta unidad y esta identidad no pueden realizarse sino progresivamente y la variedad de las culturas ilustra los momentos de un proceso que disimula una realidad más profunda o retarda su manifestación.

Esta definición puede parecer sumaria cuando se tienen en mente las inmensas conquistas del darwinismo. Pero no es éste el que está en cuestión, ya que el evolucionismo biológico y el pseudoevolucionismo a que nos hemos venido refiriendo son dos doctrinas diferentes. La primera ha nacido como una vasta hipótesis de trabajo, fundamentada sobre observaciones en las que la parte dejada a la interpretación es muy pequeña. Así, los diferentes tipos que constituyen la genealogía del caballo pueden ser ordenados en una serie evolutiva por dos razones: la primera, que es necesario un caballo para engendrar un caballo; la segunda, que capas de terreno superpuestas, por tanto históricamente cada vez más antiguas, contienen esqueletos que varían de manera gradual desde la forma más reciente hasta la más arcaica. Resulta así altamente probable que *Hipparion* sea el ancestro real de *Equus Caballus*. El mismo razonamiento se aplica sin duda a la especie humana y a sus razas. Pero cuando se pasa de los hechos biológicos a los hechos culturales, las cosas se complican singularmente. Se pueden recoger en el suelo objetos materiales y constatar que, según la profundidad de las capas geológicas, la forma o la técnica de fabricación de cierto tipo de objeto varía progresivamente. Y sin embargo, un hacha no da físicamente nacimiento a un hacha, a la manera de un animal. Decir, en este último caso, que un hacha ha evolucionado a partir de otra, constituye, por tanto, una fórmula metafórica y aproximativa, desprovista del rigor científico que se confiere a la expresión similar aplicada a los fenómenos biológicos. Lo que es verdad para los objetos materiales cuya presencia física es atestiguada en el suelo, para épocas determinables, lo es más aún para las instituciones, las creencias, los gustos, cuyo pasado nos es generalmente desconocido. La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de uno de los más altos coeficientes de probabilidad que puedan encontrarse en los dominios de las ciencias naturales; mientras que la noción de evolución social o cultural no aporta, a lo sumo, más que un procedimiento seductor, pero peligrosamente cómodo, de presentación de los hechos.

Por otra parte, esta diferencia, tan a menudo desdeñada, entre el verdadero y falso evolucionismo, se explica por sus fechas respectivas de aparición. Sin duda, el evolucionismo sociológico debía recibir un impulso vigoroso de parte del evolucionismo biológico; pero le es anterior en los hechos. Sin remontarse hasta las concepciones antiguas,

retomadas de Pascal, que asimilan la humanidad a un ser vivo que pasa por los estadios sucesivos de la infancia, la adolescencia y la madurez, es en el siglo XVIII en que se ven florecer los esquemas fundamentales que serán luego objeto de tantas manipulaciones: las "espirales" de Vico, sus "tres edades", que anuncian los "tres estados" de Comte, la "escalera" de Condorcet. Los dos fundadores del evolucionismo social, Spencer y Taylor, elaboran y publican su doctrina antes de *El Origen de las Especies* o sin haber leído esta obra. Anterior al evolucionismo biológico, teoría científica, el evolucionismo social no es, a menudo, más que el maquillaje falsamente científico de un viejo problema filosófico cuya clave no es en forma alguna probable que algún día pueda ser suministrada por la observación y la inducción.

#### 4

### Culturas Arcaicas y Culturas Primitivas

Hemos sugerido que cada sociedad puede, desde su propio punto de vista, repartir las culturas en tres categorías: las que son sus contemporáneas, pero que se encuentran situadas en otro lugar del globo; las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio, pero que la han precedido en el tiempo; en fin, las que han existido, a la vez, en un tiempo anterior al suyo y en un espacio diferente de aquel en el cual se sitúa.

Se ha visto que estos tres grupos pueden ser conocidos muy desigualmente. En el caso del último, y cuando se trata de culturas sin escritura, sin arquitectura y con técnica rudimentarias (como es el caso para la mitad de la tierra habitada y para el 90 al 99%, según las regiones, del lapso de tiempo corrido desde el comienzo de la civilización), se puede decir que no podemos saber nada de ellas y que todo lo que se trata de presentar a este respecto se reduce a hipótesis gratuitas.

Por el contrario, es extremadamente tentador buscar establecer, entre las culturas del primer grupo, relaciones que equivalgan a un orden de sucesión en el tiempo. ¿Cómo no evocarían, las sociedades contemporáneas que ignoran la electricidad y la máquina de vapor, la

fase correspondiente del desarrollo de la civilización occidental? ¿Cómo no comparar las tribus indígenas, sin escritura y sin metalurgia, pero que trazan figuras sobre las paredes rocosas y fabrican útiles de piedra, con las formas arcaicas de esta misma civilización, cuyos vestigios hallados en las cuevas de Francia y de España testimonian la similaridad? Es en este punto sobre todo en el que el falso evolucionismo se ha dado libre curso. Y, sin embargo, este juego seductor, al que nos entregamos casi irresistiblemente cada vez que tenemos ocasión de ello (¿no se complace el viajero occidental en reencontrar la "Edad Media" en Oriente, el "siglo de Luis XIV" en el Pekín de antes de la primera guerra mundial, la "edad de piedra" entre los indígenas de Australia o de Nueva Guinea?), es extraordinariamente pernicioso. De las civilizaciones desaparecidas no conocemos más que ciertos aspectos, y estos son tanto menos numerosos cuanto más anticuada sea la civilización considerada, puesto que los aspectos conocidos son sólo aquellos que han podido sobrevivir a las destrucciones de los tiempos. El procedimiento consiste pues en tomar la parte por el todo, en establecer, por el hecho de que *ciertos* aspectos de dos civilizaciones (la una actual, la otra desaparecida) ofrezcan similitudes, la analogía de *todos* los aspectos. Ahora bien, esta manera de razonar no sólo es lógicamente insostenible, sino que en buen número de casos es desmentida por los hechos.

Hasta una época relativamente reciente, los Taimanianos, los Patagones, poseían instrumentos de piedra tallada, y ciertas tribus australianas y americanas los fabricaban aún. Pero el estudio de estos instrumentos nos ayuda muy poco a comprender el uso de los útiles de la época paleolítica. ¿Cómo se servían de los famosos "golpes de puño" cuya utilización debía sin embargo ser tan precisa que su forma y su técnica de fabricación han quedado estandarizadas de manera rígida durante cien o doscientos mil años, y desde Inglaterra al Africa del Sur, desde Francia a la China? ¿Para qué servían las extraordinarias piezas levalloisienses triangulares y aplanadas, que se encuentran por centenares en los yacimientos y de las que ninguna hipótesis llega a dar cuenta? ¿Qué eran los pretendidos "bastones de mando" en hueso de reno? ¿Cuál podía ser la tecnología de las culturas terdenoisienses que han dejado detrás de sí minúsculos pedazos de piedra tallada, con formas geométricas infinitamente diversificadas, pero muy poco útiles a escala de la mano humana? Todas estas incertidumbres muestran

que entre las sociedades paleolíticas y ciertas sociedades indígenas contemporáneas existe siempre una semejanza: se han servido de útiles de piedra tallada. Pero, aun en el plano de la tecnología, es difícil ir más lejos: el manejo del material, los tipos de instrumentos, así como su destinación, eran diferentes y los unos nos enseñan poco sobre los otros a este respecto. ¿Cómo podrían pues instruirnos sobre el lenguaje, las instituciones sociales o las creencias religiosas?

Una de las interpretaciones más populares, entre las que inspira el evolucionismo cultural, trata las pinturas rupestres que nos han dejado las sociedades del paleolítico medio como figuraciones mágicas ligadas a los ritos de caza. El orden del razonamiento es el siguiente: las poblaciones primitivas actuales tienen ritos de caza que nos parecen a menudo desprovistas de valor utilitario; las pinturas rupestres prehistóricas, tanto por su número como por su situación en lo más profundo de las cavernas, nos parecen sin valor utilitario; sus autores eran cazadores: por tanto, servían a los ritos de caza. Basta con enunciar esta argumentación implícita para apreciar su inconsecuencia. Por lo demás, es sobre todo entre los no especialistas que tiene acogida, porque los etnógrafos, que tienen la experiencia de estas poblaciones primitivas, tan gustosamente servidas "en todas las salsas" por un canibalismo pseudocientífico poco respetuoso de la integridad de las culturas humanas, están de acuerdo en decir que nada, entre los hechos observados, permite formular una hipótesis cualquiera sobre los documentos en cuestión. Y puesto que hablamos aquí de las pinturas rupestres, señalaremos que a excepción de las pinturas rupestres sudafricanas (que algunos consideran como obra de indígenas recientes), las artes "primitivas" están tan alejadas del arte magdalenense y aurignaciense como del arte europeo contemporáneo. Pues estas artes se caracterizan por un grado muy alto de estilización que va hasta las más extremas deformaciones, mientras que el arte prehistórico ofrece un sorprendente realismo. Se podría estar tentado de ver en esta diferencia el origen del arte europeo; pero esto mismo sería inexacto, puesto que, sobre el mismo territorio, el arte paleolítico ha sido seguido por otras formas que no tenían el mismo carácter; la continuidad del emplazamiento geográfico no cambia nada al hecho de que, sobre el mismo suelo, se han sucedido poblaciones diferentes, ignorantes o desentendidas de la obra de sus antecesores y que han aportado cada una creencias, técnicas y estilos opuestos.

