

El ecúmene global como paisaje de la modernidad

Ulf Hannerz*

La teoría de la modernización en la versión de hace unos treinta o cuarenta años - es decir, en los años cincuenta y sesenta- no resultaba muy atractiva para los antropólogos en comparación con lo que ocurría con otros científicos del campo social. Esta teoría partía de la premisa, más o menos etnocéntrica, de un único camino hacia el progreso, con tendencia dominante hacia las abstracciones analíticas tanto desde el punto de vista psicológico como estructural. Todo esto no resultaba atractivo para aquellos que estaban dispuestos a valorar la diversidad cultural por derecho propio, y que se especializaban en su descripción, análisis y teorización. Dejando aparte lo que acabo de decir, es cierto que incluso hoy, cuando el concepto de modernidad ha vuelto poco más o menos al centro del pensamiento social, todavía puede parecernos poco manejable como un todo y sometido, mucho más que otros conceptos, a las tensiones entre los usos analíticos y los usos retóricos.

Pero los tiempos actuales nos invitan a ver la modernidad -por lo menos bastante más que hasta ahora- desde el punto de vista de lo cultural; y algunos de los comentaristas más importantes sugieren que la modernidad, en sus manifestaciones concretas, puede implicar tanto la continuidad como el cambio.

S. N. Eisenstadt -*decano* de los sociólogos teóricos- es uno de ellos. Eisenstadt ha tenido la suerte de ser testigo de los cambios que han ocurrido en el pensamiento sobre la modernidad y la modernización a lo largo de los años; pero no sólo esto, sino que además ha participado activamente en la historia de estas ideas. En sus escritos recientes (v.g. 1987, 1992), ha defendido la vuelta a lo que podríamos describir como una comprensión de la expansión de la modernidad, que atiende a la civilización, a la historia y a la difusión. Esta civilización, que tiene su origen en Europa, se ha extendido al resto del mundo; y en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, llegó a abarcarlo prácticamente por completo.

* En: Ulf Hannerz, *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Cátedra Ediciones-Universitat de Valencia, Madrid, 1998, Cap. 4, pp. 77-95.

La cristalización de esta nueva civilización comparte algunos aspectos con algunos fenómenos históricos anteriores (la expansión de las grandes religiones y de los grandes imperios). Sin embargo, es mucho más compleja y su impacto abarca un espectro mucho más amplio ya que compagina dimensiones ideológicas, económicas y políticas, y quizá otras. Eisenstadt subraya que no hay que entender la naturaleza de esta expansión global como si fuera un asunto exento de complicaciones. Cuando la civilización de la modernidad entra en contacto con otras culturas, se producen cambios y refracciones que unas veces nos la muestran como una civilización cada vez más diversa internamente, y otras, como múltiples modernidades.

Podemos valorar este enfoque general (y quizás encontrar paralelismos en las obras de los antropólogos de la generación anterior que estaban embarcados en el estudio comparativo de las civilizaciones y de los procesos históricos a gran escala, relacionados a su vez con la expansión cultural)¹. Con todo, el trabajo teórico nunca se puede dar por acabado; siempre hay nuevas ideas, replanteamientos y cosas desconocidas que nos están esperando a la vuelta de la esquina. Los antropólogos que disfrutaban recordando que la difusión era el hazmerreír de las clases teóricas -la última referencia la encontramos en los heliocentristas británicos y en el *Kulturkreislehre* de Viena, en los años veinte poco más o menos- puede que se sientan algo inquietos al descubrir que la globalización nos lleva de nuevo al tema de la difusión y que incluso otros colegas han continuado trabajando en este tema².

Hay, además, otros muchos conceptos básicos que parecen reclamar un examen más preciso. Mi condición de escandinavo me hace sentir bastante a mis anchas con el concepto que Eisenstadt tiene de la modernidad. No pretendo justificar sus detalles, pero, en mi opinión nos muestra unas sociedades con unas élites ciudadanas (y a veces contra-élites) que otorgan a los ideales de modernidad una capacidad de actuación que

¹ Pienso principalmente en la obra de Kroeber y Redfield.

² Pero puede que las Ideas de los antiguos difusionistas no sean tan irrelevantes para el pensamiento contemporáneo como creíamos hasta ahora. Véase Vincent (1990: 125): "Lo que distinguía a los difusionistas como Rivers, Hocart, Wheeler, Perry y Elliot Smith, era que insistían, sin posibilidad de transigencia, en que la antropología estudiase no sólo a los pueblos primitivos o salvajes sino al mundo entero, antiguo y moderno, con toda su complejidad histórica." (Strathem 1995: 24) en su discurso inaugural en la Universidad de Cambridge, observa que, debido a que vuelve a haber un interés por la tecnología y la cultura material y que el interés por la globalización revitaliza la difusión, a veces tenemos la impresión que en el terreno de la antropología "estamos más próximos a los comienzos de siglo que al periodo medio". Pero señala que esos intereses de los inicios hay que reconducirlos y encaminarlos hacia los de finales de siglo, a través del interés por las relaciones sociales que había a mediados de siglo.

se combina con sus propias premisas, y lo hacen sin ser muy conscientes de las diferencias culturales; y si ha habido alguna consideración en este sentido, quizá no haya sido más que una reacción retrospectiva. Pero no por ello la especificación cultural es menos real. Por otra parte, las élites en cuestión controlan una maquinaria organizativa de amplio espectro, con fuerza suficiente para que la comprensión que ellas tienen de la modernidad se infiltre en la vida cotidiana de los ciudadanos de a pie. Todo esto nos puede hacer pensar en 105 países escandinavos y su marcha por la modernidad durante, digamos, la primera mitad del siglo XX³.

