

Título: Del concepto de civilización a sociedades y culturas. Las Ciencias del Hombre

Autor: **Hugo Neira**

Eje: 4

Resumen:

El texto retoma el concepto de ‘civilización’ pero en plural. Desde sus conceptualizaciones. No solo míticas sino racionales. Y desde dos ejes, el que vivamos una era planetaria, por una parte. Y por la otra, la transdisciplinariedad. Me interesa el flujo de interacciones que trae consigo la mundialización. Sin dejar de tomar en cuenta los repliegues, no carentes de sentido común, a las identidades tradicionales. Conozco la propuesta de Edgar Morin, la complejidad, y hace años que la aplico a mis trabajos.

Palabras claves: Comparatismo. Cambio de paradigma. Interdisciplinaridad.

Sobre el autor: Abancay, Perú, 1936. Formación en Historia, Universidad San Marcos (Lima). Investigador en Sciences Po., París (años 60). Doctor en Ciencias Sociales por la EHESS, París, 1986. Actualmente docente de las universidades Ricardo Palma, San Martín de Porres y San Marcos, de Lima. Autor de una cincuentena de libros. Ejes de investigación: filosofía política, movimientos sociales, emergencia de lo nuevo, historia de las ideas.

Email: hfneira@gmail.com - Telf: (51) 1 345 11 31. Radica en Lima.

Titre: Du concept de civilisation aux cultures et sociétés. Les Sciences de l’Homme

Résumé:

Le texte reprend le concept de ‘civilisation’ au pluriel. A partir de leurs conceptualisations. Pas seulement mythiques mais rationnelles. A partir de deux axes. D’une part, le fait que nous vivons une ère planétaire; d’autre part, la transdisciplinarité. Je m’intéresse au flux des interactions que produit la mondialisation. Sans laisser de côté les replis, qui ne sont pas dépourvus de sens commun, sur les identités traditionnelles. Je connais la “complexité” que propose Edgar Morin, je l’applique à mes travaux depuis des années.

Mots clés: Comparatisme. Changement de paradigme. Interdisciplinarité.

Del concepto de civilización a sociedades y culturas. Las Ciencias del Hombre

La idea de civilización concernía al mundo occidental desde su filosofía hasta que aparecieron las ciencias humanas. Nació eurocentrista, y este origen motiva su ambigüedad. Es a la vez conciencia de sí mismos y curiosidad por los otros. Nietzsche se apasiona por la tragedia griega tanto o más que por la música de Wagner, su contemporáneo. La lectura germánica de la Grecia antigua es vasta. Lessing en 1776, Goethe, Schiller, Hegel, e impregna a Heidegger. El presente trabajo no va a entrar en el cotejo de filósofos alemanes y griegos, por dos razones. Es un tema que le sobrepasa. Y porque ya existe. Remito pues al lector a otras fuentes.¹ Ahora bien, para los filósofos europeos y luego sus historiadores, decirse ‘civilizados’ significaba dos actitudes. No restringirse al presente, ocuparse del pasado: civilización helénica, romana. Y por otro lado, interesarse, por diversas razones, por otras civilizaciones. Es evidente que el declinar de Roma, o el de Bizancio, les hizo pensar en la posibilidad de que eso mismo se repitiera en Occidente. Se entiende también que les intrigaran las civilizaciones que permanecen en el tiempo, India y China. Y en menor medida, la azteca o maya, en manos prácticamente de los americanistas; caso aparte, por los fenómenos de colonialidad y aculturización. En unos y otros casos, la historicidad del concepto es evidente. Así, dado el origen desde la construcción europea, y un lugar central en el mundo al menos hasta el siglo XX, civilización significaba —declinaran o no— aquellos conjuntos de pueblos o sociedades que merecían entrar en esa categoría. Nació como reconocimiento y a la vez confrontación.