Por el estado de sus civilizaciones, la América precolombina, en el umbral del descubrimiento, evoca el período neolítico europeo. Pero esta asimilación no resiste al examen: en Europa la agricultura y la domesticación de animales van a la par, mientras que en América un desarrollo excepcionalmente avanzado de la primera se acompaña de una casi completa ignorancia (o, en todo caso, de una extremada limitación) de la segunda. En América, la utilería lítica se perpetúa en una economía agrícola que en Europa está asociada al comienzo de la metalurgia.

Es inútil multiplicar los ejemplos. Pues las tentativas hechas para conocer la riqueza y la originalidad de las culturas humanas, y para reducirlas al estado de réplicas desigualmente atrasadas de la civilización occidental, se chocan con otra dificultad que es mucho más profunda: a grandes rasgos (y excepción hecha de América, sobre la cual volveremos), todas las sociedades humanas tienen detrás de sí un pasado que es aproximadamente del mismo orden de magnitud. Para tratar ciertas sociedades como "etapas" del desarrollo de otras, sería necesario admitir que, aunque para estas últimas sucedía algo, para aquellas no ocurría nada —o muy pocas cosas—. Y en efecto, se habla gustosamente de los "pueblos sin historia" (para decir a veces que son los más felices). Esta fórmula elíptica significa solamente que su historia es y continuará siendo desconocida, pero no que no existe. Durante decenas y aun centenas de milenios hubo también allí hombres que amaron, odiaron, sufrieron, inventaron, combatieron. En realidad, no existen pueblos infantiles; todos son adultos, aun aquellos que no han llevado el diario de su infancia y de su adolescencia.

Se podría, sin duda, decir que las sociedades humanas han utilizado desigualmente un tiempo pasado que, para algunas habría sido aun tiempo perdido: mientras las unas avanzaban a trancazos, las otras se distraían en el camino. Se llegaría así a distinguir entre dos clases de historia: historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y los inventos para construir grandes civilizaciones, y otra historia, quizá igualmente activa y que pone en acción otros tantos talentos, pero donde faltaría el don sintético que es el privilegio de la primera. Cada innovación, en lugar de venir a añadirse a las innovaciones anteriores y orientadas en el mismo sentido, se disolvería en una especie de flujo ondulante que no llegaría nunca a separarse definitivamente de la dirección primitiva.

Esta concepción nos parece mucho más flexible y matizada que las apreciaciones simplistas que se han examinado en los párrafos precedentes. Podemos conservarle un lugar en nuestro ensayo de interpretación de la diversidad de las culturas sin ser injustos con ninguna. Pero antes de llegar a esto, es necesario examinar varias cuestiones.

## 5

### La idea del progreso

Debemos considerar primero las culturas pertenecientes al segundo de los grupos que hemos distinguido: las que han precedido históricamente la cultura —cualquiera que sea— desde el punto de vista de la cual uno se coloca. Su situación es mucho más complicada que en los casos anteriormente considerados. Pues la hipótesis de una evolución, que parece tan incierta y tan frágil cuando se la utiliza para jerarquizar sociedades contemporáneas alejadas en el espacio, parece aquí difícilmente criticable, y aun directamente comprobada por los hechos. Sabemos, por el testimonio concordante de la arqueología, de la prehistoria y de la paleontología, que la Europa actual fue primero habitada por especies variadas del género *homo* que se servían de útiles de sílex burdamente tallados; que a estas primeras culturas se han sucedido otras, en las que la talla de la piedra se afina, luego se acompaña del pulimento y del trabajo del hueso y del marfil; que la alfarería, el tejido, la agricultura, la cría de ganado hicieron luego su aparición, asociados progresivamente a la metalurgia, cuyas etapas podemos distinguir también. Estas formas se ordenan pues en el sentido de una evolución y de un progreso: las unas son superiores y las otras inferiores. Pero, si todo esto es cierto, ¿cómo no repercutirían inevitablemente estas distinciones sobre la manera como tratamos las formas contemporáneas, que presentan entre sí distinciones análogas? Nuestras conclusiones anteriores corren el riesgo, pues, de ser puestas en cuestión por esta nueva consideración.

Los progresos realizados por la humanidad desde sus orígenes son tan manifiestos y sorprendentes que toda tentativa de discutirlos se

reduciría a un ejercicio de retórica. Y sin embargo, no es tan fácil pretender ordenarlos en una serie regular y continua. Hace algunos cincuenta años los sabios utilizaban, para representárselos, esquemas de una admirable simplicidad: edad de la piedra tallada, edad de la piedra pulida, edades del cobre, del bronce, del hierro. Todo esto es muy cómodo. Sospechamos hoy día que el pulimento y la talla de la piedra han existido a veces simultáneamente; cuando la segunda técnica eclipsa completamente la primera, no es como resultado de un progreso técnico espontáneamente salido de la etapa anterior, sino más bien como una tentativa por copiar, en piedra, las armas y útiles de metal que poseían las civilizaciones, más “avanzadas” sin duda, pero de hecho contemporáneas de sus imitadores. Inversamente, la alfarería, que se creía solidaria de la “edad de la piedra pulida”, está asociada a la talla de la piedra en ciertas regiones del norte de Europa.

Para no considerar más que el período de la piedra tallada, llamado paleolítico, se pensaba, hace todavía algunos años, que las diferentes formas de esta técnica —que caracterizan respectivamente las industrias “de nucleado”, las industrias “*a éclats*” y las industrias “de laminado”— correspondían a un progreso histórico en tres etapas que se denominaban paleolítico inferior, paleolítico medio y paleolítico superior. Se admite hoy día que estas tres formas han coexistido, constituyendo, no las etapas de un progreso en un sentido único, sino los aspectos o, como se dice, las “facetas” de una realidad, sin duda no estática, sino sometida a las variaciones y transformaciones más complejas. De hecho, el levalloisiense que hemos citado ya y cuyo florecimiento se sitúa entre el 250 y el 70 milenio antes de la era cristiana alcanzó una perfección en la técnica de la talla que no debió encontrarse casi más que al fin del neolítico, doscientos cuarenta y cinco a setenta y cinco mil años más tarde, y que se nos haría bien difícil reproducir hoy.

Lo que es verdad para las culturas lo es también para las razas, sin que se pueda establecer (en razón de órdenes de magnitud diferentes) ninguna correlación entre los dos procesos: en Europa, el hombre de Neanderthal no ha precedido las más antiguas formas del *homo sapiens*; estas han sido sus contemporáneas, quizá aún sus antecesoras. Y no está excluido que los tipos más variados de hombres hayan coexistido en el tiempo, incluso en el espacio: “pigmeos” del Africa del Sur, “gigantes” de China y de Indonesia, etc.

Una vez más, todo esto no tiende a negar la realidad de un progreso de la humanidad, pero nos invita a concebirlo con más prudencia. El desarrollo de los conocimientos prehistóricos y arqueológicos tiende a *desplegar en el espacio* formas de civilización que estábamos inclinados a imaginar como *escalonadas en el tiempo*. Esto significa dos cosas: primero, que el "progreso" (si conviene aún este término para designar una realidad muy diferente de aquella a la cual se había aplicado primero) no es ni necesario ni continuo; procede por saltos, por rupturas o, como dirían los biólogos, por mutaciones. Estos saltos y rupturas no consisten en ir siempre más lejos en la misma dirección; se acompañan de cambios de orientación, un poco a la manera del caballo de ajedrez que tiene siempre a su disposición varias progresiones pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso es muy poco lo que se parece a una persona que sube una escalera, que añade con cada uno de sus movimientos un escalón nuevo a aquellos que ya ha conquistado; evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida en varios dados y que, cada vez que los echa, los ve rodar sobre el tapiz, obteniendo otras tantas cuentas diferentes. Lo que se gana en uno se está siempre expuesto a perderlo en el otro, y es solamente de un tiempo a otro como la historia es acumulativa, es decir, que las cuentas se adicionan para formar una combinación favorable.

Que esta historia acumulativa no sea el privilegio de una civilización o de un período de la historia, lo muestra de manera convincente el ejemplo de América. Este inmenso continente ve llegar al hombre, sin duda en pequeños grupos de nómades que pasan el estrecho de Behring aprovechando los últimos glaciales, en una fecha que no podría ser muy anterior al vigésimo milenio. En veinte o veinticinco mil años, estos hombres logran una de las más sorprendentes demostraciones de historia acumulativa que se haya dado en el mundo: explorando de arriba abajo los recursos de un medio natural nuevo, domesticando (al lado de ciertas especies animales) las especies vegetales más variadas para su alimentación, sus remedios y sus venenos, y —hecho desigual además— convirtiendo sustancias venenosas como la mandioca en el alimento de base, u otras en estimulantes o anestésicos; coleccionando ciertos venenos o estupefacientes en función de las especies animales sobre las cuales cada uno de ellos ejerce una acción electiva; llevando, en fin, ciertas industrias como el tejido, la cerámica y el trabajo de los metales preciosos al más alto punto de

perfección. Para apreciar esta obra inmensa basta medir la contribución de América a las civilizaciones del Antiguo Mundo. En primer lugar, la papa, el caucho, el tabaco y la coca (base de la anestesia moderna) que, sin duda a títulos diversos, constituyen cuatro pilares de la cultura occidental; el maíz y el cacahuete que debían revolucionar la economía africana antes quizá de generalizarse en el régimen alimenticio de Europa; luego el cacao, la vainilla, el tomate, la piña, el pimiento, varias especies de habichuelas, de algodones y de cucurbitáceas. En fin, el cero, base de la aritmética e, indirectamente, de las matemáticas modernas, era conocido y utilizado por los Mayas por lo menos medio milenio antes de su descubrimiento por los sabios hindúes, de quienes Europa lo ha recibido por intermedio de los árabes. Por esta razón quizá su calendario era, en una misma época, más exacto que el del Viejo Mundo. La cuestión de saber si el régimen político de los Incas era socialista o totalitario ha hecho ya correr mucha tinta. De todos modos empleaba fórmulas más modernas y estaba en ventaja de varios siglos respecto a los fenómenos europeos del mismo tipo. La atención renovada de que ha sido recientemente objeto el curare mostraría una vez más que los conocimientos científicos de los indígenas americanos, que se aplican a tantas sustancias vegetales no empleadas en el resto del mundo, pueden aún suministrar a éste importantes contribuciones.

