



FILHA

DIVERSIDAD, CRUCE DE CULTURAS Y VIAJES: ANTROPOLOGÍA, LITERATURA Y FILOSOFÍA

Diversity, Crossing of Cultures and Travel: Anthropology, Literature and Philosophy

Orejudo-Pedrosa, Juan-Carlos. (2019). Diversidad, cruce de culturas y viajes: antropología, literatura y filosofía. *Revista digital FILHA*. Julio-diciembre. Número 21. Publicación bianual. Zacatecas, México: Universidad Autónoma de Zacatecas. Disponible en: www.filha.com.mx. ISSN: 2594-0449.

Resumen: En este ensayo me propongo analizar los conceptos de "Cultura", "diversidad cultural", "multiculturalismo", "Exotismo", "primitivismo" en el contexto de la representación o las representaciones simbólicas del otro en la literatura, la filosofía y en la antropología europea. El nuevo enfoque de la antropología simbólica, inaugurada por Clifford Geertz y James Clifford, pone en entredicho la superioridad de Occidente para comprender e interpretar las demás culturas. En este ensayo analizaremos el concepto de diversidad cultural a partir de las obras de Pascal, Montaigne, Rousseau, Diderot y Chateaubriand, tomando como punto de referencia la obra de Tzvetan Todorov. Analizaremos la experiencia del encuentro con otras culturas, y la contraposición entre cultura y civilización, civilización y barbarie.

Palabras Clave: Cultura, Antropología, Civilización, Diversidad Cultural, Exotismo.

Abstract: In this essay I propose to analyse the concepts of "Culture", "cultural diversity", "multiculturalism", "Exoticism", "primitivism" in the context of representation or the symbolic representations of the other in Literature, Philosophy and in European Anthropology. The new approach to symbolic anthropology, inaugurated by Clifford Geertz and James Clifford, calls into question the superiority of the West in understanding and interpreting other cultures. In this essay, we will analyse the concept of cultural diversity based on the works of Pascal, Montaigne, Rousseau, Diderot and Chateaubriand, taking Tzvetan Todorov's work as a point of reference. We will analyse the experience of the encounter with other cultures, and the contrast between culture and civilization, civilization and barbarism.

Keywords: Culture, Anthropology, Civilization, Cultural Diversity, Exoticism.

¿Qué significa interpretar a otras culturas? El concepto de cultura, según Clifford Geertz, es uno de los conceptos más complejos y difíciles de fijar bajo una única definición. Todo cuanto hace o construye el hombre, en un espacio público, a través de acciones simbólicas o de símbolos, puede ser considerado como un elemento cultural. Todo aquello que puede ser interpretado y ser objeto de una interpretación, o mejor dicho, todo aquello que forma parte de una interpretación, es decir, “la interpretación de las culturas”, en el sentido propuesto por Clifford Geertz, es un elemento esencial de cada cultura, en otras palabras, corresponde a lo simbólico. La preocupación por las formas simbólicas en la vida humana, tan profundamente analizadas por autores como Ernst Cassirer, Kenneth Burke, etc. ha sido retomada en cierto modo, por la antropología simbólica de Clifford Geertz, en su obra *La Interpretación de las Culturas*. [i]

Geertz, como afirma Carlos Reynoso, propone “una restauración del ideario humanista de Kroeber o de Boas (...) una lectura del quehacer humano como texto y de la acción simbólica como drama, reivindicando la capacidad expresiva de una retórica autoconsciente”. (Reynoso, 2001, p. 9) El hombre está inmerso en una red de símbolos y de interpretaciones, y la propia antropología es concebida por Clifford Geertz como un acto interpretativo:

El concepto de cultura que propugno, y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones (Geertz, 2001, p. 20).

Lo que denominamos datos empíricos, desde esta concepción *semiótica* de la cultura, constituye en realidad una “construcción” nuestra a partir de las “construcciones” que han realizado otros pueblos, y todo análisis (semiótico y antropológico) se establece a partir de unas “estructuras de significación” (Geertz, 2001, p. 24). En palabras de Clifford Geertz: “Lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (Geertz, 2001, p. 23). Desde este punto de vista, la antropología es más una actividad de interpretación que de observación:

Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada (Geertz, 2001, p. 24).

El concepto de “cultura” adquiere una relevancia en los estudios no solamente de antropología, sino también en los estudios realizados en el ámbito de la crítica literaria, lo cual ha derivado en una mayor conciencia de la fuerte relación que existe entre el acto de comprender o interpretar a otras culturas y el acto de interpretar y de producir textos. Lo más relevante de esta perspectiva semiótica de la antropología es la comparación que establece Geertz entre el “etnógrafo” y “el crítico literario”, en la medida en que ambos, no sólo describen culturas y formas culturales diversas, sino que también son y crean cultura, y por tanto, son portadores de cultura y de cambios sociales.

Clifford Geertz sostiene que para entender una ciencia es preciso no tanto analizar las teorías y los hallazgos científicos, sino, sobre todo, fijarnos en lo que hacen los que practican dichas ciencias, y según este autor, “en antropología o, en todo caso, en antropología social, lo que hacen los que la practican es etnografía” (Geertz, 2001, p. 20). “¿Qué hace el etnógrafo? - Se pregunta Geertz – el etnógrafo escribe” (Geertz, 2001, p. 31). La actividad fundamental del antropólogo es la escritura, la fijación de los significados en textos escritos, lo cual también conlleva la operación de interpretar las

demás culturas como si fueran textos escritos. Dicha constatación ha revolucionado como demuestra Clifford Geertz, no sólo la postura del antropólogo en relación a las demás culturas, sino que, además, la antropología como ciencia interpretativa ha tomado conciencia de sí misma a partir de sus prácticas concretas, y de sus acciones en el plano simbólico.

Geertz, apoyándose en Ricœur, considera que el antropólogo, lo que hace, fundamentalmente, es “inscribir” los comportamientos sociales en textos escritos que están cargados de significados, y asimismo, de interpretaciones. La actividad del antropólogo se asemeja a la del crítico literario, y ambas actividades tienen como elemento común una relación estrecha y al mismo tiempo una relación compleja y problemática con el lenguaje. Geertz retoma la expresión de Gilbert Ryle “descripción densa” para referirse a la actividad intelectual del antropólogo (Geertz, 2001, p. 21). La finalidad de la antropología, desde este planteamiento semiótico, “consiste en ampliar el universo del discurso humano” (Geertz, 2001, p. 27).

El concepto de “cultura” ha sido objeto de una redefinición por parte de los estudios literarios, concretamente, destacamos la obra de Georges Steiner. [ii] La crítica literaria contemporánea se ha replanteado una definición de la “cultura” que tiene como punto de referencia la decadencia de los estudios humanístico en una época dominada por los adelantos de las ciencias exactas y experimentales: vivimos actualmente en un universo en el cual las palabras han perdido su significado.

