

**Conexiones transnacionales. Cultura, personas, lugares**

ULF HANNERZ

Trad. de María Gomis Cátedra, Madrid, 1998 290 págs. 1.731 ptas.

---

## **Cultura y metacultura: más allá de la diversidad y de la homogeneización**

Ramón Sarró Maluquer

1 marzo, 1999

Al hablar de diferencias culturales, resulta evidente que los *old goodtimes* de los cazadores de cabezas y de la quema de viudas, como nos enseñó Clifford Geertz hace ya más de diez años, se han ido para siempre. Las diferencias culturales ya no son lo que eran, y la antropología, que debía estudiarlas, tampoco. Hoy en día ninguna ciencia social podría especializarse en el estudio de pueblos «exóticos» y «distantes», sino que todas ellas, incluida la antropología, tratan de comprender el cambiante mundo que compartimos, todos y todas, con nuestras diferencias y nuestras similitudes.

Tal parece ser el punto de vista del antropólogo sueco Ulf Hannerz, en cuyo último libro encontramos reunidos una serie de ensayos de talante divulgativo sobre la globalización (las «conexiones transnacionales», en su lenguaje) y sobre el papel de la antropología en su estudio. Las tres partes del libro deben leerse como tres paseos alrededor de un único objeto. El objeto observado es la complejidad cultural del mundo en que vivimos -*Complejidad cultural* era ya el título de su anterior obra, de mayor importancia teórica- y los tres puntos de vista son los clásicos de la antropología de todos los tiempos: la cultura, las personas y los lugares. Sólo que ahora ya no se trata de estudiar la

cultura polinésica de los polinesios de Polinesia, o la cultura nuer de los nuer de *Nuerlandia*, como en el *illo tempore* de los ancestros de la disciplina, sino la cultura global que comparten y transmiten individuos del mundo transnacional, partícipes de lo que Hannerz llama, rescatando un vocablo antaño ya usado por historiadores y antropólogos, el «ecúmene global». Un ecúmene constituido, no por el mosaico de distintas unidades discretas (las «culturas» humanas), sino por conexiones que se establecen transnacionalmente y que generan, al producir ósmosis entre distintos *hábitats de significado*, una creciente complejidad cultural. «Hábitat de significado», en el remoto caso de que el lector lo haya olvidado, no es más que el entramado de significados y valores que cada individuo construye para sí a lo largo de su vida. Es un concepto acuñado por el sociólogo Z. Bauman y que Hannerz usa para vencer las limitaciones del concepto de cultura (de cultura particularista, el que usamos cuando decimos, por ejemplo, la «cultura» de los fang). Mientras que el concepto de *cultura* le parece determinista, porque condena a considerar a los individuos en última instancia como ciegos reproductores de estructuras, el de *hábitat de significado* permite, según Hannerz, concebirlos como autónomos y poner el énfasis de la investigación social en su agencia más que en la estructura que los devora. El hábitat de significado de un político guineano, por ejemplo, no se limita a la sociedad fang en cuyo seno puede haber nacido, sino que incluye además sus experiencias en el mundo transnacional (una formación en Europa, contactos con otros políticos y especialistas internacionales, etc.).

Pero si toda la fraseología de Hannerz («ecúmene global», «hábitats de significado», más tarde hablaremos de «fondo de cultura») parece orientada a contrarrestar el relativismo implícito en la cosificación de diversas culturas cerradas, cada una con sus límites inviolables, su incomprendible cosmovisión, su intraducible lenguaje y sus impermeables valores, el libro constituye paradójicamente un buen antídoto para aquellos que puedan temer que el mundo está perdiendo diversidad cultural. Hannerz nos demuestra que en última instancia la cultura se genera y se articula siempre sobre la base de experiencias personales que se producen en el ámbito de lo local, y que la localidad y la familiaridad siempre le ganan la partida a lo global y a lo extraño, pues lo global sólo puede penetrar en lo local si se reduce a algo familiar y comprensible. (Cómo se opera esta reducción de lo extraño a lo familiar es un misterio que el anticulturalismo de Hannerz no ayuda ciertamente a resolver). De hecho, para nuestro autor, la polémica entre la homogeneización y la diversidad cultural, entre quienes afirman, digamos, que el mundo se «macdonaldiza» y los que por el contrario aseguran con pánico percibir una balcanización galopante, es una polémica banal<sup>1</sup>. Para Hannerz, ávido buscador de síntesis, la homogeneización y la diversidad no dependen tanto de la realidad como de los modelos con que pensamos la realidad, de lo que Hannerz llama, usando un término acuñado por R. Robertson, las «metaculturas». Hay, dos metaculturas dominantes, una que permite ver y tratar el mundo como homogéneo y otra que permite verlo y tratarlo como diverso. Más que preocuparse por cuál de las dos ofrece la visión «correcta» de la realidad, Hannerz propone una combinación de perspectivas y de objetivos: «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» (pág. 94).