## 6

### **Historia Estacionaria e Historia Acumulativa**

La discusión del ejemplo americano que precede debe invitarnos a llevar más adelante nuestra reflexión sobre la diferencia entre "historia estacionaria" e "historia acumulativa". Si hemos otorgado a América el privilegio de la historia acumulativa, ¿no es, en efecto, tan sólo porque le reconocimos la paternidad de cierto número de contribuciones que hemos tomado de ella o que se asemejan a las nuestras? Pero ¿cuál sería nuestra posición frente a una civilización que estuviera consagrada a desarrollar valores propios, ninguno de ellos susceptible de interesar a la civilización del observador? ¿No estaría inclinado éste a

calificarla de estacionaria? En otros términos, la distinción entre las dos formas de historia depende de la naturaleza intrínseca de las culturas a las cuales se aplica, o resulta de la perspectiva etnocéntrica en la cual nos colocamos siempre para evaluar una cultura diferente? Consideraríamos así como acumulativa toda cultura que se desarrolla en un sentido análogo al nuestro, es decir, cuyo desarrollo estuviera dotado para nosotros de *significación*. Mientras que las otras culturas nos parecerían estacionarias, no necesariamente porque lo sean, sino porque su línea de desarrollo no significa nada para nosotros, no es mensurable en los términos del sistema de referencia que utilizamos.

Que tal es el caso, resulta de un examen, incluso somero, de las condiciones en las cuales aplicamos la distinción entre las dos historias, no para caracterizar sociedades diferentes de la nuestra, sino en el interior mismo de ésta. Tal aplicación es más frecuente de lo que se cree. Las personas de edad consideran generalmente como estacionaria la historia que se desenvuelve durante su vejez, en oposición con la historia acumulativa de que sus años juveniles fueron testigos. Una época con la cual no están activamente comprometidos, donde no juegan ya ningún papel, no tiene ya sentido; no ocurre nada en ellos, o lo que ocurre no ofrece a sus ojos sino caracteres negativos, mientras sus nietos viven este período con todo el fervor que han olvidado sus mayores. Los adversarios de un régimen político no reconocen gustosamente que este evoluciona; lo condenan en bloque, lo rechazan fuera de la historia como una especie de monstruoso entreacto sólo al final del cual la vida retornará. Muy distinta es la concepción de los partidarios, sobre todo, cuando participan estrechamente, y con un cargo elevado, en el funcionamiento del aparato. La historicidad o, para hablar más exactamente, la capacidad para producir acontecimientos de una cultura o de un proceso cultural son de esta manera función, no de sus propiedades intrínsecas, sino de la situación en que nos encontramos con relación a ellos, del número y de la diversidad de los intereses que nos ligan a ellos.

La oposición entre culturas progresivas y culturas inertes parece resultar así, ante todo, de una diferencia de localización. Para el observador a través del microscopio, que está "colocado" a una cierta distancia con relación al objetivo, los cuerpos dispuestos aquí o allá, cuya separación sería en algunas centésimas de milímetro solamente, aparecen confusos y mezclados, o incluso no aparecen simplemente;

se ve a través. Otra comparación permitirá revelar la misma ilusión. Es la que se emplea para explicar los primeros rudimentos de la teoría de la relatividad.

A fin de mostrar que la dimensión y la velocidad de desplazamiento de los cuerpos no son valores absolutos, sino funciones de la posición del observador, se recuerda que, para un viajero sentado en la ventanilla de un tren, la velocidad y la longitud de otros trenes varían según que éstos se desplacen en el mismo sentido o en sentido opuesto. Ahora bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario de ella como este viajero ideal en relación con su tren. Pues, desde nuestro nacimiento, el medio ambiente hace penetrar en nosotros, por mil canales conscientes e inconscientes, un sistema complejo de referencias consistente en juicios de valor, motivaciones, centros de interés, incluída la visión reflexiva que la educación nos impone del devenir histórico de nuestra civilización, sin la cual esta sería impensable, o aparecería en contradicción con las conductas reales. Nos desplazamos literalmente con este sistema de referencias, y las realidades culturales externas no son observables sino a través de las deformaciones que dicho sistema les impone, cuando no llega hasta colarnos en la imposibilidad de percibir algo de ellas.

En gran parte, la distinción entre "las culturas que cambian" y las "culturas que no cambian" se explica por la misma diferencia de posición que hace que, para nuestro viajero, un tren en movimiento se mueva o no. Ciertamente, con una diferencia, que aparecerá en toda su importancia el día —cuyo lejano advenimiento puede entreverse ya— en que se busque formular una teoría de la relatividad generalizada en otro sentido que el de Einstein, es decir, aplicada a la vez a las ciencias científicas y a las ciencias sociales: en unas y otras, todo parece ocurrir de manera simétrica, pero inversa. Para el observador del mundo físico (como lo muestra el ejemplo del viajero), son los sistemas que evolucionan en el mismo sentido que el suyo los que parecen inmóviles, mientras que los más rápidos son los que evolucionan en sentidos diferentes. Ocurre lo contrario con las culturas, puesto que nos parecen más activas cuando se desplazan en el mismo sentido que la nuestra, y estacionarias cuando su orientación diverge. Pero en el caso de las ciencias del hombre, el factor velocidad no tiene más que un sentido metafórico. Para hacer válida la comparación, se lo debe reemplazar por el de *información* y de *significación*. Ahora

bien, sabemos que es posible acumular mucha más información sobre un tren que se mueve paralelamente al nuestro y a una velocidad próxima (así, examinar la cabeza de los viajeros, contarlos, etc.) que sobre un tren que nos pasa o al que pasamos a gran velocidad, o que nos parece más corto cuando circula en otra dirección. En un caso extremo, pasa tan rápido que no nos queda sino una impresión confusa de la que los signos mismos de rapidez están ausentes; se reduce a una perturbación momentánea del campo visual: deja de ser un tren, no *significa* nada. Existe pues, parece, una relación entre la noción física de *movimiento aparente* y otra noción que pertenece igualmente a la física, a la psicología y a la sociología: la *cantidad de información* susceptible de "pasar" entre dos individuos o grupos, en función del grado de diversidad de sus culturas respectivas.

Cada vez que somos llevados a calificar una cultura humana de inerte o de estacionaria, debemos pues preguntarnos si este inmovilismo aparente no proviene de la ignorancia en que nos encontramos de sus intereses verdaderos, conscientes o inconscientes, y si teniendo criterios diferentes de los nuestros, esta cultura no es, en relación con nosotros, víctima de la misma ilusión. En otros términos, aparecemos unos a otros desprovistos de interés, simplemente porque no nos parecemos.

La civilización occidental se ha consagrado enteramente, desde hace dos o tres siglos, a poner a disposición del hombre medios mecánicos cada vez más poderosos. Si se adopta este criterio, se hará de la cantidad de energía disponible por habitante la expresión del grado más o menos alto de desarrollo de las sociedades humanas. La civilización occidental, bajo su forma norteamericana, ocupará el primer lugar; las sociedades europeas vendrán luego y, a la zaga, una masa de sociedades asiáticas y africanas que resultarán pronto indistintas. Ahora bien, los centenares o incluso los millares de sociedades que se denominan "insuficientemente desarrolladas" y "primitivas", que se funden en un conjunto confuso cuando se las considera desde el ángulo que acabamos de citar (y que no es casi apropiado para calificarlas, puesto que esta línea de desarrollo les falta u ocupa un lugar muy secundario en ellas), se colocan en las antípodas unas de otras; según el punto de vista elegido, se llegaría, por tanto, a clasificaciones diferentes.

