

El cruce de las culturas*

Tzvetan Todorov

En el momento en que me acerco al asunto que el título anuncia, el cruce de las culturas, es decir, las formas que toman el encuentro, la interacción, la mezcla de dos sociedades particulares, se apodera de mí una duda: ¿cuál será el status de mi propio discurso? ¿El del científico? Sería una elección posible, y, sin duda, legítima. Como sociólogo, yo estudiaría los efectos de la convivencia de varios grupos culturales sobre un mismo suelo o las formas de aculturación sufridas por una población de emigrados. Como estudioso literario, establecería la influencia de Sterne sobre Diderot o el efecto del bilingüismo ambiente sobre la escritura de Kafka. Como historiador, comprobaría las consecuencias de la invasión turca a la Europa del sudeste, en el siglo XVI. Por último, como epistemólogo, me preguntaría por la especificidad del conocimiento etnológico o por la posibilidad general de comprender a una persona que no sea yo.

De esa actitud existen, pues, muchos ejemplos conocidos, y ella es perfectamente definible. Sólo que sentimos también que, tal cual, queda incompleta. Y es que en esas investigaciones no se trata de sustancias físicas o químicas, sino de seres humanos; y que racismo, antisemitismo, trabajadores inmigrantes, umbrales de tolerancia, fanatismo religioso, guerra y etnocidio son nociones cargadas de un gran peso afectivo, hacia

* «Le croisement des cultures», en: *Communications*, París, 1986, núm. 43, pp. 5-24.

2 *Tzvetan Todorov*

las cuales es inútil fingir indiferencia. Quizás hayan existido momentos de la historia en que haya sido posible hablar de ellas con despreocupación e imparcialidad (aunque yo no los conozco); en todo caso, en Francia, hoy día, habría algo de irrisorio en la tentativa de mantener un tono puramente académico mientras que numerosos individuos sufren cotidianamente, en cuerpo y alma, por causa del «cruce».

¿Debería yo, pues, hacerme más bien un hombre de acción? También en este caso se trata de una actitud realmente existente y ciertamente útil. Sé, entonces, de qué lado de la barricada me sitúo; participo en manifestaciones y firmo peticiones; o, como persona de un temperamento menos belicoso, consagro una parte de mi tiempo libre a los cursos de alfabetización destinados a los trabajadores extranjeros. Pero es allí, precisamente, donde estriba el problema: me ocupo de eso sólo durante mi tiempo libre, al margen de mi actividad principal. Como cada cual, puedo tomar parte en acciones en favor de tal o cual grupo maltratado; pero lo que yo hago el resto del tiempo no cuenta para nada en este asunto: si mi militancia difiere en algo del de los otros no es porque yo sea, en lo privado —si así puede decirse—, historiador o sociólogo.

Dos actividades de una misma persona, la del científico y la del político, que sufren en igual medida por ser aisladas una de la otra; pero ¿se las puede concebir en una relación que no sea de alternancia (científico de nueve a cinco, militante de cinco a nueve)? Sí, a condición que se admita que, al lado de esas dos funciones, puede existir una tercera, que yo designaría con el siguiente término ambiguo, si no devaluado: intelectual. Quisiera que se entendiera en esta ocasión, a través de esta palabra, la necesidad que existe, para el especialista del espíritu humano y de sus obras, de rendir cuenta de los valores yacientes bajo su trabajo y de la relación de éstos con los valores de su sociedad. El intelectual no es, como tal, hombre de acción: incluso si actúa por otra parte, no es por su trabajo al servicio del gobierno o por su lucha clandestina que él es intelectual. El hombre de acción parte de valores que él sobreentiende; el intelectual hace de ellos, por el contrario, el objeto mismo de su reflexión. Su función es esencialmente crítica, pero en el sentido constructivo de la palabra: confronta lo particular, que todos nosotros vivimos, con lo universal, y crea un espacio en el cual podemos debatir sobre la legitimidad de nuestros valores. Se niega a ver que se reduzca la verdad tanto a la mera adecuación a los hechos que invoca en su favor el científico, como a la verdad de revelación, a la fe del militante; aspira más bien a una

verdad de consenso, hacia la cual se avanza al aceptar el examen reflexivo y el diálogo.

Entreveo, pues, un objetivo común a las artes y a las ciencias humanas (que, por otra parte, manejan formas y discursos tan diferentes): revelar y, eventualmente, modificar el complejo de valores que sirven de principio regulador a la vida de un grupo cultural. Los artistas y los «científicos-humanos» no tienen, verdaderamente, la opción de tomar posición respecto a ese complejo, en la medida en que éste entra en su proyecto de sacar a la luz algún aspecto desconocido de la existencia humana, la cual, a su vez, no puede ser concebida fuera de su relación con los valores; pero, habiendo llegado a ser conscientes de esa inevitable relación, ellos pueden asumirla con más responsabilidad que si desconocieran su existencia. Czeslaw Milosz cuenta, en su libro *El pensamiento cautivo*, que más de un nacionalista polaco de antes de la guerra descubría con espanto cómo los discursos antisemitas que él había tenido por bravatas se transformaban, durante la ocupación nazi, en hechos materiales, en otras palabras: en montones de cadáveres humanos. Precisamente para evitar esa toma de conciencia tardía y el espanto que puede acompañarla, a los artistas y a los científicos les conviene asumir de entrada su función de intelectuales, su relación con los valores; aceptar, pues, su papel social.

Pero aquí surge una dificultad adicional, propia de la esfera misma de las relaciones interculturales: es que todo el mundo parece de acuerdo desde ahora sobre el estado ideal de las mismas. La cosa es digna de asombro: mientras que los comportamientos racistas abundan, nadie invoca una ideología racista. Todos están por la paz, la coexistencia en un ambiente de comprensión mutua, los intercambios equilibrados y justos, el diálogo eficaz; las conferencias internacionales lo dicen, los congresos de especialistas están de acuerdo, las emisiones de radio y de televisión lo repiten; y, sin embargo, seguimos viviendo en un ambiente de incompreensión y de guerra. Parecería que la concordancia misma sobre lo que son los «buenos sentimientos» en la materia, y la convicción universal de que el bien es preferible al mal, privan a ese ideal de toda eficacia: la banalidad ejerce una acción paralizante.

