

De la economía-mundo a la cultura-mundo

JACQUES LEENHARDT

Jacques Leenhardt es filósofo, doctor en sociología y director de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, París, Francia. Profesor invitado en diversas universidades de Europa, Estados Unidos y América Latina. Presidente de la Asociación Internacional de Críticos de Arte.

Autor de diversos libros, entre ellos: *Les Amériques Latines em Françe*, París, Gallimard, 1992; *Dans les jardins de Roberto Burle Marx*, Arles, Actes Sud, 1994; *Villete Amazone, manifeste por l'environnement aux XXI siècle*, Arles, Actes Sud, 1996, en co-autoría con Bettina Lavilla.

Ante nuestros ojos se realiza plenamente hoy, bajo el nombre de mundialización, un proceso del cual nadie evaluaba ni la amplitud ni las consecuencias en los siglos XV y XVI que marcaron su comienzo, pero que estaba por entero contenido en los principios científicos, técnicos e ideológicos que animaban a los actores de los albores de la modernidad.

Cinco siglos y medio más tarde podemos, incluso debemos, releer esta evolución que no fue necesariamente un progreso como muchos esperaban, e incitar al debate sobre las condiciones en las cuales nos introducimos en un nuevo ciclo que tendrá esta vez por principio no solamente la economía-mundo sino también la cultura-mundo.

Reduciendo el espacio y el tiempo a la dimensión de «aldea planetaria», la globalización impulsó la co-presencia, en el instante, de todos los actores del planeta en una contemporaneidad práctica asegurada técnicamente por las redes de comunicación. Esta simultaneidad, que la era Gutenberg no podía pretender, modifica a fondo las categorías con ayuda de

las cuales pensamos nuestras relaciones con los otros y sus producciones culturales. El libro nos había enseñado el debate intelectual y la controversia, pero en los marcos de un pensamiento organizado en discurso, en formas desgastadas en retóricas y entre interlocutores pertenecientes globalmente a la misma cultura erudita. ¿Qué porvenir está reservado a estas condiciones de discurso y a estas competencias compartidas? Nociones aparentemente tan evidentes en este marco discursivo como **aquí y allá, endógeno y exógeno, lo mismo y lo otro**, tienen visto, desde entonces, su significado trastornado. La multiplicación de los intervinientes, la disolución de la cultura académica, la velocidad de reacción requerida que impide un trabajo de la forma en el cual podría reaparecer el pedestal cultural lentamente establecido desde el Renacimiento, todo concurre a modificar el espacio dialógico contemporáneo. Incluidos los avances de la democracia, que se vieron como un efecto o una causa de estas transformaciones. Lejos de limitarse a un efecto económico de mercado, la globalización o universalización que ocupa hoy los espíritus es pues también una revolución epistemológica.

Para comprender las posturas culturales de esta revolución me parece útil trazar la historia, más larga de lo que se cree, de su advenimiento.

Una historia del Otro

Esta historia comienza con los grandes descubrimientos, en el momento en que el espacio cultural europeo descubre China y el Este con Marco Polo, luego con Colón, el continente americano. Es entonces que Montaigne inaugura una reflexión inédita sobre lo *Mismo y lo Otro*, implicando un descentramiento de la conciencia de sí europea cuyos efectos com-

pletos no se hacen sentir sino hasta hoy.