James Clifford, desde una perspectiva posmoderna, plantea el problema de la “autoridad etnográfica”. La antropología desde sus orígenes privilegiaba la perspectiva del antropólogo europeo en detrimento del punto de vista del nativo; además, es notable la tendencia de las ciencias humanas a privilegiar el discurso de las ciencias exactas y la objetividad de la ciencia sobre otras esferas de la cultura como la literatura y el arte. El título de la obra de James Clifford, de 1998, es una manifestación de esta nueva orientación de la antropología contemporánea hacia el estudio de la cultura en relación con la literatura y el arte: *Dilemas de la Cultura, Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*:

Un aspecto crucial de la historia reciente del concepto de cultura ha sido su alianza (y su división del trabajo) con el “arte”. La cultura, aún sin C mayúscula, tiende hacia la forma estética y la autonomía. (...) Raymond Williams proporciona un punto de partida en los comienzos del siglo XIX, un momento de ruptura histórica y social sin precedentes. En *Culture and Society* (1966), *Keywords* (1976) y en otras partes, Williams ha trazado un paralelismo en el uso de las palabras *arte* y *cultura*. Este cambio refleja complejas respuestas sociales al industrialismo, al espectro de la “sociedad de masas”, a conflictos sociales y cambios acelerados (Clifford, 2001, pp. 275-276).

Los estudios culturales (*Cultural Studies*) reivindican la *cultura popular*, como sostiene Carlos Reynoso:

Los estudios culturales son el nombre en que ha decantado, plasmada en ensayos, la actividad interpretativa y crítica de los intelectuales. Los estudios culturales se han estandarizado como una alternativa a (o una subsunción de) las disciplinas académicas de la sociología, la antropología, las ciencias de la comunicación y la crítica literaria, en el marco general de la condición posmoderna. El ámbito preferencial de los estudios es la cultura popular (Reynoso, 2000, p. 19).

Lo que subyace a la cultura popular, tal como es analizada magistralmente por Mijail Bajtín, en su obra *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, es precisamente su resistencia u oposición a la cultura literaria: “Es también este carácter popular el que explica el aspecto no literario

de Rabelais (Bajtin, 1988, p. 8). El modelo “dialógico” propuesto por Bajtin para estudiar la cultura popular es retomado por James Clifford, el cual se opone al modelo textual de Ricœur que recoge Geertz para su visión interpretativa (o simbólica) de la antropología:

El modelo de diálogo subraya precisamente esos elementos discursivos- circunstanciales e intersubjetivos- que Ricœur había excluido de su modelo del texto. Pero si la autoridad interpretativa se basa en la exclusión del diálogo, lo inverso también es verdad: una autoridad puramente dialógica reprimiría el hecho inescapable de la textualización (Clifford, 2001, p. 63).

La perspectiva dialógica y la perspectiva textual se han ido compenetrando en el desarrollo de la propia disciplina denominada antropología:

El lenguaje, según Bajtin, está en límite entre uno mismo y el otro. La mitad de la palabra es del otro. El crítico ruso urge a repensar el lenguaje en términos de situaciones discursivas específicas. “No existen -escribe- palabras y formas “neutras”, palabras y formas que pueden no pertenecer a “ninguno”; el lenguaje ha sido poseído por completo por intenciones y acentos”. Las palabras de la escritura etnográfica, por lo tanto, no se pueden construir como si fueran monológicas, como afirmaciones autoritarias sobre, o como interpretaciones de una realidad abstracta y textualizada. El lenguaje de la etnografía está afectado por otras subjetividades, y por resonancias contextuales específicas, puesto que todo lenguaje en la concepción de Bajtin es *una concreta visión heteroglosica del mundo* (Clifford, 2001, p. 62).

El dialogismo que defiende Bajtin, y que reivindica James Clifford, se contrapone al textualismo de Ricœur que retoma Geertz en su propuesta de una antropología interpretativa. El *diálogo* se convierte en *discurso*, en una *representación* del diálogo, en una ficción dialógica, en un retrato del diálogo en el cual no desaparece la *representación autoritaria* del otro. La habilidad que reivindica James Clifford, siguiendo a Bajtin, consiste en “mantener ficcionalmente la extrañeza de la otra voz y conservar la perspectiva de las contingencias específicas del intercambio (Clifford, 2001, p. 64).

James Clifford describe “la formación y la quiebra de la autoridad etnográfica en la antropología social del siglo XX (...) el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros (Clifford, 2001, p. 40). La diversidad cultural ya no se plantea estrictamente en términos de una dicotomía entre dominantes y dominados, colonos y colonizados, antropólogos y nativos, civilizados y salvajes, sino en términos de una “etnografía generalizada” en la cual el conocimiento y las formas de comunicación no están exclusivamente en manos de occidente, sino que también se empiezan a escuchar las voces de los excluidos, exiliados y colonizados:

Con las comunicaciones expandidas y las influencias interculturales, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, en una pasmosa diversidad de idiomas; una condición global de lo que Mijail Bajtin (1953) llamaba “heteroglosia”. Este mundo ambiguo y multívoco hace que cada vez resulte más difícil concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes (...) la escritura etnográfica no puede escapar enteramente al uso reduccionista de dicotomías y esencias, puede por lo menos esforzarse autoconscientemente para no retratar “otros” abstractos y ahistóricos (Clifford, 2001, pp. 40-41).

La antropología simbólica de Geertz, como subraya Carlos Reynoso, “evalúa las posibilidades de “identificarse” con los informantes en *From the native’s point of view*, de 1974, contribuyendo a

demoler, tras el antecedente escandaloso de los diarios íntimos de Malinowski, *el mito del trabajador de campo camaleónico, en perfecta sintonía con su entorno exótico* (Reynoso, 2001, p. 10). Autores como Leiris y Edward Said, rompen con la idea de la superioridad de unos pueblos sobre otros, oponiéndose drásticamente al discurso colonial que justifica el sometimiento de unas culturas a otras, dando paso a los estudios desde el “punto de vista del nativo”, lo cual dio lugar a una visión más “dialogante”, o mejor dicho, “dialógica” de la antropología que originó y propició una interacción “simbólica” entre el observador y el sujeto observado, entre el antropólogo y el nativo de las sociedades colonizadas. Por primera vez se hicieron escuchar las voces de los pueblos colonizados, dando paso a una nueva fase de la antropología en la cual se produce la pérdida de la “autoridad etnográfica” a favor de la visión del nativo y del discurso anti-colonial:

Leiris señala un desequilibrio básico. Los occidentales han estudiado y hablado por el resto del mundo durante siglos; la inversa no ha sido el caso. El anunciaba una nueva situación, una en la que los “objetos” de observación comenzarían a escribir de retorno. La mirada occidental será encontrada y esparcida. Desde 1950 asiáticos, africanos, árabes orientales, isleños del pacífico y americanos nativos han afirmado de diversas maneras su independencia de la hegemonía cultural y política de occidente y han establecido un nuevo campo multívoco de discurso multicultural ¿Cuáles han de ser las consecuencias a largo plazo de tal situación, si es que esta dura? ¿De qué manera se ha alterado ya lo que uno puede saber sobre los otros, las formas en que se puede formular el conocimiento? Todavía es temprano para juzgar la profundidad y la extensión de los cambios epistemológicos que pueden estar desarrollándose (Clifford, 2001, p. 304).

