

# PROYECCIONES FILOSÓFICAS DE ALGUNAS TEORÍAS ETNOLINGÜÍSTICAS CONTEMPORANEAS

**Germán Fernández Guizzetti**

(Instituto Libre Pro-Universidad Católica, Santa Fe)

## 1a. PARTE

El texto del presente ensayo es el desarrollo de los puntos de vista expuestos en una conferencia que, sobre el mismo tema, pronuncié el 7 de agosto de 1959 en la Facultad de Historia y Letras del Salvador, a invitación de su Decano R. P. doctor Avelino Ignacio Gómez Ferreyra S. J.

Los aspectos que en ella trato y las conclusiones extraídas deben mucho al contacto personal y a las enseñanzas de dos maestros estadounidenses: el doctor David Bidney, de la Universidad de Indiana, cuya teoría totalista de la cultura me ha proporcionado el esquema teórico más amplio, dentro del cual habría de integrar mi pensamiento etnolingüístico, y cuyas doctrinas constituyen la espina dorsal de mis búsquedas empíricas y de mis especulaciones; y el doctor Sol Saporta, de quien aprendí, los aspectos fundamentales del moderno estructuralismo lingüístico en sus últimos hallazgos y proyecciones teórico-prácticas.

La experiencia de primera mano adquirida en el estudio de las cosmovisiones, a partir de material lingüístico, lo fué gracias a largas y pacientes jornadas de trabajo con mis dos principales informantes nativos de habla guaraní: el escritor Néstor Romero Valdovinos, natural de Asunción y el contador público Rigoberto Baez, natural de Carapeguá.

Una Fellowship for Advanced Studies de la Fundación Rotaria posibilitó mis estudios en la Universidad de Indiana (E.E.U.U. de N.A.), vaya el testimonio de mi gratitud.

En una anterior monografía<sup>1</sup> caractericé a la Etnolingüística como “una ciencia social que investiga los productos de cultura y las resultantes de los contactos y **cambios** culturales mediante una interpretación comprensiva de las estructuras idiomáticas y su evolución”<sup>2</sup>. Quizás sea interesante señalar que en la expresión “estructura idiomática” se incluyen, en este caso, solamente el léxico y la morfosintaxis, mientras que el material fonológico no da tema para establecer ninguna correlación entre el idioma y la cultura<sup>3</sup>.

En aquel trabajo<sup>4</sup>, destacaba el carácter interdisciplinario de la Etnolingüística, en cuanto dicha disciplina halla su “status” epistemológico, precisamente, entre la Lingüística y la Etnología.

El origen histórico de nuestra ciencia debe buscarse en un cambio, más o menos recíproco y simultáneo, en la actitud que los antropólogos habían adoptado frente a los lingüistas y viceversa.

Por regla general, los etnólogos de hasta principios de siglo veían en el idioma de un pueblo, al mismo tiempo, una vía de comunicación con sus miembros y un obstáculo que era necesario superar para llevar a cabo la encuesta. El idioma, si bien implícitamente considerado o más bien aceptado, como hecho cultural, no era estudiado en cuanto tal, ni incluido en las descripciones de los grupos humanos.

Esta actitud, producto puro y simple de la ley del menor esfuerzo, es importante para nuestro tema pues, como se verá más adelante, desencadenó, en algunos lingüistas que captaron el problema, una reacción en sentido contrario; reacción que, prácticamente, concluyó por convertir a la totalidad de la cultura en un mero epifenómeno de lo idiomático.

Es preciso destacar que no toda la culpa de aquel pecado epistemológico debe recaer en los cultores de la Etnología. Los lingüistas, surgidos por reacción metodológica contra las actitudes típicas de los filólogos clásicos, no por ello dejaron de verse influenciados por todo su lastre de etnocentrismo clasicista, y, en la práctica, solamente renovaron métodos y ampliaron los campos de investigación: así nacieron la lingüística indoeuropea y la románica. Sin embargo, no supieron adquirir plena conciencia de que, más allá de lo indoeuropeo, existían idiomas diversos, irreductibles a los esquemas gramaticales de aquel grupo, y que, si tales idiomas eran hablados por pueblos de cultura no occidental, resultaba más que posible la existencia de una correlación entre las diversidades lingüísticas y las culturales. Una vez más en la historia de las ciencias, el poder mágico de las palabras proporcionaría una pseudo solución al problema: se escribía, por entonces, acerca de "pueblos primitivos" que hablaban "lenguas exóticas".

Si bien los orígenes de la Etnolingüística deben buscarse en la obra de Guillermo de Humboldt "Sobre las diversidades del lenguaje humano y su influjo en la evolución espiritual de la humanidad", tres son los movimientos que, en el terreno específico de lo antropológico, han dado pie al desarrollo de esta nueva disciplina que estudia al idioma como hecho de cultura (ya se verá más adelante cuál es el alcance de este punto de vista) significativo de los demás fenómenos culturales. Ellos son: el gestado en Viena bajo la dirección del P. Schmidt, quien concretó en su libro "Kultur- und Sprachenkreise der Erde" su estudio de las relaciones idioma-cultura enfocándolas desde el punto de vista de su posible aporte a la historia cultural; el que en los Estados Unidos encabezara Franz Boas y que culminó con la elaboración de lo que se ha dado en llamar la hipótesis Sapir-Whorf; y, finalmente, los estudios realizados por Bronislaw Malinowski que, si bien llenos de sugerencias y posibilidades para la Etnolingüística, no han tenido la misma repercusión, en esta rama de las ciencias antropológico-sociales, que la lograda en las demás: el funcionalismo no se proyecta como escuela en el terreno de la Etnolingüística.

He mencionado antes el hecho de que nuestra ciencia implica una concepción del idioma como hecho cultural que, a su vez, simboliza cultura. Esta característica de lo idiomático hace que, a partir de los datos lingüísticos, puedan ser investigadas la casi totalidad de las concreciones culturales: tanto los artefactos, cuanto los sociofactos y mentefactos, se hallan documentados en la paradigmática de un idioma; la cual puede revelarnos más de un aspecto insospechado de los rasgos culturales tanto en su ser actual como en su diacronía. Así, el estudio de los términos de parentesco nos da la clave para la comprensión de la organización social de la comunidad; el léxico referente a la tecnología constituye, muchas veces, la mejor forma de situar un artefacto dado, sea en su función actual en el contexto, sea en su historia dentro de la cultura; y, finalmente, y ello será el tema principal de esta exposición, el análisis de las estructuras o pautas morfosintácticas permite investigar aspectos de la cosmovisión que, de otra manera, no podrían ser indagados<sup>5</sup>.

## I

## CULTURA, ETNIA E IDIOMA

Es preciso que estudiemos con algún detalle la relación existente entre el concretarse en idioma de la función simbólica y las comunidades culturalmente diferenciadas o etnias, y, por lo tanto, entre aquel y esa entidad pluridimensional y polifacética; conjunto de pautas y procesos, síntesis de lo individual en lo social, que es la cultura<sup>6</sup>.

Ello nos lleva al problema del idioma en cuanto hecho cultural.

Ante todo, cabe preguntarse qué es un hecho cultural.