Historicidad de un concepto nacido en Europa. Juegan un papel las condiciones materiales del progreso occidental, es decir el capitalismo comercial y financiero del siglo XVI al XX, la globalización del mundo, y el roce con otras sociedades. Se explican, pues, los estudios sobre civilizaciones del presente, la islámica, la hebraica, la japonesa. Se supone que poseía cada una de estas civilizaciones una personalidad, algo propio. ¿Por qué en la rápida descripción del trayecto de este concepto usamos el tiempo pasado? Porque el concepto va a ser sustituido por los actuales estudios de sociedades y culturas. A consecuencia de algo inesperado. En el cenit del uso de la categoría civilización, despunta su par contrario, los estudios de etnología.

¹ Mattéi, Jean-François (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, “Le Discours Philosophique”, vol. IV, PUF, París, 1998, p. 1395 y ss.

En África, Australia, Oceanía. Así, Marcel Mauss estudia la magia, el maná, la lógica agonista del don, e inventa la etnología tras estudiar pueblos tribales no porque sean atrasados sino porque en los pequeños grupos puede acceder al “hecho social total”. Lejos del ruido de la Gran Guerra del 14, el siglo XX amanece con Malinowski en las islas Trobriand, en Melanesia.

Aparece pues una nueva categoría de científicos. La minuciosa descripción de la vida de aldeanos africanos y asiáticos por antropólogos e incluso funcionarios coloniales, ponía al descubierto otros racionalismos, otros relatos y memorias colectivas. Ahora bien, la idea de estudiar cómo vivían los hombres no era nueva. La cuestión de cómo vivían en cultura y no en natura proviene de Montesquieu, del gran siglo, y fue parte del arte de la observación de los Enciclopedistas. Con la aparición de las Ciencias del Hombre, hay un nuevo desafío. ¿Cómo dar cuenta de la variedad de las sociedades humanas, desde las tribus dispersas en Australia o en la Amazonía? ¿Cómo explicar sus particularismos, de lengua y ritos? La civilización resultaba un concepto amplio en exceso. Nacía una problemática. Y con ella, otra forma de razonar. Cuando se trataba de civilización, el quehacer filosófico era preguntarse por lo universal, como en Kant: ¿qué es el hombre? Pero después de Edward B. Tylor a Alfred L. Kroeber (1876-1960), lo que cuenta son las reglas de validez local, la especificidad de cada grupo. La generalidad sobre la especie no es la preocupación central de los nuevos exploradores de lo humano, salvo casos excepcionales, cuando Lévi-Strauss recuerda a Rousseau mientras vive entre los Borobos (*Tristes Trópicos*).

Antropología, lingüística, sociología, psicoanálisis. Es decir, ciencias y no filosofía. El concepto de civilización comienza, entonces, a dejar espacio a temáticas como sociedad y cultura. A un saber fundado en hechos individuales y particularizados, como *Las estructuras elementales del parentesco* (Lévi-Strauss) o los *patterns* o formas de comportamiento de Boas (de 1896 a 1936) tomadas en el terreno. (Y Ruth Benedict, Edward Sapir, Alfred L. Kroeber, Margaret Mead). Las ciencias del hombre llevaban desde su fundación la idea de la relatividad de las culturas. Y el rechazo a un solo modelo de sociedad o cultura. «Todo grupo humano tiene su civilización» (Lucien Febvre). Así, las ciencias del hombre se conjugarán en plural. No son totalistas como la filosofía, la teología y ese nuevo vecino —por desgracia propio al siglo XX—, la ideología. Por el contrario, el ‘todismo’ las desacredita. Aspiran a dominios particulares. Como las ciencias de la naturaleza, física, química, biología, a un campo preciso de fenómenos. Por lo demás, el ‘todismo’ queda descartado porque las

sociedades estudiadas, incluso las más pequeñas, no son jamás una realidad homogénea. Y esto sería válido para la sociología. Debería serlo para la economía, en la versión que propuso Karl Polanyi, como economía antropológica. Pero esa idea no ha prosperado.²