Evidentemente, Hannerz no está descubriendo la rueda, y él es el primero en reconocerlo. Mucho antes de que los antropólogos actuales empezaran a hablar de «lo global» y «lo local», los padres de la disciplina, nos recuerda, habían ya insistido en la doble naturaleza del concepto de cultura: por un

lado cualidad universal que nos une y por otro conjunto de cualidades particulares que nos separan (la cultura de los dogones, la de los esquimales, etc.). Lo paradójico es que, si bien todos los antropólogos suscriben en la teoría esta dualidad de acepciones, en la práctica sólo tienen dos alternativas: o insistir en lo común de la cultura humana o insistir en la diversidad de las culturas humanas. Tras una exploración de ambas opciones, Hannerz, frustrando ciertas expectativas de síntesis, se queda con la primera. Insistir en la multiplicidad de culturas, parece, le incomoda no sólo conceptual, sino también éticamente, por acercarlo al relativismo cultural. Parafraseando a Tom Ingold, uno de los críticos más feroces del concepto plural de *culturas*, nos dice Hannerz que «sólo si aceptamos esta idea del mundo continuo podremos comprometernos con los demás y alcanzar la comprensión mutua» (pág. 59). Lo que a él le interesa, nos dirá, no son las *culturas* sino el *fondo de cultura* que nos une y nos permite dialogar en el ecúmene global. Tal como lo concibe Hannerz, este *fondo* se compone esencialmente de cultura híbrida y mestiza. Sólo que no es exactamente «mestiza», sino más bien «criolla». Los responsables de la edición española, al traducir *creolisation* por «mestizaje», han dado al traste con la metáfora lingüística de Hannerz. De hecho, la criollización a la que alude Hannerz es el proceso de formación de las lenguas *pidgin* y criollas que nacen como resultados de contactos y de cruces entre lenguas naturales. El estudio de estas lenguas se conoce en inglés como *Creole linguistics*, pero el concepto de *lingüística mestiza* con que nos encontramos en la edición castellana es un tanto extraño (un tanto mestizo, a decir verdad, cruce de un vocablo inglés bastante preciso con una traducción española algo ligera). En cualquier caso, lo que Hannerz pretende es, sencillamente, darnos a entender que vamos hacia un mundo en el que cada vez hay más mezcla cultural. «Mélange, batiburrillo, un poco de aquí y otro poco de allá, así es cómo lo nuevo entra en el mundo», nos anuncia, citando un pasaje del escritor Salman Rushdie (pág. 112).

Personalmente, este concepto me resulta muy insatisfactorio. Creo que, efectivamente, la criollización podría ofrecer una metáfora muy útil para comprender los procesos culturales (aunque no todos: Hannerz parece desconocer que hay procesos más «criollizantes» que otros, sobre todo los que ocurren en las grandes ciudades), pero creo, también, que Hannerz la usa de forma muy superficial. En rigor, las lenguas criollas no son mezclas aleatorias de vocablos de lenguas distintas; son lenguas con derecho propio, tan distintas de otras como la cultura de los dogones pueda serlo de la de los esquimales, y la introducción o la génesis de vocablos nuevos en ellas debe regirse por una lógica y ajustarse a una estructura. Para trasladar esto al ámbito cultural, no es *mezclando* «un poco de aquí y otro poco de allá» como lo nuevo entra en el mundo, *pace* Salman Rushdie, sino *seleccionando este* poquito de aquí y *aquel* poquito de allá. Por ejemplo, como bien debe de saber Rushdie, su obra *Los versos satánicos* no entrará nunca a formar parte del acervo cultural de un buen musulmán. Tiene que haber lógicas culturales que regulen cómo se mezclan las cosas, cómo se indigeniza lo externo, porque si no la hubiera, la diversidad cultural no se sostendría. La humanidad avanzaría hacia esa única «raza cósmica» mestiza que ya augurara Vasconcelos en los años veinte. Pero, así como hay muchos lingüistas (para quedarnos en la comparación de disciplinas que establece Hannerz) que aseguran que la homogeneización lingüística del mundo es altamente improbable, Hannerz asegura que la homogeneización cultural también lo es. Sin embargo, con su noción de criollización parece decirnos lo contrario. Tal vez un uso más riguroso de la misma metáfora lingüística podría haberle ayudado a expresar y a analizar esta improbabilidad de la homogeneización que su teoría cultural no puede demostrar.