Si el criterio retenido hubiera sido el grado de aptitud para triun-

far sobre los medios geográficos más hostiles, no hay duda de que los esquimales, de una parte, y los beduinos, de otra, se llevarían la palma. La India ha sabido, mejor que ninguna otra civilización, elaborar un sistema filosófico-religioso, y la China, un género de vida, capaces de reducir las consecuencias psicológicas de un desequilibrio demográfico. Hace ya trece siglos, el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social, espiritual, que occidente no debía encontrar sino muy recientemente, con ciertos aspectos del pensamiento marxista y el nacimiento de la etnología moderna. Se conoce el lugar preeminente que esta visión profética permite ocupar a los árabes en la vida intelectual de la Edad Media. El occidente, dueño de las máquinas, da muestras de conocimientos muy elementales sobre la utilización y los recursos de esta suprema máquina que es el cuerpo humano. En este dominio, al contrario como en aquel conexo de las relaciones entre la física y la moral, el oriente y el extremo oriente poseen sobre él una ventaja de varios milenios; produjeron esas vastas sumas teóricas y prácticas que son el Yoga de la India, las técnicas de respiración chinas o la gimnasia visceral de los antiguos maorís. La agricultura sin tierra, recientemente al orden del día, fue practicada durante varios siglos por ciertos pueblos polinesios que habrían podido enseñar al mundo el arte de la navegación, y que lo conmovieron profundamente, en el siglo XVIII, revelándole un tipo de vida social y moral más libre y más generosa que todo lo que se sospechaba.

En todo lo que toca a la organización de la familia y a la armonización de las relaciones entre grupo familiar y grupo social, los australianos, atrasados en el plano económico, ocupan un lugar tan avanzado con relación al resto de la humanidad que es necesario, para comprender los sistemas de reglas elaborados por ellos de manera consciente y reflexiva, recurrir a las formas más refinadas de las matemáticas modernas. Fueron ellos quienes descubrieron verdaderamente que los lazos del matrimonio forman la trama en relación con la cual las demás instituciones sociales no son más que adornos y porque incluso en las sociedades modernas en las que el papel de la familia tiende a restringirse, la intensidad de los lazos de familia no es menos grande: se amortigua tan sólo en un círculo más estrecho, en los límites del cual otros lazos, que interesan a otras familias, vienen al punto a relevarla. La articulación de las familias por medio de los intercam-

bios matrimoniales puede conducir a la formación de amplios goznes que mantienen todo el edificio social y que le dan su flexibilidad. Con una admirable lucidez, los australianos formularon la teoría de este mecanismo e inventariaron los principales métodos que permiten reallizarla, con las ventajas y los inconvenientes que le son propios a cada uno. Superaron así el plano de la observación empírica para elevarse al conocimiento de las leyes matemáticas que rigen el sistema. En tal forma que no es de ninguna manera exagerado ver en ellos, no solamente los fundadores de toda sociología general, sino aún los verdaderos introductores de la medición en las ciencias sociales.

La riqueza y la audacia de la invención estética de los melanesios, su talento para integrar en la vida social los productos más oscuros de la actividad inconsciente del espíritu, constituyen una de las más altas cimas que los hombres hayan alcanzado en estas direcciones. La contribución de Africa es más compleja, pero también más oscura, pues sólo desde una fecha reciente, se ha comenzado a sospechar la importancia de su papel como *melting pot* cultural del Viejo Mundo: lugar en que todas las influencias han venido a fundirse para partir de nuevo o mantenerse en reserva, pero siempre transformadas en sentidos nuevos. La civilización egipcia, cuya importancia para la humanidad es conocida, no es inteligible sino como obra común de Asia y Africa, y los grandes sistemas políticos del Africa antigua, sus construcciones jurídicas, sus doctrinas filosóficas largo tiempo desconocidas por los occidentales, sus artes plásticas y su música, que exploran metódicamente todas las posibilidades ofrecidas por cada medio de expresión, son otros tantos índices de un pasado extraordinariamente fértil. Esto es, por otra parte, directamente demostrado por la perfección de las antiguas técnicas del bronce y del marfil, que superan ampliamente todo lo que Occidente practicaba en estos dominios en la misma época. Hemos evocado la contribución americana y es inútil volver ahora sobre ella.

Por otra parte, no son estos aportes fragmentarios los que deben retener la atención, pues podrían darnos la idea, doblemente falsa, de una civilización mundial compuesta como un traje de Arlequín. Se han tenido muy en cuenta todas las propiedades: fenicias para la escritura; chinas para el papel, la pólvora de cañón, la brújula; hindúes para el vidrio y el acero. Estos elementos son menos importantes que la manera como cada cultura los agrupa, los retiene o los excluye. Y

lo que constituye la originalidad de cada una de ellas reside más bien en su manera particular de resolver los problemas, de (ordenar en perspectiva) los valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres: porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, técnicas, un arte, conocimientos de tipo científico, creencias religiosas, una organización social, económica y política. Ahora bien, esta dosificación no es nunca exactamente la misma para cada cultura, y la etnología moderna se orienta cada vez más a desentrañar los orígenes secretos de estas opciones que a hacer un inventario de rasgos separados.

## 7

### Lugar de la Civilización Occidental

Quizá se formularán objeciones contra dicha argumentación a causa de su carácter teórico. Es posible, se dirá en el plano de una lógica abstracta, que cada cultura sea incapaz de enunciar un juicio verdadero sobre otra, puesto que una cultura no puede evadirse de sí misma, y en consecuencia quede sujeta a un relativismo sin salida. Pero mirad alrededor de vosotros, estad atentos a lo que ocurre en el mundo desde hace un siglo y todas vuestras especulaciones se derrumbarán. Lejos de continuar encerradas en sí mismas, todas las civilizaciones reconocen, una tras otra, la superioridad de una de ellas, que es la civilización occidental. ¿No vemos al mundo entero tomar de ella progresivamente sus técnicas, su género de vida, sus distracciones y hasta sus vestidos? Así como Diógenes demostraba el movimiento caminando, así el proceso mismo de las culturas humanas, desde las vastas masas de Asia hasta las tribus perdidas en la selva brasilera o africana, prueba, por una adhesión unánime sin precedentes en la historia, que una de las formas de la civilización humana es superior a las demás: lo que los países "insuficientemente desarrollados" reprochan a los otros en las asambleas internacionales no es occidentalizarlos, sino no darles más rápido los medios para occidentalizarse.

Tocamos con ello el punto más sensible de nuestro debate; no serviría de nada querer defender la originalidad de las culturas huma-

nas contra ellas mismas. Además, por varias razones, es extremadamente difícil para un etnólogo formular una justa estimación de un fenómeno como la universalización de la civilización occidental. Primero, la existencia de una civilización mundial es un hecho probablemente único en la historia o cuyos precedentes habría que buscarlos en una historia lejana, sobre la cual es muy poco lo que sabemos. Luego, una incertidumbre reina sobre la consistencia del fenómeno en cuestión. De hecho, de un siglo y medio para acá, la civilización occidental tiende, sea en su totalidad, sea por ciertos de sus elementos claves como la industrialización, a expandirse en el mundo; y en la medida en que las otras culturas buscan preservar algo de su herencia tradicional, esta tentativa se reduce generalmente a las superestructuras, es decir, a los aspectos más frágiles y respecto de los cuales se puede suponer que habrán de ser barridos por las transformaciones profundas que se realizan. Pero el fenómeno está en curso y no conocemos aún los resultados. ¿Se llegará a una occidentalización integral del planeta con las variantes rusa o americana? ¿Aparecerán formas sincréticas, como se advierte la posibilidad para el mundo islámico, India y China? ¿O bien el movimiento de flujo toca ya a su término y va a reabsorberse, estando el mundo occidental a punto de sucumbir, como los monstruos prehistóricos, a una expansión física incompatible con los mecanismos internos que aseguran su existencia? Es teniendo en cuenta todas estas reservas como trataremos de evaluar el proceso que se desarrolla ante nuestros ojos y del que somos, consciente o inconscientemente, los agentes, los auxiliares o las víctimas.

Se comenzará por advertir que esta adhesión al género de vida occidental, o a ciertos de sus aspectos, está lejos de ser tan espontánea como los occidentales quisieran creerlo. Resulta más de una falta de opción que de una decisión libre. La civilización occidental ha colocado sus soldados, sus agencias, sus plantaciones y sus misioneros en el mundo entero; ha intervenido, directa o indirectamente, en la vida de las poblaciones de color; ha sacudido completamente de arriba a abajo su modo tradicional de existencia, bien sea imponiendo el suyo, o bien instaurando condiciones que engendran el derrumbe de los marcos existentes sin reemplazarlos por nada. Los pueblos sojuzgados o desorganizados no pueden menos de aceptar las soluciones sustitutivas que se les ofrece o, si no están dispuestos a ello, esperar aproximarse suficientemente a ellas para estar en condiciones de combatir las

en el mismo terreno. De no existir esta desigualdad en la relación de las fuerzas, las sociedades no se entregarían con tanta facilidad; su *Weltanschauung* se aproxima más bien a la de aquellas pobres tribus del Brasil oriental, donde el etnógrafo Curt Nimuendaju se hizo adoptar, y cuyos indígenas, cada vez que él retornaba de un viaje a los centros civilizados, sollozaban de piedad al pensar en los sufrimientos que debió soportar, lejos del único lugar —su aldea— donde juzgaban que la vida valía la pena vivirse.

Sin embargo, al formular esta reserva, no hemos hecho más que desplazar el problema. Si no es el consentimiento el que funda la superioridad occidental, ¿no es entonces esa mayor energía de la que dispone y que le ha permitido precisamente forzar el consentimiento? Tocamos así terreno sólido. Porque esta desigualdad de fuerza no depende ya de la subjetividad colectiva, como los hechos de adhesión que evocamos hace poco. Es un fenómeno objetivo que sólo la apelación a causas objetivas puede explicar.