En suma, en la reconstrucción de la historia de las ciencias humanas el paso decisivo es la crítica radical del concepto de civilización. Se van a legitimar sobre la base de un pensar específico y descentralizado. Eso era ya un reto a la filosofía. Para François Dosse, historiador de las ideas, el tema es claro: «Fue una ruptura del cordón umbilical». Para las nuevas disciplinas, instituir métodos propio y dominios —lo que se llama *champs* de estudios— resultaba algo no negociable. Boas había sido uno de los primeros en instigar a los investigadores que formaba a rechazar las especulaciones y generalidades. Su propia carrera de antropólogo había comenzado estudiando a los esquimales. Había sido primero estudiante de geografía y física. Estaba persuadido que cada cultura poseía su propia coherencia, su propia lógica social. Y tras conocer a los indios Kwakiutl, al noroeste de América, observando su lengua, técnicas y mitologías, le llama la atención una ceremonia en particular, el intercambio de regalos. Lo que se llama el *potlatch*. Cómo se debe superar el regalo ante el recibido. Más bello, más lujoso, más caro. La costumbre conduce al empobrecimiento. La consecuencia que se extrae es sorprendente: preferían la destrucción de la riqueza a la acumulación. Que un grupo humano pueda preferir esa opción, el gasto suntuario para guardar la cohesión, da lugar a deducciones generales en términos de la condición humana. No quiere decir que Boas las tuviera como una finalidad en su investigación. La interpretación de qué es el hombre, qué es la sociedad, vino después. Fue un giro digno de Copérnico, pero no de inmediato.

¿Por qué la transdisciplinariedad?

En el transcurrir del siglo XX, las ciencias humanas operan de modo diferenciado. Pero, poco a poco, esa bella utopía de la especialización comenzó a deteriorarse. Por una parte, los campos de las disciplinas se superponen. Por la otra, nuevos conceptos, nuevas teorías,

² Polanyi intenta crear una disciplina nueva. La antropología económica, que se dedique al estudio de los intercambios en las sociedades antiguas y cuya ambición era teorizar, a escala planetaria, las relaciones generales entre sociedad y economía. (Revista *Sciences Humaines*, ‘*Les Grands Dossiers*’ n° 30, “Les penseurs de la société”, Auxerre, marzo-abril-mayo de 2013).

provocan encuentros transversales. Y además aparecen grandes paradigmas unificadores. En efecto, si las ciencias sociales tratan de lo humano y de sus actividades, entonces se encuentran entre lo social, lo cultural y lo natural. Como especie, el hombre no puede ser explicado sin acudir a la genética, la demografía y la psicología y en general, las ciencias de la vida. Ciertamente, esto afecta a las ideas mismas. Ellas son el resultado de la interacción de la forma de vida de una cultura y las operaciones cognitivas. El pensar es lo más mixto que existe. En ningún caso las Ciencias del Hombre pueden apartarse por completo de la naturaleza. Es el caso especial del lenguaje. Si se piensa que eso es lo que nos hace humanos, entonces la lengua y el pensar remiten a las tres cuestiones kantianas: ¿qué podemos saber? ¿qué podemos esperar? y ¿qué es el hombre?. Y si esto es así, hay una cierta forma de retorno al discurso filosófico. Y por ello, la cuestión de la civilización retorna. Ya no en la forma sintética de los años. Ni como una disciplina. Sino como una batería de interrogaciones. Justamente, después de un siglo o más de ciencias humanas. Ellas permiten preguntarse sobre el nacimiento del poder, desde el Paleolítico a nuestros días. El nacimiento de las religiones, el nacimiento del Estado. O por qué sobrevive el chamanismo y la magia. Y se presentan ciencias asociadas —la sociopolítica, la etnofilosofía—, formas del pensar aproximativas a lo universal. Aquí tenemos que recurrir de nuevo a François Dosse. En su libro sostiene cómo las ciencias humanas, para nacer y crecer, deben ser autónomas y no solo establecerse como ciencias de terreno y en cierta medida experimentales; y después de Popper, refutables.

Así, pues, no solo se tienden puentes entre una disciplina y otra (el estructuralismo) sino que la naturaleza misma del sujeto estudiado —el hombre— lleva a una reconfiguración. Quieren, como saber, saber algo más de lo que se sabe, encontrarle un sentido a la vida actual. Y con la filosofía abren una era de convivencia pacífica. El diálogo entre filósofos y científicos, y en particular con científicos sociales, no es fácil. Pero es necesario. La filosofía no reina, menos gobierna. Pero no ha desaparecido. Se está produciendo una “interfecundación”, dice Dosse.