La caracterización más acertada, por su punto de partida eminentemente humanista, que de los hechos culturales se haya efectuado hasta el presente, es la que encontramos en la concepción totalista de la cultura de David Bidney.

Bidney considera a la cultura como algo natural y humano; especie de resultante de un diálogo progresivo y continuado del hombre consigo mismo, con los demás hombres y con la naturaleza cósmica; concretarse actual de un diálogo ancestral mantenido a través de la historia, que se proyecta normativamente hacia el futuro en la escala de valores a que tiende el hombre individual y societario. Hombre que es naturaleza triple en su unidad compleja: naturaleza biológica, naturaleza síquica y naturaleza social. De allí que los hechos humanos sean, en sí, biológicos, síquicos y sociales, o, mejor dicho, bio-sico-sociales.

Lo "en sí" es el hombre y no la cultura, como sostienen los diversos tipos de supraorganicismos. Pero la cultura es algo inherente al hombre, tanto individual como social, pues el hombre real y concreto es un hombre-en-la-cultura; es un "cultured man", un "man-in-culture"<sup>7</sup>, aunque

no por ello ahogado por el peso superimpuesto de lo cultural. Es un hombre libre, a la vez heredero, creador y trasmisor de cultura. La cultura se concreta objetivamente en artefactos, sociofactos y mentefactos. Pero ese objetivarse del hombre en la creación cultural, tiene en éste su causa eficiente y también su causa final. No se dan hechos culturales en sí, sino **hechos naturales bio-sico-sociales** configurados por la cultura. Por ello, como veremos más adelante, la función cultural del idioma es la significación de lo individual y de las estructuras sico-sociales y sociales, en cuanto ellas se diferencian según los pueblos; en cuanto la cultura — pauta y proceso; herencia, actualidad e ideal de futuro — modifica lo universalmente común a lo humano, en cuanto realidad diferenciada, en su actuarse en una pluralidad de productos; pluralidad que refleja lo mejor del hombre: su libertad inherente, hecha concretarse histórico.

“No puede haber — escribe Bidney — ninguna frontera terminante entre la esfera de la cultura, por un lado, y la de los fenómenos orgánicos y psicológicos, por el otro. La cultura es un atributo de la conducta humana y, por lo tanto, debe ser estudiada como parte integrante de dicha conducta”<sup>8</sup>.

Por ello rechaza, asimismo, la posición de quienes oponen “el carácter evolutivo de la conducta objetivada, al no-evolutivo de los procesos psicológicos subjetivos que, de alguna manera, subyacen al contenido de la cultura”; pues, “se puede considerar el carácter acumulativo de la cultura como un fenómeno sicocultural que implica los productos epistémicos del proceso cognoscitivo”. “Los fenómenos culturales son, al mismo tiempo, subjetivos y objetivos; son tanto síquicos, cuanto epistémicos, sociales e históricos. Tanto las experiencias psicológicas como los fenómenos culturales, pueden ser históricamente adquiridos por la simple razón de que ambos procesos son, en la práctica, inseparables”<sup>9</sup>.

“En síntesis, todo fenómeno cultural se halla compuesto de dos elementos dispares, a saber: el de la naturaleza humana, concebida en términos físicos, biológicos, síquicos o sociales, y el elemento de la humana creatividad y elección. Existen fenómenos puramente naturales, pero no los hay que lo sean exclusivamente culturales; susceptibles de ser concebidos en sí, en cuanto tales. Todos los hechos de cultura son fenómenos naturales modificados por el esfuerzo humano y por la interacción”<sup>10</sup>.

Así, tenemos que los productos del lenguaje (o función simbólica) son esencialmente individuales o sociales, o, mejor dicho, al mismo tiempo individuales y sociales, y, como tales, configurables y configurados por la cultura.

En una monografía que escribiera en carácter de comunicación al Primer Congreso Argentino de Psicología<sup>11</sup> — cuando el estudio de la cultura en sus relaciones con el idioma recién comenzaba a atraer mi atención — afirmé que la función simbólica en el hombre, se concretaba en

un producto, que califique de indiferenciado: la lengua; en cuyo producto era dable distinguir dos aspectos: el del habla, o aspecto individual, y el del idioma, o concreción social de la función simbólica. Uno y otro tipo del objetivarse del simbolizar humano responden al doble papel que cabe a la función simbólica: el de expresar y el de comunicar, el de la significación de lo individual, en cuanto tal, y de lo sico-social, la cual implica un trascender del individuo para establecer y mantener relaciones entre los miembros de un grupo, y, aún, para originar el grupo mismo; esto es, para generar y conservar los procesos de interacción.

El lenguaje, sus sub-funciones y sus productos (indiferenciado y diferenciado), eran allí concebidos como conjunto de procesos síquicos, el primero, y, estos últimos, como resultantes sistematizadas de procesos de indole sicoindividual y sicosocial.

A lo anterior agregaré hoy que es preciso destacar, además, que lo sicosocial en el hombre, se da diferenciadamente según la cultura, y que, al considerar al idioma en cuanto hecho cultural, no estoy negando su naturaleza social, sino, por el contrario, afirmando que dicho hecho social será diverso según las circunstancias. Y las circunstancias son aquí las etnias o grupos culturalmente diferenciados; diferenciados por su historia, por su ser actual y por su proyectarse hacia el futuro; por su ser pautado y por los tipos de procesos sicosociales que en ellos se dan diversamente y que distinguen, del resto de la humanidad, al conjunto de sus miembros y a cada uno de ellos individualmente.

Por ello, cuando hablo del idioma como hecho de cultura, o del aspecto cultural del concretarse de la función simbólica, y de una ciencia: la Etnolingüística, que estudia dicho hecho cultural en cuanto tal, es decir, en cuanto relacionado con los demás fenómenos culturales; tan solo afirmo que el idioma es una objetivación social diferenciada de un complejo de procesos físico-bio-síquicos inherentes a la peculiar naturaleza del hombre.

En síntesis, considero al idioma como un mentefacto cuya función dentro de los grupos sociales culturalmente diferenciados: las etnias, es, además de las fundamentalmente sociales anotadas más arriba, la de simbolizar la totalidad de la cultura en sus pautas, procesos y concreciones de los mismos; sean estas artefactos, sociofactos u otros mentefactos (este último es el caso de la cosmovisión). Se trata, pues, de una realidad cultural que refleja otras realidades culturales; realidad actual recibida por tradición, modificable por obra de la creación individual grupalmente aceptada y que se proyecta hacia el futuro al igual que los demás hechos de cultura, de los cuales se diferencia por su mayor complejidad y por su índole esencialmente sistemática y estructurada.

Al estudiar al idioma dentro de la cultura, los etnolingüistas sólo realizan, en su terreno específico, lo mismo que ya han llevado a cabo

sicólogos al convertirse en etnopsicólogos para investigar comparativamente los tipos de personalidad (la cual es una noción eminentemente psicológica o psicosocial), es decir, para estudiarlos en cuanto ellos se dan dentro de las culturas y diferenciados según las mismas.