No se trata de emprender aquí un estudio de filosofía de las civilizaciones; se puede discutir a través de muchos volúmenes acerca de la naturaleza de los valores profesados por la civilización occidental. No destacaremos sino los más manifiestos, aquellos que están menos sujetos a controversia. Se reducen, al parecer, a dos: la civilización busca, de una parte, según expresión de M. Leslie White, acrecentar continuamente la cantidad de energía disponible por habitante; por otra parte, proteger y prolongar la vida humana y, si se quiere ser breve, se considerará que el segundo aspecto es una modalidad del primero, puesto que la cantidad de energía disponible aumenta, en valor absoluto, con la duración y el interés de la existencia individual. Para evitar toda discusión, se admitirá también de antemano que estos caracteres puedan acompañarse de fenómenos compensadores que sirven, en alguna forma, de freno: así, las grandes masacres que constituyen las guerras mundiales, y la desigualdad que precede a la repartición de la energía disponible entre los individuos y entre las clases.

Planteado así el problema, se constata pronto que si la civilización occidental se ha entregado, en efecto, a estas tareas con un exclusivismo, en el que reside quizá su debilidad, no es ciertamente la única. Todas las sociedades humanas, desde los tiempos más remotos, han actuado en el mismo sentido; y son las sociedades más lejanas y arcaicas, a las que equipararíamos de buen grado con los pueblos “sal-

vajes” de hoy, las que han realizado, en este dominio, los progresos más decisivos. En la hora actual, estos constituyen todavía la mayor parte de lo que denominamos civilización. Dependemos aún de los inmensos descubrimientos que han marcado lo que se llama, sin exageración alguna, la revolución neolítica: la agricultura, la ganadería, la alfarería, la tejeduría... A todas estas “artes de la civilización”, no hemos aportado, después de ocho o diez mil años, sino perfeccionamientos.

Es verdad que ciertos espíritus tienen una fastidiosa tendencia a reservar el privilegio del esfuerzo, de la inteligencia y de la imaginación a los descubrimientos recientes, mientras que aquellos que han sido realizados por la humanidad en su período “bárbaro” serían fruto del azar y no tendrían, en suma, gran mérito. Esta aberración nos parece tan grave y propagada y tiende hasta tal punto por naturaleza a impedir una visión exacta de la relación entre las culturas que creemos indispensable disiparla completamente.

## 8

### Azar y Civilización

Se lee en los tratados de etnología —y no son los menos— que el hombre debe el conocimiento del fuego al azar del rayo o de un incendio del bosque; que el hallazgo de una caza accidentalmente asada le ha revelado el cocimiento de los alimentos; que la invención de la alfarería resulta del olvido de un pedazo de arcilla cerca de una fogata. Se diría que el hombre habría vivido primero en una especie de edad de oro tecnológica, en la que los inventos se recogían con la misma facilidad que los frutos y las flores. Al hombre moderno habrían sido reservadas las fatigas del trabajo y las ilusiones del genio.

Esta posición ingenua resulta de una total ignorancia de la complejidad y de la diversidad de las operaciones implicadas en las técnicas más elementales. Para fabricar un utensilio eficaz de piedra tallada, no basta golpear sobre un guijarro hasta que reviente: esto ha sido bien apreciado el día en que se ha intentado reproducir los principales tipos de utensilios prehistóricos. Entonces —y también al observar la misma técnica en los indígenas que la poseen aún— se ha descu-

bierto la complicación de los procedimientos indispensables y que van, algunas veces, hasta la fabricación preliminar de verdaderos "aparatos de taller": martillos de contrapeso para controlar el impacto y su dirección; dispositivos amortizadores para evitar que la vibración rompa la astilla. Se necesita también un vasto conjunto de nociones sobre el origen local, los procedimientos de extracción, la resistencia y la estructura de los materiales utilizados, un entrenamiento muscular apropiado, el conocimiento de "técnicas manuales", etc.; en una palabra, una verdadera "liturgia" que corresponde, *mutatis mutandis*, a los diversos capítulos de la metalurgia.

Además, los incendios naturales pueden a veces quemar o asar; pero es muy difícilmente concebible (fuera de los casos de los fenómenos volcánicos cuya distribución geográfica es restringida) que hagan hervir o cocer al vapor. Ahora bien, estos métodos de conocimiento no son menos universales que los otros. Por tanto, no hay razón para excluir el acto inventivo, que ha sido ciertamente requerido por los últimos métodos, cuando se quiere explicar los primeros.

La alfarería ofrece un excelente ejemplo porque una creencia muy propagada pretende que no hay nada más simple que ahuecar un pedazo de arcilla y endurecerlo al fuego. Que se ensaye. Se requiere primero descubrir las arcillas apropiadas para la cocción; ahora bien, si un gran número de condiciones naturales son necesarias para este efecto, ninguna es suficiente, pues ninguna arcilla no mezclada con un cuerpo inerte, escogido en función de sus características particulares, daría después de la cocción un recipiente utilizable. Es preciso elaborar técnicas de moldeamiento que permitan realizar la hazaña de mantener en equilibrio durante un tiempo apreciable, y de modificar al mismo tiempo, un cuerpo plástico que no "se presta"; se requiere, en fin, descubrir el combustible particular, la forma del fogón, el tipo de calor y la duración del cocimiento, que permitirán hacerla sólida e impermeable, a través de todos los escollos de los cruji-dos, desmoronamientos y deformaciones. Se podrían multiplicar los ejemplos.

Todas estas operaciones son demasiado numerosas y complejas para que puedan ser aplicadas por el azar. Cada una de ellas, tomadas aisladamente, no significa nada, y es sólo su combinación imaginada, deseada, buscada y experimentada la única que permite el éxito. El azar existe sin duda, pero no da ningún resultado por sí mismo. Durante cerca de dos mil quinientos años, el mundo ha conocido la exis-

tencia de la electricidad —descubierta sin duda por azar— pero este azar debía permanecer estéril hasta los esfuerzos intencionales y dirigidos por hipótesis de los Ampère y los Faraday. El azar no ha jugado un papel mayor en la invención del arco del bumerang o de la cerbatana en el nacimiento de la agricultura y de la ganadería que en el descubrimiento de la penicilina —del que se sabe, por lo demás, que no estuvo ausente—. Se debe distinguir, pues, con cuidado, la transmisión de una técnica de una generación a otra, que se hace siempre con una facilidad relativa, gracias a la observación y al entrenamiento cotidiano, y la creación o mejoramiento de las técnicas en el seno de cada generación. Estas suponen siempre el mismo poder imaginativo y los mismos esfuerzos tenaces de parte de ciertos individuos, cualquiera que sea la técnica particular de que se trate. Las sociedades que llamamos primitivas no son menos ricas en Pasteurs y en Palissys que las otras.

Encontraremos de nuevo más adelante el azar y la probabilidad, pero en otro lugar y con otro papel. No los utilizaremos para explicar fácilmente el nacimiento de inventos acabados, sino para interpretar un fenómeno que se sitúa a otro nivel de realidad: a saber, que a pesar de una dosis de imaginación, de invención, de esfuerzo creador que podemos suponer más o menos constante a través de la historia de la humanidad, esta combinación no determina cambios culturales importantes sino en ciertos períodos y en ciertos lugares. Pues, para llegar a este resultado, los factores puramente psicológicos no son suficientes: estos deben ante todo encontrarse presentes, con una orientación similar, en un número suficiente de individuos para que el creador tenga pronto asegurado un público; y esta condición depende, a su vez, de un número considerable de otros factores, de naturaleza histórica, económica y sociológica. Se llegaría por tanto, para explicar las diferencias en el curso de las civilizaciones, a invocar conjuntos de causas tan complejas y tan discontinuas que serían imposibles de conocer, sea por razones prácticas, sea por razones teóricas, tales como la aparición, imposible de evitar, de perturbaciones ligadas a las técnicas de observación. En efecto, para desenredar una madeja formada por hilos tan numerosos y tenues, sería necesario nada menos que someter la sociedad considerada (y también el mundo que la rodea) a un estudio etnográfico global, y de todos los instantes. Aun sin evocar la enormidad de la empresa, se sabe que los etnógrafos, que trabajan no obstante a una escala infinitamente más

reducida, se ven a menudo limitados en sus observaciones por los cambios sutiles que su sola presencia introduce en el grupo humano objeto de su estudio. A nivel de las sociedades modernas, se sabe también que los *polls* de opinión pública, uno de los medios más eficaces de sondeo, modifican la orientación de esta opinión por el hecho mismo de su empleo, que pone en juego en la población un factor de reflexión sobre sí hasta entonces ausente.

Esta situación justifica la introducción en las ciencias sociales de la noción de probabilidad, presente desde hace tiempo ya en ciertas ramas de la física, en la termodinámica por ejemplo.

Volveremos sobre este punto; por el momento, basta recordar que la complejidad de los descubrimientos modernos no resulta de una mayor frecuencia o de una mejor disponibilidad del genio en nuestros contemporáneos. Al contrario, puesto que hemos reconocido que a través de los siglos cada generación, para progresar no necesitaría sino añadir una acumulación constante al capital legado por las generaciones anteriores. Las nueve décimas partes de nuestra riqueza se las debemos a ellas; y aún más si, como se gusta hacerlo, se evalúa la fecha de aparición de los principales descubrimientos por relación a la fecha aproximada del comienzo de la civilización. Se establece entonces que la agricultura nace en el curso de una fase reciente que corresponde al 2% de esta duración; la metalurgia al 0,7%, el alfabeto al 0,35%, la física galileica al 0,035% y el darwinismo al 0.009% <sup>(1)</sup>. La revolución científica e industrial de Occidente se inscribe toda en un período igual a cerca de medio milésimo de la vida de la humanidad. Cabe, pues, mostrarse prudente antes de afirmar que está destinada a cambiar totalmente su significación.