El «descubrimiento», en el siglo XVI, de América y de sus culturas autóctonas que se denominan entonces «salvajes» o «indios», deja traslucir la *curiosidad* como motivo fundador. Este modo de conocimiento se limita, a decir verdad, al reconocimiento de la simple existencia del Otro. Aunque limitado, impulsa sin embargo a la cultura occidental a dar un nombre a este Otro, arbitrario como fue evidentemente el caso con los «indios», y a concederle también un lugar en su nomenclatura de los seres humanos. La curiosidad, como modo de conocimiento, toma nota del hecho de que existen en el mundo otros seres que aquellos que la tradición y la costumbre han inventariado. Como modo de conocimiento va a darse igualmente un espacio específico en el imaginario occidental y en el concreto de las residencias y castillos: el *Gabinete de curiosidad*. Allí se acumularán sin orden los fenómenos asombrosos, todo lo que el hombre no conoce aún pero que comienza a cobrar interés bajo la categoría de lo desconocido. Estos objetos inauditos, pájaros, piedras o cristales, hombres y ornamentos y otros fenómenos, habiendo hasta entonces escapado a la atención descriptiva, amplían el campo de lo que se concibe como la creación divina y son librados a la curiosidad humana para una exploración sin reglas. Hay alguna analogía entre nuestro modo de descubrimiento del Otro en la web y esta antigua «curiosidad».

Muy diferente será el modo de conocimiento del Otro propio de las sociedades de los siglos XVII y XVIII comprometidas en el desarrollo de la economía colonial. En este contexto se ve construir una práctica que presenta un doble aspecto. *In situ*, en el continente americano, dominan, respecto de las poblaciones indias y esclavos africanos que se importan en masa para proporcionar la mano de obra al desarrollo agrícola, las formas más primarias de relación con el Otro. En este marco, que presenta sin duda distin-

tas caras según los lugares y las tradiciones propias de las culturas coloniales, la relación con el Otro es la mayoría de las veces reducida a la simple instrumentalización, lo que conduce al colono a asimilar simplemente al esclavo a una fuerza bruta de trabajo, a una clase de animal útil y a explotarlo como tal. Eso no impide, por otra parte, que se persiga una tentativa de aculturación también brutal dirigida, sobre todo, a imponer una ética del trabajo propia de occidente que repugna claramente a las poblaciones sometidas a su control.

En la alejada metrópolis, en cambio, lejos de la dura realidad de la producción azucarera, luego algodonera, surge un modo de reconocimiento del Otro marcado por el modelo evolucionista. Los pueblos exóticos están todavía en la infancia de la humanidad, se dice, pero están destinados a crecer. Este modo de percepción permite un principio de interrogación moral en cuanto a la justificación de la explotación esclavista y de la cristianización forzada. En consecuencia, alimenta una voluntad de conocer mejor y de comprender a este Otro, en torno a la cual se cristalizó el tema universalista que toma cuerpo durante este periodo: todos los hombres son criaturas de Dios y, como tales, igualmente dignos de conocimiento y evangelización. La inscripción solemne de la igualdad de todos los humanos en el *Preámbulo de la Declaración de los Derechos del Hombre* sella, al final del siglo XVIII, el reconocimiento del Otro dándole un fundamento político y permite una toma de conciencia de su especificidad cultural. Solamente entonces la ironía de Montesquieu que se pregunta: «¿Cómo se puede ser persa?», tomará todo su sentido. Se planteará la cuestión de la división de los exotismos, pero aún bien lejos de suscitar un movimiento cultural en la dimensión de su importancia. Se percibe no obstante, aquí o allá, alguna analogía entre nuestro modo contemporáneo de conocimiento del Otro y este reconocimiento.

Será necesario una etapa más del proceso de planetarización para que estos avances políticos y culturales surtan plenamente efecto en nuestro sistema de conocimiento occidental. Es en el momento en que el imperialismo colonial de la modernidad industrial forja, en el siglo XIX, los *dominios* africanos y asiáticos de Europa, que la invención de la etnología permite registrar las diferencias culturales y darles un estatuto en una *disciplina erudita*. Habiendo realizado su desarrollo planetario, la Europa industrial y capitalista multiplica los métodos de conocimiento de los Otros. En los territorios del imperio, donde es necesario regular los conflictos que nacen de la extensión forzada del trabajo asalariado a culturas que organizaban de otro modo la producción y la distribución de las riquezas y de la imposición de una cultura estética y política extranjera, Europa inventa la *etnología*, ciencia del Otro tal como se puede concebir en el marco de la explotación imperialista. Este marco restrictivo no impide que, por primera vez, la identidad del Otro sea objeto de una investigación sistemática, a veces generosa.

