

El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz*

ESTEBAN KROTZ **

El texto revela el mito hobbesiano del estado natural de la humanidad como peligroso molde mental para comprender a las formas de vida no occidentales en general y a las culturas indígenas latinoamericanas en particular. Como alternativa propone una concepción basada en lo mejor de la tradición de las ciencias antropológicas. De acuerdo con ésta, la diversidad cultural pasada y actual se presenta como un gigantesco laboratorio en busca de la forma de vida realmente buena para todos los seres y grupos humanos. Por tanto, la antropología, todavía pendiente de la cuarta globalización, encontrará su sentido en el diagnóstico de las tendencias utópicas contenidas en todas las culturas humanas que se dirigen hacia la creación de condiciones sociales propicias para una vida digna y plena de todos.
Palabras clave: estado natural, diversidad cultural, globalización, interculturalidad, utopía.

Una gran evolución en la cultura humana es la creciente habilidad del hombre para vivir en unión de un gran número de sus semejantes. En los tiempos primitivos y en las sociedades más simples, solamente podían organizarse algunos pocos centenares de gentes para formar una comunidad, o si acaso algunos miles en ocasiones especiales. El hombre ha tenido que realizar inventos en la organización social y en la distribución de bienes y en el terreno político antes de que fuera posible la existencia de grandes estados organizados. Al lograr el hombre un número creciente de estas invenciones, le fue posible vivir en grandes comunidades e imponer la ley y el orden sobre áreas cada vez más considerables. El comercio y la vida ceremonial unían a la gente en forma apacible y circulaban las ideas. Los hombres recibían un estímulo para pensar, construir y crear.

Ruth Benedict

El resurgimiento de un mito peligroso

La invasión y ocupación de Irak en la primavera de 2003, con su inaudita justificación como “guerra preventiva” y el fracaso de la Organización de las Naciones Unidas de impedirlos –fracaso que ominosamente evoca el comienzo del fin de su antecesora, la Liga de las Naciones, cuando ésta no pudo evitar la anexión de uno de sus miembros (en ese tiempo era Etiopía) por parte de otro (entonces Italia)–, ha llamado nueva-

mente la atención sobre los efectos de uno de los mitos más peligrosos de la civilización occidental.

Es un mito muy antiguo con el cual nos encontramos ya en la teorización griega sobre la *polis* y sobre su base fundante, el *nomos* –instituciones de las que carecían los así llamados “bárbaros”–. Se asoma siglos después cuando Lucrecio, a quien Ángel Palerm ubica entre los “precursores” de la antropología, constata en su esquema evolucionista que “los seres humanos que poblaron estos campos a lo largo de muchas décadas vivieron sus

* Artículo recibido el 21/11/02 y aceptado el 06/01/03.

** Universidad Autónoma de Yucatán. Calle 61 núm. 525, entre 66 y 68 centro, 97000, Mérida, Yucatán. Correo electrónico: kroqui@prodigy.net.mx

vidas a la manera de bestias salvajes en libertad... No podían tener idea del bien común ni noción de la moral y de las leyes..." (cit. en Palerm, 1974: 62). A comienzos de la primera globalización aflora otra de sus manifestaciones, cuando Pigafetta describe a los habitantes de las Islas del Pacífico como sumidos en el caos y regecidos por completo por sus pasiones: "Estos pueblos no conocen ninguna ley y no siguen otras más que su propia voluntad. No tienen rey ni jefe. No adoran a nada y van completamente desnudos..." leemos en la crónica del acompañante de Magallanes sobre los habitantes de la "Isla de los Ladrones" (cit. en Palerm, 1974: 148).¹ Esta misma situación privaba, según el pensador que a mediados del siglo XVII acuñó una forma especialmente convincente de este mito, también entre los pueblos americanos (Hobbes, 1999: 116 y 2000: 13323), opinión que después sería compartida, entre otros, por Hegel.

Como es ampliamente sabido, para el mencionado pensador, Thomas Hobbes, el estado de los seres humanos anterior a la creación de la sociedad es el llamado *estado natural*, el cual es, según él lo define, "una guerra tal que es la de todos contra todos" (Hobbes, 1980: 102). Aunque ni los seres humanos ni sus instintos pasionales pueden ser calificados de intrínsecamente malos, la inexistencia de límites naturales para sus ímpetus innatos vuelven usual y normal el recurso a la violencia en las interacciones entre los humanos. Por lo que todos viven permanentemente en el miedo y con la incertidumbre que preceden a la agresión real y a la muerte prematura. Incluso donde se logra establecer efímeros arreglos sociales, la pauta sigue siendo la misma, pues las sociedades independientes se encuentran también en estado de naturaleza, una con respecto a la otra (véase Goldsmith, 1988: 132).

Es evidente que en tal situación en la que reina el terror continuo y el peligro de la muerte violenta no hay lugar, como escribe Hobbes (1999: 115),

...para el trabajo, ya que el fruto del mismo se presenta como incierto; y consecuentemente, no hay cultivo de la tierra; no hay navegación, y no hay uso de productos que podrían importarse por mar; no hay construcción de viviendas, ni de instrumentos para mover y transportar objetos que requieren la ayuda de una fuerza grande; no

hay conocimiento en toda la faz de la tierra; no hay cómputo del tiempo; no hay artes; no hay letras; no hay sociedad. Y, lo peor de todo, hay un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta.²

¿Por qué hay que calificar de peligroso este mito? Examinemos dos de sus componentes que están íntimamente relacionados uno con el otro y que nos llevan a problemas centrales de la disciplina antropológica y al análisis científico-social del presente, a saber: un poderoso estereotipo relativo a la percepción de "los otros" y la concepción del fenómeno social como tal.