## II

### EL RELATIVISMO CULTURAL

#### Sus orígenes en el pluralismo cultural

El hecho de la diferenciación entre los hombres según su cultura, que se sigue como lógico corolario de la existencia de una pluralidad de culturas, nos lleva al segundo punto de este ensayo: el del relativismo cultural, del que es un caso particular la posición de Benjamin Lee Whorf en el terreno específico de lo lingüístico, en cuanto tal y en sus relaciones con el complejo cultural.

Dos son las circunstancias que explican el origen del relativismo cultural: una de ellas es el momento de la historia del pensamiento en que aparece dicha teoría; la otra es la filosofía que impregna el pensar científico-filosófico del país en que se origina.

Según muestra claramente Bidney en su monografía "El concepto de valor en la antropología moderna" <sup>13</sup>, el relativismo cultural no es sino un llevar a extremo, extrayendo conclusiones a las cuales no autorizan los hechos, la reacción que, contra los evolucionistas unilineares, se originara en los Estados Unidos bajo la influencia de Franz Boas. Así, al empíricamente defendible pluralismo cultural de éste, que se concretara en una forma más sistemática en la obra de Ruth Benedict "Las pautas culturales" <sup>14</sup>, habríale de suceder, en gran parte debido al pragmatismo que impregna un amplio sector del pensamiento norteamericano, un **relativismo cultural** que halla su expresión más acabada en el libro de Melville Herskovits "El hombre y sus obras" <sup>15</sup>.

La posición de los evolucionistas unilineares encabezada por Morgan y que, aunque haciendo gala de un mayor sentido común, también representaron Tylor y Frazer, era fundamentalmente diacrónica (nótese que si no la califico de histórica, ello se debe al uso que muchos de ellos hicieron de preconceptos epistemológicos y a su abuso de las reconstrucciones sin base actual); se basaba principalmente en la teoría comteana del progreso; y, por lo tanto, implicaba una valoración de los diversos estudios de la evolución cultural <sup>16</sup>. El hecho apuntado más arriba, de que dicha valoración haya sido producto de esquemas apriorísticos y de preconceptos carentes de fundamento empírico (como en el caso de la interpretación negativa o, en el mejor de los casos, utilitarista que los evolucionistas unilineares hacen de lo religioso) no impide que hayan basado su teoría, aún

a pesar de ellos, en una concepción metafísica del hombre. Para los evolucionistas el hombre, o más exactamente la humanidad, era un ser-en-la-historia; ser teleológicamente caracterizable por una tendencia a evolucionar en una determinada dirección, de modo que cada estadio evolutivo constituye la superación del anterior; tendencia que se concreta históricamente en lo que llamamos progreso. Lo importante para nuestro tema, es que, en la concepción positivista, dicho progreso consistía en la realización de cierta escala de valores, entre los cuales, la sustitución de la creencia por el pensar científico ocupaba lugar prominente.

Tres movimientos surgieron como reacción contra esta postura: el primero de ellos, de carácter fundamentalmente diacronicista, es el constituido por la escuela histórico-cultural de Viena, cuyas tesis no serán expuestas en detalle porque no hacen al origen del relativismo lingüístico. La característica fundamental de los histórico-culturalistas es la de destacar, frente a la noción de evolución de los hechos de cultura, la de su difusión; y frente al monismo histórico de los evolucionistas, la de una pluralidad de culturas desarrollándose en el tiempo y difundiendo sus rasgos en un espacio geo-cultural. Culturas agrupables en lo que dicha escuela ha dado en llamar círculos culturales. Desde un punto de vista sincrónico, interesa destacar que sus cultores no han prestado la debida atención al hecho de la integración interna de las culturas particulares; integración hoy concebida en términos teleo-funcionales.

La segunda reacción pura y, aún, furibundamente sincronista es la que encabeza e inicia Bronislaw Malinowski. Este autor, debido a las enseñanzas de sus valiosas experiencias entre los trobrianos, opuso el estudio de cada sociedad en particular, al de la humanidad como un todo; y un punto de vista descriptivo, al histórico de sus predecesores en la tradición antropológica inglesa. Acentúa, además, el hecho de que cada cultura constituye un todo integrado de rasgos interrelacionados; totalidad unitaria y compleja estudiable en sí y por sí. Finalmente, buscó el porqué de dicha integración en lo que, para él, constituía la naturaleza biosíquica del hombre: un conjunto de impulsos que requieren satisfacción; cuya satisfacción se da diversamente según las culturas.

Se podría, quizás, sostener que en la posición de Bronislaw Malinowski hallamos mucho de relativismo cultural. No creo que ello pueda ser afirmado en cuanto el relativismo cultural presupone un estudio comparativo de los diversos *ethos*, estudio que jamás interesó al fundador del funcionalismo.

La tercera reacción antiunilinearista fué la de Franz Boas, en los Estados Unidos. Ella es la que nos interesa actualmente, pues nos da las premisas de las que, más adelante, habría de ser extraída la conclusión relativista, tanto en su aspecto general, como en el particular del relativismo lingüístico.

Según Bidney, "La Antropología era entendida (por Boas) más como un estudio de las culturas particulares, concebidas como todos funcionales e integrados, que como el de la evolución de la cultura de la humanidad como un todo. En oposición a la teoría monista de la evolución cultural que implicaba esta última concepción, tanto Boas como sus seguidores en Norteamérica, prefirieron una teoría pluralista de la historia de las culturas. La noción, aceptada por Tylor, de que nuestra civilización europea y occidental representa el más alto grado de desarrollo cultural, parecía evidentemente etnocéntrica, y prefería, por lo tanto, la alternativa de la pluralidad de las culturas y de su relatividad" <sup>17</sup>. Nótese que Bidney habla aquí de **relatividad de las culturas**, que no es lo mismo que la erección de dicha relatividad en primer principio epistemológico y última norma valorativa, como habría de suceder en la sistematización relativista de Melville Herskovits.

"Boas — concluye Bidney — temía que la tendencia a valorar nuestra forma de civilización como superior a las del resto de la humanidad — tendencia que él identificaba con las acciones etnocéntricas del hombre primitivo — condujera a un nacionalismo prepotente" <sup>18</sup>, es decir, a lo que los latinoamericanos estamos acostumbrados a denominar imperialismos.

### **El pluralismo sistemático de Ruth Benedict**

La formulación sistemática del pluralismo cultural se halla expuesta, como ya he apuntado, en la obra de Ruth Benedict sobre "Las pautas culturales".

Ruth Benedict postula un pluralismo cultural debido doblemente a la diversidad de rasgos o hechos culturales, y a la de las relaciones entre hechos culturales sistematizables en pautas diversas. "Estas interpenetraciones de rasgos ocurren y desaparecen de tal modo, que la historia de la cultura es, en grado considerable, la historia de su naturaleza, sus azares y sus asociaciones. Sin embargo, la conexión genética que vemos tan fácilmente es un rasgo complejo y nuestro horror ante cualquier perturbación de sus relaciones internas, es, en gran medida, ilusorio. Existe un sinfín de diversas combinaciones posibles, y los ordenamientos sociales adecuados pueden constituirse en forma indiscriminada, en base a la gran variedad de estos fundamentos" <sup>19</sup>. "Aspectos de la vida que nos parecen de la mayor importancia, han sido pasados por alto, con muy poca consideración, por pueblos cuya cultura, aunque orientada en diferente dirección de la nuestra, ha estado muy lejos de ser pobre" <sup>20</sup>. "La verdad en esta materia consiste, más bien, en aceptar que las instituciones y motivaciones humanas posibles son innumerables en todos los planos dables dentro de la simplicidad y complejidad de las culturas, y que lo sabio es una tolerancia, progresivamente acrecentada, de sus divergencias. Nadie puede participar acabadamente de una cultura a menos que haya sido edu-



cado y vivido según sus formas; lo cual no habrá necesariamente de impedirlo el poder conceder, a los miembros que integran los otros grupos culturales, la misma significación que él reconoce a los del suyo" 21.

