

# ***El futuro es el pasado. La Antropología como ciencia de la cultura y como ciencia del hombre***

POR  
HONORIO M. VELASCO

1. Nos planteamos el futuro como un ejercicio de imaginación -y también con cierta concesión ritual al fin de siglo-, cuando aún no hemos cumplido con el pasado. No está finalizada la tarea del inventario de la diversidad. Ya lo decía Luc de Heusch en la Conferencia inaugural del 2º Congreso de la EASA en Praga 1992, reclamando aún la atención para esa *terra incognita* que es el Zaire. Quedan aún por estudiar algunos pueblos «primitivos». Quedan también por completar el estudio de numerosas áreas en Europa. (En España, por ejemplo, no hay bastantes monografías sobre Castilla-La Mancha o Extremadura). Por otro lado, apenas ha comenzado el estudio de las áreas geográficas de frontera. Y en América Latina, García Canclini, ha advertido que no está hecho el estudio de las culturas híbridas (aunque seguramente casi todas las culturas son híbridas). Mucho menos está acabado el estudio de las culturas centrales. Siguen siendo casi completamente desconocidas las clases altas. Y en el estudio de las grandes urbes parece probable descubrir numerosos grupos sociales, sorprendentes en su variedad. El catálogo de la diversidad aún está por terminarse.

Otra cuestión aparte que queda por hacer es el acceso a ese catálogo de la diversidad -como instrumento de consulta y de aprendizaje- por parte de muchos de los pueblos, que en él se reseñan. Y queda por esperar el efecto que pueda tener la generalización de ese acceso. El desarrollo de las antropologías no occidentales apenas se ha producido o está en los comienzos.

2. El futuro parece el de sociedades plurales. Una apreciación evidente, pero comprometida pues, puede estarse refiriendo a realidades sociales múltiples. Si eso se aceptara, la antropología debiera ir dejando de ser antropología de la diversidad para ir convirtiéndose en antropología del PLURALISMO. La reformulación del liberal concepto de pluralismo es teóricamente válida para una sociedad de naciones unidas -paradigma de la variedad multiétnica de las sociedades humanas englobadas como si de una única sociedad universal se tratara-, pero es posible que el concepto resulte demasiado formal y tal vez artificial y difícilmente ajustable a la enorme

variedad de conformaciones de las sociedades consideradas «plurales». El carácter plural de las sociedades es dependiente de un constante juego de delimitaciones externas e internas que tiene muy distinta profundidad histórica según las poblaciones y parece que también distinta secuencia de episodios. Puede entenderse que tal carácter plural de las sociedades pudiera aparecer simplemente tras una ampliación de lo que se considera marco político, económico, social y espacial unitario. (En la creación de los estados modernos, los grupos étnicos integrados se han redescubierto a sí mismos formando parte de una sociedad plural). Es claro que la ampliación de un marco común no es una cuestión simple, ni tampoco desvinculada de una construcción cultural. Y aún es más claro que bajo el concepto de sociedad plural puede registrarse la más variada de las situaciones respectivas de los grupos en fórmulas que van desde la vertebración hasta el conflicto permanente. (Sólo reseñando Estados multiétnicos hay innumerables ejemplos, pero el pluralismo se refiere también a situaciones en las que la etnicidad apenas tiene relieve, o está envuelta con religión, lengua, «raza», clase, sexo, edad...).

Se ha propuesto hacer una distinción -probablemente sutil- entre «pluralismo» y «sociedades plurales», dejando el primero en un nivel estrictamente político y reservando el segundo para sociedades en las que segmentos étnica, social o culturalmente diversos están organizados en unidades políticamente relevantes. En uno y en otro caso se agrupan situaciones demasiado heterogéneas entre sí como para pretender que se haya hecho con ello descripciones válidas, pero la cuestión central puede ser la posibilidad o no de organización, de articulación en algún o algunos marcos comunes.