Por una parte, en el mito del estado natural, nos encontramos con una formulación tentadora y sumamente influyente de uno de los estereotipos más persistentes en la civilización occidental para caracterizar y para percibir a *los otros*. Su vigor puede observarse de modo especial en la época fundacional de la antropología. En el siglo XIX esta concepción es aplicada comúnmente por parte de los sectores urbanos europeos a las tres clases de pueblos llamados "primitivos": a los de la fase más larga de la historia de la humanidad, denominada desde entonces frecuentemente *prehistoria*, a *los otros* en el interior de los países europeos, donde en ese tiempo se estaba consolidando el régimen del Estado nacional, y, desde luego y ante todo, a la casi totalidad de los pueblos "exóticos" de ultramar, en ese tiempo sometidos y repartidos entre las potencias europeas en vías de industrialización.³

Todavía hoy en toda América Latina tiene vigencia este estereotipo. En el más reciente libro que publica con el provocador título *Filosofar en clave tojolabal*, Carlos Lenkersdorf relata cómo, más o menos en la época en que se fundó el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, se encontraba en Chiapas y buscaba quién le pudiera enseñar tojolabal, porque quería quedarse más tiempo y conocer con detalle a uno de los pueblos indígenas de la región que le había llamado la atención. Pero sus conocidos allá, en Comitán, le dijeron que no tenía caso, porque no existía tal lengua tojolabal. Consideraban que solamente existía un pobre dialecto indio que consistía más o menos de 300 palabras y no poseía conceptos

¹ Anteriormente, acerca de los brasileños, había señalado que "no son cristianos, pero tampoco son idólatras, porque no adoran nada; el instinto es su única ley... Van desnudos del todo, lo mismo las mujeres que los hombres" y que "comen algunas veces carne humana, pero solamente la de sus enemigos. No es por apetito ni por gusto... sino por una costumbre..." (cit. en Palerm, 1974: 146).

² Otra traducción dice que no existe "oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra ni construcciones confortables, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve" (Hobbes, 1980: 103).

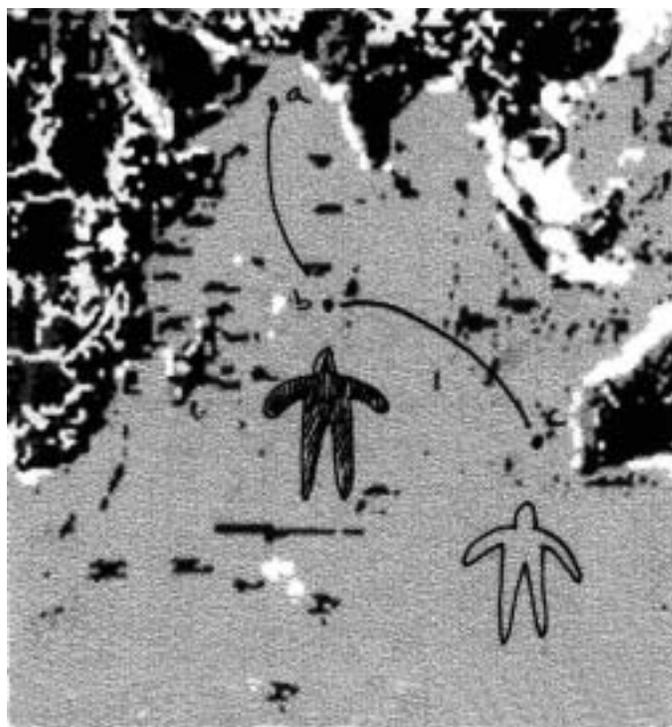
³ Ver para esto "La triple raíz de la pregunta antropológica moderna" (Krotz, 2002: 62 y ss.).

abstractos... (Lenkersdorf, 2002: 37-38). Éste es únicamente uno de muchos ejemplos de cómo los pueblos originarios del continente, *los otros* en el interior de nuestros países, son percibidos en términos de este estereotipo. Del mismo modo se suele ver a las sociedades del Tercer Mundo desde los centros del poder –estos centros de poder blancos, especialmente del norteamericano, desde donde, según la conocida crítica hindú de la globalización, Arundhati Roy, se está diciendo que “ustedes, los del Tercer Mundo, no cuentan”.⁴ Pero también desde los centros de poder capitalinos en los países latinoamericanos. Muchas culturas regionales y, en general, numerosas expresiones de las culturas populares suelen ser vistas y valoradas a través de este estereotipo; en función de él se organizan conductas privadas y se toman decisiones públicas referentes a ellas. Incluso hay antropólogos que participan en la validación y difusión de este estereotipo, a veces sin querer y simplemente como resultado de estar inmersos en un ambiente sociocultural en que esta noción florece y se sigue reproduciendo. Es una idea que se refiere a las *otras* sociedades o subculturas y al mismo tiempo tasa el valor de las personas que las integran: son gente que de antemano y para siempre tienen una existencia pobre, desagradable, brutal y corta, tal y como la dibujaba Hobbes dos siglos antes.

El segundo aspecto contenido en el mito del estado natural que se quiere señalar aquí supera en importancia al primero. No se refiere a la percepción de y el juicio sobre grupos humanos específicos y diferentes del propio, sino proyecta de modo general la dimensión de *lo social*. Esta concepción, que permea toda la obra de Hobbes, también sigue difundándose y reproduciéndose y esto no solamente porque a la gente no se le ocurre otra forma de pensar, sino desde luego y ante todo porque corresponde a la materialidad institucional de nuestras sociedades. Lo social tiene en primera instancia un carácter negativo: lo social como tal, la organización social es básicamente un instrumento de control. Hobbes lo establece con claridad cuando dice que a esta situación del estado natural se tiene que responder con un “poder superior capaz de atemorizarlos a todos” (Hobbes, 1999: 114), algo que “mantenga atemorizados a todos” (Hobbes, 1999: 115) a tal grado que se conserve la situación de gobernabilidad; en el fondo está la convicción de que nadie busca la vida en socie-

dad por ella misma, sino únicamente como medio para lograr (mejor) propósitos individuales (Hobbes, 2000: 13313, 13315). En congruencia con esto y a pesar de distinguir dos tipos de modelos de organización social, una más impositiva, otra más consensual (Hobbes, 2000: 13323-13324, 13393), Thomas Hobbes rechaza airadamente las opiniones de algunos de sus contemporáneos que se atreven a señalar que los ciudadanos podrían querer participar en las decisiones de sus gobernantes y, en dado caso, incluso podrían quererlos destituir... (Hobbes, 2000: 13308).