Así pues, es preciso desbanalizar nuestro ideal. Pero ¿cómo? A pesar de todo, no vamos a abrazar un credo oscurantista o racista para adquirir los privilegios de la originalidad. Por mi parte, yo veo una posibilidad de actuar en dos direcciones. Por una parte, el ideal sólo es eficaz si perma-

4 *Tzvetan Todorov*

nece en relación con lo real; lo que no quiere decir que haya que rebajarlo para hacerlo accesible, sino que no hay que separarlo del trabajo cognoscitivo. No, de un lado, científicos-técnicos neutros y, del otro, moralistas que desconocen las realidades humanas, sino investigadores conscientes de la dimensión ética de su investigación y hombres de acción al corriente de los resultados del conocimiento. Por otra parte, no estoy seguro de que la concordancia sobre los «buenos sentimientos» sea tan perfecta como parece a primera vista. Antes bien, por el contrario, tengo la impresión de que a menudo se hace referencia a exigencias contradictorias, amalgamadas en un mismo impulso de generosidad; de que se quisiera, como se dice, guardarse la mantequilla y el dinero para la mantequilla. Para desbanalizar, es preciso tener a bien seguir siendo lógico consigo mismo; si por esa vía somos conducidos al absurdo, hay que volver a empezar todo a partir de cero.

Había que decir todo eso para explicar las particularidades del discurso que sigue; hablo, evidentemente, de su orientación, sin presumir de su grado de acierto. Abordo mi tema a la luz de la experiencia que me es propia, la de un historiador e intérprete de la reflexión sobre el cruce de las culturas, pero también la de un sujeto particular que, como cualquier otro, ha vivido y sigue viviendo la pluralidad cultural en su existencia personal. Mi ligero examen de ese vasto dominio se organizará en torno a dos temas principales: juicios sobre los otros, e interacción con los otros.

Juicios sobre los otros

Crecí en un pequeño país, situado en uno de los extremos de Europa, Bulgaria. Los búlgaros tienen, respecto a los extranjeros, un complejo de inferioridad: piensan que todo lo que viene del extranjero es mejor que lo que hallan en su país. Es cierto que todas las partes del mundo exterior no tienen, para ellos, el mismo valor y que el mejor extranjero está encarnado por los países de la Europa occidental; a ese extranjero los búlgaros le dan un nombre paradójico, pero que explica su situación geográfica: es «europeo», a secas. Los tejidos, los zapatos, las máquinas de lavar o de coser, los muebles y hasta las sardinas en lata son mejores cuando son «europeas». Por eso, todo representante de las culturas extranjeras, persona u objeto, goza de un prejuicio favorable, en el que se esfuman las diferencias entre un país y otro, las que, sin embargo, for-

man los clichés de lo imaginario étnico en la Europa occidental: para nosotros, entonces, todo belga, italiano, alemán o francés, aparecía como aureolado de una añadidura de inteligencia, de fineza, de distinción, y le profesábamos una admiración que sólo podían alterar los celos y la envidia que se apoderaban de nosotros, los muchachos, cuando uno de esos belgas de paso por Sofía volvía loca a la muchacha de nuestros sueños; y hasta después de que el belga había partido, podía ocurrir que ella siguiera mirándonos por encima del hombro.

Por eso, los búlgaros son bastante receptivos a las culturas extranjeras: no sólo no sueñan más que con ir al extranjero (a «Europa» preferentemente, pero los otros continentes también vendrían bien), sino que, además, aprenden gustosamente las lenguas extranjeras, se abalanzan, con el espíritu lleno de benevolencia, sobre los libros y filmes extranjeros. Cuando vine a vivir en Francia, a ese prejuicio favorable respecto a los extranjeros se agregó otro: obligado a hacer la cola durante horas en la comisaría para obtener la renovación de mi carnet de residente extranjero, no podía sino sentirme solidario de los otros extranjeros a mi lado, magrebinos, latinoamericanos o africanos, que sufrían las mismas penosas presiones; por lo demás, los empleados de las ventanillas o, en otra parte, los guardianes, conserjes y otros agentes de policía, por una vez igualitaristas, no se fijaban en los detalles: todos los extranjeros eran tratados de la misma manera, en un primer tiempo en todos los casos. Así pues, aquí también para mí el extranjero era bueno: no ya como objeto de envidia, sino como compañero de infortunio —aunque este infortunio era, en mi caso personal, totalmente relativo.

Pero cuando yo llegué a reflexionar sobre estas cuestiones, me di cuenta de que semejante actitud era muy criticable: no sólo en los casos caricaturescos en que eso salta a la vista, sino también en su principio mismo. Es que el juicio de valor que yo emitía estaba basado en un criterio puramente relativo: se es extranjero solamente a los ojos de los autóctonos, ésa no es una cualidad intrínseca; decir de alguna persona que ella es extranjera, es, evidentemente, decir muy poco de ella. Ahora bien, yo no trataba de saber si un determinado comportamiento era, en sí mismo, justo y digno de admiración; me bastaba comprobar que era de origen extranjero. Había en eso, además, un paralogismo que la xenofilia comparte con la xenofobia o con el racismo (aunque parte de una intención más generosa), y que consiste en postular una interdependencia entre las diferentes propiedades de una misma persona: aunque un determi-

nado individuo sea, a la vez, francés e inteligente, y tal otro, a la vez, argelino e inculto, eso no permite deducir los rasgos morales a partir de los rasgos físicos, y aún menos extender esa deducción al conjunto de la población.