Los estudios de etnicidad han mostrado que es la emergencia de los Estados centralizados lo que conlleva la posibilidad de configurarse como «sociedades plurales». El moderno Estado centralizado es el que permite la diferenciación de la política como actividad semi- o totalmente especializada que acoge a los individuos y a los grupos que se involucran en ella como «ciudadanos». Es el campo común en el que marcar las diferencias étnicas, el modelo generalizado que y por el que se reconocen todos los pueblos. Pese a su generalización para todas las zonas geográficas del mundo y pese a declaraciones programáticas de los organismos internacionales y de los Estados modernos democráticos, las diferencias entre las poblaciones y los grupos sociales que los integran no parece que puedan «organizarse» sino con fórmulas de desigualdad. Los numerosos y constantes conflictos entre poblaciones y grupos sugieren una irremediable inadecuación entre los marcos comunes políticos -como el modelo de Estado centralizado-, o económicos -como el sistema de mercado mundial-, etc. y la distintividad de grupos, de colectivos o de poblaciones.

El supuesto de marcos políticos, económicos, etc. comunes y la creencia en la progresivamente ilimitada capacidad de la ciencia y la tecnología conducen a la idea de la extensión y generalización de una cultura universal, y a la que a pesar de distinguir en ella múltiples ámbitos y niveles, se le pudiera atribuir universalidad advirtiendo sus pretensiones de consolidación sobre fundamentos de cultura de especie.

Contiene numerosos principios de diferenciación interna en continuo estado de actividad y agitación, pero se le reconocen igualmente principios de globalización y habilidades de superación de crisis.

3. En el futuro la antropología debería volver a ser ciencia de la cultura. Hemos de comenzar reconociendo dos hechos. El concepto de cultura ha sido uno de los mayores éxitos de los antropólogos y tal vez su aportación más significativa. Pero el concepto de cultura se nos ha ido de entre las manos.

Se trata de un éxito relativo y siempre esforzado frente a otros significados del término enraizados y dominantes. Y por otra parte el éxito no lo vamos a disfrutar, pues finalmente, el concepto es manipulado insistente y trivialmente, aunque tal vez sea la forma de designar el nuevo orden de pluralismo, el pluralismo cultural.

Hay que habituarse a la ambigüedad de significados, pues parece inevitable la continuidad de los que están en uso. R. Williams deslindó tres direcciones de significado: 1) la cultura como proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético; 2) la cultura como forma de vida particular, ya sea de un pueblo, período o grupo; y 3) la cultura como las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística.

Por un lado se ha ido hipertrofiando la tercera de estas direcciones de significado. La cultura ha devenido un dominio separado de la realidad social. Productos, medios, actividades, instituciones y agentes son categorizados como «culturales» de manera específica, a diferencia de otros que, a su vez, son encuadrados en otras categorías, y disociada, pues se trata de marcar un aspecto de ellos no reductible. Este dominio separado lleva inscrita la noción de proceso de desarrollo, de modo que se distinguen en él no sólo diferencias de valor, sino también grados, niveles de excelencia. Tiene su contenido nuclear en el arte, o mejor en las artes, pero se extiende a todo el amplio campo del saber. Está regularizado y como proceso asume el sentido de perfeccionamiento, lo que es su equivalencia institucional, la educación. Al proceso está invitada (a veces de modo coercitivo) la persona-individuo que al seguirlo va «adquiriendo cultura». No tienen por qué ocurrir de modo necesario, pero superpone al propio proceso de formación de la persona, aunque no deja de estar separada y no acaba de perder del todo el carácter de componente más o menos superfluo. La creación de obras y la realización de prácticas culturales son singulares, de «autor», pero se entienden dirigidas a la colectividad, a la humanidad misma. Se creen debidas a las facultades que distinguen a determinados individuos y han sido estimuladas por ellos, pero que, en alguna medida, son compartidas por todos, que podrían reconocerlas como propias del grupo al que pertenecen y, en último término, como propias del espíritu humano, de la humanidad.