Una consecuencia esencial de todo esto es que el orden social *como tal* es algo que no tiene futuro, porque, una vez establecido, lo único que se podría desarrollar son los individuos regidos por él. La sociedad es un sistema de control que opera mediante la fuerza; lo único que podría incrementarse es la intensidad del dominio. Hace así su aparición, mucho antes que en la obra de Fukuyama, el llamado “fin de la historia”. Al mismo tiempo, nos remite a uno de los efectos más importantes de las antiutopías al estilo de Orwell: toda perspectiva del *futuro* como *diferente* en el sentido de un futuro *mejor* es bloqueada, ya que éste no puede ser otra cosa que una prolongación más acabada del equi-



⁴ En una reciente entrevista, Arundhati Roy denunció: “Desde la Segunda Guerra Mundial, han sido ante todo americanos blancos que han estado bombardeando a no-blancos. De Corea hasta Afganistán y el Irak, pasando por Vietnam, están llevando a cabo guerras cuyo mensaje racista es ‘ustedes, los del Tercer Mundo, no cuentan’” (en el semanario *Der Spiegel*, 7 de abril de 2003, pp. 166-170).

librio precario presente o una recaída a un pasado aún más funesto.⁵ Ambos elementos se combinan para crear y mantener la conformidad con el *statu quo*: “Espero –así se dirige Hobbes en el prefacio de su primera gran obra a sus lectores– que ustedes preferirán disfrutar de la vida en las condiciones sociales actuales, aunque no sean las óptimas, en vez de empezar una guerra para que, después de que ustedes hayan sido muertos o la edad los haya consumido, otros puedan tener en algún siglo venidero una constitución mejor” (Hobbes, 2000: 13308). ¿Es difícil reconocer el parentesco de estos elementos con no pocos enfoques en las ciencias sociales, o sea, con propuestas paradigmáticas que contribuyen a paralizar e inhibir el ímpetu hacia la transformación pendiente y necesaria?⁶

Hacia una visión diferente del fenómeno social

La ciencia antropológica tiene mucho que ver con estos dos elementos –pero esta relación es, afortunadamente, ambigua–. Por una parte, no se puede soslayar que la antropología naciente, la de la segunda globalización, o sea, la del industrialismo incipiente, empezando con Spencer y con Bachofen, posteriormente apoyada en Darwin y Freud, ha contribuido de manera voluntaria o involuntaria a convertir esta idea –que en Hobbes es sólo un modelo y no la descripción de una situación real–⁷ en una supuesta *verdad empírica*. Pero, por otra parte, nuestra tradición disciplinaria también tiene elementos para *contestar* estos enfoques o, al menos, para cuestionarlos.

Incluso si uno tiene simpatías por la sugerente imagen de sociedades de la abundancia que ha elaborado Marshall Sahlins (1977: 13 y ss.) en su teoría sobre la economía de la primera y hasta ahora más larga etapa de la historia de nuestra especie –y de la que encontró huellas en algunos grupos humanos existentes aún en rincones apartados–, habrá que suponer que la vida de sus integrantes no siempre era sencilla. Seguramente era también una lucha por la sobrevivencia

frente a adversidades provenientes del medio ambiente natural y social. Pero no hay razón para suponer que no haya tenido lugar en esta forma de vida todo lo que hace que la vida nuestra, que igualmente es una vida en muchos aspectos dura y difícil, sea digna de ser vivida. Es decir, no hay motivo para dudar de que ellas y otras sociedades diferentes a las nuestras hayan sido sociedades, donde también caben la fiesta y la celebración, la reflexión filosófica y la meditación sobre la cosmovisión heredada de los antiguos, el deleite estético y el éxtasis de los sentidos, sociedades donde la interacción con los demás es experimentada muchas veces como gratificante, donde se dan la ayuda mutua, la cooperación y la solidaridad, se recibe aliento y consuelo, se encuentra confianza y perdón y donde uno puede sentirse entendido, comprendido y acogido por los congéneres. Todas estas experiencias deben haber sido tan extendidas y frecuentes en aquellas sociedades tempranas en la historia de nuestra especie y en las culturalmente distantes de las nuestras como en la que nos es tan familiar que nos suele parecer “natural”.

Si esto es así –y no se ve razón por la cual se pueda dudar de ello–, entonces la pregunta es: por qué analizar el fenómeno “sociedad” precisa o predominantemente desde el punto de vista desde el que lo hace Hobbes. Por qué entender la esencia de *lo social* principal y hasta exclusivamente desde el ángulo hobbesiano, según el cual:

...todos queremos y necesitamos lo mismo. Nuestra condición de humanos, nuestra naturaleza, nos impele a reaccionar de cierta manera respecto de los objetos del mundo, más allá de diferencias de sexo, fortaleza o inteligencia... Los hombres compiten y desconfían los unos de los otros, pero también aspiran a ser reconocidos, lo que significa que unos se impondrán a otros, convirtiéndose así en enemigos.⁸

¿Por qué no enfocar las sociedades, que en cierta forma o a veces son como las que describe Hobbes, desde otro ángulo, aquel que permite percatarse de que no todo en la convivencia social es o tiene que ser com-

⁵ Esta idea ha sido elaborada en Krotz (1990 y 1998: 36 y ss.).

⁶ En este sentido hay que analizar las diferentes formas de “renaturalización” de los fenómenos socioculturales, por ejemplo a través de la llamada sociobiología, e incluso la fascinación que han despertado determinadas etnografías como las hechas sobre los yanomami (ver para esto último el ensayo de Heinen e Illius, 1996).

⁷ Aunque ha sido señalado que Hobbes no quiso describir una realidad histórica sino mostrar “la lógica de la autoridad política” (Ryan, 1989: 181; véase Hobbes, 1999: 181 y también Goldsmith, 1988: 91), hay formulaciones ambiguas que han inducido a opinar en sentido contrario (por ejemplo, Hobbes, 1999: 116 y 2000: 133308). Llama la atención que a menudo sigue siendo un problema en el debate antropológico la confusión entre la descripción de la realidad empírica y la construcción de un modelo explicativo.