La xenofilia tiene dos variantes, según que el extranjero de que se trate pertenezca a una cultura percibida globalmente como superior o inferior a la propia. Los búlgaros admiradores de «Europa» ilustran la primera, que se podría llamar el malinchismo, retomando la palabra utilizada por los mexicanos para designar la adulación ciega de los valores occidentales, hace poco españoles, hoy angloamericanos, palabra que proviene del nombre de la célebre Malinche, la intérprete indígena de Cortés. El caso de la Malinche misma es, tal vez, menos definido de lo que permite pensar el término puramente peyorativo de malinchismo; pero existen muchos ejemplos del fenómeno conocidos en todas las culturas en que se mantiene un sentimiento de inferioridad con respecto a otra cultura. La segunda variante le es familiar a la tradición francesa (y a las otras tradiciones occidentales): es la del buen salvaje, es decir, la de las culturas extranjeras admiradas precisamente en consideración a su primitivismo, a su atraso, a su inferioridad tecnológica. Esta última actitud sigue viva en nuestros días y se la puede identificar claramente por entre cierto discurso ecologista o tercermundista.

Lo que vuelve, no antipáticos, sino poco convincentes esos comportamientos de xenofilia, es, pues, lo que tienen en común con la xenofobia: la relatividad de los valores en que se basan; es como si yo declarara la vista de perfil intrínsecamente superior a la vista de frente. Yo diría lo mismo del principio de tolerancia, que hoy día invocamos de buena gana. Se gusta de oponer la tolerancia al fanatismo y juzgarla superior; pero en esas condiciones el juego está ganado de antemano. La tolerancia sólo es una buena cualidad si los objetos hacia los cuales se ejerce son realmente inofensivos: ¿por qué condenar a los otros, como, sin embargo, se hace innumerables veces, si difieren de nosotros en sus hábitos alimentarios, vestimentarios, o higiénicos? En cambio, la tolerancia está fuera de lugar si los «objetos» de que se trata son las cámaras de gas, o, para tomar un ejemplo más lejano, los sacrificios humanos de los aztecas: la única actitud aceptable hacia ellos es la condena (aunque esta condena no nos diga si se debe intervenir para hacer cesar tales actos, ni cómo se debe hacerlo). Por último, ocurre un poco lo mismo en el caso de la caridad cristiana o de la piedad hacia los débiles y los vencidos: del

mismo modo que es abusivo declarar que alguien tiene razón simplemente porque es el más fuerte, sería injusto declarar que los débiles siempre tienen razón a causa de su misma debilidad; un estado pasajero, un accidente de la historia se ve elevado al rango de rasgo constitutivo.

Por mi parte, pienso que la piedad y la caridad, la tolerancia y la xenofilia no deben ser descartadas radicalmente, pero que su puesto no está entre los principios sobre los que se basa el juicio. Si yo condeno las cámaras de gas o los sacrificios humanos, no es en función de tales sentimientos, sino en nombre de principios absolutos que proclaman, por ejemplo, la igualdad de derecho de todos los seres humanos o el carácter inviolable de su persona. Ahora bien, otros casos son menos evidentes: los principios siguen siendo abstractos y su aplicación plantea problemas; eso puede llevar tiempo; mientras tanto, ciertamente es preferible practicar la tolerancia antes que la justicia sumaria. En otras ocasiones, se ve bien de qué lado están las buenas razones; sin embargo, la miseria, la pobreza y el dolor cuentan también, y se deben tomar en consideración. Dejar que el comportamiento cotidiano se guíe solamente por los principios abstractos conduce pronto a los excesos del puritanismo, en los que se ama las abstracciones más bien que a los seres. La piedad y la tolerancia tienen, pues, su puesto, pero éste se halla del lado de las intervenciones prácticas, de las reacciones inmediatas, de los gestos concretos, no del lado de los principios de justicia o de los criterios en que basar el juicio.

Pero juzgar culturas extranjeras, ¿no es, en sí, reprehensible? Ese parece ser, en todos los casos, el consenso de nuestros contemporáneos ilustrados (en cuanto a los otros, evitan expresarse en público). Leo, por ejemplo, en *Le français dans le monde*, revista de los profesores de francés, en un número dedicado, en 1983, a nuestro propio tema (y titulado «De una cultura a la otra»), en un autor cuyas buenas intenciones son indudables, este ataque contra la comparación entre culturas:

La comparación como ángulo de análisis de culturas implica cierto número de riesgos y de peligros, especialmente de jerarquización de las culturas. (...) Teórica y metodológicamente, la comparación es peligrosa. En efecto, tratar de establecer un paralelo, querer hallar en cada cultura los mismos elementos pero en formas diferentes o grados de madurez diferentes, implican la creencia en la existencia de un esquema cultural universal a par-

tir del cual se ordenarían todas las culturas. Ahora bien, es sabido que cada cual reduce lo universal a sí mismo (núm. 81, p. 41).

El acercamiento es peligroso porque conduce al juicio comparativo y a la jerarquía: esto vale más que aquello; ahora bien, tales gestos son forzosamente egocéntricos. Pero eso es ver a los seres humanos a imagen de las partículas físicas o, en el mejor de los casos, de las ratas de laboratorio. Los humanos, sin duda alguna, son determinados por su biografía, por su condición material, por su pertenencia étnica; pero ¿lo son al punto de no poder emanciparse nunca de esa determinación? ¿Qué se ha hecho de la conciencia y la libertad humanas? ¿Y qué hacer de todas las aspiraciones de la humanidad a la universalidad, de las que hay ejemplos conocidos tan lejos en el tiempo como la memoria pueda remontarse?: ¿no han sido sino las manifestaciones más o menos hábilmente enmascaradas del etnocentrismo? Semejante discurso hiperdeterminista no carece de consecuencias políticas: si se les hace creer a los hombres que son esclavos, acaban por volverse esclavos. He ahí cómo, detrás de la exigencia «teórica y metodológica», se revelan decisiones ideológicas relativistas que nada justifica —y que muchos hechos contradicen.

