

Los signos del cambio y el orden de las diferencias: réquiem para una modernidad homogénea

SAÚL MILLÁN*

La significación no sólo ha pasado a ser el concepto dominante de nuestro tiempo, sino también se ha convertido en el vértice de un saber que cruza las fronteras de distintas disciplinas y conforma, como diría Foucault, una *episteme* singular. De hecho, es posible suponer que los antropólogos del futuro habrán de definir a nuestro siglo como una época esencialmente preocupada por el sentido y la significación, de la misma manera que nosotros pensamos al siglo XIX como un siglo centrado en los problemas del progreso, el cambio y el devenir.

Mientras los problemas asociados al sentido se proyectan sobre el horizonte de la historia contemporánea, la noción de historicidad se vuelve cada vez más problemática. Al convertirse en rutina, la novedad histórica pierde su capacidad perturbadora y hace del progreso, en todas sus variantes, un concepto vacío. La historia no sólo fue el discurso de legitimación de la modernidad, sino también el resultado de una razón teleológica que inauguraba la posibilidad del cambio al tiempo que lo instauraba como valor. La perspectiva del cambio era sin embargo algo más que un cambio de perspectiva: suponía, en efecto, una especie de sacrificio ritual en que el cadáver de una época servía inevitablemente de alimento para nutrir a otra. De ahí que la modernidad de esa época vacilara a cada instante entre la ceremonia iniciática y la dialéctica de la historia: el cambio, la reforma o la revolución no sólo eran los signos de su metamorfosis sino también largos ritos de paso que conjuraban al presente como ofrenda y al porvenir como utopía. En el límite del

devenir y del rito, la historia moderna ha dejado de suscitar las lluvias abundantes y las cosechas fecundas para invocar los beneficios del futuro, ese tesoro cuyo acceso exige marcas de transformación, símbolos de ruptura o ceremonias de iniciación sin las cuales el cambio se tornaría imperceptible.

Nuestra época fue realmente moderna cuando gozó de las ceremonias fastuosas de la transformación; su modernidad termina ahí donde sólo es posible ver al cambio con lupa. Al significado evidente que antes tuvo el “acontecimiento histórico” como símbolo de la metamorfosis mayúscula, se impone hoy una mirada microscópica que mide la variación en los giros milimétricos de la historia. No se trata de que el mundo no cambie, sino de que los antiguos signos de la transformación han pasado a ser significantes vacíos, simples adornos en una época que adora el espectáculo y la decoración. Entre los viejos significantes y los nuevos significados parece mediar un abismo irreductible: el acontecimiento abandona el reino del cambio para entrar en el de la repetición. Inscritos en una lógica de la recurrencia, los acontecimientos designan precisamente aquello que los niega: su recurrencia los despoja de esa naturaleza ritual que se les atribuía hace unas décadas y que hoy, a la sombra de cierto desencanto weberiano, sólo aparecen como la coreografía de un escenario cotidiano. Convertido en adorno, en el escenario de un drama sin dramatismo, el acontecimiento se eleva al rango del espectáculo y hace pensar en un ejercicio menos histórico que visual, más ruidoso que semántico. Su reproducción visual, periodística o discursiva lo coloca en un juego interminable de espejos donde la imagen no alcanza su condición de signo. Si, como todo ritual, el acontecimiento fue capaz de

* Escuela Nacional de Antropología e Historia; Instituto Nacional de Antropología e Historia.

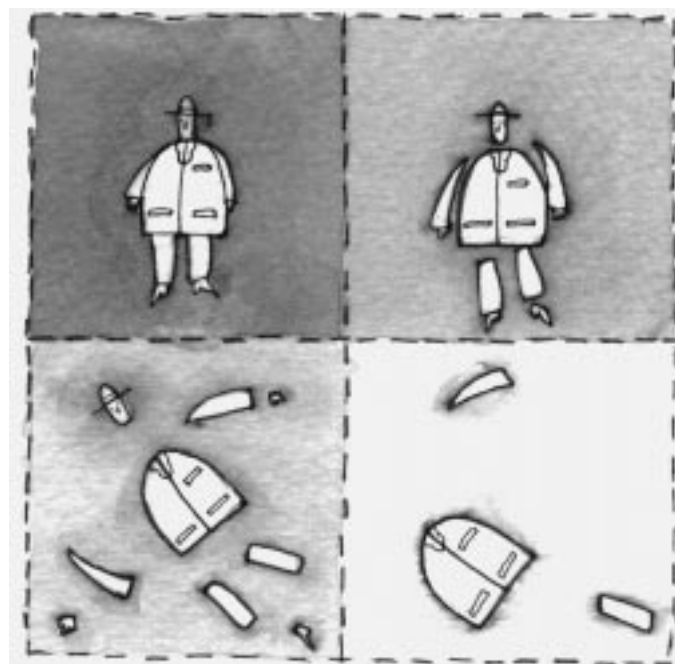
suscribir un porvenir distinto, su descrédito lo reduce a un trámite cotidiano y, con él, a una suerte de saturación donde el cambio pierde su valor axiomático.

A diferencia de otras épocas, que murieron de inacción, la nuestra parece morir de aturdimiento. No satura los sentidos sino la noción misma de sentido. Más que histórica, su crisis es semántica porque pone en entredicho un régimen de significación que ha perdido su valor heurístico y que no logra retornar a ningún principio, a un plan o cuerpo simbólico integrador de los significados. La esencia de la modernidad, en efecto, "parece residir en la ruptura de un mundo simbólico donde las esferas de la ciencia y de la moral, del arte y de la política, constituían un todo coherente y posibilitaban una concepción global del mundo" (Rubert de Ventos, 1982). Esta ruptura nos coloca en la difícil situación de imaginar una cultura sin legados que cumplir, sin fanatismos de los cuales sentirse parte, sin sueños totales que padecer. El proceso, sin embargo, arroja una paradoja. Mientras el sentido se fragmenta en parcelas discretas, en discursos mesiánicos cada vez más atomizados y en lecturas del mundo cada vez más irreconciliables, "los ambientes y las experiencias modernas cruzan todas las fronteras de la geografía y la etnicidad, de las clases y la nacionalidad, de la religión y la ideología" (Berman, 1985). De hecho, los antropólogos advertimos cada vez más una condición que ha sido propia de la antropología occidental desde su nacimiento, pero que hoy ha llegado a su punto extremo: el hecho de que, como dice Remo Guidieri (1980: 60), "la occidentalización del mundo está hoy consumada". La difusión de los modelos culturales, como advierte Vattimo (1986: 135), ha ido acompañada de un proceso en el que las culturas tribales dejan de ser los modelos de referencia de la alteridad radical, para ser encaradas como los objetos de un saber que ha sido permeado enteramente por categorías occidentales.

La recomposición de las diferencias culturales, avalada por un proceso en el que los opuestos ya no conservan la claridad de antaño, crea una tensión paradójica en las experiencias antropológicas. Si por un lado lo "exótico" se presenta bajo una cercanía particularmente incómoda, el orden de las similitudes y las diferencias tiende a alterar sus lugares comunes de residencia. El extrañamiento se produce cuando la diferencia se encuentra en la vecindad contigua, mientras lo familiar aparece en los confines más alejados del orbe (Clifford, 1995: 29). De hecho, no está lejos el día en que desplazarse era sinónimo de cambio; el viaje suponía el acceso a la alteridad y, con ella, a otras formas de la historia y de la geografía. Ver hoy al mundo como un mapa de lo imprevisible, como una

caja de sorpresas en la que lugares y porvenires podrían seguir siendo la garantía de lo diverso, es sin duda un privilegio del que ya sólo participan las almas mesiánicas o los espíritus ilesos. Si la sorpresa arcaica se apoyaba en el exotismo de las comarcas y en la metamorfosis de los tiempos, las posibilidades que hoy se ofrecen al asombro están lejos de compartir ese entusiasmo. La innovación técnica ha demostrado estar en relación directa con la desinnovación histórica y la unificación de los parajes más recónditos. Nuestro asombro adquiere así fronteras precisas, ya no vive de los espasmos futuros ni de las probabilidades de una variación inaudita del paisaje donde hombres, costumbres y lugares constituyen aún un código del enigma. A las incertidumbres del cambio, el mundo opone la certeza de su repetición. El hecho de que el "cambio radical" ya no mueva a nadie de su cómodo sofá no sólo demuestra que lo absoluto ha pasado de moda. También permite vislumbrar esa facultad que han alcanzado los lugares para adaptarse a patrones uniformes, a esquemas reiterativos de un modelo que borra la distinción entre parajes exóticos y campos domesticados, entre Vancouver y Bangkok, las islas Fiji y nuestras costas del Pacífico. Hoy no es necesario trasladarse a Indonesia para constatar que la diferencia ha abdicado. Nuestra sorpresa ya no es histórica ni es geográfica; se ha vuelto cada vez más instantánea y doméstica para perder finalmente su asombro metafísico.

La *homogeneización metafísica del mundo*, para emplear una expresión de Gianni Vattimo, ha hecho que las condiciones del diálogo cultural se vuelvan extremadamente complicadas. En una época que tiende



a eliminar el antiguo régimen de diferencias, el diálogo no resulta difícil a causa de la excesiva distancia de los interlocutores, sino a causa de una homogeneidad progresiva que lo torna insignificante y superfluo (Vattimo, 1986: 138). El antiguo ejercicio de traducción entre culturas dispares, exigido durante años por la antropología clásica, deja de tener sentido en un mundo monolingüe que tiende a reducir la gama de significados y significantes. La presencia del Otro en latitudes y escenarios cada vez más familiares, sus reiteradas demandas anticoloniales y su creciente imagen de protagonistas, condenan a la antropología a ser un pensamiento autárquico, sin otro objeto posible que la reflexión incesante sobre sí misma. De hecho, en el momento en que otras disciplinas buscan en la antropología el discurso de la alteridad radical, la antropología deja de reconocerse como ese lugar de la alteridad y tiende a revelar el carácter ideológico que supone idealizar el encuentro con culturas radicalmente diferentes (Vattimo, 1986: 137-138).

¿Qué nos queda? Ante todo, el recurso de una etnología infinitesimal. Confrontado a la diversidad de las culturas humanas, el etnólogo tiene derecho a suponer que tal uniformidad cultural no llega a producirse plenamente. “Hay —dice Jean Monod— un margen de diversidad pasado el cual las sociedades se desmenuzan, mientras que, si no llegan al mismo, se asfixian” (Monod, 1970: 13). En una época en que la diferencia cultural ha dejado de ser una exótica y estable alteridad, en que los nativos de Tonga juegan al basquetbol con los de Washington y en que el prototipo de la vida moderna ha pasado a ser una especie de “existencia a la carta”, ¿dónde hay que ubicar ese margen de diversidad que sustentaba al antiguo régimen de los signos? Todo ocurre como si el proceso de uniformidad revelara en seguida sus límites y mostrara una lógica infinitesimal de las segmentaciones. Gilles Lipovetsky advierte, por ejemplo, que la aparente homogeneización de la moda masculina y femenina no tiene existencia más que desde un punto de vista superficial: “en realidad, la moda no deja de producir signos diferenciales, a veces menores, pero no superfluos en un sistema en el que precisamente la insignificancia hace el todo” (1990: 146). Se advierte entonces la originalidad del proceso: la disminución progresiva de los extremos no tiene como objeto abolir las marcas significantes sino promover la *diferenciación sutil*, algo así como la menor oposición distintiva entre los sexos, las clases, las edades o los grupos étnicos. Las fronteras no se diluyen, sólo pierden la claridad deseada e ingresan a un régimen de *oposiciones débiles* —para emplear la noción de Lévi-Strauss— en el que los contrastes evidentes dejan de tener su antigua

función expresiva. De ahí que la perspectiva de la etnología actual sea una mirada vacilante entre el deseo de registrar la pérdida de ciertos órdenes tradicionales de diferencias y el deseo de percibir nuevos órdenes emergentes.

Los nuevos órdenes de diferencias no parecen sin embargo ajustarse a esa pureza de contrastes con que trabajaron los antropólogos de antaño. En pocas décadas hemos debido desplazarnos de los contrastes entre la naturaleza y la cultura, entre lo alto y lo bajo, entre lo sagrado y lo profano, para ingresar a un sistema de oposiciones más modestas que nos aleja del modelo del mito y nos acerca al modelo del cuento popular. Lévi-Strauss (1979: 125) ha argumentado, en efecto, que los cuentos populares “están contruidos sobre oposiciones más débiles que las que se encuentran en los mitos: no ya cosmológicas, metafísicas o naturales como en estos últimos, sino más frecuentemente locales, sociales y morales”. En el nuevo orden de las diferencias, la organización de los signos parece ajustarse a un modelo cuyas oposiciones, increíblemente minimizadas, carecen de esa capacidad significativa que permite a los mitos expresar cosmogonías. Hoy en día, de hecho, resulta cada vez más dudoso que las formaciones culturales que estudia la etnología expresen una “visión del mundo” compartida, en la que el carácter colectivo quede asegurado por un supuesto reparto equitativo de los conocimientos entre los miembros de la sociedad que estudia (Gallinier, 1990: 26).