Precisamente esto es lo que puede hacerme pensar una vez más en la conceptualización -pues sospecho que no todo el mundo es Escandinavia y, como nativo de estas tierras, tengo experiencia en cuanto a los aspectos engañosos de los términos que estamos barajando. (En Suecia, y desde hace mucho tiempo, la expresión "sociedad fuerte" quiere decir un estado fuerte; y "la sociedad tiene que hacer algo" quiere decir que el estado tiene que estar obligado a intervenir.) (Eisenstadt 1992: 414-415) dice que, por un lado, "la construcción de los límites de los sistemas colectivos y sociales, y sobre todo los políticos, es un componente o aspecto básico de la vida social humana"; pero, por otro, argumenta que estos límites tienden a ser frágiles, permeables y a depender de las épocas y los contextos. Lo que quiero hacer ahora es considerar, una vez más, la cuestión de los límites de las entidades sociales y culturales frente al entorno de las interconexiones globales actuales, y el papel que tienen en la expansión de la modernidad.

Por otra parte, me ocuparé especialmente de una cuestión general: cómo la modernidad acompaña a la diferencia cultural. ¿En qué sentido el conjunto de las maneras de comprender la modernidad, y el manejo de significado que implican, canaliza el flujo cultural a través del ecúmene? ¿Cuáles son las diversas formas de entender la diferencia cultural que existen actualmente? En parte, todo esto es materia para una investigación pormenorizada de lo teórico y de lo cultural. No obstante -tal como apuntan

³ Véase, por ejemplo, Hannerz y Löfgren (1994: 205): "A diario, y cada vez más, el ciudadano se encuentra en el buzón un montón de mensajes, reclamaciones y obsequios del estado, explicándole cómo hacer la declaración de impuestos o cómo solicitar un préstamo para la casa, recordándole el código de circulación para el permiso de conducir, las revisiones médicas, encuestas escolares acerca de sus hijos con respuestas modelo, etc. Resulta que las personas comparten nuevas identidades y rutinas y viven escenarios similares, tanto si son ciudadanos adultos en una residencia de la tercera edad como si son niños que van a la guardería. Durante los últimos cincuenta años el estado ha proporcionado gran parte de la nueva estructura de la vida cotidiana... Este proceso ha producido un hábito nacional más que una retórica nacional". Según el enfoque que se expone a continuación, este aparato estatal es el que construye los rasgos importantes del hábitat moderno

algunos teóricos-, la reflexión es un aspecto primordial de la modernidad; y las ciencias sociales, en su continuo examen de la práctica y del discurso, tal vez avancen soslayando la vida normal y corriente -los académicos sólo un paso por delante del ciudadano de a pie (v.g. Giddens 1990: 36 y ss.). A veces ni siquiera eso. Creo que este embrollo de reflexiones quedará claro a continuación.

La modernidad en Malabo

La etnografía me prestará algunos materiales que necesito para ilustrar al menos una parte de lo que quiero decir. No se trata de antropología académica, sino del libro titulado: *Tropical Gangsters: One Man's Experience with Development and Decadence in Deepest Africa* (1990). Se trata del relato de Robert Klitgaard, un economista americano del desarrollo, sobre su experiencia de vida y de trabajo durante dos años y medio en Guinea Ecuatorial, una pequeña república africana. Creo que el título procede de una melodía de Kid Creole and the Coconuts, y el libro trata de una manera muy personal y atractiva la interacción de Klitgaard con la administración ecuatoguineana, su participación en la vida nocturna y en la cultura popular de la capital -Malabo- y su búsqueda, como surfista empedernido, de la ola perfecta a lo largo de toda la costa.

Elegí el libro de Klitgaard porque ofrece una visión de una muestra del ecúmene global, que se extiende, y no menos a través del autor, desde el centro de este ecúmene hasta una de las periferias más distantes. Klitgaard había sido miembro del Kennedy School of Government en la Universidad de Harvard; había escrito un libro sobre cómo elegir las élites y otro sobre el control de la corrupción. Estaba en Guinea Ecuatorial trabajando en un proyecto patrocinado por el Banco Mundial "para rehabilitar la infraestructura maltrecha del país y para poner la economía en marcha". Según explica Klitgaard, las cuatro quintas partes de la población viven de la agricultura. El cacao ha sido el único producto exportable importante, pero ha decaído después de la época colonial; de modo que puede haber un proceso de desglobalización en marcha.

La imagen que el mundo exterior tiene de este país es en extremo desfavorable. Después del dominio colonial español, el país se vio sometido a una de las dictaduras más brutales y crueles de África, sólo que menos conocida que otras. La dictadura fue derrocada, pero al frente del nuevo régimen estaba el sobrino del anterior tirano y su reputación no era mejor que la de su tío. Parecía que Guinea Ecuatorial estaba situada en los suburbios de la modernidad. Los teóricos que consideran la "confianza en los sistemas abstractos" como una de las características centrales de la vida moderna, y que

ven el sistema bancario como un claro ejemplo, quizá tomen nota del informe de Klitgaard sobre la situación que se produjo en Malabo cuando quebró el banco local:

La gente honrada no puede retirar sus ahorros ni sacar dinero de su cuenta corriente. No se pueden pagar los impuestos. Como consecuencia, los negocios renquean y el gobierno va a rastras. Ahora bien, hay una sucursal francesa que está abierta y te cambia los *travelers* o te abre una cuenta que realmente funciona, cargándote una comisión abusiva. Mal asunto si necesitas divisas [...] cuando buscaba francos franceses para un viaje a Europa, el banco me dijo sencillamente que no tenía bastante reserva de divisas y que no podía ayudarme.

(Klitgaard 1990: 2.)

Durante el día, y a veces por la tarde, Klitgaard trabajaba con los funcionarios de la administración estatal, o trataba (lo intentaba y lo volvía a intentar) de fijar una hora para una entrevista. Entre sus colaboradores estaban Don Bonifacio, Ministro de Economía, licenciado en económicas en España, y Don Constantino, Ministro de Planificación, que se había especializado en la reparación de maquinaria pesada en la Unión Soviética. Otro de ellos era Don Milagroso; tenía fama de ser el director más joven del mundo de un banco central y de tener "misteriosas fuentes de poder" en cierto modo relacionadas con la brujería. En la administración central había muy pocos ecuatoguineanos con una formación profesional y, en conjunto, no había muchos en todo el país que la tuvieran; a éstos era más fácil encontrarlos en Madrid que en Malabo.