"Toda diversidad cultural no resulta solamente de la facilidad con que las sociedades elaboran o rechazan sus posibles aspectos existenciales. Por el contrario, ella es debido a un más complejo entretrejerse de los rasgos culturales. Como hemos dicho, la forma final de toda institución tradicional va mucho allá del impulso originario. En gran medida, dicha forma final depende de la forma según la cual un rasgo se ha mezclado con otros pertenecientes a campos de experiencia diferentes.

"Por ejemplo, un rasgo ampliamente difundido puede, en un pueblo, hallarse saturado de creencias religiosas y, por lo tanto, funcionar como un aspecto importante de su religión; mientras que, en otra región, es posible que sea materia de mero canje económico y, por lo tanto, resulte uno de los aspectos de las convenciones monetarias: existe, pues, un sinfín de posibilidades y las adaptaciones resultan a menudo desconcertantes. La naturaleza de un rasgo ha de ser bastante diferente en áreas diversas, según los elementos con que se haya combinado.

"Es importante que esto quede bien en claro pues, de otra manera, caeríamos fácilmente en la tentación de generalizar en una única ley social, los resultados de un entremezclarse local de rasgos culturales, o bien daríamos por sentado que su unión constituye un fenómeno universal" 22.

Para fundar estas afirmaciones, Ruth Benedict nos muestra cómo un mismo hecho biológico: la crisis vital que implica el pasaje a la pubertad a la adolescencia, adquiere significación diversa según el área cultural a que pertenezcan quienes sufren dicha crisis vital, que en algunos casos, hasta puede llegar a no serlo 23.

En lo referente a la ejemplificación de los complejos típicos de pautas culturales, nuestra autora toma tres culturas 24, relativamente aisladas del resto de la humanidad, para mostrarnos cómo los diversos rasgos culturales pueden integrarse en complejos que respondan a una característica diferencial dominante; dando, así, un peculiar estilo a la cultura.

Si bien es cierto que en la posición resumida más arriba se trata más bien de un pluralismo culturoológico; dicho pluralismo llega por momentos a convertirse en relativismo, cuando Ruth Benedict roza el problema de los juicios de valor en materia cultural. A veces, sus observaciones, aunque impregnadas de ese relativismo implícito, resultan por demás acertadas. Por ejemplo, cuando escribe acerca de la guerra y sus motivaciones:

"Si justificamos la guerra, es porque todos los pueblos justifican siempre los rasgos que ellos encuentran integrando su cultura y no porque la guerra en cuanto tal pueda resistir un examen crítico de sus beneficios" 25.

Por supuesto, en este caso la conclusión relativista y la humanista coinciden. Por eso, la veracidad de lo afirmado no radica en cómo se lle-

gó a ello; no debe buscarse en las premisas, sino en el contenido de la conclusión misma.

En otras ocasiones, y es precisamente en ellas donde su relativismo implícito se hace más evidente, Ruth Benedict llega a negar toda posibilidad de valoración en casos en que, por afectar la naturaleza humana, un juicio de valor se hace imperativo. Tal sucede con el suicidio<sup>26</sup>, el homicidio<sup>27</sup>, y con ciertos cambios en las pautas culturales norteamericanas que, no por explicables, pueden resultar deseables para la comunidad. Así, sostiene que “los cambios menores que hoy ocasionan tanto escándalo, tales como el aumento de los divorcios, la creciente secularización de nuestras ciudades (se refiere a las norteamericanas), la moda de las ‘petting parties’<sup>23</sup>, y muchos más, podrían ser aceptadas con bastante facilidad dentro de una pauta cultural apenas diversa de la nuestra. Una vez que llegaran a ser tradicionales, adquirirían la misma riqueza de contenido, la misma importancia y valor que las viejas pautas tuvieron para otras generaciones”<sup>29</sup>.

Más adelante estas observaciones adquieren formulación teórica al afirmar que “una cultura, lo mismo que un individuo, constituye un esquema más o menos consistente de pensamiento y acción. Dentro de cada cultura llegan a aparecer propósitos no necesariamente compartidos por otros tipos de sociedad”<sup>30</sup>.

Este aserto es fundado por su autora en una concepción de la **norma social** de índole meramente utilitarista: la de radicar la validez de dicha norma, pura y simplemente, en su mayor o menor contribución al mantenimiento de la integración sociocultural del grupo. Para una tal concepción, evidentemente entroncable con el pragmatismo que impregna más de un aspecto del pensar científico norteamericano, la norma es sólo un instrumento de equilibrio; tiene su causa final en la estabilidad del grupo, y no en el proveer los medios para que el grupo en sí, y cada uno de sus miembros individuales, por su parte, desarrolle la plenitud de sus potencialidades, sin lesionar lo que en otros grupos o individuos es el concretarse en cultura de su inherente libertad de existir diversamente, siempre y cuando ello no afecte lo que, en el hombre, constituye su realidad diferenciada; su realidad “en sí”; su realidad de hombre en cuanto hombre.

Según sintetiza F. S. C. Northrop en su monografía sobre “Los valores culturales”, esta postura pragmatista “convierte el llevar a un estado de equilibrio los diversos elementos que compiten en una situación social dada, en el criterio de lo bueno y del valor cultural en general”<sup>31</sup>. No es otra cosa lo que afirma Ruth Benedict al sostener que “cada pueblo consolida progresivamente su experiencia; y, en proporción directa a la urgencia de sus impulsos, los elementos heterogéneos de la conducta toman una forma cada vez más congruente. Asimilados por una cultura bien integrada, los actos más desordenados llegan a ser característicos de sus

peculiares objetivos, a menudo, merced a la más improbable de las metamorfosis" <sup>32</sup>. De aquí a la posición de Herskovits sólo hay un paso: el de la formación sistemática, que Ruth Benedict se abstiene prudentemente de dar.

### Caracterización del relativismo cultural

Como ya dije anteriormente, el relativismo cultural debe ser considerado dentro de, y por referencia a una actitud mental típica de la ciencia yanqui, al entroncarse directamente con una concepción pragmatista de la Filosofía Moral. Tal concepción reduce la razón de ser de una conducta moral, o de una norma jurídica, a su ser-medio-para. Más adelante veremos — muy especialmente al desarrollar los últimos puntos de vista de Melville Herskovits y al analizar las tesis relativistas de la etnolingüística whorfiana — cuáles son las últimas consecuencias de esta actitud, fundamentalmente ética en sus orígenes, cuando es llevada al plano de lo epistémico y de lo metafísico.