No puede dejarse de mencionar que la práctica política de los Estados modernos, a la vez que ha ido consolidando a la cultura como dominio separado, también la ha ido despojando -imperfectamente- de connotaciones indebidas, tales como las que la

ligaban a grupos corporativos o de élite, hasta el punto de haber asumido una significación enajenada, la que se revela en el término redundante, pero extremadamente distanciador de «cultura culta». El despojamiento de connotaciones indebidas se asienta aparentemente en un principio de universalización, reconociendo como sujeto potencial a toda persona humana y se asienta también en otra actitud supuestamente universal, la ilimitada ambición de saber. Pero ambos principios universales son objeto de constante contradicción por la apropiación institucional e incluso individual de la cultura acumulada o de las innovaciones y por los sesgos, a veces inducidos en los propios supuestos teóricos y las limitaciones de la práctica.

La otra dirección de significados de la cultura que coexiste y se entrecruza con la anterior es la que le muestra como concepto omnicomprensivo, que incluye como dijo Tylor todas las instituciones, comportamientos, productos, saberes y creencias de una sociedad humana e implica la existencia de numerosas y muy diversas culturas, de forma que todas ellas merecen el rango de tales. Sus contenidos no están determinados ni genética ni ambientalmente. Los miembros de las distintas sociedades las adquieren por socialización, pero la condición previa o posterior de miembro es adscrita o negada categóricamente. No se es progresivamente más culto, sino que se es o no por la cultura perteneciente a una sociedad determinada. Se conciben cambiantes a lo largo del tiempo, pero se subrayan si cabe más determinadas continuidades. Las obras y prácticas individuales se absorben como acciones colectivas, y más que singulares son comparativamente diferenciadas.

Los significados de cultura se concentran pues, en dos polos: el que la enuncia en singular (la cultura) y la considera un dominio separado de la realidad social, pero universal; y el que la enuncia en plural (las culturas), que la considera dominio omnicomprensivo, pero particular.

En la instalación de esta dirección de significados de la cultura que nos atribuímos los antropólogos está precisamente nuestro éxito. El reconocimiento como «cultura» de las «otras culturas». Pero las direcciones se han entrecruzado y es posible percibir hoy cómo se alude con «cultura» a la configuración holística de ciertas actividades particulares. Esta recarga de holismo también podríamos atribúrnosla como éxito, si no mostrara a la vez la dejación teórica que hemos hecho del concepto. Ocurre que su uso común apunta a dominios diferenciados de actividades que son a la vez procesos de desarrollo y sus resultados, con lo que apuntan aparentemente a nuevos modos de segmentación social o incluso a una especie de recreación del pluralismo, a veces casi «tribal» y otras casi trivial. P.e. «cultura política», «cultura administrativa», «cultura de empresa», «culturas del trabajo», y por otro lado, «cultura gastronómica», (cultura del turbo, cultura del mountain bike, etc. ...) y por otro, «cultura del fraude», «cultura del pelotazo», «cultura del arribismo», o «cultura de la solidaridad», «cultura del esfuerzo», etc.

No es posible lamentarse de pérdida de objeto cuando se perfila tan abrumador horizonte de objetos que podrían abordarse. La tarea -en cierta medida generada por

la antropología- del estudio de tantas y tan diversas «culturas» es programa bastante para muchos años. Pero tal vez sea más nuclear enfrentarse con lo que este entrecruzamiento de significados está dibujando: el sentido de la cultura, de las culturas en las sociedades plurales.

4. Me interesa en principio la cuestión de las fronteras de las culturas. La primera de las direcciones de significado reseñada entiende la cultura como un universal que debiera extenderse sobre la faz de la tierra sin traba ninguna, con el segundo en el fondo también, pues la diversidad es salvaguarda de su universalidad. Todo grupo humano por serlo lo es con y por la cultura. Sin embargo con cada uno se fabrican distintas fronteras que finalmente las revelan como si fueran entidades substantivas (las culturas, digo) cuyas materializaciones generan contornos de afiliación y exclusión. A pesar de que la idea de proceso está inscrita en los significados de cultura, el riesgo de reificación es constante. Las dos direcciones básicas de reificación son, por un lado, la de la sustantivación o materialización de las obras y las prácticas culturales, y por otro, la de la sustantivación del agente creador y aun más de las facultades o habilidades en forma de hipóstasis personal. En cada una de estas direcciones de reificación se sitúan las fronteras de la cultura, de las culturas que no son sino un drama social, el de la paradójica desigualdad generada por lo que es reclamado como lo más igualitariamente humano.