⁸ En la caracterización que elabora Teresa Santiago (2001: 73, 75). No puede abundarse aquí en otra de las supuestas causas clave de esta situación: “Sólo el hombre tiene la capacidad de darse cuenta de que la muerte le puede sorprender en cual-

petencia y lucha para conseguir un lugar a costa de los demás, sino que sociedad es, ante todo, participar y apoyarse en universos simbólicos y redes comunicacionales que dan sentido a las experiencias sensoriales y que permiten sobrellevar los acontecimientos inexplicables, que ayudan a mitigar el dolor y a soportar las rutinas fatigosas, que dan la posibilidad de disfrutar el recuerdo del pasado y de los muertos, de celebrar el amor, de embellecer los cuerpos y de adornar los utensilios, de proyectar un futuro mejor en éste u otro mundo? ¿No podrían, no deberían ser estos elementos, presentes en la cotidianidad de todas las sociedades y casi todos los tiempos, el verdadero punto de inicio para construir la perspectiva adecuada para el análisis de los fenómenos sociales?

Hay un problema en esto que es familiar a los antropólogos. Los elementos mencionados no siempre son fáciles de reconocer, en numerosas ocasiones ni en las *otras* sociedades y a veces ni siquiera en la sociedad propia, es decir, cuando forman parte de tejidos simbólicos y contextos institucionales extraños para nosotros y hasta pueden llegar a sugerir ser lo contrario de lo que son. Si dejamos de lado el asunto de la ideología, se trata aquí de una extrañeza provocada por su pertenencia a un curso histórico diferente del nuestro, más distante en el tiempo o en el espacio o ubicado en algún recoveco o en los márgenes de la nuestra actual. Por eso sigue siendo de primera importancia para la antropología el estudio sistemático de los pueblos llamados indígenas, ya que presentan de modo especial *otras* formas de vivir, evolucionadas a lo largo de miles de generaciones; a ellas se agregan culturas regionales diferenciadas más o menos claramente, muchas con hondas raíces indígenas, y las diferentes subculturas que han surgido y siguen surgiendo en los barrios de las ciudades, campos ocupacionales, a partir de opciones filosóficas o religiosas, pero también impuestas por la pobreza y la exclusión –o sea, todas estas culturas *otras*, de las que hablan nuestras tesis, revistas y libros–. Todas ellas, en primera instancia, están encaminadas hacia lo mismo, aunque sean tan diferentes las rutas seleccionadas para lograrlo, como lo pueden ser las culturas de unos indios norteamericanos y de unos isleños malgaches, hechas famosas por un clásico libro de texto donde se concluye que “a pesar de las profundas diferencias entre las culturas comanche y tanala, el individuo medio de ambas sociedades lograba vivir con un grado suficiente de satisfacción...” (Linton, 1970: 445).

Ahora bien, si nos damos cuenta de estos elementos y pensamos lo social *desde* ellos, entonces no podemos ya reducir la sociedad y sus instituciones a un gélido mecanismo de control, creado sólo para mantener a los individuos a raya frente a los demás. Más bien, todas las formas de cultura y sociedad que las ciencias antropológicas estudian a lo largo de la historia humana y en todos los lugares del planeta y también en el presente complejo de nuestro mundo, constituyen una única historia de *búsqueda*, una historia interminable de búsqueda de la vida feliz, de ensayo de un *grundriss* adecuado para establecer una organización de la vida colectiva que sea vivible y, más todavía, vivible con dignidad y agrado para todos. Una búsqueda múltiple y permanente, siempre nuevamente iniciada después de los fracasos, los regresos de callejones sin salida y a veces incluso perversiones, una búsqueda que combina lo generado en su seno con la adopción de rasgos culturales prometedores provenientes de otros lados – todo esto para dar la posibilidad de la vida buena a todos. *Vida buena* que al mismo tiempo es *buena vida*...

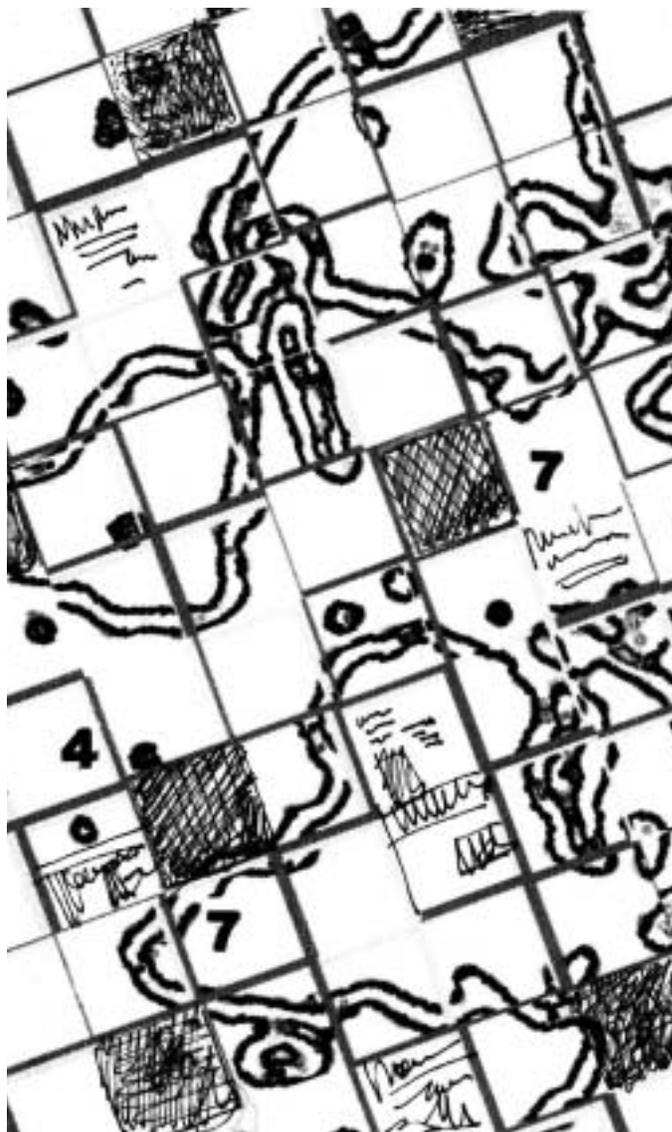
¿No se hace visible esta búsqueda incluso en una de las formas de organización más cuestionables generadas por la especie humana, el Estado nacional, que se establece con base en un mapa constitucional en el que precisamente se delinea un modelo de convivencia plenamente humana y se tratan de instaurar de alguna forma los mecanismos para crearla y garantizarla, al menos como posibilidad y por lo menos para quienes viven en el ámbito de influencia de este acuerdo? Y ¿no puede reconocerse esta búsqueda colectiva, pocas veces elevada al concepto, más veces llevada al cabo solamente de modo casi instintivo, tanto en los pueblos y las culturas distantes como en numerosas subculturas dentro del propio país? Conviene volver a insistir en la importancia de los estudios antropológicos sobre las poblaciones indígenas en México y en el resto del mundo, no tanto porque su investigación sea una de las particularidades disciplinarias que más nos identifica históricamente, sino porque son fondo empírico, espacio de experiencia y fuente de inspiración teórica irrenunciable para esta ciencia social nuestra, que enfoca a la realidad como *una y diversa* a la vez, que sabe que “lo que condujo a la humanidad a su condición actual es el hecho de que tantas opciones pudieran ensayarse” (Gellner, 1997: 71).