Con referencia a dicha actitud utilitarista, cabe agregar lo apuntado por Bidney respecto al positivismo implícito en el relativismo cultural. Este autor, cuya teoría antropológica constituye la reacción más seria, dentro de los ambientes científicos estadounidenses, contra todo tipo de simplismo reduccionista en el estudio de la cultura, afirma: "A pesar de que los antropólogos norteamericanos se mostraron críticos respecto a la teoría del progreso de la cultura, continuaron pensando en términos de una filosofía de la ciencia de índole positivista e inductiva, y miraron con poca simpatía toda sistematización filosófica de la historia cultural, así como todo tipo de concepto y de norma de naturaleza metafísica. En la práctica, llevaron a cabo investigaciones de campo y aplicaron su conocimiento acerca de la cultura, fundándose en el romántico presupuesto de una irreductible pluralidad de tipos culturales, cada uno de los cuales poseía un valor intrínseco propio. De allí que, en principio, no realizaron intento alguno tendiente a la valoración comparativa de las culturas" <sup>33</sup>.

En este estado de cosas, puede afirmarse que el relativismo cultural extrae, del hecho innegable de la pluralidad existencial de las culturas, conclusiones éticas, gnoseológicas, y hasta metafísicas, que no pueden justificarse ni pretender que se hallen fundadas en los datos etnográficos. Más adelante, al analizar el pensamiento de Herskovits, veremos como tal postura se evidencia en la actitud que este autor adopta frente a los valores y a los universales culturales.

Esquemmatizando podemos caracterizar al relativismo cultural como:

- a) una reacción contra el etnocentrismo
- b) llevada a cabo en términos de una filosofía utilitarista, y que, en modo alguno, se halla implicada en

c) el pluralismo cultural. Este último no tiene, en sí, nada que conduzca necesariamente ni a la negación de la universalidad de los valores, ni a la del fundamentar dicha universalidad en la peculiaridad de lo humano. Por lo tanto,

d) el concluir lo uno de lo otro, constituye lo que es dable llamar la "falacia relativista". Así puede, en síntesis, afirmarse que

e) el relativismo cultural nace de la carencia de una concepción totalista y unitaria del hombre como eje de la cultura; del ignorar la importancia de la naturaleza humana en los dominios de la cultura, es decir, la importancia que posee el tener en cuenta lo que el hombre es "en sí", en cuanto realidad diferenciada. Realidad en la que, a su vez, es posible distinguir múltiples planos jerárquicos que la configuran: el de lo físico, el de lo biológico, el de lo síquico (que culmina en la realidad última del espíritu), y el de lo social (que implica la existencia de la cultura). Planos, todos ellos, diferenciables, pero no separables porque no se dan sino como diversos aspectos de una misma realidad; de modo que, entre uno y otro, existan necesariamente planos intermedios interrelacionados. Así, la satisfacción de una necesidad biológica: la de alimentarse, se da diferentemente según las culturas. Lo mismo puede afirmarse de los procesos de endoculturación, conducentes a la adecuación de los sujetos individuales a la cultura de su grupo; pero que, en última instancia, concurren al pleno cultivo y desarrollo de las posibilidades de cada hombre en particular.

### **El relativismo sistemático de Melville Herskovits**

La posición relativista en el terreno de lo cultural, adquiere formulación sistemática explícita con Melville Herskovits, cuya obra la ilustra en su forma más acabada.

Si bien es cierto que "El hombre y sus obras" es posterior a los trabajos de Benjamin Lee Whorf y, por lo tanto, no pudo influir en estos el paralelismo entre las tesis culturales de Herskovits y las metalingüísticas de Whorf, es tan evidente que nos sirve para situar la obra whorfiana dentro de una teoría general de la cultura de cuño relativista<sup>34</sup>. Esto no es de extrañar si tenemos en cuenta que ambas posturas, genéticamente inconexas, surgen de los mismos presupuestos epistemológicos empírico-pragmatistas.

En "El hombre y sus obras", Herskovits presta especial atención al problema de la valoración de las culturas, que desarrolla en su capítulo sobre "El relativismo cultural".

Para nuestro tema, que centra su atención en el problema epistemológico y no en el normativo, es también importante considerar lo que podría llamarse el "status" ontológico de los universales culturales y que nuestro autor trata en capítulo aparte<sup>35</sup>.

Herskovits comienza por criticar lo que él denomina la actitud etnocéntrica; según la cual todo hombre tiende a valorar las culturas diversas de la propia tomando, como punto de referencia, la escala de valores que él ha recibido en el proceso de su endoculturación. Ahora bien, puesto que las culturas son múltiples, diversas, y aún contradictorias, resultaría una "falacia etnocentrista" <sup>37</sup> el sólo hecho de pretender valorar los hechos culturales. En ningún párrafo muestra nuestro autor con más claridad su postura, que al referirse a los tipos de matrimonio. "Así, pues, — escribe — la poligamia, cuando se mira desde el punto de vista de los que la practican, muestra valores que no son visibles desde afuera. La misma defensa puede hacerse de la monogamia, cuando es atacada por los que están endoculturados en un diferente género de estructura familiar <sup>38</sup>. Y lo que es verdad para una fase particular de la cultura, tal como ésta, lo es también para otras. Las valoraciones son **relativas** al fondo cultural del cual surgen" <sup>39</sup>.

Herskovits, que rechaza toda fundamentación absoluta (yo diría, más bien, ontológica) de los **universales culturales**, sin embargo, fundamenta su anterior postura en una explícita referencia a la común naturaleza humana en su aspecto sicosocial. El que los juicios de valor hayan de ser relativos, se basa precisamente en un universal bio-sico-social, concebido en términos de criterio absoluto: el ser el hombre una realidad culturalmente diferenciable en la cual lo síquico no se da, en sus esferas superiores, separadamente de lo social. Así, funda su principio del relativismo cultural en las experiencias llevadas a cabo por Sherif <sup>40</sup> en el terreno de la Psicología social. "La base psicológica de las normas sociales establecidas — concluye Sherif — tales como estereotipias, modas, convenciones, costumbres y valores, es la formación de marcos de referencia comunes como resultado del contacto de individuos. Una vez que se han establecido tales marcos de referencia y han sido incorporados al individuo entran como factores importantes a determinar o modificar sus reacciones a las que hará frente posteriormente — sociales, e incluso a veces no sociales —, en especial si el campo del estímulo no está bien estructurado", "esto es, si la experiencia es tal que carece de antecedentes en la conducta acostumbrada" <sup>41</sup>.

Esta imposibilidad de valorar los hechos culturales, se da, pues, en todos los planos en que el hombre se proyecta en su ser-en-la-cultura.

Así como hemos visto ya que, para Herskovits, era imposible juzgar acerca de la moralidad de la poligamia, también lo es establecer escalas comparativas entre los sistemas musicales que posibilite juicios estéticos; juzgar acerca de la normalidad o anormalidad de una conducta dada <sup>42</sup>, y, lo que es más importante para nuestro tema, juzgar, en el plano de lo epistémico, la validez de las múltiples cosmovisiones, especialmente en cuanto ellas se revelan en las estructuras lingüísticas. Nuestro autor plantea, pues

el problema en términos de una pluralidad de captaciones sistemáticas de la realidad exterior, cada cual de cuyas captaciones no es ni más ni menos valedera que las demás. Esto impide, por de pronto, establecer una diferencia en el "valor de la verdad" que encierran las cosmovisiones de los pueblos no-occidentales, y las construcciones teóricas de nuestros hombres de ciencia; los cuales, por razones fortuitas o no, pertenecen todas a la cultura occidental, o se occidentalizan en cuanto hombres de ciencia. El metafísico hopi de que nos habla Benjamin Lee Whorf<sup>44</sup>, no es sino el resultado de una reconstrucción imaginativa, por otra parte, llevada a cabo por un hombre de ciencia occidental; pero que no se dió nunca en la historia cultural de los hopi.

Sostengo, por el contrario, y en ello baso parcialmente mi **transcendentalismo crítico** al que me referiré más adelante, que la historia de las ciencias desde sus orígenes hasta nuestros días nos muestra que, en el plano de lo contingente, el conocer empírico progresa hacia una mayor captación de la realidad exterior a que el hombre ha llegado merced a las sucesivas aproximaciones simbólicas, producto de su pensar teórico.

Este aspecto gnoseológico de su teoría de la cultura, es precisamente uno de los que Herskovits acentúa en su reciente artículo "Algo más sobre el relativismo cultural"<sup>45</sup>, al insistir en el carácter integral de su postura. "El relativismo seguirá siendo tema de estéril debate, a menos que sólo nos conformemos con la aceptación de su aplicabilidad a nada menos que la totalidad de los aspectos del pensamiento y de la conducta humanos"<sup>46</sup>. La "tendencia a restringir el relativismo a la moral, la ética, y los valores, ha tenido la desafortunada consecuencia de situar nuestros problemas fuera de foco, puesto que prescinde del factor endoculturativo en el aprendizaje de la cultura en general". El "relativismo se aplica a los juicios de tiempo, espacio y volumen, al igual que a la conducta. Pero no es este el sitio para considerar el problema de la naturaleza de la verdad, por más tentador que resulte el explorar los múltiples senderos por los que nos conduciría un análisis de esta cuestión llevado a cabo en términos relativistas. Volvamos, pues, al punto de que nos ocupábamos: la importancia de las dimensiones no-éticas del relativismo. Hemos aquí en un terreno donde las diferencias perceptuales y cognoscitivas pueden ser establecidas en términos de un estándar mensurable, hasta un grado mucho mayor que el posible cuando solamente los juicios éticos son tomados en consideración"<sup>47</sup>. Como se verá más adelante, esto y no otra cosa es el "principio lingüístico de la relatividad" que inspira las concepciones metalingüísticas whorfianas.

Hay un hecho que es verdad innegable: el de la incidencia de factores culturales en el conocimiento<sup>48</sup>. Lo falso es el extraer conclusiones apresuradas de la evidente relación cultura/conocimiento; conclusiones que sólo pueden ser de tipo relativista, si se niega apriorísticamente la existencia de toda realidad exterior de índole meta-epistémica, es decir, si se re-

chaza la realidad de lo que yo suelo denominar "Lo Extramental" en cuanto "en sí" diferenciado del sujeto cognoscente.

Esta posición del relativismo cultural en su aspecto gnoseológico, no deja de tener mucho de prudente al tender a evitar que una parte de la humanidad pudiera llegar a ser considerada como perteneciente a una **especie** psicológica diversa. En este sentido, son acertadas las críticas que Herskovits formula a Lucien Lévy-Bruhl, aunque es preciso aclarar que tales críticas deben en gran parte desaparecer, si se considera la totalidad de la obra del filósofo francés, y, muy especialmente, sus "Carnets". Al respecto, afirma Herskovits que no "se puede sostener actualmente que "los" pueblos 'primitivos' no pueden distinguir entre la realidad y lo sobrenatural, como sugería la teoría de su 'mentalidad prelógica' expuesta por el filósofo francés L. Lévy-Bruhl. Porque los hechos referentes a muchas culturas demuestran que no hay pueblo alguno que, a veces, deje de pensar en términos de causación objetivamente probable, y ninguno que a veces no formule explicaciones que relacionan un hecho con una causa **aparente**. Lo que el estudio comparado de la cultura enseña, basándose en el contacto de primera mano con muchos pueblos, es que todos los pueblos piensan partiendo de ciertas premisas que se dan por aceptadas. Cualquiera que sea la cadena de razonamientos que emplea, la lógica la dictan aquellas suposiciones. Concedidas las premisas, la lógica es impecable" <sup>49</sup>.

En efecto, el planteo valorativo de los modos típicos del conocer que refuta Herskovits, es evidentemente falso. Pero ello no implica, de ninguna manera que no pueda establecerse una **tipología de sistemas epistémicos, encuanto condicionados según cultura** y, en base a dicha tipología, valorar comparativamente los esquemas cognoscitivos de otros pueblos y los de nuestras propias culturas occidentales.

A este último tipo de juicio valorativo, corresponde la distinción que hace Bidney entre el **pensar científico** y el **pre-científico**, en la crítica que, a su vez, efectúa de las teorías de Lévy-Bruhl. Su "elección del término 'prelógico' — escribe Bidney — no ha sido nada feliz y ha originado muchos malentendidos y críticas respecto a su postura. Al identificar la mentalidad lógica con la científica, llevó a sus críticos a la creencia de que lo afirmado era la ilogicidad del pensamiento de los primitivos; ello a pesar de su constante reiterar de que esto no era, de ningún modo, lo significado" <sup>50</sup>, ni por la terminología que empleara, ni por su teoría considerada en conjunto.

"Lo que Lévy-Bruhl significaba realmente mediante el uso del desafortunado término 'prelógico', puede ser extraído del contexto de sus trabajos, y era que el pensamiento primitivo era precientífico al no distinguir claramente el plano teórico-práctico, de lo empírico y verificado; del mito y de la magia. Aceptó que las culturas primitivas incluían muchos datos basados en la observación empírica, pero, al mismo tiempo,

acentuó el hecho de que los primitivos fallaban al pretender diferenciar clara y distintamente, lo empírico de lo no-empírico; las nociones verificables de las no-verificables, y que, por ello, eran indiferentes a las categorías científicas y lógicas que caracterizan nuestra manera de pensar racional y científico. En este aspecto, la mentalidad primitiva puede ser comparada con el folclor de los pueblos civilizados, del que puede decirse que es precientífico, en cuanto se halla constituido por una mezcla de observaciones empíricas e imaginación acrítica. La distinción entre la mentalidad precientífica y la científica, no es de índole psicológica, sino, más bien, cultural, y no incide en la inherente aptitud de un grupo humano al pensamiento lógico.