Con el primer conjunto de significados, el aludido por el término cultura, en singular, se levantan al menos las siguientes fronteras:

a) la de la *carencia*: el uso de estos significados de cultura achaca carencias a quienes no disponen de ella, es decir, de obras y prácticas culturales o de facultades para hacerlas. Adquirir cultura supone carecer de ella. El más grave riesgo de reificación está probablemente en haber atribuido la carencia a unas supuestas facultades deficitarias (ausencia de sentido artístico, pereza, etc.) y especialmente y tras haberla sustantivado al déficit de inteligencia. Facultad convertida en el núcleo duro, casi biológico de la cultura.

b) la del *grado o nivel*: La reificación del proceso de desarrollo parece haberse producido calificando las obras y midiendo el propio desarrollo. Se erigen así un cúmulo de fronteras dispuestas de modo progresivo y serial que tienden a restringir o a seleccionar el acceso a parcelas del dominio de la cultura.

c) la de los *medios* y las *mediaciones*: Por un lado se crean fronteras atribuidas a la interferencia de otros dominios en el de la cultura, que entonces aparece como subordinado o superfluo. Por otro, el carácter difusivo de la cultura lleva a la reificación de los instrumentos para su difusión y de la mediación misma a erigir con ellos filtros que otorgan poder a los mediadores bajo la coartada de la universalización.

d) la de la *institucionalización*: la cultura en singular suele adoptar la forma de instituciones, una especie de abstracción personificada, que reafirma su condición de

dominio separado y que parece hacerse necesaria buscando como fin la reproducción. Su paradigma es la «academia». Un espacio social y un lugar de acumulación de obras, de ejercicio de prácticas, de cumplimiento del proceso de desarrollo de las facultades y en el que se ejerce una apropiación sancionada de la cultura. La institucionalización de la cultura sería probablemente inconcebible sin el Estado, lo que finalmente pone al descubierto la imperfecta separación que en las sociedades modernas tiene el dominio de la cultura respecto a otros dominios.

Antes de continuar con el recuento básico de fronteras establecidas con la otra dirección de significados, los que se aluden con el término en plural, las culturas, habría que recordar que las fronteras son sociales, aunque parezca que enfrentan o dividen a entidades abstractas. Por un lado, la generalización y el predominio de los significados universalistas del término cultura en singular fueron disolviendo la diversidad cultural transformada a lo sumo en diferencia, en distinción, y confeccionando un esquema jerarquizado por la cultura que si acaso admitía la diversidad como «culturas populares». Por otro lado, con la efervescencia de las culturas, en plural, puede percibirse un enfrentamiento a la pretendida universalización de la cultura, como una cultura más, diferenciada si acaso como occidental o como oficial.

Las fronteras establecidas por este otro conjunto de significados pueden ser entre otras las siguientes:

a) la del *esencialismo*: el principal riesgo de reificación de las culturas, llamadas «étnicas», que parece hacerlas irreductibles, explota las vinculaciones genealógicas, o los afincamientos territoriales hasta el extremo de la biología o las personalidades colectivas. La biología, o bien el genio, el alma o espíritu de un pueblo acaban apareciendo como entidades activas, creativas y reproductoras. Los signos diacríticos se suponen originarios y permanentes. Son los hitos de una frontera infranqueable, exigidos a los miembros del grupo e intransferibles para los que no lo son. La identidad cultural subsume a cualquier otra y se torna absoluta.

b) la del *estigma*: es un modo de esencialismo, pero exógenamente reificado. Los signos diacríticos les son impuestos a algunos grupos como marcadores de exclusión. Aunque la imagen de los grupos estigmatizados es una proyección en negativo del exogrupo y su eficacia en la exclusión es si cabe mayor en él. Los procesos de identidad de los grupos estigmatizados a veces consisten paradójicamente en invertir el valor de sus rasgos para los propios miembros de ellos.