El Museo etnográfico reemplaza poco a poco al Gabinete de curiosidad para acoger los objetos producidos por las culturas «exóticas». La cultura occidental, a través del «descubrimiento» de las formas estéticas elaboradas por los pueblos bajo su dominación, toma una decisión importante reconociéndoles un valor universal, mejor aún, un título a la ejemplaridad, como fue el caso de los préstamos tomados por los pintores cubistas y por la elaboración de la noción de *museo imaginario* universal.

Poco antes de esta evolución, la cultura dominante europea había «descubierto» en su propio seno dos nuevas formas de alteridad: una, de carácter psicológico, concierne a la fractura interna del yo, que asumirá, en particular, el nuevo discurso psicoanalítico; otra, de orden sociológico, favorece la conceptualización de un Otro interno a la nación

misma, el «pueblo». Su aparición inducirá el desarrollo de la «cuestión social», consecuencia directa de la violencia del proceso de industrialización.

Pueblo o proletariado, este Otro social devenido repentinamente más visible favorecerá la aparición de un nuevo tipo de discurso, la *sociología*. Ésta tendrá por tarea proporcionar instrumentos de representación de la alteridad social en el seno de las naciones europeas, en adelante animadas por el deseo de edificar una colectividad nacional sobre las ruinas de los antiguos «Estados» que se habían construido según la lógica de estructuración feudal. El *folclore* registrará las características distintivas de las culturas locales y profesionales en vías de desaparición y hará su entrada al museo, que tomará más tarde en Francia el nombre de *Museo de las artes y tradiciones populares*. Hay también alguna analogía entre nuestra manera de descubrir estos Otros que aparecen en la televisión y estos conocimientos etnográficos.

Una nueva mirada antropológica

Comenzamos solamente, en este principio de nuevo milenio, a salir de este marco epistemológico en la medida en que el fenómeno secular de la globalización desarrolló plenamente sus efectos. El enunciado de la cuestión del Otro se encuentra una vez más modificado. Más que ir en busca de entidades exóticas, cuyo estatuto debía ser regulado por la elaboración de un sistema de diferencias con relación a una norma constituida por esto que somos, el saber en efecto vio imponerse una cuestión infinitamente más global, poco explorada hasta entonces: ¿qué es la *identidad* de un grupo, de un pueblo, de una tribu? La cuestión de la alteridad del Otro se vuelve, en este contexto, inseparable de la de «mi» propia identidad. Nadie puede en adelante ignorar, y

eso es un efecto de la mundialización cultural, que su propia identidad aparece ante el otro como una alteridad. En adelante, desde el punto de vista de la cultura que se vuelve como tal determinante, todos los «centros» son «periferias» e inversamente.

La cuestión de la identidad compromete en gran parte el saber que denominamos *antropología*. Con este nuevo objeto toma forma una interrogación que afecta directamente la dimensión cultural de nuestro mundo: ¿qué ocurre con el conjunto de las certezas y de las verdades en las cuales se basa nuestro conocimiento del mundo, y nuestro gusto, desde que las verdades y los mundos son plurales? La muerte de dios o, lo que viene a ser lo mismo, la proliferación de dioses, arrastra con ella un relativismo de los valores que pone en crisis nuestras concepciones. ¿Cómo comprender, en este contexto epistémico, lo que yo querría llamar la *segunda revolución de la identidad*?

La crisis de las ciencias sociales desencadenada por la globalización produce la idea de sociedad o etnia como sistema cerrado. La globalización volvió perceptible el hecho de que las sociedades están en adelante abiertas, sin defensa contra lo que viene del exterior, capitales financieros, trabajadores migrantes, cultura mediática, etc. Nuestras sociedades se volvieron radicalmente permeables.