En cualquier caso, el libro es una amena aportación a la antropología de la modernidad y de las redes urbanas. Si bien Hannerz, a diferencia de otros teóricos de la modernidad más sofisticados, concibe la modernización como la expansión de la cultura occidental del «centro» a la «periferia», no la reduce a un atropello de lo indígena, ya que insiste en que la agencia de los receptores es por lo menos tan importante, si no más, que la de los emisores. Su versión de la teoría de la modernización la presenta en el capítulo 4 –«El ecúmene global como paisaje de la modernidad»– y la documenta analizando la síntesis de modernidad y localidad que se produce en Malabo, según se desprende del singular relato elaborado por R. Klitgaard, consultor del Banco Mundial en Guinea Ecuatorial. En una línea parecida, el capítulo 14 –«Sophiatown: una visión a distancia»–, defiende no sólo que hay que tener en cuenta los agentes indígenas cómplices de la globalización, sino que además nos equivocáramos si consideráramos la globalización como esencialmente nociva. Un estudio etnográfico de Sophiatown –un suburbio de Johannesburgo– nos muestra que la penetración de elementos de la cultura popular norteamericana (cine negro, jazz, cultura afroamericana) ayudó a la población oprimida a articular un lenguaje de protesta y a organizar un movimiento anti-*apartheid* que hay que situar en la raíz misma de la democratización de Sudáfrica.

Al margen de las limitaciones de su teoría cultural, el acierto del libro de Hannerz es doble: por un lado hacernos pensar sobre cómo se articula hoy la dinámica entre el mundo global y la producción de localidad. Por otro lado provocar la reflexión ética sobre esta dinámica. ¿Es la homogeneización tan *mala* como a menudo la pintamos? ¿A quién no le gustaría que el respeto a los derechos humanos fuera más homogéneo, por ejemplo? ¿Son las diferencias culturales siempre *buenas* y dignas de respeto? ¿Acaso hay que lamentar que no se quemara a las viudas y que no se corten cabezas? A estas preguntas dedica el capítulo 5 («Siete argumentos para la diversidad»), donde nos obliga a reflexionar sobre nuestros prejuicios esteticistas –«cuando oímos grandes elogios de la diversidad cultural, no debemos olvidar que a veces se prescinde por conveniencia de las pequeñas y grandes furias que provoca el hecho de no compartir una cultura» (pág. 98)–, y a admitir que a menudo pensamos la diversidad cultural con la metáfora de la biodiversidad, como si las culturas fueran especies netamente separadas. Pero la cultura, insiste Hannerz, tiene una tenacidad propia que no podemos reducir a lo biológico. «La extinción de las especies animales y vegetales es mucho más rápida que el desarrollo de nuevas especies; el desarrollo de cultura nueva, en cambio, no es necesariamente un proceso tan lento» (pág. 108). Y para Hannerz, este desarrollo, esta continua reconstrucción cultural no cesa por mucha globalización que haya, porque la humanidad no es una *tabula rasa*; la diversidad es un *a priori* de la realidad mundial, un dato que ya está ahí cuando llega la globalización y sobre el cual ésta se organiza (pág. 99). El mundo no sólo es plural, sino que es, como nos han recordado recientemente Jean y John Comaroff, «incorregiblemente plural». No, las viudas hindúes ya no se echan a la pira de sus fallecidos maridos y los habitantes de Borneo ya no cortan cabezas, pero las hamburguesas de los *fast food* de la India que comen los y las adolescentes hinduistas tienen que elaborarse con carne de cordero para respetar el tabú alimenticio que articula la vida de ese país. Si el mundo transnacional que dibuja Hannerz, a la vez homogéneo y diverso, fuera poeta, bien podría expresar una mezcla de lamento y de esperanza recitando quevedianamente que «McDonald's seré, pero McDonald's balcanizado».

---

<sup>1</sup>. Si el lector desea profundizar en esta polémica, podríamos sugerir la lectura de *The McDonaldization of Society*, de G. Ritzer, como ejemplo paradigmático de los autores que lamentan la homogeneización cultural del mundo, y la de *L'illusion identitaire*, de J.-F. Bayart, como el de los que, contrariamente, lamentan la balcanización en particularismos culturales.