No es menos cierto —y es la expresión definitiva que creemos poder dar a nuestro problema— que, desde el punto de vista de la relación de los inventos técnicos (y de la reflexión científica que los hace posibles), la civilización occidental se ha mostrado más acumulativa que las otras; que después de haber dispuesto del mismo capital neolítico inicial ha sabido introducir mejoras (escritura alfabética, aritmética y geometría), algunas de las cuales, por lo demás, ha olvidado rápidamente; que después de un estancamiento que, a grandes rasgos, abarca de dos mil a dos mil quinientos años (del primer mi-

---

<sup>(1)</sup> Leslie A. White, *The science of culture*, New York, 1949, p. 196.

lenio antes de la era cristiana hasta el siglo XVIII aproximadamente), se ha manifestado de repente como el foco de una revolución industrial que por su amplitud, su universalidad y la importancia de sus consecuencias, sólo tiene un equivalente en la revolución neolítica.

Dos veces en su historia, por consiguiente, y con cerca de dos mil años de intervalo, la humanidad ha sabido acumular una multiplicidad de innovaciones orientadas en el mismo sentido; y tanto este número, como esta continuidad, se han concentrado en un lapso de tiempo suficientemente corto como para que altas síntesis técnicas se hayan operado; síntesis que han entrañado cambios significativos en las relaciones del hombre con la naturaleza y que han hecho posibles, a su vez, otros cambios. La imagen de una reacción en cadena, precipitada por cuerpos catalizadores, permite ilustrar este proceso que se ha repetido, hasta el presente, dos veces y sólo dos veces en la historia de la humanidad. ¿Cómo se ha producido esto?

En primer lugar, no se sabe olvidar que otras revoluciones, que presentan los mismos caracteres acumulativos, han podido desarrollarse en otros lugares y en otros momentos, pero en dominios diferentes de la actividad humana. Hemos explicado antes por qué nuestra propia revolución industrial, junto con la revolución neolítica (que la ha precedido en el tiempo, pero que manifiesta las mismas preocupaciones) son las únicas que pueden parecernos tales, porque nuestro sistema de referencias permite medirlas. Todos los otros cambios, que se han producido ciertamente, no se revelan sino bajo la forma de fragmentos, o aparecen profundamente deformados. No pueden *adquirir un sentido* para el hombre occidental moderno (en todo caso, no todo su sentido); incluso pueden ser para él como si no existieran.

En segundo lugar, el ejemplo de la revolución neolítica (la única que el hombre occidental moderno llega a representarse muy claramente) debe inspirarle alguna modestia en cuanto a la preeminencia que podría estar tentado de reivindicar en provecho de una raza, de una región o de un país. La revolución industrial ha nacido en Europa occidental; luego ha aparecido en Estados Unidos, después en Japón; desde 1917 se ha acelerado en la Unión Soviética, mañana sin duda surgirá en otra parte; de un medio siglo al otro, brilla con una luz más o menos viva en tal o cual de sus centros. ¿En qué se convierten, a escala de milenios, los problemas de prioridad, de lo que tanto nos envanecemos?

En mil a dos mil años la revolución neolítica se desencadenó simultáneamente en la región egea, Egipto, el Cercano Oriente, el Valle del Indo y China; y, desde el empleo del carbono radiactivo para la determinación de los períodos arqueológicos, suponemos que el neolítico americano, más antiguo de lo que se creía, no debió comenzar mucho más tarde que en el Viejo Mundo. Es probable que tres o cuatro pequeños valles puedan, en este concurso, reclamar una prioridad de algunos siglos. ¿Qué sabemos hoy de ello? Por el contrario, estamos seguros de que el problema de la prioridad no tiene importancia, precisamente porque la simultaneidad de aparición de las mismas transformaciones tecnológicas (seguidas de cerca por transformaciones sociales), sobre territorios tan vastos y en regiones tan apartadas, muestran que no ha dependido del genio de una raza o de una cultura, sino de condiciones tan generales que se sitúan fuera de la conciencia de los hombres. Estamos pues seguros que, si la revolución industrial no hubiera aparecido primero en Europa occidental y septentrional, se habría manifestado un día en otro punto del globo. Y si, como es muy probable, debe extenderse al conjunto de la tierra habitada, cada cultura introducirá en ella tantas contribuciones particulares que el historiador de los futuros milenios considerará legítimamente como fútil el problema de saber quién puede, en uno o dos siglos, reclamar la prioridad para el conjunto.

Dicho esto, debemos introducir una nueva limitación, si no a la validez, al menos al rigor de la distinción entre historia estacionaria e historia acumulativa. No solamente esta distinción es relativa a nuestros intereses, como lo hemos mostrado ya, sino que no logra nunca ser nítida.

Para el caso de las invenciones técnicas, es cierto que ningún período, ninguna cultura es absolutamente estacionaria. Todos los pueblos poseen y transforman, mejoran u olvidan las técnicas suficientemente complejas para permitirles dominar su medio. Sin lo cual habrían desaparecido desde hace mucho tiempo. La diferencia no es pues nunca entre historia acumulativa e historia no acumulativa; toda historia es acumulativa, con diferencia de grados. Se sabe, por ejemplo, que los antiguos Chinos y los Esquimales, habían llevado muy lejos las artes mecánicas; y que les faltó muy poco para llegar al punto en que la "reacción en cadena" se precipita determinando el tránsito de un tipo de civilización a otro. Se conoce el ejemplo de la pólvora de cañón:

los Chinos habían resuelto, técnicamente hablando, todos los problemas que planteaba, salvo el de su utilización con miras a resultados masivos. Los antiguos mejicanos no ignoraron la rueda, como se ha dicho a menudo; la conocían muy bien, para fabricar animales con ruedas destinados a los niños; les habría sido preciso un paso suplementario para obtener el carro.

En estas condiciones, el problema de la rareza relativa (para cada sistema de referencia) de culturas "más acumulativas", con relación a las culturas menos acumulativas se reduce a un problema conocido que depende del cálculo de probabilidades. Es el mismo problema que consiste en determinar la probabilidad relativa de una combinación compleja con relación a otras combinaciones del mismo tipo, pero de complejidad menor. En la ruleta, por ejemplo, una serie de dos números consecutivos (7 y 8, 12 y 13, 30 y 31, por ejemplo) es muy frecuente; una de tres números es ya rara y una de cuatro lo es mucho más. Y una vez solamente, sobre un número extremadamente alto de suertes, se realizará quizá una serie de seis, siete u ocho números conforme al orden numérico natural. Si nuestra atención está exclusivamente puesta en  $x$  series largas (por ejemplo, si apostamos a las series de cinco números consecutivos), las series más cortas se convertirán para nosotros en equivalentes de series no ordenadas. Es olvidar que no se distinguen de las muestras sino por el valor de una fracción, y que consideradas desde otro ángulo presentan quizá grandes regularidades. Llevemos todavía más lejos nuestra comparación. Un jugador, que transfiriera todas sus ganancias a series cada vez más largas, podría desanimarse, después de miles o millones de golpes, al no ver aparecer nunca la serie de nueve números consecutivos, y pensar que habría hecho mejor deteniéndose antes. Sin embargo, nada impide que otro jugador, siguiendo la misma fórmula de apuesta, pero en series de otro tipo (por ejemplo, cierto ritmo de alternancia entre rojo y negro, o entre par e impar) celebre combinaciones significativas allí donde el primer jugador no percibía más que el desorden. La humanidad no evoluciona en un sentido único. Y si, sobre otro plano, parece estacionaria o aun regresiva, no significa que, desde otro punto de vista, no sea sede de importantes transformaciones.

El gran filósofo inglés del siglo XVIII, Hume, se dedicó un día a disipar los falsos problemas que se plantean muchas gentes cuando se preguntan por qué todas las mujeres no son bonitas, sino solamente una pequeña minoría. No tuvo ninguna dificultad en mostrar que el

problema carece de sentido. Si todas las mujeres fueran al menos tan bonitas como la más bella, las encontraríamos banales y reservaríamos nuestro calificativo a la pequeña minoría que sobrepasara el modelo común. De la misma manera, cuando estamos interesados en cierto tipo de progreso, reservamos el mérito a las culturas que lo realizan al más alto punto, y permanecemos indiferentes frente a las otras. Así, el progreso no es nunca más que el máximo de progreso en un sentido predeterminado por el gusto de cada cual.

## 9

### **La Colaboración de las Culturas**

Es preciso finalmente, considerar nuestro problema bajo un último aspecto. Un jugador como al que nos hemos referido en los párrafos precedentes, que no apostara nunca sino a las series más largas (de cualquier manera que él conciba estas series), tendría todas las posibilidades de arruinarse. No ocurriría lo mismo con una coalición de apostadores que jugaran las mismas series en valor absoluto, pero sobre varias ruletas y acordándose el privilegio de poner en común los resultados favorables a las combinaciones de cada una. Porque si, al sacar el 21 y el 22, tengo necesidad del 23 para continuar mi serie, hay evidentemente más chances de que este número salga entre diez mesas que en una sola.