El impacto de la cultura en el concepto de hombre

Clifford Geertz analiza el “impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, dicho en otras palabras, la cultura ha tenido un impacto de carácter revolucionario en la imagen que el hombre tiene de sí mismo, y ha supuesto una ruptura con la idea de una naturaleza humana inmutable, con la idea del hombre uniforme y universal como las leyes de la naturaleza descubiertas por Newton, es decir, el hombre universal de la Ilustración (Geertz, 2001). El concepto de cultura, tal como lo demuestra Clifford Geertz, ha implicado en nuestra época no tanto una total destrucción de la idea de “hombre” como una ruptura con las ideas de la Ilustración:

La imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitoria, puede ser una ilusión, en el hecho de que lo que el hombre es puede estar entretreído con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable. Precisamente considerar semejante posibilidad fue lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura y al ocaso de la concepción del hombre como ser uniforme (...) hoy es firme la convicción de que hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir por la naturaleza misma del caso (Geertz, 2001, pp. 44-45).

La diversidad cultural pone en entredicho la idea de Hombre como valor universal, la idea misma de una unidad del género humano que trasciende las particularidades de los pueblos, el hombre tal como aparece en los derechos humanos, el cual hace abstracción de las diferencias culturales, sociales y nacionales. El concepto de cultura, como advierte Geertz, pone en crisis la idea hombre, poniendo en entredicho el discurso de los derechos humanos (Todorov, 1988, pp. 37-70). ¿La consideración de la diversidad cultural deja alguna posibilidad para una defensa de un discurso racional sobre el hombre en un sentido universal? Las sociedades culturalmente pluralistas, o las sociedades multiculturales han desarrollado un discurso de los derechos de las culturas, o derechos colectivos, lo cual les ha permitido “pasar del hecho al derecho” y reconocer no sólo las diferencias

culturales como un *hecho*, sino además referirse a tal diversidad de culturas humanas como un *valor*, es decir, se considera que toda cultura humana en su singularidad merece ser preservada, defendida, cultivada, en un sentido en que se hace preciso una “cultura de la diversidad” en cuanto tal (Renaut, 1996, pp. 37-38).

El problema que se plantea, a partir del multiculturalismo, es la posibilidad de unos valores comunes que puedan compartir los hombres dentro de unas sociedades plurales, es decir, multiculturales y democráticas:

La pertenencia a un mundo común se hace cada vez más difícil debido al proceso de individualización de los valores (...) La cuestión que consiste en saber cómo pensar la moral en la era democrática y en las sociedades democráticas, se refuerza y se complica si tratamos de considerar, no sólo, en el seno de estas sociedades, la relación del individuo con la colectividad, sino la de estas sociedades con otras sociedades de las cuales están separadas, en materia de sistemas de valores, por un abismo mucho más profundo, y quizás mucho más difícil de superar (Renaut, 1996, p. 17).

El multiculturalismo ha sido por diversos autores criticado como fuente de conflictos insuperables entre los valores, y por tanto, como una de las variantes modernas de “la guerra de los Dioses” o lo que se ha venido a llamar la guerra entre las culturas (Renaut, 1999, p. 52). El multiculturalismo, desde el punto de vista moral, debería ir acompañado de un interés por las demás culturas, y consiguientemente, de un esfuerzo por parte de cada sujeto situado en una cultura concreta por comprender a las demás culturas que se rigen por valores diferentes. Todorov expresa los principios de toda política intercultural inspirados en los principios de Goethe: “el conocimiento del otro sirve para el enriquecimiento de uno” (Todorov, 1991, p. 123). El interculturalismo, que defiende Todorov, no desemboca necesariamente en la pérdida de la propia identidad en beneficio de las culturas diferentes de la nuestra, sino fundamentalmente en una revisión crítica de uno mismo a través de la mirada del otro:

El otro no es simplemente bueno por ser otro; ciertos contactos tienen efectos positivos, otros no. El mejor resultado del cruce de culturas es a menudo la mirada crítica que uno dirige hacia sí mismo; no implica de ninguna manera la glorificación del otro” (Todorov, 1991, p. 125).

Geertz, en su obra *La Interpretación de las Culturas*, intenta demostrar que la diversidad cultural, una de las bases de la antropología interpretativa que él mismo sostiene, no debe implicar, sino una forma nueva de humanismo, que remite a una idea de hombre, que no corresponde al de los pensadores ilustrados:

La antropología intentó orientarse hacia un concepto más viable de hombre, un concepto en el que la cultura y la variedad de la cultura se tuvieran en cuenta en lugar de ser consideradas como caprichos y prejuicios, y al mismo tiempo un concepto en el que sin embargo no quedara convertida en una frase vacía “la unidad básica de la humanidad”, el principio rector de todo el campo. (...) si uno descarta la idea de que el hombre Hombre con “H” mayúscula ha de buscarse detrás o mas allá o debajo de sus costumbres y se la reemplaza por la idea de que el hombre, con minúscula, ha de buscarse “en” ellas, corre uno el peligro de perder al hombre enteramente de vista (Geertz, 2001, p. 45).

A continuación, trataré de desarrollar la idea de “hombre” que podemos extraer a partir de los diferentes autores que han asumido como principio humanista la diversidad cultural: Montaigne,

Rousseau, Diderot. La idea de hombre que han transmitido los autores que han realizado el viaje a tierras exóticas como Chateaubriand. Analizaremos, a partir de la obra de Tzvetan Todorov, los diferentes tipos de viajeros y de encuentros con el otro que han determinado la concepción del hombre desde la época de los grandes descubrimientos de nuevas tierras y de culturas exóticas. Asimismo, el encuentro con el otro, con otras culturas denominadas exóticas o primitivas, muy diferentes de la nuestra, nos obligará a replantearnos la dicotomía cultura-civilización, civilización-barbarie.

Cultura frente a civilización y barbarie

Antes de que se formara y difundiera la palabra “civilización”, como afirma Starobinski, ya estaban en boga las críticas al lujo, al refinamiento de las maneras, a la cortesía hipócrita, a la corrupción provocada por la cultura de las artes y de las ciencias: “de Montaigne a Rousseau, pasando por La Fontaine y otros muchos viajeros del Nuevo Mundo, la comparación entre el civilizado y el salvaje (fuera éste caníbal) no se tornaba a favor del civilizado (Starobinski, 1989, p. 19). El concepto de cultura, como ha puesto de relieve Norbert Elías, en su obra *El Proceso de la Civilización*, se ha constituido históricamente, en occidente, contraponiéndose al concepto de civilización:

El concepto de “civilización” se refiere a hechos muy diversos: tanto al grado alcanzado por la técnica, como al tipo de modales reinantes, al desarrollo del conocimiento científico, a las ideas religiosas y a las costumbres. El concepto puede referirse a las formas de las viviendas o a la forma de la convivencia entre hombre y mujer, al tipo de las penas judiciales o a los modos de preparar los alimentos. Para ser más exactos, no hay nada que no pueda hacerse de una forma *civilizada* (...) Pero si se trata de comprobar cuál es, en realidad, la función general que cumple el concepto de “civilización” (...) llegamos a una conclusión muy simple: este concepto expresa la autoconciencia de occidente. También podría denominarse “conciencia nacional”. El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o a las contemporáneas más primitivas (Elías, 1987, p. 57).