Marc Augé ha insistido recientemente en que el esfuerzo teórico de la antropología consiste en mostrar lo que tienen en común sus objetos “exóticos” y sus objetos cercanos. No es sorprendente, así, que en los últimos años haya florecido una disciplina menos preocupada por estudiar la forma en que se conectan crisantemos con espadas que en examinar los hilos conductores que enlazan al metro de París con las ceremonias iniciáticas. En un mundo en que el Otro aparece a la vuelta de la esquina y en que “lo culturalmente próximo se convierte en extraño y arbitrario” (Geertz, 1989: 115), la etnología de lo inmediato empieza a ser la tentación constante de una disciplina que tiende a convertirse cada vez más en una semiología para la que ha dejado de importar la antigua división entre salvajes y civilizados y en la que importa, sobre todo, el régimen de significación que subyace a toda lógica de diferenciación social. Se ha pasado, así, de una antropología diferencial de la identidad a una antropología idéntica de la diferencia, de la misma forma que se ha transitado de una antropología económica de la producción a una antropología simbólica del consumo. Bajo la idea de que en las sociedades mo-

dernas y democráticas, donde no hay superioridad de noblezas o de linajes, el consumo se vuelve el área fundamental para consagrar y comunicar las diferencias, surge una etnología menos preocupada por el inventario de las costumbres lejanas que por el repertorio de los objetos de consumo, esos medios de distinción que regulan actualmente el “margen de diversidad” del que hablaba Monod. Doble paradoja: mientras los mismos objetos de consumo invaden los lugares más dispares del orbe, sustituyendo la diferencia local por la fascinación masiva, su invasión se constituye en un vehículo de diferenciación étnica y cultural. De hecho, como ha observado James Clifford (1995: 30), la “basura” que arroja Occidente hacia las sociedades del mundo aparece hoy como materia prima, como una forma de abono para nuevos órdenes de diferencias. Las comunidades indígenas de nuestros días son acaso el ejemplo más elocuente de esa “fábrica de diferencias” cuyos materiales no son ya ni los del pasado prehispánico ni los del catolicismo colonial, sino los de un mercado de bienes que pone a su disposición un nuevo régimen signifiante. Es, si se quiere, la paradoja de Barley: mientras el *antropólogo inocente* busca las acciones que revelen un discurso mítico y ancestral, los doguayo de Camerún se interesan más en el auto que aquel acaba de comprar. La etnografía de Barley debe desplazarse entonces hacia un registro infinitesimal de la diferencia, donde el dato pertinente no reside tanto en la forma de concebir al mundo como en la forma de aproximarse a los residuos que deja. De hecho, no hay razón para suponer que la existencia de tal o cual ceremonia, de tal o cual discurso mítico, es más significativa que la creencia (profesada por los doguayo) de que en un *Volkswagen* de cuatro cilindros caben quince personas.

El efecto de diferenciación, más que las diferencias culturales existentes, ha provocado en los últimos años el desplazamiento de la mirada hacia esas zonas híbridas de las culturas donde la homogeneidad es sólo aparente. Mientras la etnología clásica estuvo empeñada en la defensa de la autenticidad de las culturas tribales, creyendo que defendía sus valores más persistentes, la nueva etnología advierte que lo que tiene frente a sus ojos es ante todo un conjunto de derivados, formas híbridas, supervivencias contaminadas de modernidad que han puesto en circulación los signos de un lenguaje diferente. No hay un “grado cero” de la diferencia porque no es posible pensar un grado cero de la significación. Los nuevos órdenes de diferencias no implican una tendencia hacia la abolición de las fronteras simbólicas, sino un desgaste

de las significaciones totales donde el sentido deja de funcionar a la manera de una trinchera cultural. El hecho de que la mayoría de las sociedades contemporáneas sean culturas de fronteras, como ha indicado García Canclini, implica menos una disolución que una flexibilidad. Aún cuando la flexibilidad del código promueve una significación más ambigua, no por ello deja de instaurar provincias de sentido a través de las cuales los actores se mueven con cierta libertad, como quien pasa del mito al cuento popular sin sentir que ha franqueado una barrera insuperable. Se impone, así, una última paradoja: en el mismo momento en que los viajes por la geografía pierden su antiguo encanto, los viajes por el sentido restituyen nuestra fe en esa etnología infinitesimal en la que, al igual que la moda, la insignificancia hace al todo.

Bibliografía

- BERMAN, MARSHALL
1985 “Brindis por la modernidad”, en *Nexos*, núm. 89, mayo.
- CLIFFORD, JAMES
1995 *Dilemas de la cultura*, Barcelona, Gedisa.
- GALLINIER, JACQUES
1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomies*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- GEERTZ, CLIFFORD
1989 *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- GUIDIERI, REMO
1980 “Les sociétés primitives”, en C. Delacampagne y R. Maggiori, *Philosopher: les interrogations contemporaines*, París, Fayard.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1979 “La estructura y la forma”, en *Antropología Estructural*, México, Siglo XXI.
- LIPOVETSKY, GILLES
1990 *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama.
- MONOD, JEAN
1970 *Los bargot*, Barcelona, Seix Barral.
- RUBERT DE VENTOS, XAVIER
1982 “Kant responde a Habermas”, en *El viejo topo*, núm. 64, enero.
- VATTIMO, GIANNI
1986 “Hermenéutica y antropología”, en *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, Gedisa.