Creo que detrás del temor a jerarquizar y a juzgar está el espectro del racismo. Se dice que si se condenan los sacrificios humanos, se corre el riesgo de aparecer como un defensor de la raza blanca. Y, ciertamente, Buffon o Gobineau se equivocaron al concebir las civilizaciones como si formaran una pirámide única cuya cúspide estaría ocupada por los rubios germanos o por los franceses, y la base, o más bien el fondo, por los pieles rojas y los negros. Pero su error no es haber afirmado que las civilizaciones son diferentes y, no obstante, comparables, porque, sin eso, se llega a negar la unidad del género humano, lo que implica «riesgos y peligros» mucho más graves; el error es haber postulado la interdependencia entre lo físico y lo moral, entre el color de la piel y las formas tomadas por la vida cultural; en otras palabras, proviene de cierto espíritu determinista que ve la coherencia por todas partes; un espíritu cultivado por la actitud científica, que no quiere admitir que dos series de variables, observables al mismo tiempo y en los mismos lugares, carezcan de relación entre sí. Habría que decir más: suponiendo incluso que esa correlación entre físico y moral fuera establecida (lo que no es el caso hoy día) y que una jerarquía fuera puesta en evidencia en el plano de las cualidades físicas, de ello no se sigue que se deban abrazar las posiciones

racistas. Experimentamos temor ante la idea de que se puedan descubrir desigualdades naturales entre partes de la humanidad (del género de: las mujeres están menos dotadas para la aprehensión global del espacio, los hombres tienen un menor dominio del lenguaje). Pero no hay que temer a lo que sigue siendo una mera cuestión empírica, porque, cualquiera que sea la respuesta, no podría servir de fundamento a una ley desigualitaria. El derecho no se basa en el hecho, la ciencia no puede fabricar los objetivos de la humanidad. El racista basa en una supuesta desigualdad de hecho una desigualdad de derecho; hay en ello una transición que escandaliza, mientras que la observación de las desigualdades no es en sí misma reprehensible en modo alguno.

No hay ninguna razón para renunciar a la universalidad del género humano; debo poder decir no que una determinada cultura tomada como un todo es superior o inferior a tal otra (eso sería de nuevo ver la coherencia por todas partes), sino que un determinado rasgo de una cultura, sea la nuestra u otra, un determinado comportamiento cultural es condenable o loable. Si se toma demasiado en cuenta el contexto —histórico, cultural—, se excusa todo; ahora bien, la tortura, para tomar un ejemplo, o la excisión, para tomar otro, no son justificables por el hecho de que se las practique en el marco de cierta cultura particular.

Haber tomado conciencia de ese derecho y de ese deber no basta para resolver todas las dificultades del juicio intercultural; para ilustrar algunas de ellas, quisiera evocar las figuras de algunos filósofos franceses del pasado, que se ocuparon de esas cuestiones.

Se podría tomar a Montaigne como representante del principio de tolerancia y del relativismo radical. Para él, todo es efecto de la costumbre; ahora bien, las costumbres sólo se basan en sí mismas; es imposible escoger entre dos costumbres, puesto que no existe punto de comparación neutro. Como el autor de *El francés en el mundo* que yo citaba, Montaigne piensa que todo juicio se enraíza en la cultura, y jamás en la naturaleza: «No tenemos otra mira de la verdad y de la razón que no sea el ejemplo e idea de las opiniones y usanzas del país en que estamos» (*Essais*, I, 31). Toda costumbre puede ser justificada: «Cada uso tiene su razón» (III, 9), y las condenas (o elogios) que emitimos provienen de la ilusión óptica causada por el etnocentrismo: «Cada cual llama barbarie lo que no es de su usanza» (I, 31).

Pero esa posición de tolerancia generalizada es insostenible, y el texto de Montaigne ilustra bien sus insidiosos peligros. Ante todo, es una

posición internamente contradictoria, puesto que consiste en declarar equivalentes todas las actitudes y, al mismo tiempo, preferir una a todas las demás: la tolerancia misma. Apenas ha dicho que cada uso tiene su razón, cuando ya Montaigne condena uno de ellos, que es el de encerrarse entre compatriotas cuando se está en el extranjero y denigrar a los autóctonos; pero, para formular ese reproche, ¿no está obligado Montaigne a juzgar los usos con la vara de algo que no es un uso? En segundo lugar, semejante posición es incompatible con sus otras convicciones, y especialmente con el mito del buen salvaje, del cual él es un fervoroso partidario: si el salvaje es bueno, no sólo para sí mismo, sino también a nuestros ojos, es que la bondad es una cualidad transcultural. La barbarie deja, entonces, de ser un defecto óptico: al hablar de los mismos «caníbales» que le daban el pretexto de su definición relativista del término, declara ahora que nosotros «los superamos en toda clase de barbarie» (I, 31); pero quien dice «superar», compara y juzga. Por último, esos salvajes sólo son «buenos» porque encarnan el ideal de Michel de Montaigne, el mundo de los valores griegos y romanos, tal como el autor de los *Ensayos* lo reconstituye y lo proyecta donde le parece bien: coraje guerrero, deferencia hacia las mujeres; su poesía misma sólo es loable por esa razón: «No sólo no hay nada de barbarie en esa imaginación, sino que es completamente anacreóntica» (I, 31). Aunque el impulso inicial de Montaigne es generoso, su posición equivale finalmente a la de un etnocentrismo inconsciente (contra la cual él crea ponernos en guardia): realmente, es llevado a pronunciar juicios de valor en nombre de criterios absolutos, pero esos criterios no son más que la proyección acrítica de sus propias opiniones.

Nos convendría entonces volvernos hacia un autor que no sólo es universalista, sino que se asume como tal: Condorcet, punto de desembocadura de la tradición enciclopedista, podría servirnos aquí de ejemplo. Lejos de él toda veleidad de ocultar sus principios absolutos: es en nombre de las Luces, de la razón universal, que él establece una escala única de las civilizaciones, en cuya cumbre se hallan «los pueblos más ilustrados, los más libres, los más liberados de los prejuicios: los franceses y los angloamericanos» (es decir, los que acaban de realizar su Revolución); mientras que una «distancia inmensa» los separa «de la servidumbre de los indios, de la barbarie de las tribus africanas, de la ignorancia de los salvajes».

Se puede hallar un poco estrecha la base de la comparación: ello no impide que esté explícitamente planteada, y que le permita a Condorcet fundar en ella sus apreciaciones de tal o cual civilización. Pero él no se contenta con establecer y juzgar, porque tiene también un ideal para la vida sobre la tierra: que todos los hombres lleguen a ser iguales; se dirige así a los negros: «La Naturaleza os ha formado para tener el mismo espíritu, la misma razón, las mismas virtudes que los blancos.» Contra los racistas, Condorcet no piensa que diferencias físicas y diferencias morales estén correlacionadas; por ende, se puede obrar sobre estas últimas. La vía que conduce a semejante igualación hacia lo alto es la educación, el «progreso de las Luces»: el hombre individual es perfectible, basta con darle los medios para ello. En la práctica, eso quiere decir que los pueblos ilustrados, franceses y angloamericanos, deben civilizar el resto del mundo, sirviéndose para eso de «colonias de ciudadanos que propagarán, en el África y en el Asia, los principios y el ejemplo de libertad, las luces y la razón de Europa».

Se ha reconocido en ello el proyecto del colonialismo, tal como será efectivamente realizado, por esas mismas naciones europeas, en el curso del siglo XIX. Pero quizás no era necesario seguir a Condorcet tan lejos; él no se contenta con establecer una escala de valores única; quiere, además, transformar a los hombres y los pueblos: quiere exportar la revolución, y por esa razón se compromete en la empresa colonialista. Montaigne, por el contrario, cuando se atiene a su programa explícito, es, a la vez, relativista y conservador: puesto que todos los usos tienen el mismo valor, es inútil, y hasta dañino, querer cambiarlos. ¿No se podría combinar el universalismo de Condorcet con el no-intervencionismo de Montaigne? Es Montesquieu quien ilustra esta posición intermedia.

A primera vista, Montesquieu es un relativista en el linaje de Montaigne, cuyo programa él parece realizar: «En todo esto, escribe en *El espíritu de las leyes*, no justifico los usos, sino que presento las razones de los mismos» (XVI, 4), y, al que Montaigne, no se propone modificar el estado presente de las cosas, Pero, al lado de esas declaraciones, Montesquieu no pierde su fe en los principios universales de la justicia, en las «relaciones de equidad anteriores a la ley positiva que las establece» (I, 1). Pondrá por obra esa doble inspiración en la inmensa construcción de *El espíritu de las leyes*. Por una parte, es necesario tomar en consideración el contexto histórico, geográfico y cultural, lo que Montes-

quieu llama el «espíritu de una nación»; y, en lo que concierne a muchos temas, hay que suspender el juicio hasta saber más de ellos. Pero, por otra parte, su tipología de los regímenes políticos descansa en una distinción de naturaleza absoluta, entre Estados tiránicos y Estados moderados; se puede escoger entre varios regímenes en función de la adaptación de éstos al contexto particular, pero sólo a condición que satisfagan la exigencia universal de moderación. «El inconveniente no se presenta cuando un Estado pasa de un gobierno moderado a un gobierno moderado, como de la república a la monarquía, o de la monarquía a la república; sino cuando cae y se precipita del gobierno moderado al despotismo» (VIII, 8). La tiranía es un mal porque concentra todos los poderes en las mismas manos; ahora bien, la nación es un cuerpo heterogéneo, y nunca puede convenirle ningún poder único. La moderación es esta toma en consideración de la heterogeneidad de la población y de sus aspiraciones en el nivel de la organización del Estado y de la repartición de los poderes.

Por tanto, se puede, a la vez, juzgar las otras culturas y dejarlas tranquilas; ése sería incluso el ideal al que arriba una civilización en su madurez. Pero los que no comparten ese ideal, ¿no se verán dotados de ventaja por esa actitud pasiva? El que se enorgullezca de una religión tolerante y no practique el proselitismo, ¿no está en posición de inferioridad con respecto al fanático que impone por doquier la conversión? Los Estados cuya evolución democrática conduce a denunciar la guerra como medio de resolver los conflictos internacionales y a renunciar a su ejército, ¿no corren el riesgo de perecer bajo los golpes de su vecino armado hasta los dientes, y de hacer así desaparecer esa forma de civilización superior que los había conducido al desarme? Montesquieu, por lo demás, había evocado esa paradoja en las *Cartas persas*, a propósito de la tiranía sufrida por las mujeres: «El dominio que tenemos sobre ellas es una verdadera tiranía; ellas nos lo han dejado cobrar sólo porque tienen más dulzura que nosotros, y, por consiguiente, más humanidad y razón. Esas ventajas, que debían, sin duda, darles la superioridad si hubiéramos sido razonables, les hicieron perderla, porque no lo somos» (I, 38). Cuanto más humanidad y razón tenemos, menos queremos tiranizar a los otros; pero entonces más fácil les es tiranizarnos. Trátese de la intolerancia religiosa ayer, de la condición de las mujeres hoy, o del destino de la Europa occidental mañana, siempre nos vemos obligados a hacer frente a la misma aporía que Montesquieu nos legó sin mostrarnos la salida de la mis-

ma: la superioridad deviene inferioridad, lo mejor conduce a lo peor, y no basta saber juzgar para tener la posibilidad física de hacerlo. Sin embargo, quizás estoy en un error: ¿y si la solución al problema estaba bien presente en Montesquieu, pero él prefirió dejar que la descubriéramos nosotros mismos? ¿No escribió en ese mismo *Espíritu de las leyes*: «No se trata de hacer leer, sino de hacer pensar» (XI, 20)?

Interacción con los otros

Se pueden distinguir dos niveles en las relaciones internacionales: hay interacción, por una parte, entre Estados, y por la otra, entre culturas; las dos también pueden coexistir. Las relaciones entre Estados, que, a pesar de los esfuerzos desplegados por algunas instancias transnacionales, descansan únicamente en el equilibrio de las fuerzas y de los intereses, no forman parte de mi tema: son ciertas formas y ciertas miras de las relaciones interculturales las que yo trataré de describir.

Desde que las sociedades humanas existen, mantienen relaciones mutuas. Del mismo modo que no se puede imaginar a los hombres viviendo primero aisladamente y sólo después formando una sociedad, no se puede concebir una cultura que no tenga ninguna relación con las otras: la identidad nace de la (toma de conciencia de la) diferencia; además, una cultura sólo evoluciona mediante sus contactos: lo intercultural es constitutivo de lo cultural. Y, del mismo modo que el individuo puede ser filántropo o misántropo, las sociedades pueden valorizar sus contactos con las otras o, por el contrario, su aislamiento (pero nunca llegan a practicarlo de forma absoluta). Volvemos a hallar aquí los fenómenos de xenofilia y de xenofobia, con manifestaciones como la excesiva admiración de lo exótico, el deseo de evasión y el cosmopolitismo, en el caso de la primera, y las doctrinas de la «pureza de la sangre», el elogio del arraigo, y los cultos patriótico, en el caso de la segunda.

¿Cómo juzgar los contactos entre culturas (o la ausencia de los mismos)? Se podría decir, en un primer tiempo, que los dos son necesarios: los habitantes de un país sacan provecho de un mejor conocimiento de su propio pasado, de sus valores, de sus costumbres, al igual que de su apertura a las otras culturas. Pero esta simetría es evidentemente engañosa. Ante todo, la imagen de unidad y de homogeneidad que una cultura gusta de darse de sí misma proviene de una inclinación del espíritu, no de la observación: sólo puede ser una decisión *a priori*. En su propio

interior una cultura se constituye por un trabajo constante de traducción (¿o deberíamos decir: de «transcodificación»?): por una parte, porque sus miembros se reparten en subgrupos (de edad, de sexo, de origen, de pertenencia socioprofesional), y por otra, porque las vías mismas por las cuales se comunican no son isomorfas: la imagen no es convertible sin residuos en lenguaje, ni viceversa. Esta «traducción» incesante es, en verdad, lo que asegura el dinamismo interno de una sociedad.

Además, aunque de la atracción por lo extranjero y del rechazo de lo extranjero existan ejemplos conocidos en los hechos, parece que las actitudes de rechazo son mucho más numerosas. Prolongación social del egocentrismo infantil, atavismo animal, gasto psíquico menor, poco importa la explicación que se dé de ellas; basta observar el mundo alrededor de sí para comprobar que el encierro en sí mismo es más fácil que la apertura. Así pues, incluso si se piensa que los dos son necesarios, sólo esta última merece un esfuerzo consciente, e implica un deber-ser distinto del ser. Podemos llamar, con Northrop Frye, *transvaluación* ese retorno hacia sí de una mirada a la que le ha dado forma el contacto con el otro, y decir que ella es en sí misma un valor, mientras que su contrario no lo es. En oposición a la metáfora tendenciosa del arraigo y del desarraigo, diremos que el hombre no es una planta, y que ése es su privilegio; y del mismo modo que el progreso del individuo (del niño) consiste en un paso del estado en que el mundo sólo existe en y para el sujeto a otro en que el sujeto existe en el mundo, el progreso «cultural» consiste en una práctica de la transvaluación.

El contacto entre las culturas puede fracasar de dos maneras diferentes: en el caso de una ignorancia máxima, las dos culturas se mantienen, pero sin influencia recíproca; en el de la destrucción total (la guerra de exterminio), hay realmente contacto, pero que se acaba por la desaparición de una de las dos culturas: ése es el caso de las poblaciones indígenas de América, salvo algunas excepciones. El contacto tiene variedades innumerables, que se podrían clasificar de mil maneras. Digamos, ante todo, que en esto la reciprocidad es más bien la excepción que la regla: no porque los folletines americanos de televisión ejerzan influencia sobre la producción francesa, la recíproca será, o debería ser, cierta. En ausencia de una acción concertada del Estado, la desigualdad es la causa misma de la influencia; ella está ligada, a su vez, a desigualdades económicas, políticas, tecnológicas. No parece que debamos indignarnos ante el

hecho (aunque podemos lamentarlo a veces): no ha lugar esperar, en esto, un equilibrio en la balanza de pagos.

Desde otro punto de vista, podemos distinguir entre las interacciones más o menos exitosas. Me acuerdo del sentimiento de frustración que se impuso en mí al final de animadas conversaciones con amigos marroquíes o tunecinos que sufrían por la influencia francesa; o con colegas mexicanos que se quejaban de la de la América del Norte. Parecía que estaban forzados a una elección estéril: o bien el malinchismo cultural, es decir, la adopción ciega de los valores, los temas e incluso la lengua de la metrópoli, o bien el aislacionismo, el rechazo del aporte «europeo», la valorización de los orígenes y de la tradición, que equivalía frecuentemente a una no aceptación del presente y a un rechazo, entre otro, del ideal democrático. Cada uno de los términos de esta alternativa me parecía tan poco deseable como el otro, pero ¿cómo se podía evitar la elección?

Hallé una respuesta a esta pregunta en un dominio particular, que es el de la literatura, en uno de los primeros teóricos de la interacción cultural: Goethe, inventor de la idea de literatura universal (*Weltliteratur*). Podríamos imaginar que la literatura universal no es más que el mínimo común denominador de las literaturas del mundo. Las naciones de la Europa occidental, por ejemplo, acabaron por reconocer un fondo cultural común —los griegos y los romanos—, y cada una de ellas admitió dentro de su propia tradición algunas obras provenientes de las vecinas: un francés no desconoce los nombres de Dante, Shakespeare y Cervantes. En la era de los aviones supersónicos y de los satélites de información, podemos imaginar que unas cuantas obras maestras chinas y japonesas, árabes e hindúes serán agregadas a esa corta lista. En este caso, se procede por eliminación, preservando sólo lo que puede convenir a todos.

Pero ésa no es del todo la idea que se hace Goethe de la literatura universal. Lo que le interesa son justamente las transformaciones que sufre cada literatura nacional en la época de los intercambios universales. Y él indica una doble vía que se ha de seguir. Por una parte, no hace falta en absoluto renunciar a la propia particularidad, todo lo contrario: hay que profundizar en ella, por así decir, hasta que se descubra en ella lo universal. «En cada particularidad, sea histórica, mitológica o proveniente de una fábula, sea inventada de manera más o menos arbitraria, se verá cada vez más a la universalidad resplandecer y transparentarse a

través del carácter nacional e individual.» Por otra parte, frente a la cultura extranjera, uno no debe someterse, sino ver en ella otra expresión de lo universal, y, por tanto, procurar incorporarla a sí: «Hay que aprender a conocer las particularidades de cada nación, a fin de dejárselas, lo que justamente permite que se entre en intercambio con ella: porque las particularidades de una nación son como su lengua y su moneda». Para tomar un ejemplo de nuestro tiempo, y no del de Goethe, si *Cien años de soledad* pertenece a la literatura universal, es precisamente porque esa novela echa raíces tan profundas en la cultura del mundo caribe; y, recíprocamente, si llega a expresar la especificidad de ese mundo, es porque no vacila en hacer suyos los descubrimientos literarios de Rabelais o de Faulkner.

Goethe mismo, el autor más influyente de la literatura alemana, fue, como es sabido, de una curiosidad incansable con respecto a todas las otras culturas europeas o lejanas. Escribió él en una carta: «Jamás he lanzado una mirada, ni dado un paso en un país extranjero sin la intención de conocer en sus formas más variadas lo universalmente humano, lo que está extendido y repartido por toda la tierra, y, después, volver a hallarlo en mi patria, reconocerlo y promoverlo.» El conocimiento del otro sirve al enriquecimiento de sí mismo: aquí, dar es tomar. No se hallará, pues, en Goethe ninguna huella de purismo, sea lingüístico o de otra naturaleza: «La fuerza de una lengua no se manifiesta por el hecho de que ella rechace lo que le es extraño, sino por el hecho de que lo incorpore así»; por consiguiente, practica lo que él llama, un poco irónicamente, el «purismo positivo», es decir, la absorción de los términos extranjeros que faltaren en la lengua de origen. Más que el mínimo común denominador, lo que Goethe busca en su literatura universal es el máximo producto común.

¿Podríamos concebir una política cultural inspirada en los principios de Goethe? El Estado moderno y democrático, el Estado francés, por ejemplo, no deja de comprometer su responsabilidad y sus fondos en una política cultural internacional. Si los resultados son a menudo decepcionantes, hay en ello una razón que desborda este dominio particular: es que, como diría Perogrullo, siempre es más fácil organizar lo que se deja organizar. Es más fácil hacer que se encuentren los ministros de dos países, o sus consejeros, que los creadores; y más fácil hacer que se encuentren los creadores, que los elementos artísticos mismos, en el seno de una obra (es también por eso que la organización de la investigación

está desalojando a la investigación misma). No contamos los coloquios, las emisiones, las asociaciones que se proponen mejorar la interacción cultural; no podemos decir que sean dañinos, pero también se puede dudar de su utilidad. Veinte encuentros entre los ministros francés y griego de la Cultura no igualarán el impacto de una novela traducida de una de las lenguas a la otra.

Pero, incluso dejando de lado esta plaga moderna de la burocracia, podemos estimar más un tipo de intervención que otros. Inspirándonos en los principios de Goethe, podríamos decir que el objetivo de una política intercultural debería ser más bien la importación de los otros que la exportación de sí. Los miembros de una sociedad no pueden practicar espontáneamente la transvaluación si desconocen la existencia de valores que no sean los suyos; siendo una emanación de la sociedad, el Estado debe ayudar a hacérselos accesibles: la elección sólo es posible a partir del momento en que uno ha sido informado de la existencia de la opción. Los beneficios que les reporta a esos mismos miembros la promoción de sus realizaciones en el extranjero, parecen mucho más insignificantes. Si en el siglo XIX la cultura francesa desempeña un papel dominante, no es porque se subvencione su exportación; es porque ella es una cultura viviente, y porque, entre otras cosas, acoge ávidamente todo lo que se hace en otras partes. Me sorprendió, al llegar a Francia, en 1963, de mi pequeño país alcanzado por la xenofilia, descubrir que, en un dominio particular, el de la teoría literaria, aquí se desconocía no sólo lo que estaba escrito en búlgaro o en ruso, lenguas exóticas, sino también lo escrito en alemán o incluso en inglés; por consiguiente, mi primer trabajo intelectual aquí fue una traducción del ruso al francés... Esta ausencia de curiosidad por los otros es un signo de debilidad, no de fuerza: en los Estados Unidos la reflexión francesa sobre la literatura se conoce mejor de lo que en Francia se conoce a los críticos norteamericanos; sin embargo, los angloamericanos no experimentan aparentemente la necesidad de subvencionar la exportación de su cultura. Hay que fomentar más bien las traducciones al francés que las del francés: la batalla de la francofonía se desarrolla ante todo en la propia Francia.

La interacción constante de las culturas conduce a la formación de culturas híbridas, mestizadas, creolizadas, y eso en todos los escalones: desde los escritores bilingües, pasando por las metrópolis cosmopolitas, hasta los Estados pluriculturales. En lo que concierne a las entidades colectivas, varios modelos igualmente insatisfactorios vienen fácilmente a la

mente. No nos detengamos en la asimilación pura y simple, que no saca ningún provecho de la coexistencia de dos tradiciones culturales. El ghetto, que protege y en el límite mantiene intacta la cultura minoritaria, tampoco es, ciertamente, una solución defendible, puesto que no favorece en dada la fecundación mutua. Pero el *melting-pot* llevado al extremo, en el que cada una de las culturas de origen aporta su propia contribución a una mezcla nueva, tampoco es una solución muy buena, por lo menos desde el punto de vista de la floración de las culturas; es un poco la literatura universal obtenida por sustracción, en la que cada uno da sólo lo que los otros ya tenían; aquí los resultados hacen pensar en esos platos de gusto indefinido que uno halla en los restaurantes italo-cubano-chinos, en la América del Norte. La otra idea de literatura universal podría servir nuevamente de modelo aquí: es preciso que haya integración para que se pueda hablar de una cultura (compleja), y no de la coexistencia de dos tradiciones autónomas (desde este punto de vista, la emigración es preferible a la migración); pero la cultura que integra (y, por ende, dominante) debería, sin dejar de mantener su identidad, enriquecerse por el aporte de la cultura integrada, y descubrir la abundancia, en lugar de las evidencias triviales. Uno piensa, por ejemplo —aunque la cosa se produjo a menudo en la sangre—, en la manera en que los árabes influyeron sobre la cultura española y, más allá, sobre la europea, en la Edad Media y en el principio del Renacimiento.