Franceses e ingleses se representan a sí mismos bajo esta idea de civilización, la cual “resume el orgullo que inspira la importancia que tiene la nación propia en el conjunto del progreso en Occidente y de la humanidad en general” (Elías, 1987, p. 57). Para los alemanes, en cambio, la palabra civilización tiene un valor secundario y afecta únicamente a la exterioridad de los seres humanos: “La palabra con la que los alemanes se interpretan a sí mismos, la palabra con la que se expresa el orgullo por la contribución propia y por la propia esencia es *cultura*” (Elías, 1987, p. 57).

El concepto de *cultura* de los alemanes se opone punto por punto al concepto inglés y francés de *civilización*, tal como advierte magistralmente Norbert Elías:

El concepto francés e inglés de “civilización” puede referirse a hechos políticos o económicos, religiosos o técnicos, morales o sociales, mientras que el concepto alemán de “cultura” se remite substancialmente a hechos espirituales, artísticos y religiosos, y muestra una tendencia a trazar una clara línea divisoria entre los hechos de este tipo y los de carácter político, económico y social (Elías, 1987, p. 58).

La palabra “civilizado” hace referencia a las formas de comportamiento y a las cualidades sociales de los seres humanos, mientras que la palabra *cultura*, en el contexto alemán, corresponde de manera exclusiva a ciertas realizaciones humanas, como por ejemplo, obras de arte, libros, sistemas religiosos o filosóficos en los cuales se expresa la peculiaridad de un pueblo. En este sentido, el

concepto de *cultura* tiene un carácter “diferenciador” (es lo propio y específico de cada pueblo o cultura), mientras que el concepto de *civilización*, como subraya Norbert Elías, atenúa las diferencias nacionales entre los pueblos y acentúa lo que es común a todos los seres humanos (Elías, 1987, p. 58).

La idea de civilización está asociada a la idea de progreso. “La palabra *civilización* designa un proceso, aparece en la historia de las ideas al mismo tiempo que la acepción moderna de *progreso*” (Starobinski, 1989, p.15). La civilización constituye uno de los términos clave de la Ilustración, entendido como progreso en la ciencia y en las costumbres. Los franceses, como Voltaire y Rousseau, defienden la idea de progreso. Los franceses, como advierte, Starobinski, no oponen el concepto de cultura al de civilización, lo cual no les impide adoptar una posición crítica respecto a la propia idea de civilización:

Algo en la civilización trabaja en contra de la civilización. Admiramos la manera en que Benjamin Constant en el prefacio a su obra *De la Religión* (1827), concilia dos actitudes en apariencia contradictorias: la voluntad de creer en un perfeccionamiento casi ilimitado de la especie humana, y, en contrapartida, la auto-acusación, la severidad desalentada en relación al derrumbe de las convicciones y de la fuerza moral- derrumbe inevitable suscitado por el refinamiento y reblandecimiento de las civilizaciones avanzadas. (...) El deseo de recristianización, formulado por Constant, tuvo como corolario y equivalente un deseo de rebarbarización- también legitimado por el sentimiento de hastío y de pérdida vital. (...) La fuerza moral, el refinamiento estético (en Baudelaire) (...) debe ser buscada fuera de nuestra civilización, en los países salvajes. (...) seguramente, un primer recurso consistirá en utilizar la forma adjetivada de autenticidad y en hablar de la “verdadera civilización”. Charles Fourier utilizará la palabra *armonía* para designar el estado social perfeccionado. (...) la pareja léxica *civilización-armonía* exterioriza y proyecta hacia un *ailleurs* (otra parte) y hacia el futuro las tensiones internas que son difíciles de acomodar en el interior de la sola noción de civilización (...) de manera mucho más general, sin implicaciones políticas-revolucionarias directas, el mundo germánico propone, desde principios del siglo XIX, un rival del concepto de civilización: la cultura (*die Kultur*) (Starobinski, 1989, pp.41-48).

Para los alemanes, lo valioso realmente no es *la* cultura (o civilización) en un sentido general, sino *mi* cultura en un sentido particular, como indica Finkelkraut, a partir de Julien Benda, autor de *La Trahison des clercs* (1926) esa diferencia es el principal síntoma de la decadencia moderna y de la derrota del pensamiento:

Esta transmutación de *la* cultura en *mi* cultura es el distintivo de la era moderna (...) La cultura: el ámbito en el que se desarrolla la actividad espiritual y creadora del hombre. Mi cultura: el espíritu del pueblo al que pertenezco y que impregna a la vez mi pensamiento más elevado y los gestos más sencillos de mi existencia cotidiana. Este segundo significado de la cultura es, como el propio Benda indica, un legado del romanticismo alemán. El concepto de *Volksggeist*, es decir, de genio nacional, hace su aparición en 1774, en el libro de Herder *Otra filosofía de la historia* (Finkelkraut, 1990, pp. 9-10).

Herder se opone a considerar cada cultura en relación a otras culturas, sino que cada cultura posee un valor propio, y debe ser apreciada por sí misma. En base a esta visión de la historia, Herder aboga por la “pluralidad de las almas colectivas” (En Renaut, 1999b, p. 245). Herder será considerado como uno de los defensores más representativos del “populismo, el expresionismo y el pluralismo” (Berlin, 2000, pp. 199-200). [iii] En suma, del pluralismo cultural que se opone a las ideas ilustradas derivadas del progreso de Las Luces según Voltaire, quien defiende el triunfo de la razón sobre los prejuicios de la historia. Herder, como después Fichte, no se dirige al hombre en un sentido universal, sino a los pueblos que pueblan la tierra, y concretamente, sus discursos van dirigidos a los hombres que comparten su lengua, su historia y su visión del mundo.

La palabra “Civilización”, como veremos a continuación, no impide a los franceses, ni a los autores educados, a partir del concepto de *civilización*, a apreciar la diversidad humana, y constatar el valor

de otras culturas. Blaise Pascal toma nota de la diversidad cultural: “La verdad a un lado de los pirineos, error al otro lado (que cada uno siga las costumbres de su país) (Pascal, 1972, p. 142). [iv] Blaise Pascal, cuando habla del hombre en singular, en realidad se refiere al hombre “en general”, y lo mismo puede afirmarse en relación a las obras de los grandes pensadores franceses como La Rochefoucault, La Bruyère, Montaigne, incluso Rousseau y Montesquieu: ninguno de ellos rechaza la idea de hombre en un sentido general, a pesar de la constatación de la diversidad humana. En el espíritu francés predomina el pensamiento general, la idea de hombre en un sentido universal. Se trata, como señala Tzvetan Todorov, de aquello que Hippolyte Taine denominaba, en *Los orígenes de la Francia contemporánea*, el espíritu clásico, el de los siglos XVII-XVIII, y que se identifica a veces (en el extranjero) con el espíritu francés sin más:

Lo que dice Pascal debe poder aplicarse a todos los hombres, al hombre en general. La Rochefoucault encabeza el “Aviso al lector” que introduce sus máximas: “He aquí un retrato del corazón del hombre que ofrezco al público”. No se plantea siquiera de saber si este corazón permanece siempre el mismo, en todos los climas. La Bruyère (...) justifica de este modo su proyecto: “En efecto, los hombres no han cambiado según el corazón y las pasiones; siguen siendo tal como eran entonces y tal como fueron marcados por Teofrasto”. Su trabajo aspira menos a la originalidad que a lo perenne y a la universalidad (Todorov, 1989, pp. 22-23).