Por otra parte, resulta que había en la ciudad una población bastante considerable y variada de expertos expatriados, la mayoría sudamericanos -probablemente procedentes de países de lengua española-. Los ecuatoguineanos tenían sus dudas acerca de estos extranjeros, y algunos de esos expertos se mostraban a su vez escépticos respecto a los otros expertos: "Planean un montón de proyectos descabellados cuyo principal objetivo es darles un empleo a ellos y a otros como ellos" (Klitgaard 1990: 77).

Más tarde, o a la hora de comer, Klitgaard iba a veces al restaurante "Beirut". Las gallinas andaban sueltas y correteaban entre las mesas protegidas por grandes sombrillas con anuncios de cerveza Kronenbourg; el tocadiscos alternaba entre una guitarra eléctrica africana, lamentos libaneses y un viejo álbum de Abba. Después, tal vez, iba a alguna fiesta donde había más música. Klitgaard le había enseñado a Maele, la estrella número uno del rock de Guinea Ecuatorial, una canción antigua de Creedence Clearwater Revival, y ahora se había convertido en una melodía local -"Oh, Señor, estoy

atrapado otra vez en Malabo". Maele quería dos solos instrumentales uno al estilo occidental, tal como Klitgaard le había sugerido, y otro africanizado.

Uno de los funcionarios que trabajaban con Klitgaard desapareció durante un tiempo. Cuando reapareció, resultó evidente que lo habían encarcelado y torturado, siguiendo un método conocido localmente como "Etiopía" -durante la dictadura anterior, el gobierno revolucionario y fraterno de este país les había cedido a sus instructores para que lo instauraran. Corrían rumores de que había malestar político. Al parecer, el poder real del país estaba en manos del clan Mongomo, del pueblo de los Fang, situado en una región alejada⁴. Los patriarcas del clan, en su ciudad de origen, tomaban la mayoría de las decisiones políticas importantes, favoreciéndose a sí mismos, a su clan y a su región. El presidente, igual que Don Constantino y Don Milagroso, era Mongomo. A veces otros ecuatoguineanos conspiraban contra el clan, pero parece que la inquietud que se respiraba en los círculos gubernamentales de Malabo procedía de las discordias internas entre los Mongomo. ¿Gángsteres tropicales -políticos locales voraces, imbuidos tal vez de ideologías importadas? ¿Empresas multinacionales? ¿Agencias de desarrollo con sus consultores nómadas? Parece que Klitgaard deja la cuestión abierta.

"Sociedad" y "Cultura"

Parece, pues, que Guinea Ecuatorial se encuentra en el margen de la modernidad. Sin embargo, lo que Klitgaard nos describe, y no menos el hecho de que el país esté involucrado en estructuras internacionales, nos permite una posición ventajosa para ver ese paisaje más amplio y relativamente abierto por el que actualmente se abre camino la modernidad; y nos permite, una vez más, pensar acerca de las herramientas conceptuales con las que intentamos dibujarla. Para expresar la visión de la modernidad como un complejo de civilizaciones, que se extiende globalmente, que afecta a la cultura de un número cada vez mayor de sociedades y que al mismo tiempo adquiere otra forma en esos lugares, sobre todo a través de la acción de las élites sociales (y de las contra-élites), utilizamos un vocabulario que es convencional en las ciencias sociales desde hace mucho tiempo. Pero ¿qué representan los términos "sociedad" y "cultura" hoy día en términos generales y en el contexto actual de Guinea Ecuatorial?

⁴ Incluso dentro de los modelos generalizados del África postcolonial, Guinea Ecuatorial destaca como un estado de construcción artificial. Consta básicamente de una franja en la costa de África Central y una Isla (la antigua Fernando Poo actualmente Bioko) en el Atlántico, más próxima a Nigeria y a Camerún. Malabo está en la isla, mientras que los Fang proceden de la zona continental.

Vuelvo a algunas cuestiones planteadas en el capítulo 2. La idea de que las "sociedades" existen como unidades relativamente autónomas, como totalidades sistemáticas que ejercen una poderosa influencia sobre sus partes, y que esas "sociedades" pueden identificarse con naciones-estados es propiamente una concepción bastante moderna, que actualmente se considera cada vez más problemática (vease Giddens 1987: 32 y ss; Wallerstein 1991: 64 y ss; Bauman 1992: 56 y ss) No todos los estados son naciones-estado en sentido estricto (y Guinea Ecuatorial parece ser un buen ejemplo de ello). Vuelve a haber un interés por el factor agente, y esto, al menos, recalifica la visión de la sociedad como un sistema; además, los que escriben sobre globalización y sobre el sistema mundial sostienen que, debido a las crecientes interconexiones de diversos tipos, las naciones-estado son cada vez menos satisfactorias como unidades de análisis⁵.

Si, por un lado, evito la compañía de los abolicionistas thatcheristas por lo que respecta al concepto de "sociedad" en su forma abstracta singular, por otro, y por las mismas razones, me inclino a ser más escéptico con respecto a la expresión en plural. Por mucho que uno esté de acuerdo con Eisenstadt en que la construcción de límites es un ingrediente básico en la vida humana y en que las entidades políticas juegan un papel importante en ello, la idea misma de la modernidad como civilización expansiva parece entrar en conflicto, en cierto modo, con la de unidades delimitadas de manera distintiva. Un sentido claro de qué es lo que penetra, atraviesa o sustituye esos límites, tiene que ser, como mínimo, un complemento importante para comprender cómo funcionan internamente esas unidades, sea cual sea su funcionamiento. Obviamente, no quiero decir con esto que haya que descartar o subestimar el papel de los estados en la organización del ecúmene global -un escandinavo probablemente no lo haría. Más bien, el punto está en llamar a cada cosa por su nombre- una pala, es una pala. Cuando lo que está en juego es la relación específica entre los aparatos del estado (más que las "sociedades") y los territorios y las personas que hay en ellos, eso es exactamente lo que debemos decir.