Por cierto, es pertinente hacer un paréntesis aquí y recordar que la cuestión es más que una de tipo académico, ya que nos encontramos en el penúltimo año

quier momento, por lo cual concentrará toda su energía e inteligencia en satisfacer sus necesidades inmediatas y en tomar providencias para un futuro siempre incierto” (Santiago, 2001: 74).

del denominado “Decenio de los Pueblos Indígenas”, una década que empieza con el llamado de atención que hace Rigoberta Menchú al recibir el Premio Nobel de la Paz en el año conmemorativo de 1992, cuando llamaba a cada pueblo indígena “un brillo de esperanza y un pensar original de la vida” (Menchú, 2001: 19). Uno de los objetivos principales de dicho decenio era lograr la aprobación por las Naciones Unidas de una especie de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas –pero el documento respectivo está listo desde hace años y ningún gobierno se atreve a proponerlo a la Asamblea General, por miedo al probable reforzamiento que semejante declaración pudiera significar para los reclamos de los movimientos indígenas en todo el mundo y su lucha a favor del respeto real y no solamente ceremonial a propósito de solemnes conmemoraciones, a la diversidad cultural.⁹

Para la antropología, lo importante de lo explicado arriba es no solamente el afianzar una visión de *otros* pueblos, de *otras* culturas opuestas a la del estereotipo cultivado por el mito hobbesiano y que sigue alimentando, con o sin apoyo científico social, muchos programas llamados “de desarrollo”¹⁰ que sólo agudizan la exclusión y/o fomentan el etnocidio. Verlas como búsquedas permanentes de *la buena vida buena* lleva a establecer una caracterización diferente de lo que es el fenómeno social, una ontología de lo social muy distinta de la que delinea Hobbes¹¹ y que impregna en buena medida también la teoría social contemporánea. Desde este punto de vista lo social se aprecia –como nos enseña gran parte de la antropología desde su inicio como disciplina científica– como una esfera que se encuentra permanentemente en proceso, en evolución, con avances y retrocesos a veces difíciles de aprehender y de comprender y donde sólo el famoso “como si” leacheano (Leach, 1964: ix) nos permite mantener suspendido en el tiempo para efectos del análisis, lo que está constantemente en movimiento. Pero es, a diferencia del movimiento histórico observado en Birmania, un movimiento con una tendencia, donde cada momento encierra futuro, genera nuevos ensayos del tipo de los arriba enlistados a modo de ejemplos, hace emerger nuevas



preguntas y respuestas a estas originales preguntas, las que a su vez irán generando nuevas preguntas sobre la mejor forma de convivencia humana...

La realidad social toda –que es lo que estudiamos desde los comienzos de nuestra disciplina, por más que en ocasiones la perdamos de vista por confundir su li-

⁹ El libro *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global* (Morales, 2001) contiene el texto de este proyecto y de otro semejante, que se encuentra igualmente estancado, denominado “Declaración Americana de Derechos de los Pueblos Indígenas”. Vale la pena recordar aquí que en México “la reforma constitucional en materia indígena de 1992 no fue una marcha triunfal...” (Warman, 2003: 274) y que nunca se reglamentó la modificación al respecto del artículo cuarto.

¹⁰ Así, parece que se sigue repitiendo en todas partes y con respecto a cualquier institución lo que J. J. Bachofen explicó a propósito del matriarcado, cuando afirmaba en 1861, en la introducción a *El derecho materno*, la existencia de escalones universales “de un gran proceso histórico el cual empezó en los tiempos primordiales, se puede observar en épocas muy antiguas y que se encuentra hoy todavía en pleno desarrollo en el mundo africano...” (Bachofen, 1975: 47).

¹¹ Este juicio negativo sobre la obra de Hobbes no se extiende a toda ella, ya que un paso importante dado por este filósofo en el análisis del fenómeno político consistió, como señala acertadamente R. Ewin (2001: 6884-6885), en pensarlo desde la reciprocidad entre los ciudadanos y ya no desde la reciprocidad entre el soberano y los ciudadanos.

mitada faceta a la cual nos dedicamos en el trabajo de campo siempre *local*, con el *mundo entero* del que forma parte-, el *universo* de la especie humana que constituye el *multiverso* de las culturas humanas, se abre entonces ante nuestros ojos como un gigantesco *laboratorio* en operación desde hace decenas de miles de años, como panorama asombroso de innumerables experimentos de felicidad, mediante los cuales miles de generaciones han estado tratando y siguen tratando de organizar la vida de una forma que conduce, al menos a quienes quieren intentarlo, a esta plenitud para la cual no tenemos otras palabras que las gastadas de *vida buena* o *vida feliz*.¹² Vivir en comunidad aparece entonces no como una escudo protector contra la probable muerte prematura o un freno a la violencia sin límites. No, vivir en sociedad se presenta entonces como un don, un don que se desdobra en muchos otros, algunos experimentables en la rutina de todos los días y otros solamente en épocas de fiesta o momentos de fervor creador, algunos para todas las semanas y otros únicamente para ciertas etapas de la vida. De todos ellos, uno de los más importantes -y, como se ha dicho muchas veces, en cierto sentido ejemplar para muchos aspectos del hecho social- es la lengua: ella nos constituye como lo que somos, nos da ser y existencia, nos instituye como personas, es un don sin el cual no estaríamos, sin el cual no seríamos -aunque es un don que se puede usar en direcciones opuestas...