Incluso un autor tan sensible a la diversidad cultural y a la diferencia entre los pueblos como Montaigne, no abandona en ningún momento su perspectiva universalista, como se puede apreciar en el conocido capítulo de sus *Ensayos (capítulo II del libro tercero)* tan magistralmente comentado por Erich Auerbach: “Cada hombre encierra la forma entera de la condición humana”. (Montaigne, 2008, p. 26). [v] Montaigne, y más tarde, Montesquieu y Rousseau, comparten el mismo espíritu sensible para captar las diferencias entre los pueblos y las culturas, y al mismo tiempo, un espíritu abstracto que les permite captar lo universal, la idea de hombre en un sentido ideal y/o racional.

La diferencia entre bárbaros y civilizados ha marcado, como sostiene Todorov, desde la antigüedad hasta nuestra época contemporánea, nuestra relación con otras culturas diferentes de la nuestra. En su obra *El miedo de los Bárbaros*, Todorov analiza el concepto de “Bárbaro” como opuesto al de “Civilizado”:

La palabra (Bárbaro) nos llega a través de los griegos, el cual pertenecía al uso común, en particular desde la guerra contra los Persas. Se oponía a otra palabra, y ambos vocablos permitían dividir la población mundial en dos partes desiguales: los griegos, es decir, nosotros, y los bárbaros, es decir, los otros, los extranjeros. Para reconocer la pertenencia a uno u otro grupo, se apoyaban en el dominio de la lengua griega: los bárbaros eran los que no la entendían, ni la hablaban, o que la hablaban mal (Todorov, 2008, p. 33).

Todorov recoge varias definiciones de “Bárbaro”. 1) Los bárbaros son aquellos que transgreden las leyes fundamentales de la vida en común: matricidio, parricidio, infanticidio, etc. (Todorov, 2008, p. 34). 2) Los bárbaros son aquellos que marcan una verdadera ruptura entre ellos mismos y los otros hombres. Aquellos que recurren a la violencia y a la guerra para resolver sus diferencias, aquellos que faltan a la hospitalidad y a la amistad (Todorov, 2008, pp. 34-35). 3) Son bárbaros aquellos que realizan unos actos impúdicos en público sin tomar en cuenta la mirada de los demás. El acto sexual en público, decía Heródoto, es comportarse como una bestia. El pudor es un rasgo humano, que significa que tomo conciencia de la mirada de los demás (Todorov, 2008, p. 35). 4) Son bárbaros aquellos que viven en familias aisladas, en lugares comunes, sin llegar a formar sociedades más amplias regidas por unas leyes adoptadas en común. Los bárbaros están del lado del caos y de lo arbitrario, y desconocen el orden social. Son bárbaras aquellas sociedades que son víctimas de la tiranía y de un déspota. Los persas son para los griegos bárbaros en un doble sentido:

porque no hablan griego y porque viven en un país sometido a un régimen tiránico (Todorov, 2008). La barbarie no es un atributo que permita diferenciar a unos pueblos de otros, ni siquiera la civilización está exenta de elementos de barbarie, que, según Todorov, consiste en la incapacidad de reconocer la humanidad del otro hombre:

Los bárbaros son aquellos que no reconocen que los otros son seres humanos como ellos. (...) Los bárbaros son aquellos que niegan la plena humanidad de los otros. Esto no quiere decir que ignoren realmente su naturaleza humana, ni que la olviden, sino que se comportan *como si* los otros no fueran humanos, o enteramente humanos (Todorov, 2008, p. 36).

Tanto Montaigne como, antes que él, Bartolomé de las Casas enuncian esta filosofía humanista que consiste en partir de la diversidad humana como punto de partida del humanismo. Todos los pueblos son bárbaros los unos para los otros, y ningún hombre está calificado para llamar a otras culturas de bárbaras: "Nada bárbaro o salvaje hay en aquella nación, según lo que me han contado, afirma Montaigne en sus *Ensayos*, sino que cada cual considera bárbaro lo que no pertenece a sus costumbres (Montaigne, 2012, p. 267). Como sostiene Todorov, "este ensayo, "De los Caníbales", está precisamente consagrado a unos pueblos cuyas costumbres son muy diferentes de las nuestras, los indios de América, y podría ilustrar su tolerancia respecto a los otros" (Todorov, 1989, p. 68).

Todo el ensayo de Montaigne es de hecho un elogio a los *caníbales* y una condena de la sociedad francesa a la que pertenece. Es bárbaro, según Montaigne, lo que está más cerca de los orígenes, y éstos son mejores que aquello que les sigue (la civilización). (Todorov, 1989) Es bárbaro lo que es degradante y cruel, lo cual permite, en opinión de Montaigne, calificar nuestra sociedad de más bárbara que las otras (Todorov, 1989). Montaigne quisiera ser relativista, sin duda cree serlo, cuando en realidad, nunca dejó de ser universalista (Todorov, 1989).

Bartolomé de Las Casas desarrolla una crítica similar a la que posteriormente hizo Montaigne al concepto de "Bárbaro", en la medida en que todo pueblo puede ser considerado bárbaro desde el punto de vista de otra cultura, y por tanto, ninguna cultura, incluida la europea, puede escapar al calificativo de "Bárbaro":

Llamaremos a un hombre bárbaro, en comparación con otro, porque es extraño en su manera de hablar y porque pronuncia mal la lengua del otro (...) Pero desde este punto de vista, no existe hombre o raza que no sea bárbara en relación a otro hombre u otra raza (...) De la misma manera que consideramos los pueblos de las Indias bárbaros, ellos nos juzgan del mismo modo, porque no nos entienden (Todorov, 2008, p. 41).

Primitivismo, exotismo y humanismo

La *verdadera* civilización sería esa capacidad de reconocer la humanidad del otro hombre, en el sentido de Lévinas en su obra *Humanismo del otro Hombre*. No obstante, también, la capacidad de reconocer nuestra común humanidad. El libro de Todorov, titulado *La Conquista de América* se inspira en la filosofía de Lévinas:

Nuestra época no se define por el triunfo de la técnica por la técnica, como no se define por el arte por el arte, como no se define por el nihilismo. Es acción para un mundo que viene, superación de su época – superación de sí que requiere la epifanía del otro (Todorov, 2000, p. 260).

El descubrimiento del otro, en el sentido de Lévinas, tiene lugar según Todorov con el descubrimiento de América:

El descubrimiento de América es un acontecimiento único en la historia de la humanidad: dos grandes masas de población viven en la ignorancia mutua, y después, por así decir, de la noche a la mañana, aprenden su existencia. Nada de comparable ha existido en la historia del pasado de una y otra mitad del universo: los descubrimientos fueron progresivos y graduales; ni en su historia posterior: desde ese día, el mundo se hizo cerrado y finito (aunque haya duplicado su dimensión). Este encuentro conmocionó la existencia de los americanos, pero también, de manera no menos profunda y menos visible, la de Europa, la parte del “antiguo mundo” cuyos habitantes hicieron el viaje decisivo. Nuestra historia moderna comienza también ese día (Todorov, 1991, p. 41).