c) la del *nacionalismo*: Los grupos étnicos parecen haber buscado como forma general de reificación el modelo del Estado-nación, que está tal vez obligado a ser una comunidad imaginada o, en todo caso, un sujeto colectivo con alguna identidad cultural. El Estado-nación sería una especie de entidad híbrida, de dos caras contrarias, pero mutuamente necesarias. El sincretismo logrado, o incluso la asimilación de, o las aportaciones a la cultura universal son mostradas como diferenciadas, como

nacionales. Las fronteras físicas vendrían a ser una especie de liberación en manos de la cara abstracta del Estado de un trabajo de exclusión y de salvaguarda de los signos diacríticos, fronteras sociales que tienen la virtud de hacer deseable la condición de miembro y que han de servir como motivaciones fuertes para evitar segregaciones siempre potenciales en las sociedades plurales.

d) la del *exotismo* o el *folklorismo*: los transportes, el turismo, las comunicaciones, los medios de comunicación han transformado no sólo la diversidad, sino el sentido de la diversidad. Los grupos étnicos como entidad -y sus mediadores- explotan su imagen. Una imagen construida con una selección de rasgos, hecha por diferencia respecto a la modernidad, pero alimentándose de ella. Esta imagen espectáculo es la que se ofrece como frontera, capaz de atraer a curiosos o turistas, pero dejando indemnes los estereotipos y ocultando otras desigualdades sociales.

Pero esto es un nuevo fenómeno para el estudio de la cultura, ahora la diversidad, en gran medida, es intencionadamente mantenida, artificializada. Las diferencias culturales subsisten como museo o como espectáculo. El nuevo fenómeno riza el rizo. El carácter de dominio separado de la primera de las direcciones de significados de la cultura parece haberse traspasado a la segunda, precisamente la que la postulaba como dominio omnicompreensivo, la cultura, entendida en el viejo sentido antropológico, ahora aparece disociada. El viejo término para designar a los nativos, el de actores, ha vuelto a su significado teatral, de forma que los nativos se han profesionalizado como actores de la diversidad cultural, que viven una cultura y «trabajan» mostrando otra. Se han hecho en parte especialistas de la mediación, aunque utilicen la imagen de la autenticidad como reclamo. Los especialistas de la mediación (también los antropólogos) se han apropiado (y responsabilizado) de la imagen de las otras culturas. Ahora la diversidad es objeto de gestión y ha devenido en ser un capital simbólico que debe generar rentabilidad para quienes lo median. No sé si los antropólogos hemos enseñado a nuestros informantes a ser mediadores, o hemos contribuido a proporcionarles público. En todo caso parece que debiéramos de seguir responsabilizándonos del estudio de la cultura, incluso como capital simbólico.

No es este fenómeno de disociación de la cultura, perfectamente visible en la desvirtuación del folklore en las sociedades modernas europeas y en otras, necesariamente el único modelo que permite entender la tensión entre universalidad y diferencia en las sociedades plurales. Es probablemente tan sólo uno. La sucinta reseña de fronteras de la cultura, de las culturas mostrada puede haber dado una idea del interés de abordar esa tensión. Y más vale que podamos hacerlo.

5. Si el futuro de la antropología se encuentra en buena medida en la recuperación de su condición de ciencia de la cultura, no menos lo está en la recuperación de su condición de ciencia del hombre. La experimentación científica con humanos, la eugenesia, la ingeniería genética, los transplantes, la eutanasia..., la manipulación de

la especie casi hasta el punto de sustituir a la selección natural y de dirigir a las fuerzas evolutivas debieran ser objeto de reflexión. No tan sólo por parte de una antropología biológica. El desarrollo de estas cuestiones merecería otro trabajo, pero a nadie se le oculta que las implicaciones de esta «construcción o manipulación cultural de la especie humana» requerirían más bien un retorno a -en todo caso el no abandono de- la concepción de la antropología como una disciplina general. En esto, como en otras cosas el futuro está en el pasado.