Ahora bien, esta situación se asemeja mucho a las de las culturas que han llegado a realizar las formas de historia más acumulativas. Estas formas extremas no han sido nunca el resultado de culturas aisladas, sino de culturas que combinan, voluntaria e involuntariamente, sus juegos respectivos y realizan por medios variados (migraciones, incorporación de elementos extraños, intercambios comerciales, guerras) estas coaliciones cuyo modelo acabamos de imaginar. Y es aquí donde vemos claramente lo absurdo que es declarar a una cultura superior a otra. Pues, en la medida en que estuviera sola, una cultura no podría nunca ser "superior"; como el jugador aislado, no tendría éxito nunca sino en pequeñas series de algunos elementos, y la probabilidad para que una serie larga "salga" en su historia (sin estar teóricamente excluida) sería tan débil que necesitaría, para esperar verla realizada, disponer de un tiempo infinitamente más largo que aquel en el cual se inscribe el desarrollo total de la humanidad. Pero

—lo hemos dicho más arriba— ninguna cultura está sola; está siempre dada en coalición con otras culturas, y es esto lo que le permite edificar series acumulativas. La probabilidad para que entre estas series aparezca una larga depende naturalmente de la extensión, de la duración y de la variabilidad del régimen de coalición.

De estas anotaciones se desprenden dos consecuencias. En el curso de este estudio, nos hemos preguntado varias veces cómo la humanidad ha permanecido estacionaria durante las nueve décimas partes de su historia, y aún más: las primeras civilizaciones abarcan de doscientos mil a quinientos mil años y las condiciones de vida se transforman solamente en el curso de los últimos diez mil años. Si nuestro análisis es exacto, no es porque el hombre paleolítico fuera menos inteligente, menos dotado que su sucesor neolítico; es simplemente porque, en la historia humana, una combinación de grado ha necesitado un tiempo de duración para salir; habría podido producirse mucho antes o mucho más tarde. El hecho no tiene más significación que la que tiene el número de suertes que un jugador debe esperar para ver producirse una combinación dada: esta combinación podría producirse en la primera suerte, en la milésima, en la millonésima, o nunca. Pero durante todo este tiempo la humanidad, al igual que el jugador, no deja de especular. Sin quererlo siempre, y sin darse exactamente cuenta de ello, "monta empresas" culturales, se lanza a "operaciones de civilización", cada una de las cuales es coronada con desigual éxito. Unas veces roza el acierto, otras compromete las adquisiciones anteriores. Las grandes simplificaciones que autoriza nuestra ignorancia de la mayor parte de los aspectos de las sociedades prehistóricas permiten ilustrar esta progresión incierta y ramificada, pues nada más notable que estas regresiones que conducen del apogeo levalloisiense a la mediocridad musteriense, de los esplendores aurignaciense y solutrense a la rudeza del magdaleniense, luego a los contrastes extremos ofrecidos por los diversos aspectos del mesolítico.

Lo que es cierto en el tiempo lo es también en el espacio, pero debe expresarse de otra manera. La opción que tiene una cultura de totalizar este conjunto complejo de invenciones de todo orden, que llamamos una civilización, es función del número y de la diversidad de las culturas con las cuales participa en la elaboración generalmente involuntaria de una estrategia común. Número y diversidad, decimos. La comparación entre el Viejo y el Nuevo Mundo en vísperas del descubrimiento ilustra bien esta doble necesidad.

Europa, en los comienzos del Renacimiento, era el lugar de encuentro y de fusión de las influencias más diversas: las tradiciones griega, romana, germana y anglosajona; las influencias árabe y china. La América precolombina no gozaba, cuantitativamente hablando, de menos contactos culturales puesto que las dos Américas forman juntas un vasto hemisferio. Pero, mientras que las culturas que se fecundan mutuamente sobre el suelo europeo son el producto de una diferenciación que data de varios decenios de milenios, las de América, cuyo poblamiento es más reciente, han tenido menos tiempo para diverger; ofrecen un cuadro relativamente más homogéneo. También, aunque no se pueda decir que el nivel cultural de Méjico o de Perú fuera, en el momento del descubrimiento, inferior al de Europa, (hemos visto que en ciertos aspectos era superior), los diversos aspectos de la cultura estaban allí quizá menos bien articulados. Al lado de sorprendentes éxitos, las civilizaciones precolombinas están llenas de lagunas, tienen, por decirlo así "vacíos". Ofrecen también el espectáculo, menos contradictorio de lo que parece, de la coexistencia de formas precoces y de formas abortivas. Su organización poco flexible y débilmente diversificada explica verosímilmente su hundimiento ante un puñado de conquistadores. Y la causa profunda de ello puede ser buscada en el hecho de que la "coalición" cultural americana fue establecida entre colegas menos diferentes entre sí que lo que fueron los del Viejo Mundo.

No existe pues sociedad acumulativa en sí y de por sí. La historia acumulativa no es propiedad de ciertas razas o de ciertas culturas que se distinguirían así de las otras. Resulta de su *conducta* más que de su *naturaleza*. Expresa cierta modalidad de existencia de las culturas que no es otra que su *manera de ser de conjunto*. En este sentido, se puede decir que la historia acumulativa es la forma de historia característica de aquellos superorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades, mientras que la historia estacionaria —si existe realmente— sería el sello del género de vida inferior propio de las sociedades solitarias.

La exclusiva fatalidad, la única tara que puede afectar un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza, es estar solo.

Se ve así lo que hay a menudo de torpe y de poco satisfactorio para el espíritu, en las tentativas que se hacen generalmente para justificar la contribución de las razas y de las culturas humanas a la

civilización. Se enumeran rasgos, se indaga sobre cuestiones de orígenes, se disciernen prioridades. Por bien intencionados que sean, estos esfuerzos son fútiles, porque fallan triplemente en su objetivo. En primer lugar, el mérito de un invento acordado a tal o cual cultura no es nunca seguro. Durante un siglo se creyó que el maíz había sido inventado por los indios de América a partir del crecimiento de especies salvajes, y se sigue aceptando dicha creencia provisoriamente, pero no sin una duda creciente, pues podría ser que, después de todo, el maíz hubiera llegado a América (no se sabe cómo ni cuándo) a partir del Sudeste Asiático.

En segundo lugar, las contribuciones culturales pueden siempre repartirse en dos grupos. Por un lado, tenemos rasgos, adquisiciones aisladas cuya importancia es fácil de evaluar, y que ofrecen también un carácter limitado. Que el tabaco procede de América es un hecho, pero después de todo, y a pesar de toda la buena voluntad desplegada con este fin por las instituciones internacionales, no podemos deshacernos en muestras de gratitud con respecto a los indios americanos cada vez que nos fumamos un cigarrillo. El tabaco es una adición exquisita al arte de vivir, así como otros son útiles (el caucho por ejemplo); les debemos placeres y comodidades suplementarias pero, si no existieran, las raíces de nuestra civilización no serían quebrantadas; y, en caso de apremiante necesidad, habríamos sabido encontrarlas o reemplazarlas.

En el polo opuesto (por supuesto, con toda una serie de formas intermedias) están las contribuciones que ofrecen un carácter de sistema, es decir, que corresponden a la manera propia que cada sociedad ha escogido para expresar y satisfacer el conjunto de las aspiraciones humanas. La originalidad y la naturaleza irremplazables de estos estilos de vida o, como dicen los anglosajones, de estos *patterns*, son innegables, pero como representan otras tantas elecciones exclusivas no se ve bien cómo una civilización podría esperar sacar provecho del estilo de vida de otra, a menos de renunciar a su propia identidad. En efecto, las tentativas de compromiso sólo son susceptibles de desembocar en dos resultados: o bien una desorganización y un hundimiento del *pattern* de uno de los grupos; o bien una síntesis original, pero que, entonces, consiste en la emergencia de un tercer *pattern* que resulta irreductible con relación a los otros dos. El problema no es por otra parte saber incluso si una sociedad puede o no sacar provecho del

estilo de vida de sus vecinos, sino más bien si puede llegar y en qué medida a comprenderlos y hasta a conocerlos. Hemos visto que esta pregunta no admite ninguna respuesta categórica.

Finalmente, no hay contribución sin beneficiario. Pero si existen culturas concretas que pueden ser situadas en el tiempo y en el espacio, y de las cuales se puede afirmar que han "contribuido", y continúan haciéndolo, ¿qué es aquella "civilización mundial", supuesta beneficiaria de todas estas contribuciones? No es una civilización distinta de las demás, que goce del mismo coeficiente de realidad. Cuando hablamos de civilización mundial no designamos una época, o un grupo de hombres: utilizamos una noción abstracta, a la cual atribuimos un valor, moral o lógico: moral, si se trata de una finalidad que proponemos a las sociedades existentes; lógico, si queremos agrupar con un mismo vocablo los elementos comunes que el análisis permite discernir entre las diferentes culturas. En los dos casos, no hay que ocultarse el hecho de que la noción de civilización mundial es muy pobre, esquemática, y que su contenido intelectual y afectivo no presenta una gran densidad. Querer evaluar las contribuciones culturales cargadas de una historia milenaria, y del peso de los pensamientos, los sufrimientos, los deseos y el trabajo de los hombres que las han conducido a la existencia, relacionándolas exclusivamente con el patrón de una civilización mundial, que es aún una forma hueca, sería empobrecerlas excesivamente, despojarlas de su sustancia y no conservar de ellas más que un cuerpo descarnado.