Todorov analiza la experiencia de la alteridad que se origina a partir del encuentro entre culturas muy diferentes entre sí, concretamente, tomando como momento crucial de la historia el descubrimiento de América. En su obra *La Conquista de América*, de 1982, Todorov describe el encuentro entre dos culturas: “la cultura española y la de los amerindios a finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI”. La modernidad, por tanto, está íntimamente vinculada con la aparición de la figura del otro, con la experiencia imprevista de la alteridad, con el encuentro ejemplar que tuvo lugar entre diferentes culturas que se desconocían absolutamente entre sí, a partir del descubrimiento de América, y que permitió al hombre por primera vez enfrentarse con lo absolutamente otro, a lo nunca visto ni oído.

Los viajes a países exóticos han sido interpretados, en mayor o menor medida, como el deseo de occidente por conocer y poseer al otro, un deseo por el otro que se ha manifestado a través del exotismo. Es central para comprender la modernidad y el humanismo moderno la referencia a los viajes hacia tierras exóticas y de la literatura sobre culturas exóticas muy diferentes de la nuestra. El deseo por conocer al otro, por parte de los viajeros en búsqueda de lo exótico, no implica necesariamente el reconocimiento de la alteridad del otro hombre, es decir, la humanidad del otro hombre. En la mayoría de los casos, los viajeros en busca de lo exótico, como Chateaubriand, no logran descubrir al otro, sino que proyectan en las culturas exóticas que descubren a su paso *una imagen de sí mismos*. Diderot proyecta en los habitantes de Tahití los argumentos y los razonamientos de orden filosófico y científico de su tiempo, mientras que Chateaubriand proyectará en los habitantes de América los sentimientos derivados del cristianismo y del romanticismo europeo.

Diderot aborda la cuestión del relativismo cultural y de lo universal en su obra *Suplemento al viaje de Bougainville*. En esta obra, como advierte Todorov, Diderot se torna hacia una forma de universalidad, que no es la del humanismo, sino la de la ciencia, dando lugar al cientificismo (Todorov, 1989). Su verdadero proyecto no consiste en fundar una moral, sino en destruir toda moral. Al fundar la moral en la naturaleza, el deber ser en el ser, elimina la necesidad de una moral, y como señala Todorov, Diderot tiene que elegir entre el hombre natural y el hombre moral o artificial. La naturaleza, en un sentido que será más adelante retomado por Nietzsche, no está sometida a ninguna moral. Tal es la idea básica y fundamental que preside el *Suplemento al viaje de Bougainville*: “Sobre el inconveniente de aplicar unas ideas morales a ciertas acciones físicas que carecen de ellas” (Diderot, 1972, p. 141). El gran ejemplo de Diderot concierne a la vida sexual, la cual es más saludable cuanto más se acerca a la naturaleza (la vida de los habitantes de Tahití) y más alejada de la moral y de la religión cristiana (la sociedad europea).

Todorov establece una sutil distinción entre los autores primitivistas, como Montaigne, Diderot (en cierto modo Rousseau), y por otra parte, los autores del exotismo, como Chateaubriand y Segalen.

Sobre el caso de Rousseau, Todorov sostiene que no podemos aplicar a este autor el calificativo de “primitivista” en el mismo sentido que a otros autores, sino que más bien, debe ser considerado como uno de los primeros grandes críticos del “primitivismo” y del “Culto al buen salvaje” (Todorov, 1989). Los denominados “primitivistas” adquieren un conocimiento de las otras culturas a través de las historias de los viajeros y de los libros que han leído, mientras que la experiencia exótica (Chateaubriand y Segalen) presupone un contacto más directo con las otras culturas, y por tanto, los autores del exotismo realizan ellos mismo el viaje a tierras lejanas en busca de nuevas imágenes y experiencias inéditas o nunca vistas. El “primitivismo” de Montaigne y de Diderot, consiste en idealizar la imagen del buen salvaje:

Este retrato del buen salvaje, más o menos completo, se puede encontrar a lo largo del siglo XVIII: su expresión literaria más lograda es la que ofrece Diderot en su obra *Suplementos al Viaje de Bougainville*, que lleva claramente la influencia de Lahontan. El salvaje tahitiano es descrito como siendo “inocente” y “dulce” y es “feliz”; los civilizados, en contraste, son “corruptos”, “viles” y “desgraciados” (...). El mensaje del jefe tahitiano a Bougainville puede resumirse en una palabra: “aléjate”. Si hay contactos entre los pueblos, sólo deberán fundarse en la reciprocidad y la igualdad: “Sois dos hijos de la naturaleza; ¿Qué derecho tienes tú sobre él que él no tenga sobre ti?” Diderot no esconde, a decir verdad, que escribe sobre nuestra sociedad, y no sobre las de los otros (Todorov, 1989, pp. 359-360).

En este sentido, el primitivismo no se interesa realmente por las demás culturas en sí mismas, sino en la medida en que sirven para debatir cuestiones propiamente europeas, como hace Diderot, el cual utiliza a las culturas exóticas para discutir sobre la cultura francesa. A diferencia del primitivismo practicado por Diderot, Chateaubriand realiza el gran viaje en busca del otro. Chateaubriand, joven discípulo de Rousseau, parte hacia América en busca del “hombre de la naturaleza”:

La cosa está clara para Chateaubriand desde antes de partir; en el prefacio de *Atala*, en 1801, describe de este modo su proyecto: “yo concebí la idea de escribir la epopeya del *hombre de la naturaleza*, o de pintar las costumbres de los salvajes”. Uno percibe, en primer lugar, que Chateaubriand pensaba entonces en los mismo términos que Rousseau, incluso aunque comete el error habitual de interpretación al identificar al hombre de la naturaleza con los salvajes contemporáneos; y a continuación decide obedecer a las interjecciones de Rousseau. Éste, en efecto, expresaba su lamento de no ver a los filósofos, sus contemporáneos, los Buffons, los Montesquieu y los Diderot, salir en un viaje de exploración. Los filósofos no han seguido sus consejos, y Rousseau mismo nunca se aventuró más allá de Londres. Sin embargo, cuarenta años más tarde, su joven discípulo Chateaubriand escucha la llamada y se pone en marcha; parte hacia América en busca del “hombre de la naturaleza” (Todorov, 1989, p. 379).

No obstante, como afirma Chateaubriand en el prefacio de la primera edición de *Atala*: “Al cabo, yo no soy como Rousseau, un entusiasta de los salvajes” (Chateaubriand, 1993, p. 23). En el prefacio a *Atala* de 1805: “Estamos decepcionados sin haber disfrutado. Todavía quedan algunos deseos, y ya no tenemos ilusiones. La imaginación es rica y maravillosa, la existencia pobre, seca y desencantada. Habitamos, con un corazón lleno, un mundo vacío; y sin haber usado nada, estamos desengañados de todo” (Chateaubriand, 1993, p. 46).

El viajero en busca de lo exótico se identifica con el otro, con las culturas exóticas, y en la medida en que descubre al otro en su propio contexto, no descubre las similitudes entre las culturas, sino precisamente aquellas propiedades que distinguen a unas culturas de otras, sus rasgos diferenciales, sus propiedades más genuinas que no podemos encontrar en nuestra cultura; lo diferente por lo diferente, es la divisa del viajero exótico, mientras que el primitivista descubre en las demás culturas unas formas de sociedad que pueden compararse hasta cierto punto con la cultura civilizada de la que uno proviene, de tal modo, que el primitivista no percibe una distancia tan infranqueable entre unas culturas y otras. Por este motivo, asume que todos los pueblos han pasado por una etapa de barbarie, y se encaminan hacia una fase de civilización.