Retorno a la confianza. Crisis del fin de siglo y geohistoria de la mundialización actual

Si *éskhatos* —noticias en griego de lo último— quiere decir fin de la historia, el fin de siglo y comienzo de otro milenio fue rico, acaso excesivamente. Perspectivas, escenarios, futurismos para el tercer milenio. En uno de mis trabajos personales me detuve en los vaticinios anteriores, los del 1900. Pocos previeron, para el XX, un siglo tan terrible. Salvo Nietzsche,

como siempre acertado desde su enérgico pesimismo. De los pronósticos milenaristas del 2000, no vamos a ocuparnos; tiempo al tiempo.

En cambio ¿cómo negar que el fin del siglo XX fue espectacular? Fue un tiempo de rupturas. En 1989 se desploma la URSS. Y no se desploma el Occidente capitalista visto, durante decenios, por soviéticos y elites revolucionarias del tercer mundo como la encarnación del Mal. Pero cuando cae el velo que protegía a la Rusia soviética, resulta que era una tiranía absoluta, con colonialismo en gran parte de Europa, barbarie policial y pobreza sin salida. La civilización de la modernidad capitalista respiraba, el gran enemigo se había derrotado a sí mismo. Se abría una edad sin par. Un libro nace en ese estado de gracia. Abatido el Muro de Berlín, por sus propios ciudadanos y no por ningún ejército de ocupación, el de Francis Fukuyama anuncia el fin de la historia. Su trabajo al inicio fue publicado bajo una forma interrogativa, hacia 1989 —*The End of History?*— pero luego en 1992 lo retoma con el éxito que conocemos. En realidad, no hay escatología en Fukuyama, al contrario. Su propuesta es académica, el fin de la historia es idea de Hegel, reafirmada por Alexandre Kojève, profesor francés, brillante hegeliano, curioso pensador con escasa obra escrita y de enorme influencia en sus selectos discípulos en una alta escuela de París. Tesis Hegel/Kojève y Fukuyama se suman: «la historia se acabará cuando un día se produzca un consenso universal sobre la democracia». Este fin de la historia es el triunfo del Estado liberal, el de Hegel. Es otro fin, el de los conflictos ideológicos. No del decurso histórico. El contenido del libro no se presta a un film dramático con ciudades devastadas, mutantes vagabundos después de un holocausto. Pero en los Estados Unidos de los 90, es bien acogida en un clima hiperliberal e hiperconservador. Anuncia un paraíso liberal y conformista. Produjo muchos elogios y críticas. Retuve una, la de Jean Daniel, del *Nouvel Observateur*. «El fin de la historia. Mal diagnóstico. La nación perdura. Las religiones pululan. Los conflictos proliferan. La historia continúa.» Lapidaria, no hay nada que agregar.

El clima de gracia tras el fin del Muro no duró mucho. El tema que había motivado a Fukuyama —el de las relaciones internacionales y la manera cómo los Estados Unidos las iban a enfrentar en el siglo XXI— motiva el otro gran libro-escándalo de los noventa (1997), *El choque de civilizaciones*, de Samuel Huntington, profesor en Harvard. Quiere Huntington elaborar un ‘modelo conceptual’ en una era de política global (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*). Si la descripción de la situación mundial hubiera tomado como sujeto, por ejemplo, las Grandes Potencias, los Estados, las Ideologías, acaso hubiera