Las cosas parecen mucho más simples en los casos de los individuos, y, en el siglo XX, el exilio devino el punto de partida de experiencias artísticas notorias.

La «transvaluación» es, en sí misma, un valor. ¿Es decir, por tanto, que todo contacto, toda interacción con los representantes de otra cultura son hechos positivos? Eso sería recaer en las aporías de la xenofilia: el otro no es bueno simplemente porque es otro; ciertos contactos tienen efectos positivos, otros no. El mejor resultado de un cruce de culturas es a menudo la mirada crítica que uno vuelve hacia sí; ella no implica en modo alguno la glorificación del otro.

Una forma de interacción entre culturas merece ser tratada aparte, tan grande es su especificidad: se trata del trabajo de conocimiento. Se gusta incluso de imaginárselo tan puro, tan transparente, que se olvida que él también es interacción: la presencia del etnólogo, o del sociólogo, modifica el comportamiento de los sujetos que él observa; al mismo tiempo, esta observación incluso transforma los instrumentos conceptua-

les del científico, y, por ende, al científico mismo. Me ha ocurrido llegar al otro extremo: cuando yo viajaba por África central, sólo lamentaba una cosa: el ser un puro observador, en lugar de dominar una técnica particular, agrícola o médica, que me habría permitido entrar en interacción, y llegar por esa vía al «verdadero» conocimiento.

Pero ese trabajo tiene también sus propios grados: es más o menos completo, está más o menos profundizado. El turismo moderno de masa nos ha familiarizado a todos con diez países diferentes, habiendo tomado conciencia del tiempo de nuestras vacaciones pagadas. Sería fácil ironizar sobre el turista que, en el extranjero, permanece fiel a sus propias costumbres y se preocupa más de los clichés fotográficos que va a llevarse que de las personas con que se podría encontrar. No nos riamos de él: todos somos turistas franceses, y el primer contacto con una cultura extranjera es forzosamente superficial. Antes de conocer un país, hay que descubrir razones para hacerlo, hay que empezar por encontrarse con él, aunque sea de paso. Por lo demás, a menudo la curiosidad del turista, su sed de *memorabilia*, es más simpática que el desengaño del cooperante, instalado sobre el terreno desde hace varios años, y que ya no piensa sino en sus ganancias. En el otro polo del continuum se halla el especialista, el erudito, el etnólogo, que consagra toda su vida y todas sus fuerzas al estudio de una cultura extranjera; que habla la lengua tan bien como los autóctonos, y hasta mejor; que conoce la historia de éstos y sabe practicar sus costumbres; y que acaba incluso por parecerseles físicamente (un amigo indianista, cien por ciento francés, está adquiriendo, cada día más, la apariencia de un bengalí).

¿Conocemos alguna vez a los otros? Montaigne decía: «No digo los otros sino para, con mayor razón, decirme» I, 26), y muchos comparten hoy su escepticismo. ¿Conoce uno alguna vez otra cosa que no sea a uno mismo? Pero la exterioridad del sujeto cognoscente no es sólo una desventaja, puede ser también un privilegio. Quedándonos en ese mismo siglo XVI, podemos preferir, a la desengañada lucidez de un Montaigne, el proyecto epistemológico original de Maquiavelo, quien escribe en la dedicatoria de *El príncipe*: «Del mismo modo que los pintores de paisajes se sitúan en el valle para dibujar las montañas o las alturas, y ascienden a las cumbres para ver bien las llanuras, es necesario ser príncipe para conocer en profundidad al pueblo, y formar parte del pueblo para conocer la naturaleza de los príncipes.»

Los etnólogos y los filósofos del siglo XX han reactivado ese programa. La etnología no es la sociología de los primitivos, o la sociología de lo cotidiano, sino la sociología hecha desde el exterior: la no pertenencia a una cultura me vuelve más capaz de descubrir lo que escapa a sus miembros a fuerza de confundirse con lo natural. Ese es también el caso del historiador, aunque él piense en ello más raras veces: precisamente por no participar en ciertos acontecimientos es que él puede revelar el sentido de los mismos. Es indispensable, en un primer tiempo, identificarse con el otro para comprenderlo mejor; pero no hay que quedarse en eso la exterioridad del observador es, a su vez, pertinente para el conocimiento. El sinólogo europeo que quiera ser tan chino como los chinos, olvida que su privilegio se debe a que él no es chino. El conocimiento de los otros es un movimiento de ida y vuelta; el que se contenta con sumergirse en una cultura extranjera se detiene a la mitad de camino.

¿Es decir que debemos regresar a nuestros propios «prejuicios» y proclamar la esterilidad de círculo hermenéutico? La imagen del círculo tiene quizás de engañoso el que ella no permite concebir el movimiento orientado hacia un horizonte, que sería el de la verdad y la universalidad. Después de haber realizado una estancia en el país de «el otro», el «especialista» no vuelve al mismo punto de partida se esfuerza por hallar un terreno de entendimiento común, por producir un discurso que aproveche su exterioridad, pero que, al mismo tiempo, hable *a* los otros y no sólo *de* los otros. Rousseau, que había reflexionado sobre la naturaleza de ese conocimiento, lo había visto bien, aunque su práctica se quedaba más acá de su teoría: es preciso conocer, decía él, las diferencias entre los hombres no para encerrarse en una afirmación de la incomunicabilidad, sino para adquirir luces sobre el hombre en general. Más aún, este último conocimiento sólo será alcanzado por esa vía: «Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de sí; pero, para estudiar al hombre, hay que aprender a dirigir la vista a lo lejos; ante todo, hay que observar las diferencias para descubrir las propiedades» (*Ensayo sobre el origen de las lenguas*).

Traducción del francés: *Desiderio Navarro*