La meta apenas emergente

Vivir en sociedad, entonces, es participar en este laboratorio de la todavía no agotada y multifacética búsqueda de la vida que podría ser vida plena para cada uno y para todos, de la vida que es un proceso de emergencia constante de nuevas soluciones para lograr la meta que se enuncia con estas palabras ambiguas que se acaban de mencionar: plenitud, dignidad, bondad, felicidad. Pero esta meta no está clara en sí, aún no tiene perfil preciso, no es una meta definida de antemano hacia la cual podamos orientar nuestra brújula, sino una meta que a través del caminar mismo se configura, como a veces nos parece cuando caminamos en una topografía accidentada: que el propio caminar nos hace percibir de modo variado y sólo poco a poco más claramente, la figura emergente de la montaña hacia la que nos dirigimos. Es una metáfora muy imper-

fecta la que se acaba de usar y que no debe engañar, pues el caminante sabe que la montaña está ahí, independiente de si la ve o no y de cómo la ve, pero la meta que esbozan nuestros sueños diurnos, y que se encuentra prefigurada en los arquetipos utópicos de todos los tiempos, se configura a través de estos múltiples, tantas veces reiniciados procesos de experimentación y búsqueda en todos los tiempos y todos los lugares desde que hay vida humana en el cosmos...¹³

Por cierto, la referencia al don de la lengua también nos recuerda que el intentarlo y el haberlo intentado a lo largo de la sucesión de las generaciones durante decenas de miles de años no significa garantía de que se vaya a lograr. Todo elemento cultural y cada una de las culturas participan en esta ambigüedad por principio. Así, por ejemplo, podemos utilizar a la lengua para transmitir juicios y prejuicios, verdades y mentiras, declaraciones de amor y de guerra. Al igual que la ambigüedad intrínseca de la expresión verbal, también la de cualquier fenómeno sociocultural nos confronta permanentemente con la necesidad de juzgar, de evaluar nuestra cultura y la otra, de evaluarlas ambas dentro del panorama universal de la diversidad y de su tendencia hacia lo propiamente humano que todavía está pendiente. Los relatos históricos sobre la experiencia fundacional de nuestra disciplina, el contacto cultural, y el tradicional trabajo de campo -al menos, el iniciático- de todo antropólogo nos llevan una y otra vez al centro de esta ambigüedad esencial, pues en esta confrontación afloran la repugnancia y la atracción, la fascinación y el asco. Y se aprende que igualmente es necesario el relativismo que respeta de modo absoluto al otro sociocultural y la búsqueda evaluadora del lugar que ocuparía en el laboratorio planetario de la vida auténticamente humana.

Conviene tomar conocimiento de que en este proceso prevalece siempre una cierta sensación de inseguridad. Es aquí donde se hace patente el carácter por principio subversivo de la antropología.¹⁴ Éste no es resultado de determinada opción política de algún practicante de la disciplina y no depende de un acto de voluntad. Es la mera existencia de la *alteridad* lo que hace que uno se encuentre en la necesidad de justificar lo propio; incluso allá, donde no se le ejerce expresamente como crítica social, la antropología se vuelve disciplina incómoda de vez en cuando. El simple documentar *lo otro*, la existencia de una propuesta alternativa, que podría ser *posible aquí*, porque es hecho *real allá*, la respuesta

¹² Véase para esto, Krotz (1997: 56-67).

¹³ Ernst Bloch (1988: 258) expresa esto al decir que "la realidad no tiene un tamaño determinado. El mundo no se ha acabado todavía... La realidad es una categoría sometida a la flexibilidad y que está obligada a cambiar...".

¹⁴ Véase para esto Krotz (2000: 11-15).

diferente a la pregunta que uno contestó de otro modo, la otra manera de plantear la pregunta que uno mismo también tiene, hace ver que lo de uno es solamente una posibilidad entre otras, entre muchas otras, y que por tanto tiene que ser legitimada.

Desde luego, esta idea deja muchas preguntas abiertas. Mencionemos aquí solamente dos. La primera, la más preocupante tal vez, si uno ve a la sociedad y al conjunto de las sociedades concretas en términos de un laboratorio como el que se acaba de esbozar, es la pregunta de cómo fue posible que arribáramos a esta situación relativamente reciente en la historia de la humanidad, caracterizada por la emergencia y universalización de los estados nacionales, una forma de organización que sin duda ha creado más desgracia que felicidad en nuestro planeta, desde la repartición del mundo entre un puñado de amos coloniales hasta la inicialmente mencionada escalofriante danza de lobos en la península arábiga –por cierto, en una de las cunas de nuestra civilización–, impulsada precisamente por esta manera de organización del poder.

La otra es más de orden metodológico, pues, como ya se ha venido discutiendo desde hace tiempo en antropología, en nuestro país y en el resto del mundo, es difícil establecer cuáles son los límites y quiénes serían, en dado caso, los representantes más genuinos de determinadas formas de vida. Lo que para unos es sólo un ejercicio académico, para muchos otros es un apremiante problema práctico, donde la socorrida metáfora del “mosaico de las culturas” ya no resulta adecuada, porque sugiere la existencia de culturas nítidamente delimitadas, una frente a la otra, cuando la experiencia del cruce permanente de fronteras se ha extendido cada vez más; tanto, que en casos extremos se ha renunciado por completo al intento de definir aquello cuyas fronteras se está cruzando. Una obra reciente sobre el multiculturalismo agrega en su título a la metáfora del mosaico las del espejo y del crisol (Colom, 2001) –tal vez habría que pensar en un *collage* hecho de materiales traslúcidos colocados siempre en parte unos sobre otros, de modo que una cultura determinada en un tiempo específico estaría identificada por formas de color de límites evanescentes.