¿Qué ocurre con las alternativas conceptuales? En el capítulo 2 he hecho referencia a la propuesta de Zygmunt Bauman (1992: 190-191): el "hábitat" en que el factor agente opera podría tomarse como una idea clave para una renovación de la teoría social. Puede que nos sorprenda la resonancia metafórica que se establece con la noción del ecúmene global entendido como un paisaje abierto. El hábitat ofrece a la vez recursos

⁵ El debate de Smelser (1992) sobre la internacionalización esclarece este punto.

y limitaciones; al definirlo, se hace referencia a agentes concretos, de modo que los hábitats de agentes diferentes pueden solaparse, más o menos, dentro del paisaje considerado como un todo; y el hábitat es emergente y transitorio. No está vinculado por definición a un territorio concreto. El grado real de vinculación dependerá de la conducta de los agentes implicados. Para expresarlo en términos más sociológicos, se podría decir que el hábitat de un agente consiste en una red de relaciones directas e indirectas, que se extienden por dondequiera que se extiendan, dentro o más allá de los límites nacionales⁶.

Como hemos visto en el capítulo anterior, también el concepto de cultura está sometido a reconsideración; y en el tema que ahora nos ocupa también hay abolicionistas. Son especialmente críticos con la importancia que se da a los límites y a la diferencia. Como alternativa, una vez más, podemos pensar que hay como un fondo común de cultura que más o menos se comparte dentro del ecúmene global; y entonces podemos considerar como una cuestión abierta la forma en que los individuos o los diferentes tipos de colectividad montan sus repertorios concretos a partir de este fondo común. Es decir, los agentes (y repito un punto que he tratado en el capítulo 2) también tienen sus hábitats de significados y de formas significativas; sus propias perspectivas de trabajo, con unos horizontes situados quizá a distancias diferentes.

Bajo este punto de vista, veamos ahora la descripción que Klitgaard hace de Guinea Ecuatorial -o más bien la descripción que hace de sí mismo y de los expatriados más o menos como él, y su interacción con ciudadanos ecuatoguineanos de diversa índole. El hábitat de Klitgaard no se restringe solamente al territorio del estado de Guinea Ecuatorial, a la gente de allí o a los significados locales a su alcance. En conjunto, pasa más de dos años en Malabo; pero sabemos que entretanto estuvo en Costa Rica, en la escuela de administración de empresas de América Central con el objetivo de dedicar unos meses a escribir, y que luego trabajó durante un par de meses en Bolivia, estuvo dos veces en Panamá para consultas, hizo su segundo viaje a Nicaragua en dos años, y terminó un libro sobre las élites en los países en desarrollo (Klitgaard, 1990: 52). Y lo que sin duda es aún más importante, su hábitat eran los despachos del Banco Mundial y las conexiones con el mundo académico de Estados Unidos, además de la familia y de los amigos de casa.

⁶ Para la noción de relaciones que utilizo aquí, véase Calhoun (1991, 1992) a la luz de lo que se expone en el capítulo 8.

Por otra, parte, en Malabo además de la conexión manifiesta con el Banco Mundial, Klitgaard formaba parte del hábitat de personas como Don Bonifacio y Don Constantino, los ministros. Los hábitats de estos dos habían incluido, al menos en otra época, instituciones y espacios locales en España y en la Unión Soviética, respectivamente, y era de suponer que esta circunstancia habría dejado alguna huella en sus repertorios culturales. Para Don Constantino y Don Milagroso, el director del banco de Malabo miembro del clan Mongomo, era con toda seguridad una parte significativa de su hábitat personal. En cambio, para Maele, la estrella de rock, las conexiones de Klitgaard con el Banco Mundial probablemente significaban muy poca cosa. Para él, Klitgaard era una fuente de conocimientos musicales y una ayuda para transformar una melodía de Creedence Clearwater Revival en una canción con un toque local. Sin embargo, y por supuesto, Maele para renovar su repertorio, no dependía exclusivamente de sus encuentros personales con expatriados ilustrados. Podrá ir, por ejemplo, al restaurante "Beirut" y escuchar el álbum de Abba.

Para el colectivo del clan Mongomo, el aparato del estado de Guinea Ecuatorial era, sin duda, un recurso importante en su hábitat emergente -un hábitat que se estaba ensanchando, desde el punto de vista espacial, desde su remota región de origen hasta Malabo, la capital, donde eran como extranjeros. Era una maquinaria que en cierto modo habían heredado del régimen colonial español. Sin embargo, para que les fuera útil, necesitaban tanto del Banco Mundial como de las técnicas violentas conocidas como "Etiopía". En cambio, ese mismo aparato estatal podía crear serios problemas (aunque imprevisibles y sólo presentes de manera intermitente) en el hábitat de otros ecuatoguineanos y, como consecuencia, a veces estos hábitats tenían que exiliarse a España.

Podríamos continuar trazando las conexiones y los entrecruces de los hábitats de la gente de Malabo y rastreando el alcance de estos hábitats lejos de allí, en el ancho mundo. Pero lo que me importa subrayar es que si las observamos de cerca, este tipo de conexiones consideradas en conjunto son las que convierten el ecúmene global contemporáneo en un paisaje abierto, a partir de las relaciones sociales y de los flujos de cultura. Pensar en algunas de ellas como "dentro de una sociedad" y en otras como "entre sociedades" puede que no nos ayude en absoluto si resulta que estos términos llevan una excesiva carga teórica.