Tomemos el ejemplo de la circulación globalizada de los capitales. Los europeos lamentan que estos capitales dejan sus países para ir a invertir a otra parte, provocando deslocalizaciones industriales y luego, desempleo. En los países en desarrollo, al contrario, lamentan que estos capitales no se inviertan de manera duradera y que vuelvan a partir a la primera alerta. Se acusa pues al sistema financiero de inmoralidad. Es solamente *amoral*, es decir, sin inscripción geográfica de su verdad, que es la de la ganancia. Como Pascal había ya visto, «verdad a este lado de los Pirineos, error más allá». En un mundo globalizado, los

valores de un grupo social no podrían fundar una moral, contrariamente a lo que ocurría en el pasado donde las estructuras regionales, o nacionales, ofrecían un marco a la verdad, al bien y a la belleza.

Aboliendo la sujeción local de los valores, la globalización hizo nacer una reacción de defensa que toma la forma de una afirmación identitaria compensatoria. Por sexo, por lengua, por creencia, toda clase de grupos humanos se constituye y reivindica una identidad propia y, en esa línea, exige de los otros un reconocimiento focalizado sobre esta identidad.

Se puede lamentar que este proceso acabe en una afirmación hipertrofiada de una única característica (sexo, lengua, creencia) de los seres humanos en cuestión. Ellos mismos reducen así voluntariamente su Ser sólo a una de sus particularidades, olvidando su universalidad de seres humanos, evidentemente hecha de una complejidad de pertenencias. Pero si se puede deplorar este movimiento de afirmación identitaria truncada, no se pueden descuidar la fuerza de llamada ni el carácter sintomático, incluso trágico. Estas son las reacciones provocadas por la globalización.

Esta reivindicación exacerbada que alimenta los irredentismos, los integristas, los racismos, los sexismos y los movimientos correlativos que la combaten encuentra sin duda su origen en el debilitamiento de las identidades colectivas que dominaban hasta hace poco. El efecto destructor que la globalización ejerce sobre las identidades de nación, de clase, incluso sobre las identidades personales, deja el campo social y psicológico desorientado. La cuestión de la globalización se asienta pues sobre el telón de fondo de las identidades en ruina.

Las vías de una refundación cultural fueron entrevistadas desde hace mucho tiempo. Se trataría de darse una representación del Hombre que no lo encierra en su identidad inmediata, que supera incluso el fantasma de tal identidad. Desde siem-

pre, en efecto, los pensadores y los poetas han sabido que la noción de identidad no era más que una ilusión, quizá solamente una estrategia para protegerse del miedo que nos asalta cada vez que nos aventuramos sobre un terreno que no conocemos, cada vez que vamos más allá de este caparazón fantasmal que se enuncia yo=yo.

Es el más egotista quizá de los filósofos quien, estando dedicado a su yo como ningún otro lo había hecho antes, definió para el mundo abierto y globalizado que es el nuestro el método verdadero de conocimiento del Hombre. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Jean-Jacques Rousseau anuncia claramente que su proyecto no tiende a proporcionar una respuesta a la cuestión del Ser del hombre, preso entre naturaleza y sociedad. No propondrá una metafísica. No por una sensata modestia, sino porque el conocimiento de esta «identidad» del Hombre, siempre que se mantenga provisoriamente esta noción, no puede según él sino remitir a un principio metodológico fundador y paradójico: el hombre no podría conocerse en sí; se acerca a sí mismo a través de los otros. La identidad del hombre elabora su verdad a través de la identidad de su Otro, animal o humano. La identidad del hombre es la identidad del Otro. Y Rousseau prosigue:

No se verá jamás renacer ese tiempo feliz en que los pueblos no se ocupaban de filosofar, sino donde los Platón, los Tales y los Pitágoras, prendados de un ardiente deseo de saber, emprendían los mayores viajes únicamente para instruirse, e iban lejos a sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, a aprender a conocer a los hombres por sus conformidades y por sus diferencias y a adquirir estos conocimientos universales que no son los de un siglo o de un país exclusivamente, sino que, sien-

do de todas las épocas y de todos los lugares, son por decir así la ciencia común de los sabios.¹

Tal programa dibuja una línea de cresta infinitamente estrecha y un camino difícil de seguir. Salir de los particularismos para volverse permeable a la alteridad, comprender que ésta, de parte a parte, alimenta quienes somos, no debe por ello conducir a la uniformación, que es el destino de los universalismos imperialistas que conocimos. La uniformación, la producción y reproducción repetida de lo idéntico, proceso que acompaña espontáneamente la globalización, particularmente en el ámbito de la cultura, es sin duda el peligro que amenaza más, por sus efectos de mimetismo, la vigencia de una cultura. Pero, ¿cómo afirmar, o incluso reivindicar el derecho a forjar su destino cultural sin caer en las trampas de la identidad?

La segunda revolución de la identidad nos ofrece una ocasión de enriquecer los registros de nuestra percepción. Nos obliga a ello también. Pues si la diversidad cultural no es un medio de abrir más ampliamente nuestros ojos y nuestros espíritus, será que elegimos el repliegue sobre sí y la ceguera consentida. La Historia, que está en vías de acabar el ciclo de la identidad simple en busca de una complejidad nueva y planetaria, nos dejaría entonces aislados sobre la ribera de nuestra insularidad obstinada.

Planteemos esta cuestión: ¿qué valor tendría una obra de arte, o un pensamiento, que incluyera códigos que nos son extraños? ¿En qué condición podemos apreciar lo que no conocemos, lo que no reconocemos? ¿En qué condiciones la ubicuidad cultural ofrecida por la web es un enriquecimiento y no un embrutecimiento?

Para que tales aperturas sean hipótesis posibles es necesario que el relativismo cultural que se desarrolla hoy no sea una simple pérdida de confianza en sí, o una indiferencia; que se base en la conciencia del he-

cho de que tenemos, siempre y todavía, algo que aprender del Otro; que hay más riqueza en el mundo que la que, en el marco de cada una de nuestras tradiciones, conocemos y que somos capaces de ver y de pensar. Es necesario, en una palabra, que el hombre adquiera una visión infinita de sí mismo y que su cultura particular, sin que deba no obstante rechazarla, le aparezca como local y limitada, parte involucrada de un conjunto más vasto. Si el juego de la permeabilidad absoluta es en adelante hacer de la multiplicidad de las culturas identitarias *una* cultura, no hay una sola alternativa: o bien la homogeneización, la reducción de las diferencias a lo mismo, la reproducción infinita de lo idéntico hasta la extinción, o bien la fecundación de núcleos identitarios de primera generación por otros, lo que implica esta segunda revolución de la identidad de la que hablaba, donde esta última es recepción y no clausura, complementariedad y no autosuficiencia.

No hay, a término, otra salida a la universalización cultural. Pero si la *ecología cultural* puede prevalecer de un modelo de enriquecimiento recíproco y cooperación en el mismo nivel que la ecología natural, la economía cultural, las industrias culturales que establece el mercado tienden tanto seguramente a la homogeneización cultural como a la homogeneización de los bienes y productos de la industria agrícola.

Desearía no concluir estas observaciones con un tono apocalíptico, ni dejar creer con arrobo en el futuro de la cooperación mundial. En realidad, las dos ramas de la alternativa dibujan, entre dos polos, un vasto campo de fuerzas en el seno del cual somos llamados a actuar y que constituye muy exactamente el campo de la cultura y del arte. La antítesis homogeneidad / cooperación sigue siendo abstracta, como toda alternativa inscrita sobre el papel más que en la vida, como el bien y el mal en el frontón de las religiones. El pensamiento tiene necesidad de estas polaridades. ■

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, 1992, p. 194.