“Más aún, debido a su formación positivista y antimetafísica, Lévy-Bruhl no apreció debidamente el hecho de que la disparidad entre la mentalidad primitiva y la civilizada, depende más de factores ontológicos, que de procedimientos puramente lógicos. En otras palabras, lo que, a primera vista, aparece como diferencias lógicas o psicológicas, es, en efecto, diversidad de perspectiva metafísica u ontológica. La mentalidad primitiva manifiesta una aceptación acrítica de una ‘metafísica natural’, que presupone la unidad de toda vida y de una interrelación inherente a las cosas. Por el contrario, la mentalidad científica tiende a dar por sentada la existencia de un ordenamiento uniforme de la naturaleza, cuyo ordenamiento excluye toda influencia síquica o mística sobre los hechos físicos. El propio Lévy-Bruhl mostró una perspectiva etnocéntrica al dar por sentada que solamente era científica la posición positivista y antimetafísica de su época, y que los postulados metafísicos eran, al mismo tiempo, prelógicos y precientíficos. De no ser por este presupuesto, habría aceptado que la mentalidad primitiva era lógica, sin ser científica”<sup>51</sup>.

Un último punto que es preciso destacar del conjunto de teorías que configuran el relativismo sistemático de Melville Herskovits, es la distinción que este autor establece entre universales y absolutos, en la consideración de los hechos de cultura:

“Los absolutos están fijos, y por lo que a las convenciones se refiere, no se admite que tengan variación, ni que difieran de cultura a cultura, ni de época a época. Por otra parte, los **universales** son los mínimos denominadores comunes que se pueden sacar inductivamente, de la comprensión del ámbito de variación que manifiestan todos los fenómenos del mundo natural o cultural”<sup>52</sup>.

A esta posición se debe, el que, en el capítulo correspondiente, Herskovits trate a los universales culturales fijándose puramente en su aspecto práctico para el estudioso de la cultura, y, aunque por momentos pareciera superar dicha posición (al apuntar, por ejemplo, la posibilidad de una investigación extracultural del origen de los universales), en última instancia, desecha tal idea que, repugnaría a su postura filosófica a la vez pragmatista y positivista.



La distinción entre universales y absolutos (que, según es llevada a cabo por su autor, no revela en éste una excesiva formación filosófica) implica una posición nominalista en lo referente al "status" ontológico de los universales culturales: los reduce a meros recursos clasificatorios, sin preocuparse acerca de si reflejan, o no, algo de lo que el hombre es "en sí", esto es, en cuanto realidad diferenciada. Esta posición frente a universales y valores culturales, es la esencia misma del relativismo.

Frente a ella, puede afirmarse, por el contrario, que, si bien los universales culturales no son algo "en sí", como tampoco lo son los valores, ambos tienen su razón de ser en una realidad que sí lo es: el hombre. Por ello no carecen, de ningún modo, de una fundamentación absoluta, **de índole metacultural**, que nos permita formular juicios de valor y, al mismo tiempo, nos de un criterio seguro para ello.

La consecuencia de esta posición nominalista es el negar que exista una escala absoluta de valores, sino una pluralidad de ellas. (Para evitar el etnocentrismo absolutista e ingenuo del primitivo, Herskovits sustituye el pluralismo cultural de sus predecesores, por una especie de etnocentrismo seriado) <sup>54</sup>.

Por mi parte, creo que, para una escala de este tipo pudiera ser calificada de única y absoluta, debería fundarse en lo que todos los hombres poseen de común, es decir, en lo que constituye la peculiaridad de lo humano en cuanto realidad diferenciada (lo que yo llamaría la **eneauticidad** de "Lo humano") <sup>55</sup>. Al negar lo primero, se niega también lo segundo. Por el contrario, tenemos que "puede afirmarse de los valores morales y estéticos, que son reales en el sentido de que se fundan en la naturaleza, tanto humana como cósmica" <sup>56</sup>.

La solución del problema del "status" ontológico de los valores es, así como la del de los universales culturales, de índole esencialmente metacultural. No puede ser de otra manera, pues la cultura dista mucho de ser una realidad "en sí" y, mucho menos, autoexplicativa. Al negar la existencia de una fundamentación absoluta, extracultural de los hechos de cultura, Herskovits cae en la falacia que caracterizara al positivismo durkheimiano: la de erigir nuevos absolutos, por el mero prurito de reemplazar a los viejos, aunque valederos. En este caso, los absolutos son cada una de las múltiples culturas.

#### NOTAS

1) Germán Fernández Guizzetti, "La Etnolingüística: del mundo del idioma al mundo de la cultura", en Revista de Antropología, Vol. 5.º, n.º 1, São Paulo, 1957. Citado, de aquí en adelante, como GFG 1957.

2) GFG 1957, pág. 79. El subrayado obedece a la necesidad de destacar un aspecto que no había incluido específicamente en la definición citada.

3) En su obra "La Langue et la Société", Oslo, 1938 (de aquí en adelante: AS 1938) Alf Sommerfeldt trata de establecer una correlación entre el material fónico, empleado por un grupo idiomático, y el relativo grado

de simplicidad de su correspondiente cultura. Sin embargo, acaba por concluir que "es probable que la naturaleza misma de los hechos fonológicos excluya una correlación más precisa entre los sistemas fonológicos y los grados de cultura. Los fonemas, por ser de naturaleza síquica y por participar del sentido de las palabras, no se hallan, en sí mismos, cargados de significación" (pág. 53).

4) GFG 1957, de pág. 75 a pág. 77.

5) En el terreno de lo diacrónico, interesa destacar dos importantes contribuciones al estudio interdisciplinario del idioma y de la cultura. Son ellas: los estudios de Prehistoria Lingüística, realizados por Antonio Tovar, y los de Glotocronología, realizados, dirigidos o inspirados por Mauricio Swadesh. Ambas abren nuevas vías para la reconstrucción de la Historia Cultural de los pueblos, mediante el análisis de material lingüístico.

6) En síntesis, es ésta la noción de cultura que, teniendo en cuenta la compleja multiplicidad de sus aspectos, expone David Bidney en su Antropología Teorética, al mismo tiempo que rechaza todo intento de definición simplista de lo cultural.

7) David Bidney, "Theoretical Anthropology", New York, 1953 (de aquí en adelante, DB 1953) a), pág. 33.

8) Ibid., pág. 328.

9) Ibid., págs. 80-81.

10) Ibid., pág. 334.

11) Germán Fernández Guizzetti, "Fronteras epistemológicas entre la Lingüística y la Psicología: la Teoría del Lenguaje", separata del volumen 1° de las Actas del Primer Congreso Argentino de Psicología, Tucumán, 1954. Citado, de ahora en adelante, como GFG 1954.

12) Cfr. DB 1953-a, cáp. 11: "The concept of Personality in Modern Ethnology", págs. 327-334.

13) David Bidney, "The Concept of Value in Modern Anthropology", en "Anthropology Today", Chicago, 1953 (citado, de aquí en adelante, como DB 1953-b), págs. 684-689.

14) Ruth Benedict, "Patterns of Culture", New York, 1934 (de aquí en adelante, citado como RB 1934). La paginación empleada en las citas corresponde a la duodécima reimpresión de la obra, en la colección Mentor Books. Existe, también, una traducción española de León Dujovne, bajo el título de "El hombre y la cultura", Buenos Aires, 1944.

15) Melville Herskovits, "El hombre y sus obras", versión española de M. Hernández Barroso de la obra "Man and his Works", México, 1952. Citado, de aquí en adelante, como MH 1952.

16) DB 1953-a, págs. 394-399.