Los primitivistas presuponen la unidad del género humano, y se hacen eco de los valores universales del hombre que están inscritos en la naturaleza. El Salvaje, o el hombre de la naturaleza, suele ser preferible al hombre corrompido por la civilización. Los primitivistas como Montaigne, Diderot y (hasta cierto punto Rousseau), elogian a los pueblos salvajes en la medida en que están más cerca de la naturaleza, y en la medida en que guían sus vidas en función de la naturaleza y no tanto por las convenciones y los artificios de las culturas civilizadas. Los primitivistas perciben al buen salvaje como una imagen idealizada del hombre plenamente reconciliado con la naturaleza, el “hombre natural” el cual se contrapone al hombre corrompido de la civilización europea.

Los autores del exotismo heredan esta visión primitivista del “buen salvaje”, y desarrollan al igual que ellos una crítica a la civilización europea a favor de las sociedades más simples que viven más en contacto y de acuerdo con la naturaleza. No obstante, el exotismo de Chateaubriand, al igual que el primitivismo de Montaigne y el de Diderot, termina por incurrir en el etnocentrismo y el egocentrismo: “Chateaubriand se negaba a descalzarse o a desnudarse como exigía la costumbre local, y declaraba su voluntad de conformarse en todas partes a las costumbres francesas” (Todorov, 1989, p. 410). El exotismo de Chateaubriand termina siendo traicionado por el egocentrismo:

Como René, Chateaubriand es indiferente respecto al mundo, y sólo se interesa por él mismo (...) “Iba en busca de imágenes, eso es todo”. Chateaubriand desea traerse de su viaje unas expresiones verbales, como otros traen consigo piedras preciosas. No obstante, el verbo sólo puede provenir de él; él, por tanto, sólo está a la escucha de sí mismo (Todorov, 1989, pp. 402-403).

Los autores del exotismo son hijos y descendientes del *René* de Chateaubriand, nunca satisfechos con la realidad presente, siempre en busca de lo diferente, nunca en casa, siempre con la sensación de ser extranjeros en todas partes; así podríamos definir a los viajeros en busca de lo exótico. Atrapados en la experiencia de lo exótico, sólo perciben las diferencias, lo único valioso para ellos es la distancia entre los pueblos, la diferencia entre las culturas, como única condición de lo exótico. La frase que aparece en boca del anciano tahitiano en la obra de Diderot: -Aléjate- (Diderot, 1972, p. 151) podría convertirse en el lema de los autores exóticos.

Exotismo y nacionalismo *versus* humanismo y universalismo

El exotismo, según Todorov, valora a los otros en detrimento de su propio país, mientras que el nacionalismo valora lo propio de su país en detrimento de los otros. Ambos, nacionalistas (valoran el nosotros) y exóticos (valoran a los otros) terminan por rechazar con la misma vehemencia el cruce de culturas, y consecuentemente, la unidad del género humano. Tanto el nacionalismo como el exotismo defienden que las culturas no deben tener ningún contacto, ni influirse unas a otras, sino mantenerse distantes unas culturas de otras, con el fin de preservar la identidad cultural como sostienen los nacionalistas, o bien, para preservar las diferencias culturales como defienden los autores exóticos:

Barrès sólo se ama a sí mismo, Segalen sólo ama lo otro, es verdad; pero, ambos se unen en una filosofía de la diferencia, en un relativismo radical donde sólo varían las etiquetas, y en el horror ante el acercamiento entre los pueblos (Todorov, 1989, p. 445).

El humanismo, tal como lo desarrolla Rousseau, implica para Todorov una verdadera conquista en el plano de los valores que emergen a partir del encuentro con el otro, con las otras culturas, sin perder de vista la universalidad; los principios del humanismo universalista- tal como los profesa Rousseau- no trascienden los casos particulares, sino que los presuponen, con el fin de alcanzar principios universales válidos para todos los hombres. Rousseau primero ahonda en las diferencias, en lo particular, para alcanzar en segundo lugar lo universal. Rousseau había establecido “los principios del buen conocimiento de los otros: observar las diferencias para descubrir las propiedades” (Todorov, 1989, p. 519). La universalidad, por otra parte, no es un principio de la naturaleza, sino de la moralidad: la capacidad humana de rechazar las determinaciones, es decir, la libertad:

Quando Rousseau propone considerar la piedad como un fundamento natural de las virtudes sociales, no ignora la existencia de seres despiadados. La universalidad es un instrumento de análisis, un principio regulador que permite la confrontación fecunda de las diferencias, y su contenido no puede ser fijado: siempre está sujeta a revisión. Lo que es propiamente humano no es evidentemente tal o cual rasgo de la cultura. Los seres humanos están influidos por el contexto en el cual llegan al mundo, y este contexto varía en el tiempo y en el espacio. Lo que cada ser humano tiene en común con todos los otros, es la capacidad de rechazar estas determinaciones; en términos más solemnes, se dirá que la libertad es el rasgo distintivo de la especie humana. Es cierto que mi entorno me empuja a reproducir los comportamientos que considera valiosos; pero la posibilidad de escapar a ellas también existe, y esto es esencial (Todorov, 1989, pp. 513-514).

Todorov en su obra *Nosotros y los Otros* desarrolla unos “retratos de viajeros”, que no son como advierte el autor, el resultado de un sistema deductivo, sino de la observación empírica (Todorov, 1989). Para considerarse un viajero en esta tipología de Todorov, no es suficiente el hecho de viajar a otras tierras, sino que además el viajero debe de tener curiosidad e interés por las culturas con las cuales se encuentra (Todorov, 1989, pp. 451-452). Todorov distingue tipos de viajeros en base a los criterios anteriormente expuestos: el asimilador, el oportunista, el turista, el impresionista, el asimilado, el exota, el exiliado, el alegorista, el desengañado y el filósofo.