En tal coyuntura, a pesar de éstas y muchas otras preguntas inquietantes y no resueltas, se hace palmario un campo de trabajo para la antropología necesaria. Es en esta emergencia de la interculturalidad, como una estrategia y como una tarea de nuestro tiempo, donde la antropología tiene mucho que aportar, por ser la especialidad científica en domesticar al etnocentrismo. Este último ha sido constatado universalmente (Bonfil, 1993: 227; Lewis, 1977: 13; Géraud *et al.*, 1998: 74-75) y se le puede llamar el precio de la per-

cepción de la otredad. Por ello, se ha acusado desde sus inicios a la disciplina y por ello el gremio ha tomado este tema como la variante particular de la ideologización de la que necesariamente son víctimas todos los esfuerzos científico-sociales. Por más que se sepa que las tensiones de las relaciones de género, de clase y de poder en proceso de concentración igualmente atraviesan el campo de lo social en sí y su registro y análisis, la disciplina antropológica se ha enfocado sobre todo a controlar la falsación del conocimiento científico-social provocada por el, hasta cierto grado inevitable, etno- (o crono- o civilización-)centrismo. En consecuencia, cada generación trata de nuevo de crear modelos teóricos y elaborar estrategias metódicas para una interacción con *otras* culturas que les permitan aparecer tal y como son. Obviamente, para esto se tiene que construir una situación de contacto cultural entre pares. Para que pueda darse esta relación todavía lejana, tanto en la ciencia antropológica como en la sociedad de la que la ciencia antropológica es parte, hace falta considerar lo que el filósofo catalán-hindú Raimon Panikkar llama el *desarme* cultural o civilizatorio (Panikkar, 1993: 61). Porque cuando hablamos de cultura, de relaciones entre culturas y de interculturalidad, está presente algo que muchas veces no es suficientemente nombrado en los estudios antropológicos hoy día, a saber: que la interacción de las culturas, de los grupos sociales con culturas diferentes, se está dando en un espacio marcado por una desigualdad aguda y creciente y donde los mecanismos de la explotación y de la opresión tienen efectos deformantes sobre las culturas y a muchas de ellas les impiden expresarse y reconstituirse para poder dialogar realmente de tú a tú... La exigencia de este *desarme*, formulado originalmente para las relaciones norte-sur, no sólo se refiere de manera abstracta o general a “la necesidad de nuevos modelos de relaciones interculturales” (Lameiras, 1993: 111). Se dirige también a los antropólogos que trabajan en su propio país, pues suelen ser de los que hablan desde el poder del conocimiento oficial, desde el poder del Estado, desde el poder de la sociedad opulenta hacia y sobre aquellos que en su mayoría son más bien las víctimas de este poder...

Una antropología para la cuarta globalización

Hay un amplio consenso acerca de que la tercera globalización, en la que nos encontramos actualmente –aquella que empezó un poco antes, pero que usualmente es identificada con la fecha emblemática de 1989–, ha contribuido a hacer más visible la diversi-

dad del mundo sociocultural. En todas partes se habla hoy de diversidad, de multiculturalismo, de pluralismo cultural, de interculturalidad, en repetidas ocasiones sin saber exactamente qué es lo que se quiere decir. De todos modos y aun así, podemos admitir que en lo general hay hoy día una conciencia creciente de la calidad multicultural del tejido social. Dependerá mucho del gremio antropológico que el mito promovido tan decisivamente por Hobbes o la idea del experimento de la búsqueda universal de *la vida buena* prevalezcan en la interacción cotidiana, en la propuesta de soluciones a los problemas sociales, en la definición de estrategias gubernamentales y de la sociedad civil, en la conciencia de los filósofos y de los líderes de las comunidades religiosas y, desde luego, en la selección de temas y estrategias de la investigación y la divulgación antropológicas.

Tendrían mucho que ver las ciencias antropológicas con el desarrollo de esta cuarta globalización, que ojalá sea totalmente distinta de las tres anteriores, en las cuales globalización ha implicado siempre la distinción entre un centro y una periferia y, a pesar de todas las reciprocidades, una oposición fundamental entre generadores y receptores, beneficiarios y víctimas. Una cuarta globalización donde el gremio antropológico contribuiría con sus conocimientos profesionales al estudio, tradicional y típicamente antropológico o no tanto, de las muchas formas de vida social en el pasado y en el presente, en el campo y en la ciudad y a la caracterización del fenómeno social como tal. Sería un trabajo donde el conocimiento de confluencias, paralelos y divergencias, de semejanzas y diferencias entre las culturas ayude a reexaminar lo que en la tradición propia, en la de cada uno y en la dominante de nuestro país, es tenido por valioso, con el objetivo de fomentar y reforzar aquello que lo es realmente, y para enriquecerlo con ingredientes tomados de otras culturas. Porque, a pesar de que no pocas de ellas estén comuestas por gente que no sabe leer ni escribir y que no tiene mucha presencia en las estadísticas del mercado ni en el cálculo del producto interno bruto, puede que hayan encontrado respuestas mejores que las nuestras a los problemas que son los de ellos y los nuestros o, al menos, contestaciones que podrían hacernos pensar si las soluciones y las proyecciones acostumbradas realmente son las mejores. Y, finalmente, este diálogo intercultural pendiente podría encaminar a la sociedad de la que provenimos y hacia la cual hablamos, para eliminar lo que para la nuestra y para la estudiada es una desgracia, lo que, desde luego, en primera instancia, se refiere a nuestra actuación sobre nuestra propia cultura, no sobre alguna otra.

Así, en la interacción, en la relación intercultural, aparecerían poco a poco, en anticipación simbólica, ensayo comunicacional y materialidad institucional, los perfiles –no un perfil único– de la felicidad, hacia cuya consecución está proyectada desde sus orígenes la vida humana. Vida humana que es vida *en sociedad*, *no a pesar* de la sociedad, donde cada quien recibe los estímulos necesarios para “pensar, construir y crear” (Benedict, 1985: 259). Vida en sociedad, que siempre es vida en una sociedad entre otras, en una distinta siempre de todas las demás, en un experimento de la felicidad que buscamos todos. A sabiendas de que cada una de ellas y su conjunto se manifiesta como y se constituye mediante esta interacción en caras inconfundibles del multifacético sueño utópico hacia delante, hacia el tiempo donde sociedad no es, definitivamente, un mecanismo para proteger al ser humano de sus semejantes. Hacia el tiempo en donde nadie es obligado por las circunstancias de ser lobo entre lobos, ni individual, ni colectivamente: el tiempo de la danza de las culturas. Hacia el tiempo donde la experiencia humana fundamental, que por desgracia tantos de nuestros contemporáneos no han podido tener de modo suficiente, o sea, la experiencia de estar acogido, respetado y querido, la experiencia que en múltiples ocasiones únicamente se ha tenido en breves momentos de la infancia, se convierte en cimiento de la vida buena, aquella vida que sólo puede ser verdaderamente buena cuando es buena para todos.

Bibliografía

- BACHOFEN, JOHANN JAKOB
1975 *Das Mutterrecht* [Hans-Jürgen Heinrichs, ed.], Suhrkamp, Fráncfort.
- BENEDICT, RUTH
1985 “El desarrollo de la cultura”, en Harry L. Shapiro, ed., *Hombre, cultura y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 246-260.
- BLOCH, ERNST
1988 “Fragmentos sobre la utopía”, en Esteban Krotz, *Utopía*, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2a. ed., pp. 257-269.
- BONFIL, GUILLERMO
1993 “Por la diversidad del futuro”, en Guillermo Bonfil, comp., *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección Pensar la cultura), México, pp. 222-234.
- COLOM GONZÁLEZ, FRANCISCO, ED.
2001 *El espejo, el mosaico y el crisol: modelos políticos para el multiculturalismo*, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Barcelona y México.
- EWING, R.
2001 “Hobbes, Thomas (1588-1679)”, en Neil J. Smelser y Paul B. Baltes, eds., *International*

- Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, vol. 10, Elsevier, Oxford, pp. 6882-6886.
- GELLNER, ERNEST
1997 "Cultura, restricción y comunidad", en Ernest Gellner, *Antropología y política: revoluciones en el bosque sagrado*, Gedisa, Barcelona, pp. 65-82.
- GÉRAUD, MARIE-ODILE, OLIVIER LESERVOISIER
Y RICHARD POTTIER
1998 *Les notions clés de l'ethnologie: analyses et textes*, Colin, París.
- GOLDSMITH, M. M.
1988 *Thomas Hobbes o la política como ciencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- HEINEN, H. DIETER Y BRUNO ILLIUS
1996 "The Last Days of El Dorado: A Review Essay on Yanomami Warfare", en *Anthropos*, año 91, núm. 4-6, pp. 552-560.
- HOBBS, THOMAS
1980 *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México.
1999 *Leviatán o la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza (Ensayo), Madrid.
2000 "Grundzüge der Philosophie (*Elementa philosophiae*)", en Frank-Peter Hansen, ed., *Philosophie von Platon bis Nietzsche*, Direct-media (Digitale Bibliothek, vol. 2), Berlín, 2a. ed., pp. 12886-13723.
- KROTZ, ESTEBAN
1990 "Invitación a la utopía: en torno a utopías y anti-utopías", en *Nueva Antropología*, vol. xi, núm. 37, abril, pp. 129-134.
1997 "Die eine Welt und die vielen Kulturen", en N. Brieskorn, ed., *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*, Kohlhammer, Stuttgart, pp. 41-69.
1998 "Utopía y anti-utopía al fin del milenio", en J. M. Valenzuela Arce, coord., *Procesos culturales de fin de milenio*, Centro Cultural Tijuana-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Tijuana, pp. 17-45.
2000 "Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre antropología y utopía", en *Boletín Antropológico*, enero-abril, núm. 48, pp. 5-18.
2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, Fondo de Cultura Económica-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- LAMEIRAS OLVERA, JOSÉ
1993 "Pensando en tres modelos de comunicación cultural", en *Alteridades*, año 3, núm. 6, pp. 109-111.
- LEACH, EDMUND
1964 *Political Systems of Highland Burma*, Beacon, Boston (reimpresión con nota introductoria del autor).
- LENKERSDORF, CARLOS
2002 *Filosofar en clave tojolabal*, Porrúa, México.
- LEWIS, I. M.
1977 *Social Anthropology in Perspective*, Baltimore, Penguin.
- LINTON, RALPH
1970 *El estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México.
- MENCHÚ, RIGOBERTA
2001 "Discurso en la recepción del Premio Nobel de la Paz 1992", en P. Morales, coord., *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, Siglo XXI editores, México, pp. 16-29.
- MORALES, PATRICIA, COORD.
2001 *Pueblos indígenas, derechos humanos e interdependencia global*, Siglo XXI editores, México.
- PALERM, ÁNGEL
1974 *Historia de la etnología: los precursores*, Centro de Investigaciones Superiores-Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección SEP-INAH), México.
- PANIKKAR, RAIMON
1993 *Paz y desarme cultural*, Sal Terrae, Santander.
- RYAN, ALAN
1989 "Estado de la naturaleza", en D. Miller, ed., *Enciclopedia del pensamiento político*, Alianza, Madrid, pp. 255-258.
- SAHLINS, MARSHALL
1977 *Economía de la Edad de Piedra*, Akal, Madrid.
- SANTIAGO, TERESA
2001 *Justificar la guerra*, Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (Signos, 12), México.
- WARMAN, ARTURO
2003 *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, Fondo de Cultura Económica, México.