17) DB 1953-b, pág. 687.

18) Ibid.

19) RB 1934, pág. 41.

20) Ibid., pág. 21.

21) Ibid., pág. 33.

22) Ibid., pág. 34.

23) Ibid., pág. 22 y sgtes.

24) Ibid., cáps. IV, V y VI.

25) Ibid., pág. 29 y sgtes.

26) Ibid., pág. 42.

27) Ibid., págs. 41-42.

28) Esta expresión carece de equivalente exacto en español. Por otra parte, la "Institución" que designa no se ha difundido a la América Latina, ni a la Península Ibérica.

- 29) RB 1934, pág. 33.  
 30) Ibid., pág. 42.  
 31) F. S. C. Northrop, "Cultural Values", publicado en "Anthropology Today", Chicago, 1953, pág. 669.  
 32) RB 1934, pág. 42.  
 33) DB 1953-b, pág. 688.  
 34) Ibid., pág. 689.  
 35) MH 1952, cáps. V: "El relativismo cultural", y XV: "Los universales de la civilización".  
 36) Ibid.  
 37) Esta expresión no es empleada por Herskovits. Por mi parte, la creo muy útil para sintetizar sus posturas con referencia a la posibilidad de los juicios de valor en materia cultural.  
 38) Este ejemplo es particularmente infeliz y sólo puede justificarse si se prescinde todo estudio comparativo. Por ejemplo, las conclusiones de Westermarck (autoridad indiscutida en la materia) demuestran que solamente la monogamia puede ser considerada como forma universalmente ocurrente y acorde con la naturaleza bio-síquica del hombre. Al respecto, es interesante tener en cuenta la universalidad de los celos, los cuales crean situaciones de conflicto en todo tipo de sociedad, incluso en las poligámicas (cfr. mi estudio inédito "Westermarck's History of Marriage and its Contribution to Ethnology").  
 39) MH 1952, pág. 77.  
 40) Ibid., de pág. 79 a pág. 81.  
 41) Cfr. Sherif, citado por Herskovits en MH 1952, pág. 80.  
 42) Ibid., pág. 81. Importa destacar que, si bien, en los casos citados, los individuos deben ser valorados dentro de su cultura, ello no impide que la cultura en sí no pueda ser juzgada, entre otros aspectos, en cuanto a su mayor grado de integración; el cual puede ser reflejado por ejemplo, en los estados de crisis de sus miembros, cuando tales crisis adquieren el carácter de habituales.  
 43) Ibid., págs. 78 y 79.  
 44) Benjamin Lee Whorf, "An American Indian Model of the Universe", citado, de aquí en adelante, como BLW 1950, según la fecha de la primera publicación), en "Language, Thought and Reality" (véase la nómina completa de trabajos allí incluidos, más abajo en nota n.º 62), pág. 58 y sgtes.  
 45) Melville Herskovits, "Some Further Comments on Cultural Relativism", publicado en el n.º 2 del vol. LX del American Anthropologist, Menasha-Wisconsin, 1958. Citado, de aquí en adelante, como MH 1958.  
 46) MH 1958, pág. 269.  
 47) Ibid., pág. 267.

Resulta de particular interés para aclarar este punto, lo que el autor expone a renglón seguido sobre la influencia que, en las síntesis perceptivas, posee lo cultural, y que él atribuye específicamente a los procesos de endoculturación, es decir, a la actualización de las pautas culturales en cada miembro del grupo.

"Un ejemplo de cómo la experiencia endoculturadora configura la percepción, puede ser obtenido de Ghana, país del África Occidental. Un capataz electricista explicaba un problema con el que se enfrentaba constantemente. "Cuando es preciso excavar una zanja para una tubería, trazo una línea recta entre dos puntos y les digo a mis obreros que la sigan. Sin embargo, al final de cada trabajo invariablemente encuentro curvas". La respuesta era simple, si se la buscaba en términos de los esquemas per-

ceptivos de los obreros, esquemas influídos por la cultura. En efecto, aquellos eran hombres del Norte del país, donde predominan las formas circulares y donde la línea recta juega un papel de menor cuantía. Al no vivir en lo que puede ser llamado un mundo encuadrado (a carpentered world), les era tan difícil seguir una línea recta marcada por una cuerda, cuanto lo sería, para nosotros, trazar a mano un círculo perfecto; dado nuestro aprendizaje en base a una experiencia que acentúa la percepción y la locación en un espacio de formas rectangulares.

“Durante años, Hallowell ha acumulado mucho material ilustrativo de los esquemas de orientación de los indios Salteaux en su mundo espacial y temporal. Algunas de sus observaciones importan a nuestra discusión. “Mientras queda abierto el interrogante acerca de hasta dónde las dimensiones puramente sicofísicas de la percepción pueden ser influenciadas por factores constituídos por una experiencia de índole cultural” escribe, “la percepción esquemática, que implica los aspectos significativos de la experiencia, apenas puede ser comprendida sin su referencia a un mundo articulado de objetos; cuyas relaciones y atributos llegan a ser significativos para el individuo, no simplemente a través de las potencialidades psicológicas innatas que éste aporta a la experiencia, sino, por sobre todo, a través de la significación que, respecto a la experiencia, han llegado a implicar el desarrollo, esquematización, transmisión y acumulación de la experiencia pasada, en forma de patrimonio cultural”. Además, “el individuo humano se halla siempre provisto de medios, constituídos por la cultura, los cuales se hallan entre las condiciones que la posibilitan participar, junto con sus semejantes, de un mundo cuyos atributos espaciales están, en parte, conceptualizados y expresados en términos comunes. Ontogenéticamente la autoorientación, la orientación objetiva y la orientación espaciotemporal son desarrolladas conjuntamente durante el proceso de socialización” (Hallowell 1955; 185, 184)”.

48) Yo mismo he estudiado el problema y lo he resuelto por la afirmativa, en mi monografía: “Esbozo de un planteo del problema del Espíritu y del Inconciente Colectivo”, texto de la conferencia solemne pronunciada en representación de la delegación argentina al Primer Congreso Brasileiro e Jornada Latinoamericana de Psicología, Curitiba, diciembre de 1953. Citado, de aquí en adelante, como GFG 1953-a; la paginación es la correspondiente a la edición mimeográfica preliminar. Cfr. págs. 15-17.

49) MH 1952, pág. 87.

50) DB 1953-a, pág. 157.

51) Ibid., págs. 157 y 158.

52) MH 1952, pág. 91.

53) Ibid., págs. 259, 260 y 264.

54) DB 1953-a, pág. 423.

55) En una obra titulada “Apuntes para un transcendentalismo crítico”, en la cual trabajo desde hace algunos años y que espero concluir alguna vez, intento un estudio interdisciplinario del problema del conocimiento y del consecuente de los criterios de verdad. Allí, caracterizo cierto tipo de realidades por serlo independientemente de su relación epistémica con el sujeto cognoscente; realidades que califico de “en sí”. Lo característico de ellas, la propiedad que las diferencia de las demás, es lo que yo llamo “eneauticidad”; sustantivo creado a partir de una frase nominalizada: grieg. **tó en heautó**: i, esto es, “lo en sí”.

56) DB 1953-a, pág. 419.