sido más útil pero menos sonado. Toma, como sabemos, el tema de las civilizaciones. De alguna manera resucita a Spengler, aunque por poco tiempo. A las del germano añade unas cuantas más, la “latinoamericana”, la “ortodoxa”. En total ocho. Con habilidad, arranca de situaciones concretas, de Bosnia en esos años, de Sarajevo. Pero esa misma idea —el «despertar identitario»— lleva en otros lugares, a otros hechos no menos reales. A que las identidades, tanto como se enfrentan conviven y se interactúan. El mundo actual es mucho más complejo de lo que describe Huntington. No siempre una gran religión produce una civilización, es el caso del budismo. No siempre la afirmación de otras civilizaciones ante el avance de Occidente, como la China y la India de hoy, se hace para identificarse o negarse (como el Japón de la segunda guerra mundial) sino asimilando lo mejor, ciencia y técnica que pasan a tener un rango planetario. Y para China, India, Brasil, un valor competitivo ante las viejas sociedades industriales. Precisamente, los mayores críticos de Huntington son los hindúes, Edward Said y el escritor V.S. Naipaul. Son ellos los que predicen más bien, una “civilización universal”. Tiene otros críticos como Emmanuel Todd que le reprocha su lectura del mundo musulmán: le presta una unidad que no tiene, la diversidad del Islam es un hecho.

Otros le señalan que no todo fundamentalismo es religioso, el de Ben Laden es un uso político de una fe, como lo puede hacer el Ku Klux Klan. Hay grupos sectarios, pero no todos, los islámicos son más de mil millones. En fin, el mundo camina de manera distinta a las predicciones fallidas de Huntington. En 2007, Emmanuel Todd publica *Encuentro de civilizaciones*.³ En el tablero mundial del poder, pasan cosas extrañas, impredecibles. Los Estados del mundo islámico amenazados, como Irak, llaman a los americanos a protegerlos del nuevo Califa. Son intereses de Estado los que predominan, no una unidad esencialista de civilizaciones. La *Realpolitik* y no la religión. Incluso se prevé guerras distintas, mercenarias, comerciales. ¿Es que hoy día funcionan conceptos tan anchos como islam, cristiandad?

Fue el último intento de pensar el mundo desde civilizaciones enfrentadas. Vivimos en estos tiempos un “universalismo sin totalidad” (Pierre Lévy) y donde los medios de comunicación, el ordenador, Internet, producen “inteligencias colectivas”. En este mundo del hiperespacio, de sociabilidad, de redes, de la aldea global, pasan diversos fenómenos que sobrepasan las

³ Courbage, Youssef, Todd, Emmanuel, *Le rendez-vous des civilisations*, Ed. Seuil, Col. La république des idées, París, 2007.

fronteras étnicas y religiosas. ¿No hay mestizajes biológicos y culturales? ¿Aculturaciones? ¿Qué hacer ante la ciudadanía multicultural? ¿La cultura de los individuos, de Nueva York a Bombay y Buenos Aires? Y el siglo XXI, como siglo probablemente de la China, ¿a qué religión pertenece?

Resulta difícil, pero es necesario, lograr entender el planeta en el que vivimos. Algunas categorías nos pueden ayudar. La “geohistoria de la mundialización” (Kenneth Pomeranz). O bien desde la “geografía de la cólera” (Arjun Appadurai). El capital en el siglo XXI “es otro mundo” (Joseph. E. Stiglitz). Problemas no faltan: clases medias a la deriva y otras que emergen, prosperidad sin crecimiento en los viejos países capitalistas y democracia mezclada con autoritarismo en varios países de economía emergente. De Venezuela a la nueva Rusia. Se combinan rasgos locales, economías y culturas políticas. El mundo complejo solo puede ser entendido por un “paradigma de la complejidad” (Edgar Morin).

Eso sí, si hay una lógica de varios mundos, si por ello se entiende lo que es civilización, todavía puede ser una categoría con alguna precisión. Se entiende por tal algo que persiste en vivir pese a atravesar una serie de formas de economía, de modalidades sociales, algo que permanece en el tiempo. Es decir, China, India, Japón, y la propia cultura de Occidente. No siempre, no todo. Esa inteligibilidad debe llevarnos a otras. ¿Por qué surge un Estado? ¿Por qué una nación? ¿Por qué se frustran? O sea, a una respuesta desde la epistemología de la historia y las ciencias humanas. Nunca desde respuestas válidas para todo lugar y para todo tiempo. Y a la inteligibilidad que puede procurar el ejercicio de una conceptualización comparatista, como en este modesto libro. Varios mundos, pero algunos conceptos que se aproximan, sorprendentemente. ∞ (HN)