Modernidad y Diferencia

Cuentan de un viajero que iba por Irlanda -no recuerdo de dónde saqué la historia ni tampoco estoy seguro de los detalles- que un día le preguntó a un lugareño que estaba junto al camino cómo podía llegar a un pueblo con un nombre gaélico de esos tan difíciles. El lugareño pasea la mirada por el entorno, piensa, se rasca la cabeza y le dice: "Sabe usted, no creo que pueda llegar desde aquí hasta allí."

La noción de cultura, en singular, como un fondo común global de significados y de formas significativas, sugiere que en principio, por lo menos, cualquier cosa cultural puede moverse desde un lugar cualquiera hasta otro lugar cualquiera, desde una persona cualquiera hasta otra persona cualquiera. Sin embargo, tal como sugiere la respuesta del irlandés, esta movilidad de las cosas culturales puede que en algunos casos sea excepcional, que se encuentre con diversos obstáculos y que no sea muy deseable. Entonces uno puede buscar principios que permitan una organización de la diversidad en donde no todo esté en todas partes.

Esto parece estar en la línea de lo que defiende el sociólogo Roland Robertson (1992: 34, 41): prestar más atención a la "metacultura". A mi modo de entender, este término sugiere que las personas tienden a apoyarse en algunas concepciones que son más englobadoras y de acuerdo con las cuales se interpretan y se organizan en la vida humana los materiales de las minucias culturales. Puede que estas concepciones no se detecten, que no estén directamente disponibles para reflexionar sobre ellas; o puede que los profanos o los especialistas reflexionen sobre ellas. Se entiende que estas concepciones metaculturales englobadoras no están "por encima de la cultura" sino que ellas mismas son necesariamente culturales, en cualquiera de los sentidos descritos en el capítulo 1; es obvio que tienen una relación con cualquiera de las concepciones de cultura "como un todo" se desarrollan y se aprenden en la vida social, y pueden variar.

Siguiendo en esta misma línea, lo que diría es que hay dos grandes metaculturas coexistentes y que, bien impulsando bien constriñendo el flujo cultural, desempeñan un papel en la globalización actual de la modernidad. Citaré a continuación algunos comentaristas recientes.

Por una parte, tenemos a los sociólogos David Strang y John W. Meyer (1993). Les interesa una comprensión general de las condiciones necesarias para la difusión de las prácticas sociales. En cierto modo, a ninguno de los dos les gusta el enfoque que se

centra únicamente en los aspectos de relación, según el modelo de las enfermedades infecciosas. No hay duda que la existencia y la relativa intensidad de las relaciones juega un papel importante en la difusión. (Por esto he subrayado, en parte, la noción del ecúmene global como un paisaje abierto y poblado con un sistema de redes bastante denso.) Pero, además, la comprensión que los participantes tienen de sí mismos y unos de otros, y las prácticas que están en juego, tienen una gran importancia para Strang y Meyer. Para que la gente haga suya una forma de hacer que otra persona muestra, tienen que tener una idea aproximada de cómo se ajustaría esa práctica en su propia vida; y puede que esto implique un análisis de las diferencias y semejanzas entre las respectivas situaciones, y de las diferencias y semejanzas entre ellos y el otro.

Strang y Meyer defienden que la teorización -obviamente una forma de reflexión- tiene un papel muy importante en la vida contemporánea. Las categorías abstractas y las relaciones que siguen un patrón, se formulan por medio de la teorización, elevándose así por encima del tumulto de la diversidad cotidiana. La teorización tiende a favorecer la semejanza por encima de la diferencia; no todo es totalmente único y singular, pero las situaciones, las prácticas y las personas más bien tienden a convertirse en ejemplos de una clase, en variaciones ligadas a un tipo ideal. Al hacerlo, la teorización estimula también la difusión, ya que los participantes se vuelven homogéneos aunque en distintos grados.

Esta teorización puede ocurrir a pequeña escala, a nivel interpersonal; pero lo que realmente importa es que también ocurre en el plano de las grandes instituciones y organizaciones. Strang y Meyer (1993: 500) señalan que el ejemplo más destacado "donde la teorización es clave para la construcción tanto de las unidades como de los elementos específicos, donde las teorizaciones parciales se articulan unas con otras, y donde una red de teorías congruentes forma un marco cultural hegemónico [...] es la modernidad misma".

De modo que aquí tenemos una metacultura contemporánea de gran importancia; una metacultura que subraya la semejanza. En la medida en que las teorías modernas favorecen un orden moral universal, un análisis científico y normalizado de las relaciones medios-fines y de la naturaleza, y una amplia visión ahistórica de la naturaleza humana y de la sociedad, los participantes se construyen en torno a estos enfoques para que resulten más parecidos unos a otros. En la modernidad las cosas correctas, al menos, pueden ir desde un lugar cualquiera hasta otro lugar cualquiera (aunque la tendencia es desde el centro hacia la periferia). Una vez establecida firmemente la premisa de que la

vida social se ha de organizar en torno a las nociones de progreso y de justicia, y que los seres humanos tienen que ser autónomos, racionales y ciudadanos deliberadamente individuales, entonces surge una amplia gama de otras cosas que parecen derivarse lógicamente de lo anterior y que al mismo tiempo consiguen el respaldo de las organizaciones para una mayor expansión. Sin embargo, y por supuesto, no se trata de un proceso sencillo en el que la premisa general aparecería primero, plenamente desarrollada, y a continuación seguirían los casos específicos. Lo que ocurre, más bien, es que a medida que estos últimos se acumulan, el principio general se alimenta de ellos y establece su fuerza.

Al final, Strang y Meyer llaman la atención sobre una anomalía. La modernidad celebra al actor autónomo y competente. Sin embargo, son esta autonomía y esta competencia las que tienden a estar sometidas a las fuerzas modernas de la generalización a través de la difusión. De una forma un tanto paradójica, tal vez podríamos decir que lo que aquí vemos es la difusión de una idea en evolución: la concepción metacultural de la modernidad, tal como la describen Strang y Meyer, parece más bien la de la teoría de la modernización de hace unas décadas en vez de la que presenta Eisenstadt, cuya teoría es el punto de partida de este capítulo.

Por otra parte, veamos cómo dos antropólogos de Chicago identifican otro tipo de metacultura. Marshall Sahlins (1993), interesado desde hace mucho en la formación cultural de la razón, se apoya en Terence Turner, igual que Turner (1993) se apoya en Sahlins⁷. Si los teóricos de la modernidad (como Anthony Giddens por ejemplo) han hecho hincapié en la discontinuidad, y alguien como Eisenstadt ha tratado de combinar la continuidad con la discontinuidad en una sola visión, parece que a Sahlins, después de todo, le interesa más la continuidad cultural y la diversidad. Lo que defiende es que dado que la cultura occidental es tan obvia para nosotros -para los que pertenecemos al mundo occidental-, nos inclinamos a pensar que nuestra "razón práctica" es algo que está más allá de la cultura. Los demás tienen también su razón práctica; en sus dialectos culturales particulares, igual que nos ocurre a nosotros. Cuando tienen nuevos recursos a su alcance, como consecuencia por ejemplo de nuevas conexiones globales, tienden a apoyarse en sus propias tradiciones para razonar si un cambio puede ser aceptable o deseable.

⁷ Robertson (1992: 34) también hace referencia a Sahlins (1985) cuando discute la metacultura.

De este modo la cultura continúa, se adapta a nuevas circunstancias. En las tierras altas de la Papúa de Nueva Guinea, esto puede traducirse en más fiestas del cerdo, o en una nueva casa para los hombres. El incentivo "no [es] convertirse en algo exactamente igual a nosotros sino más bien a ellos" (Sahlins 1993: 17). Si revisamos la historia de los países alejados de Occidente, no fue la llegada del Primer Hombre Blanco lo que comportó una ruptura sino el establecimiento del poder colonial, porque representaba una pérdida de control. Pero lo que había era dominio, no hegemonía, ya que el estado colonial hacía continuas concesiones a las particularidades culturales del lugar.

De modo que puede haber diferentes establecimientos culturales⁸. Sin embargo, ahora somos testigos de otro paso más -y creo que esto es lo que Sahlins quiere decir. Por todas partes la gente manifiesta un nuevo grado de conciencia en lo que respecta a la cultura; y en este contexto, significa poner un acento especial de la diferencia. Algunas cosas no debieran llegar hasta aquí, y otras, sin lugar a dudas, debieran quedarse donde están. Sahlins toma nota de lo que observa Turner (1991) a finales de los años ochenta en la selva tropical de Brasil: los indios Kayapo, que por lo demás eran monolingües en su propia lengua materna, utilizaban el término portugués cultura cuando se referían a las costumbres tradicionales. Además, esta conciencia de sí mismos se integraba en un intento desafiante para mantener su autonomía frente al estado y al mundo que los rodeaba. De modo que vemos "la formación de un Sistema Mundial de culturas, una Cultura de culturas" (Sahlins 1993: 19).

Cuando Turner habla de esto (1993: 24), advierte que aquí hay una transformación histórica importante. La Cultura como una categoría universal, diferente de, pero incluyendo culturas específicas, se ha convertido precisamente en una "metacultura" -vuelve a aparecer este término. Es un "espacio de derechos colectivos para la autodeterminación", "una fuente de valores que pueden convertirse en activos políticos, a la vez como base de partida para la solidaridad y la movilización del grupo en el ámbito interior, y como petición de respaldo a otros grupos, a otros gobiernos y a la opinión pública de todo el mundo en el ámbito exterior". Turner lo explica en el contexto del crecimiento del multiculturalismo y de la política de identidad en Estados Unidos, otro de los escenarios para esta metacultura donde la diferencia es una premisa en sí misma⁹.

⁸ Véase Dahl y Rabo (1992), en cuanto a otras opiniones sobre este tema.

⁹ Del mismo modo, Robertson (1992: 83) observa que el crecimiento del ámbito de los estudios culturales parece estar en la misma línea que el punto de vista de Wallerstein (1990) sobre la cultura, entendida como un campo de batalla ideológico del sistema mundial.

Los espacios de los compromisos metaculturales

Las metaculturas de la diferencia y de la modernidad (donde modernidad sugiere semejanza) se distribuyen de manera diferente entre los agentes de la vida social y en el paisaje del ecúmene global. Una de las características más importantes de finales del siglo XX es que la metacultura de la semejanza se apoya sólidamente en la organización política formal. Cuando los exploradores europeos empezaron a viajar a tierras lejanas, se encontraron con muchas formas políticas diferentes -reinos divinos, repúblicas gerontocráticas, anarquías estructuradas, bandas de saqueadores. Sin embargo, después de la época colonial y del advenimiento de la independencia en muchos países tras la Segunda Guerra Mundial, encontramos poco más o menos el mismo tipo de organización estatal en todo el mundo. Las reflexiones de Strang y Meyer (1993: 491) nos dicen: "Pensemos en lo mucho que se habría retardado la difusión si lo primordial hubieran sido las naciones-estado o si éstas hubieran ocupado anteriormente unas posiciones diferenciadas dentro de una estructura política global jerarquizada." El hecho es que, a pesar de las enormes disparidades reales, todo el mundo admite que los estados poseen un mismo status legal y que, al menos oficialmente, todos apuestan por los mismos objetivos de modernidad. Y esto es una premisa fundamental para todas las organizaciones internacionales, que proliferan en este final de siglo XX, que establecen conexiones entre los estados, y que, por supuesto, lo hacen entre centro y periferia. Un buen ejemplo es la presencia constante, o intermitente, en Malabo de AID, ILO, UDEAC, IMF, el Banco Mundial y la UNESCO, en un verdadero carnaval de siglas.

Hasta cierto punto al menos, la metacultura de la modernidad parece que tiende a moverse de arriba abajo. Podría decirse también que parte de unas categorías muy académicas. Los científicos de lo social son los que han llevado a cabo la mayor parte de la teorización de la modernidad. De hecho, las metaculturas de la modernidad puede que hayan tenido lugar históricamente en una diversidad -recuerdo haber visto descrita la antigua estructura de los pueblos de la India como un "orden nominativo" (Marriot 1959: 67). Sin embargo, en su versión actual, esta metacultura tiende a presentar una oposición, aunque no siempre se mueva literalmente de abajo arriba. Cuando uno aboga por la diferencia cultural, establece unos derechos especiales, al menos el derecho a quedar excluido del campo donde los otros ejercen el poder. (Volveré a este punto en el próximo capítulo.)

Pero decir esto es decir muy poco. Marshall Sahlins observa igual que otros, que los líderes del resurgimiento cultural, los que más aplauden la diferencia, se encuentran con frecuencia entre los que llevan una vida de mucho éxito en los hábitats donde predomina la modernidad, personas que, sin duda, han adquirido habilidades importantes muy extendidas. Podríamos considerar todo esto del mismo modo que lo hace Sahlins y decir que es una "indigenización de la modernidad" -es decir, que de los materiales de importación y de todos los productos relativos a las ideas, uno se apropia de aquella parte que es válida para su propio punto de vista. Al mismo tiempo, no obstante, se diría que hay una modernización de lo indígena, una domesticación de la diferencia; es decir, "la Cultura de las culturas" también comporta una tendencia a afirmar la diferencia a lo largo de unas líneas en cierto modo normalizadas. Y puesto que esta metacultura es en sí misma, obviamente, un elemento de difusión -no fueron los propios indios Kayapo quienes inventaron el concepto cultura-, no ha de sorprendernos que surja esta tendencia. Por otra parte, si -tal como señala Turner- lo que se pretende al afirmar la diferencia es requerir y movilizar el apoyo de los que se hallan a distancia (la opinión pública general, pongamos por caso), es probable que ayude a ello el hecho de que estos otros puedan reconocer fácilmente su propia diferenciación por medio de criterios establecidos. Sentir al otro como alguien demasiado ajeno y diferente puede que no resuelva nada.

Y volviendo a donde estábamos ¿qué tiene que ver Malabo con todo esto? Es evidente que Klitgaard y sus colegas, conectados todos ellos con diversas instituciones internacionales, son agentes de la modernidad, es decir, trabajan en los supuestos de esta metacultura de la modernidad. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que las teorizaciones de esta metacultura les resulten de gran ayuda. Klitgaard (1990: 197) dice que "a diario, mi ignorancia de la economía y de la política local me obligaban a ser humilde; me sentía frustrado, hasta la desesperación, por todo lo que podía salir al revés. En Guinea Ecuatorial la Ley de Murphy sería una enciclopedia legal". Strang y Meyer (1993: 500) no están en absoluto convencidos de que la teorización abstracta sea siempre una buena cosa y comentan que "la teorización global desenfoca la variabilidad individual, asumiendo equivalencias que son a todas luces inexactas según la información local...". El observador no ilustrado no verá más que un isomorfismo ritualizado en la difusión que se deriva de las teorías. La modernidad apadrinada internacionalmente tal vez llegue aquí a un punto muerto, pues en la práctica los clientes quizá no estén dispuestos a que se especule con ellos.

Cabe sospechar que los jefes del poderoso y misterioso clan Mongomo del pueblo de los Fang, gobiernan sus asuntos, como dice Sahlins para convertirse "más en ellos mismos", desarrollando sus propias tradiciones en el nuevo hábitat. Tener a su disposición un aparato estatal que les sirva para estos fines parece que es como una ventaja maravillosa. Por otra parte, y en lo que se refiere a la metacultura de la diferencia, parece que ésta, según la descripción sucinta de Turner no se ha establecido realmente en Malabo -al menos esto es lo que se deduce del informe de Klitgaard, (Si buscamos "diferencias culturales" en el índice temático de *Tropical Gangsters*, encontraremos una entrada que remite a un par de párrafos sobre las relaciones entre los maridos y las esposas de Guinea Ecuatorial, y otra que lo hace a unas pocas páginas sobre la competencia entre las mujeres locales, como aspectos a los que Klitgaard presta atención.)

Volviendo a lo que ya he dicho, teorizar la modernidad como semejanza ha sido obra en gran parte de los científicos de lo social (casi siempre economistas, sociólogos y científicos de la política). Cabe, pues, preguntarse si la teorización de la diferencia no tiene a su vez una base académica. De quienes más podemos sospechar es de los antropólogos dada su inclinación a exaltar la diferencia y dado que, siguiendo una moda, han dado cobijo al relativismo cultural.

De hecho, la metacultura de la diferencia probablemente se ha inspirado, al menos hasta cierto punto, en la difusión extramuros de una tendencia de larga existencia entre los antropólogos. Con todo, parece que merece la pena señalar que el debate actual acerca del concepto de cultura en el mundo de la antropología -debate que he tratado en el capítulo 3- se produce precisamente porque esta metacultura está emergiendo como una corriente más o menos mundial en el plano intelectual-ideológico-político.

Marshall Sahlins, en el artículo al que ya me he referido extensamente, ilustra la intensidad de la diferencia cultural (la "casilla 4" del capítulo 3) de una manera compleja y extraordinariamente explícita. Además, y como ya hemos visto, hay ahora otros antropólogos que prefieren centrar la atención en la continuidad de entendimiento, fundamentándola en la naturaleza humana compartida, las condiciones de la vida humana que se repiten, o, de una manera más específica, las negociaciones o superposiciones entre los individuos con los repertorios culturales constituidos por sus propias biografías. Volvamos a Malabo. Si hablamos de las categorías sociales que establecen la pertenencia a un clan y a una etnia, Don Milagroso será siempre un

Mongomo y un Fang; pero después de haber cursado estudios y una vez entra en el grupo internacional de Malabo, ¿continuará siendo para siempre y de manera fundamental un receptáculo de la cultura Fang? Y Klitgaard el ciudadano norteamericano ¿continúa siendo de una manera igualmente fundamental un fruto de la cultura americana, prescindiendo de su curriculum vitae de trotamundos? A estas alturas puede que Don Milagroso entienda bastante mejor a sus mayores de lo que ellos le entienden a él, y, gradualmente, él y Klitgaard puede que se comprendan mejor el uno al otro. En el paisaje del ecúmene global puede haber espacios de comprensión compartida, o una serie de puentes.

La controversia en torno al concepto de cultura sugiere que actualmente la antropología tal vez sólo puede facilitarnos una base académica ambivalente e incómoda para la metacultura contemporánea de la diversidad, tal como ha quedado definida más arriba. Algunos profesionales y teóricos están más próximos a la idea de que, después de todo, los seres humanos son similares. Incluso se podría apuntar que, en principio, no hay nada que impida que este concepto de cultura, que subraya la adquisición en la vida social, coexista hasta con la metacultura de la modernidad como semejanza -si en última instancia toda la humanidad escoge el mismo *software*, como si dijéramos, pues que así sea. Pero a duras penas es ésta la situación actual. Las personas pueden parecerse en algunos aspectos y ser diferentes en otros, y lo que hace falta en el ecúmene global es más bien un estudio teórico de dos cosas que ocurren a la vez: la apertura y la variación.

Conclusión: Diversidad dentro de la interconexión

Ahora que la modernidad vuelve a ser un foco de atención en la teoría de las ciencias sociales, se tiende frecuentemente a tratarla en abstracto. No obstante, aunque la globalización se identifica como una parte importante de la modernidad, a menudo resulta obvio, aunque sea implícitamente, que el área donde los teóricos se mueven a sus anchas continúa siendo el Mundo Occidental: Europa Occidental y Norteamérica. Es posible que Japón haya pasado ahora a esa área, pero en conjunto los teóricos son todavía occidentalistas. Los que tratan la modernidad en general -o ideas abstractas relacionadas con ella, tales como la "sociedad del conocimiento" o la "sociedad de la información", quizá debieran imponerse como una obligación el tratar de prestar un poco de verdadera atención a las implicaciones que tiene lo que ellos dicen para las personas situadas en los límites del ecúmene global: no sólo limitarse a ver si sus propuestas se confirman, sino sopesar también las consecuencias de las desigualdades de distribución que están surgiendo.

Una de las grandes ventajas de la concepción de la modernidad como civilización expansiva es que presta atención a las asimetrías globales, a las relaciones centro-periferia. Al principio la modernidad no estaba en todas partes, y si bien se ha extendido por todas partes, o por lo menos hace que su presencia se sienta en todas partes, las condiciones bajo las que se produce esta presencia son muy variables.

El viaje a Malabo nos permite ver algunos aspectos de la diversidad de la civilización en cuestión. En algunos lugares de la periferia puede que la élite indígena comprometida con la modernidad sea muy reducida, la nación-estado en tanto que comunidad es algo que casi no se ha imaginado aún y el aparato estatal puede que fluctúe entre la debilidad y el terror. En los intersticios que quedan entre lo que es moderno y lo que no lo es, puede que surjan, no obstante, unos intentos espontáneos de crecimiento desde las bases culturales autóctonas con muy poco interés por los modelos metropolitanos. Puede que se hagan, tal vez no en Malabo pero sí en otros lugares, tímidos esfuerzos más o menos logrados para cerrar un trato entre metaculturas opuestas, en un esforzado intento de ser a la vez modernos y diferentes. Klitgaard y compañía nos enseñan algo acerca de la desigual distribución de la reflexión organizada y a gran escala que hay en el mundo. En la periferia, el examen sistemático y la teorización, de acuerdo con la forma legitimada, suelen importarse del centro y estar controlados por el centro, con todas las consecuencias políticas y culturales que esto implica.

Referencias Bibliográficas

Bauman, Zygmunt

1992 *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge

Dahl, G. y Rabo, A. (eds.)

1992 *Kamp-ap or Take-off*, Stockholm Studies in Social Anthropology, 29, Estocolmo, Almqvist & Wiksell International

Eisenstadt S.N

1992 "A reappraisal of theories of social change and modernization" En: H. Haferkamp y N.J Smelser (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, University of California Press

Giddens, A.

1987 *Social theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press. [Trad. Esp.: *La Teoría Social Hoy*, Madrid, Alianza, 1980]

1990 *The consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press. [Trad. Esp.: *Consecuencias de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 1994]

Hannerz, U. y Löfgren, O.

1994 "The Nation in the Global Village" *Cultural Studies* 8, pp. 198-207

Klitgaard, R.

1990 *Tropical Gangsters*, Nueva York, Basic Books.

Marriott, M.

1959 "Changing Channels of Cultural transmission in Indian civilization" en V. F. Ray (ed.), *Intermediate Societies, Social Mobility, and Communication*, Proceedings of the 1959 Annual Spring Meeting of The American Ethnological Society, Seattle, American Ethnological Society/ University of Washington Press.

Robertson, R

1992 *Globalization*, Londres y Newbury Park, Sage.

Smelser, N. J.

1992 "External and Internal factors in theories of social change". En: Hans Haferkamp y Neil J. Smelser (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, University of California Press.

Sahlins, M.

1993 "Goodbye to *tristes tropes*: Ethnographic in the context of modern world history", *Journal of Modern History*, 65, pp. 1-25.

Strang, D. y Meyer, J. W.

1993 "Institutional Conditions for diffusion", *Theory and Society*, 22, pp. 487-511.

Turner, T.

1993 "Anthropological and Multiculturalism: what is anthropological that multiculturalism should be mindful of it?", *Cultural Anthropology*, 8, pp. 411-429.

Wallerstein, I.

1991 *Unthinking Social Science*, Cambridge, Polity Press.