Hemos tratado de mostrar, al contrario, que la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares, sino en la variación diferencial que ofrecen entre sí. El sentimiento de gratitud y de humildad que cada miembro de una cultura dada puede y debe experimentar respecto de todas las demás no podría fundarse sino en una sola convicción: la de que las otras culturas son diferentes de la suya de la manera más variada; y esto, aun si la naturaleza última de estas diferencias se le escapa o si, a pesar de todos sus esfuerzos, no llega sino muy imperfectamente a penetrarla.

De otra parte, hemos considerado la noción de civilización mundial como una suerte de concepto límite, o como una manera abreviada de designar un proceso complejo. Pues si nuestra demostración es válida, no hay, ni puede haber una civilización mundial en el sentido absoluto que se le da a menudo a este término, puesto que la

civilización implica la coexistencia de culturas que presentan entre sí el máximo de diversidad, y consiste incluso en esta coexistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad.

## 10

### El doble sentido del progreso

¿No nos encontramos entonces ante una extraña paradoja? Tomando los términos en el sentido que les hemos dado, se ha visto que todo progreso *cultural* es *función* de una *coalición* entre las culturas. Esta coalición consiste en la confluencia (consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria, intencional o accidental, buscada o presionada) de las opciones que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico; finalmente, hemos admitido que esta coalición era tanto más fecunda cuanto más diversificadas fueran las culturas entre las que se establecía. Planteado esto, parece que nos encontramos frente a condiciones contradictorias. Pues este *juego en común*, del que resulta todo progreso debe entrañar como consecuencia, a plazo más o menos breve, una *homogenización* de los recursos de cada jugador. Y si la diversidad es una condición inicial, es preciso reconocer que las posibilidades de ganar se hacen tanto más débiles cuanto más se prolongue la partida.

Para esta consecuencia ineluctable no existen, parece, sino dos remedios. El uno consiste, para cada jugador, en provocar en su juego *variaciones diferenciales*; la cosa es posible puesto que cada sociedad (el "jugador" de nuestro modelo teórico) se compone de una coalición de grupos: confesionales, profesionales y económicos, y que la apuesta social está hecha de las apuestas de todos estos constituyentes. Las desigualdades sociales son el ejemplo más notorio de esta solución. Las grandes revoluciones que hemos escogido como ilustración, neolítica e industrial, se han acompañado, no solamente de una diversificación del cuerpo social, como bien lo había anotado Spencer, sino también de la instauración de status diferenciales entre los grupos, sobre todo desde el punto de vista económico. Se ha anotado desde hace tiempo

que los descubrimientos neolíticos habían entrañado rápidamente una diferenciación social, con el nacimiento en el Antiguo Oriente de las grandes concentraciones urbanas, la aparición de los Estados, de las castas y de las clases. La misma observación se aplica a la revolución industrial, condicionada por la aparición de un proletariado, y que desemboca en formas nuevas, más avanzadas, de explotación del trabajo humano. Hasta el presente, se tendía a tratar estas transformaciones sociales como la consecuencia de transformaciones técnicas, a establecer entre éstas y aquéllas una relación de causa a efecto. Si nuestra interpretación es exacta, la relación de causalidad (con la sucesión temporal que implica) debe ser abandonada —como la ciencia moderna por lo demás tiende generalmente a hacerlo— en provecho de una correlación funcional entre los dos fenómenos. Anotemos de paso que el reconocimiento de que el progreso técnico haya tenido, como correlativo histórico, el desarrollo de la explotación del hombre por el hombre puede inducirnos a cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que con tanto agrado nos inspira el primero de estos fenómenos.

El segundo remedio está condicionado, en una amplia medida, por el primero: es introducir de grado o por fuerza en la coalición a nuevos jugadores, externos esta vez, cuyas "apuestas" sean muy diferentes de las que caracterizan la asociación inicial. Esta solución ha sido igualmente ensayada, y si el término de capitalismo permite, a grandes rasgos, identificar la primera, los de imperialismo o de colonialismo ayudarán a ilustrar la segunda. La expansión colonial del siglo XIX ha permitido ampliamente a la Europa industrial renovar (y no ciertamente en su exclusivo provecho) un impulso que, sin la introducción de los pueblos colonizados en el circuito, habría arriesgado agotarse mucho más rápidamente.

Se ve que, en los dos casos, el remedio consiste en ampliar la coalición, sea por diversificación interna, sea por admisión de nuevos socios; en fin de cuentas, se trata siempre de aumentar el número de jugadores, es decir, de volver a la complejidad y a la diversidad de la situación inicial. Pero se ve también que estas soluciones no pueden sino retardar provisionalmente el proceso. No puede haber explotación sino en el seno de una coalición: entre los dos grupos, dominante y dominado, existen contactos y se producen cambios. A su turno, y a pesar de la relación que los une en apariencia, deben, consciente o

inconscientemente, poner en común sus apuestas, y progresivamente las diferencias que los oponen tienden a disminuir. Las mejoras sociales, de una parte, el ascenso gradual de los pueblos colonizados a la independencia de otra, nos hacen asistir al desarrollo de este fenómeno; y aunque haya aún mucho camino por recorrer en estas dos direcciones, sabemos que las cosas irán inevitablemente en este sentido. Quizá, en verdad, se deba interpretar como una tercera solución la aparición en el mundo de regímenes políticos y sociales antagonistas; se puede concebir que una diversificación, que se renueva cada vez sobre otro plano, permite mantener indefinidamente, a través de formas variables y que no cesarán nunca de sorprender a los hombres, este estado de desequilibrio del que depende la supervivencia biológica y cultural de la humanidad.

En todo caso, es difícil representarse como no contradictorio un proceso que se puede resumir de la manera siguiente: para progresar, es necesario que los hombres colaboren; y en el curso de esta colaboración ven identificarse gradualmente los aportes cuya diversidad inicial era precisamente la que hacía su colaboración fecunda y necesaria.

Pero aun si esta contradicción es insoluble, el deber sagrado de la humanidad es conservar sus dos términos igualmente presentes, no perder de vista nunca uno en provecho exclusivo de otro; evitar sin duda un particularismo ciego que tendería a reservar el privilegio de la humanidad a una raza, a una cultura o a una sociedad; pero también no olvidar nunca que una fracción de la humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible, porque sería una humanidad estereotipada.

A este respecto, las instituciones internacionales tienen delante de sí tareas inmensas y pesadas responsabilidades. Una y otras son más complejas de lo que se piensa. Pues la misión de las instituciones internacionales es doble: consiste, por una parte, en una liquidación y, por otra, en un despertar. Deben primero asistir a la humanidad, y hacer lo menos doloroso y peligroso posible la reabsorción de estas diversidades muertas, residuos sin valor de modos de colaboración cuya presencia en estado de vestigios putrefactos constituye un riesgo permanente de infección para el cuerpo internacional. Deben abreviar, amputar si es necesario, y facilitar el nacimiento de otras formas de adaptación.

Pero al mismo tiempo, deben estar apasionadamente atentas al hecho de que, para poseer el mismo valor funcional que los precedentes,

estos nuevos modos no pueden reproducirlos o ser concebidos de acuerdo con el mismo modelo, sin reducirse a soluciones cada vez más insípidas y finalmente impotentes. Es menester que sepan, al contrario, que la humanidad está llena de posibilidades imprevistas, cada una de las cuales, cuando aparezca, llenará siempre a los hombres de estupor; que el progreso no está hecho en base a la imagen confortable de esta "similitud mejorada" en la que buscamos un perezoso reposo, sino que está lleno de aventuras, de rupturas y de escándalos. La humanidad está constantemente asediada por dos procesos contradictorios, uno de los cuales tiende a instaurar la unificación, mientras que el otro apunta a mantener o a restablecer la diversificación. La posición de cada época o de cada cultura en el sistema, la orientación según la cual se encuentra allí comprometida son tales que uno solo de los dos procesos le parece provisto de sentido, y el otro le parece la negación del primero. Pero decir, como se podría estar inclinado a hacerlo, que la humanidad se deshace al mismo tiempo que se hace, procedería aún de una visión incompleta. Pues, sobre dos planos y a dos niveles opuestos, se trata de dos maneras diferentes de *hacerse*.

La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad no ha escapado ciertamente a las instituciones internacionales. Comprenden también que no sería suficiente, para alcanzar este objetivo, mimar las tradiciones locales y acordar una tregua a los tiempos caducos. Es el hecho de la diversidad de las culturas el que debe ser salvado, no el contenido histórico que cada época le ha dado y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma. Es preciso pues cuidar el trigo que crece, estimular las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones para vivir en conjunto que la historia tiene en reserva; es preciso también estar presto a considerar sin sorpresa, sin repugnancia y sin rechazo lo que todas estas nuevas formas sociales de expresión no dejarán de ofrecer de inusitado. La tolerancia no es una posición contemplativa que dispense indulgencias a lo que fue o a lo que es. Es una actitud dinámica que consiste en prever, comprender y promover lo que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás, alrededor y delante de nosotros. La única exigencia que podemos hacer valer a su respecto (creadora para cada individuo de deberes correspondientes) es que se realice dentro de una diversidad en que cada forma contribuya a la mayor generosidad de las otras.