Conclusión: Retratos de viajeros

En primer lugar, el *asimilador*, aquel que quiere modificar a los otros para que se le parezcan, interpreta la diferencia de las demás culturas como una carencia en relación a su propio ideal: la figura clásica del asimilador es el *misionero cristiano* (Todorov, 1989). En segundo lugar, el *oportunista*, que suele ser un hombre de negocios, un comerciante, un industrial: de los otros sólo conoce lo que le es indispensable para utilizarlos en su provecho (Todorov, 1989). En tercer lugar, el *turista*, representa al visitante apresurado que prefiere los monumentos a los seres humanos, lo cual le permite salvaguardar su identidad (Todorov, 1989). En cuarto lugar, el *impresionista*, un turista muy perfeccionado: lo que busca son las impresiones que los países y los seres dejan sobre ellos, no tanto los países y los seres en sí mismos. La actitud impresionista fue sistematizada por primera vez por Loti, y practicada por diversas figuras como Michaux en Asia, Barthes en Japón (Todorov, 1989). En quinto lugar, el *asimilado*, primero fue un inmigrante, desea conocer a los otros porque fue llevado a vivir entre ellos, y desea asimilarse, asemejarse lo más posible a los otros (Todorov, 1989). En sexto lugar, el *exotismo*, que engloba a autores como Chateaubriand, Segalen, los cuales desean conocer las diferencias, conocer a los otros en tanto que otros, en su alteridad, en su extrañeza (Todorov, 1989). En séptimo lugar, el *exiliado*, como Descartes en Holanda, vive en el extranjero como una experiencia de no pertenencia a su entorno (Todorov, 1989). En octavo lugar, el *alegorista*, suele ser primitivista como lo fue Diderot, hablan de un pueblo extranjero para debatir de otra cosa que nada tiene que ver con ese pueblo: Diderot escribe sobre los habitantes de Tahití para denunciar las formas de sexualidad de su país; el alegorismo proyecta como el primitivismo, una imagen ideal o alegórica sobre las demás culturas, proyecta sobre ellas la

clásica edad de oro, el mito del buen salvaje (o una idea negativa, el salvajismo, la crueldad) (Todorov, 1989.) En noveno lugar, el *desengañado*, profesa la inutilidad o vanidad del viaje, como Chateaubriand, el cual, tras su último viaje a oriente, decide nunca más emprender un viaje (Todorov, 1989). En décimo lugar, *el filósofo*, como Rousseau, cuya observación de las diferencias no le impide aspirar a la universalidad, sin pretender modificar a los otros, su ideal humanista le inmuniza contra el etnocentrismo (Todorov, 1989).

El antropólogo que interpreta a las demás culturas, según Clifford Geertz, se asemeja a este último tipo de viajero, el filósofo, en la medida en que ambos no se limitan a interpretar a los otros, sino que también reflexionan sobre sí mismos, sobre el propio viaje, y sobre el final último del viaje, sobre el sentido último de esta búsqueda incesante del sentido. Por lo que el viaje no tiene aparentemente un final definitivo, sino que queda como una tarea abierta, una tarea que sigue abierta para las futuras generaciones. Tanto Todorov como Geertz han dejado un legado interpretativo sobre la experiencia del viaje y del encuentro con el otro, la interpretación de otras culturas, como paso irrenunciable para comprender la propia cultura. Ambos consideran que los viajes del pasado enriquecen los viajes del presente y del porvenir y que la antropología, el encuentro entre culturas, la interpretación de las culturas, abre nuevos horizontes para el humanismo.

Bibliografía

Auerbach, Erich, (1968). "L'humaine condition", en *Mimésis, la Représentation de la Réalité dans la Littérature Occidentale*, Gallimard, Paris.

Bajtín, Mijail, (1988). *La Cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento, El contexto de Rabelais*, Alianza Editorial, Madrid.

Berlin, Isaiah, (2000). *Vico y Herder: Dos estudios en la historia de las ideas*, Cátedra, Madrid.

Chateaubriand, Francois-René, (1993). *Atala, René*, Bookking International, Paris.

Clifford, James, (2001). *Dilemas de la cultura, Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

Diderot, denis, (1972). *Supplément au Voyage de Bougainville*, Garnier-Flammarion, Paris.

Elías, Norbert, (1987). *El Proceso de la Civilización, Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México.

Finkielkraut, Alain, (1990). *La Derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona.

Geertz, Clifford, (2001). *La Interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona.

Lévinas, Emmanuel, (1993). *Humanismo del Otro Hombre*, Siglo XXI, México.

Montaigne; Michel de, (2008). *Ensayos III*, Cátedra, Madrid.

- (2012). *Ensayos I*, Cátedra, Madrid.

Pascal, Blaise, (1972). *Pensée*, Librairie générale française, Paris.

Reynoso, Carlos, (2000). *Apogeo y Decadencia de los Estudios Culturales, Una visión Antropológica*, Gedisa, Barcelona.

- (2001). "Interpretando a Clifford Geertz", en Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona.

Renaut, Alain, Mesure, Sylvie, (1999). *Alter Ego, Les Paradoxe de l'identité démocratique*, Aubier, Paris.

- (1996). *La Guerre des Dieux, Essai sur la Querelle des valeurs*, Grasset, Paris.

Renaut, Alain, (1999). *Liberalismo político et pluralismo culturel*, Édition plein Feu, Nantes.

- (1999b). (dir.), *Histoire de la Philosophie Politique, 3, Lumières et Romantisme*, Calmann-Lévy, Paris.

Starobinski, Jean, (1989). *Le Remède dans le Mal, Critique et Légitimation de l'Artifice à l'âge des Lumières*, Gallimard, Paris.

Steiner, George, (1991). *En el Castillo de Barba Azul: Aproximación a un Nuevo Concepto de Cultura*, Gedisa, Barcelona.

Todorov, Tzvetan, (1989). *Nous et les Autres, La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris.

- (1991). *Les Morales de l'Histoire*, Grasset, Paris.
- (2000). *La Conquista de América, Siglo XXI*, México.

- (2008). *La Peur des Barbares*, Robert Laffont. Paris.

Todorov, Tzvetan, (et. al.), (1988). *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*, Ed. Jucar, Madrid.

Notas

[i] Geertz, Clifford, *La Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 39: “La antropología, o por lo menos, la antropología interpretativa, es una ciencia cuyo progreso se caracteriza menos por un perfeccionamiento del consenso que por un refinamiento del debate. (...) En la medida en que los ensayos aquí reunidos tengan alguna importancia, ésta estriba menos en lo que dicen que en aquello que atestiguan: un enorme aumento de interés, no sólo por la antropología, sino por los estudios sociales en general y por el papel de las formas simbólicas en la vida humana. La significación, esa evasiva y mal definida pseudo-entidad que antes muy contento abandonábamos a los filósofos y a los críticos literarios para que frangollaran con ella, ha retornado ahora al centro de nuestra disciplina. Hasta los marxistas citan a Cassirer; hasta los positivistas citan a Kenneth Burke”.

[ii] Steiner, George, *En el castillo de barba azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*, Gedisa, Barcelona, 1991.

[iii] Véase, Berlin, Isaiah, *Vico y Herder: Dos Estudios en la Historia de las Ideas*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 199-200: “El populismo. La creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura (...) El expresionismo. La doctrina de que la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan la completa personalidad de un individuo o de un grupo, y que son inteligibles exclusivamente en tanto que expresión de esa personalidad. Todavía de manera más específica, el expresionismo afirma que las obras de los hombres son, por encima de todo, voces hablando, no objetos desvinculados de sus creadores; forman parte de un proceso de comunicación viva entre personas y no entre entidades independientes; (...) El pluralismo. La creencia no meramente en la multiplicidad, sino en la inconmensurabilidad de los valores de las diferentes culturas y sociedades; y por añadidura, la creencia en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el corolario implícito de que la teoría clásica de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas”.

[iv] PASCAL, Blaise, *Pensée*, Librairie générale française, Paris, 1972, p. 142 : “que chacun suive les mœurs de son pays (...) Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrénées, erreur au-delà ”.

[v] Lugar citado en Auerbach, Erich, "L'humaine condition", en *Mimésis, la Représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Gallimard, Paris, 1968, p. 287: "Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition".