

Modernidades múltiples y encuentro de civilizaciones

Josetxo Beriain

Universidad Pública de Navarra

Resumen

Este trabajo argumenta contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante que ha sido el original del que han sacado copias a lo largo del mundo. En lugar de esto, propongo el concepto de «modernidades múltiples» que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. En orden a ilustrar esto, analizo el origen de la modernidad occidental en Europa, el excepcionalismo de la modernidad americana, la transformación de la modernidad occidental en Japón y la moderna antimodernidad de la concepción jacobina de la modernidad, cuyos portadores son los movimientos fundamentalistas.

Palabras clave: modernidades múltiples, encuentro de civilizaciones, concepción jacobina de la modernidad y fundamentalismo.

Abstract

This paper argues against the conception that consider western modernity as an all-encompassing concept which has been the original from which has been taken copies all over the world. Instead of this predominant sociological assumption I argue that there are «multiple modernities» which develop the cultural and political program of modernity in many civilizations in their own terms. In order to illustrate this I analyze the origin of western modernity in Europe, the exceptionalism of american modernity, the transformation of western modernity in Japan and the modern antimodernity of the jacobin conception of modernity carried out by the fundamentalist movements.

Key words: multiple modernities, encounter of civilizations, fundamentalism and jacobin modernity.

Sumario

1. Modernidad: ¿una, ninguna o muchas?
2. El surgimiento de la modernidad en Europa occidental. La modernidad europeo-occidental
3. El excepcionalismo de la modernidad americana: *melting pot* o *glorious mosaic*
4. La domesticación del samurai: la modernidad japonesa
5. La moderna antimodernidad del fundamentalismo: la dimensión jacobina de la modernidad
6. A modo de conclusión

Entre los diversos tipos de culto que prevalecían en el mundo romano, todos ellos eran considerados igualmente verdaderos por el pueblo, igualmente falsos por los filósofos e igualmente útiles por los políticos. Así, a través de la tolerancia, se obtenía no sólo la indulgencia mutua sino también la concordia religiosa.

Edward Gibbon

Estamos experimentando, a escala universal masiva, un apiñamiento compulsivo de gente en torno a innúmeras clases de agrupamiento —tribales, raciales, lingüísticas, religiosas, nacionales. Es una gran comunión separadora que improvisará —así se cree—, asegurará o extenderá cada poder o lugar grupal o lo mantendrá seguro o más seguro del poder, amenaza o hostilidad de los otros.

Harold Isaacs

El 11 de septiembre de 2001 significa un antes y un después no sólo en la geografía urbana neoyorkina y en la conciencia colectiva norteamericana, sino también, coextensivamente, en el marco que ha servido para interpretar y dar sentido a nuestras interacciones sociales. Conceptos como seguridad, certeza, protección, deben ser redefinidos a la luz de tal «acontecimiento apropiador», porque tal evento —o macroevento debiéramos decir— y sobre todo sus consecuencias, tanto las no deseadas como aquéllas imprevistas, es el producto de un destino social que nosotros —premodernos, modernos y postmodernos— hemos fabricado. Nosotros que vivimos en tiempos y espacios muy heterogéneos, pero a quienes el intento de domar su propia suerte ha vuelto a situar ante la posibilidad de que el resultado de cada elección sean algunas consecuencias indeseadas y de que la conciencia de tales consecuencias no pueda calcularse con precisión, urgiéndonos no tanto a controlar el resultado de nuestras acciones como a protegernos contra los riesgos implícitos en cualquier acción y a no hacernos responsables de sus resultados. Parece como si la incertidumbre, al decir de Zigmunt Bauman, fuera algo que no podemos reparar, sino algo que creamos y que volvemos a crear siempre en mayores cantidades, por medio de nuestros esfuerzos destinados a repararla. La contingencia aparece como un atributo moderno por cuanto estamos, paradójicamente, más seguros de muchas cosas y menos seguros o absolutamente inseguros de otras tantas. Cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, es decir, se produce un regreso del gran principio que constituye el origen de la reflexividad humana en Occidente, según Anaximandro, el *apeiron*, lo indeterminado. Hemos desvelado muchas incógnitas a través de la ciencia, sin embargo, hace mil años el individuo disponía de un umbral de seguridades mayor que hoy.

1. Modernidad: ¿una, ninguna o muchas?

Frente a la noción de modernidad europeo-occidental, que con carácter canónico predomina en el análisis sociológico, voy a introducir la noción de «modernidades múltiples»¹ que denota una cierta perspectiva del mundo contemporáneo —de la historia y de las características de la era moderna—, que se sitúa frente a las perspectivas más habituales representadas por las teorías clásicas de la modernización² y de la convergencia de las sociedades industriales predominante en los años cincuenta. Todas ellas asumen, explícita o implícitamente, el programa cultural de la modernidad tal como se desarrolló en la Europa moderna, a partir del siglo XVII, y las constelaciones institucionales básicas que emergieron ahí a resultas de tal fermento cultural, finalmente, se impusieron en todas las sociedades modernas o en proceso de modernización. Contra la concepción que considera a la modernidad occidental como un concepto omniabarcante, que ha sido el original del que se han sacado copias a lo largo del mundo, propongo el concepto de «modernidades múltiples» que desarrollan el programa cultural y político de la modernidad en muchas civilizaciones, en sus propios términos. Los desarrollos actuales, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, en las sociedades en proceso de modernización, han refutado los presupuestos homogeneizadores y hegemónicos de este programa de la modernidad occidental.

La idea de modernidades múltiples presupone una nueva forma de entender el mundo contemporáneo —de explicar la historia de la modernidad—, viéndolo como una historia de continuas constituciones y reconstituciones de una multiplicidad de programas culturales.³ Estas reconstrucciones en curso de los múltiples modelos institucionales e ideológicos son vehiculizadas por actores sociales específicos en estrecha conexión con activistas sociales, políticos e intelectuales y también por movimientos sociales que buscan la realización de diferentes programas de modernidad, manteniendo perspectivas muy distintas sobre aquello que hace a las sociedades modernas. Distintos modelos de modernidad múltiple se han desarrollado dentro de diferentes estados nacionales y dentro de diferentes agrupamientos étnicos y culturales, entre movimientos comunistas, fascistas y fundamentalistas, diferentes entre ellos, pero, sin embargo, todos ellos con una deriva que va más allá del Estado nacional. Ya no podemos sostener, como ingenuamente se ha hecho, que los patrones occidentales de modernidad representan las únicas y «auténticas» modernidades. En el dis-

1. El concepto está presente en los trabajos de S. N. EISENSTADT: «Multiple modernities», en *Daedalus*, vol. 129, n. 1, 2000, 1-31; también *Die Vielfalt der Moderne*, Göttingen, 2000; así como también en los trabajos de Ch. TAYLOR y B. LEE: *Multiple Modernities: Modernity and Difference*, Chicago, Center for Transcultural Studies, 1998, 10.
2. De las que encontramos un magnífico análisis crítico en la obra de C. SOLÉ: *Modernidad y modernización*, Barcelona, 1998.
3. Richard Rorty ha puesto de manifiesto la emergencia de la definición de la situación a resultas de la lucha democrática de interpretaciones diferenciadas en la modernidad. Ver esta posición en: *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1999, 71 y s.

curso contemporáneo ha surgido la posibilidad de que el proyecto moderno, al menos en los términos de la formulación clásica mantenida a lo largo de los dos últimos siglos, puede estar agotado. Una perspectiva contemporánea admite que tal agotamiento se manifiesta en el «fin de la historia», posición mantenida por Francis Fukuyama⁴ en 1989, que viene a resucitar algo que Daniel Bell y Seymour M. Lipset ya anunciaron hace más de treinta años, el «fin de las ideologías» que movilizaron el mundo durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, fin que aparece escenificado en la caída del muro de Berlín. La otra perspectiva está representada por el «choque de civilizaciones», término acuñado por Samuel P. Huntington⁵ en 1993, según el cual, la civilización occidental, habiendo superado el conflicto ideológico que se expresaba en el «telón de acero» de la posguerra, se confronta ahora con un mundo en el que civilizaciones tradicionales, fundamentalistas, antimodernas y antioccidentales son predominantes. El «telón de terciopelo», es decir, las borrosas líneas divisorias que trazan las civilizaciones, con una geometría enormemente variable, se han erigido en los ejes de conflicto fundamentales de hoy en la forma de «occidente frente al islam» u «occidente frente al resto», según Huntington. A mi juicio, sin embargo, todos estos desarrollos y tendencias constituyen aspectos de una reinterpretación continua y de una reconstrucción del programa cultural de la modernidad; de la construcción de modernidades múltiples; de los intentos de varios grupos y movimientos para reapropiarse la modernidad y redefinir el discurso de la modernidad en sus propios términos. Más que un choque de civilizaciones, a lo que asistimos es a encuentros,⁶ a contactos, a difusiones culturales entre civilizaciones. No hay ningún tipo de determinismo que sitúe la lucha como forma predominante de interacción entre complejos civilizacionales.

Max Weber estudió en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*,⁷ publicados en el primer cuarto del siglo XX, las dinámicas internas de las diversas grandes civilizaciones. Así representó a estas civilizaciones según sus propias pautas de racionalidad. Su estudio no refleja una deriva evolucionista de menos a más que comienza hace dos mil quinientos años en varios lugares del planeta y que termina en Europa en el siglo XVII, sino más bien una orientación comparativista. Dentro de cada civilización observa una determinada tendencia de racionalización. Él analizó la primera modernidad —la occidental, la europea del siglo XVII que comienza con la Reforma y continúa con las grandes

4. Ver su trabajo: *The End of History and the Last Man*, Nueva York, 1992.

5. Recientemente editado su trabajo originario: *¿Choque de civilizaciones?*, Madrid, 2002.

6. Esta idea de los encuentros entre culturas y civilizaciones ha sido ampliamente desarrollada, primero por la Escuela antropológica difusionista vienesa, cuyo representante más conocido es Gräbner, y encuentra su desarrollo en los estudios comparativos de difusión y contacto cultural de mitologías indias en la costa noroccidental canadiense que realiza Franz Boas a comienzos del siglo XX. Ver su obra: *Race, Language and Culture* (1940), 1982, Chicago.

7. M. WEBER, *Ensayos de sociología de la religión*, 3 volúmenes, Madrid, 1983, 1987, 1989.

revoluciones—, pero no podemos aceptar que las formas tardías de aparición de la modernidad —la modernidad norteamericana de posguerra o la japonesa actual— hayan surgido bajo las mismas condiciones. El analizó el surgimiento del capitalismo, pero no su globalización. Por tanto, hay que preguntarse cómo la dinámica de la propia historia de cada civilización configura un camino específico de realización de modernidad. La civilización de la modernidad comporta en cierta medida una **modernidad de las civilizaciones** por cuanto que todas las civilizaciones tienen unos determinados patrones de racionalización y unos portadores de acción colectiva que pugnan por definir la modernidad en sus propios términos, por diferente que esto pueda ser expresado.

Weber encuentra el umbral existencial de la modernidad en una cierta desconstrucción de lo que él llama el «postulado ético según el cual el mundo está ordenado por Dios y que de alguna manera es un cosmos orientado por valores y éticamente orientado». A juicio de James D. Faubian «lo que Weber afirma es que el umbral de la modernidad pudiera ser marcado precisamente **en el momento en que la legitimidad incuestionada de un orden social preordenado divinamente comienza su declive**. La modernidad emerge —o, más adecuadamente, un elenco de posibles modernidades— sólo cuando aquello que había sido visto como un cosmos inmutable deja de ser dado por supuesto».⁸ El grado de reflexividad característico de la modernidad fue más allá de lo conseguido en las civilizaciones axiales. La reflexividad que se desarrolló en el programa moderno no sólo se hizo patente en la posibilidad de realizar diferentes interpretaciones del núcleo de las visiones trascendentes y de las concepciones ontológicas básicas, sino que cuestionó el carácter predado de tales visiones y de sus patrones institucionales. Dio origen a una conciencia de posibilidad de visiones múltiples que podrían, de hecho, ser contestadas y falsadas.⁹

El programa cultural y político moderno, desarrollado a partir de una de las grandes civilizaciones axiales —la cristiano-europea—, cristaliza como una transformación de visiones heterodoxas con fuertes componentes gnósticos¹⁰ que pretenden **traer el reino de dios a la tierra** y que fueron proclamadas en la

8. J. D. FAUBIAN, *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, 1996, 113-115

9. S. N. EISENSTADT, «Multiple Modernities», *Daedalus*, vol. 129, n. 1, 4.

10. La orientación gnóstica pretende escapar o repudiar la creación maligna de la materia o de la contingencia, en términos más sociológicos, pero, a diferencia de ciertas tendencias contemplativas cristianas, lo hace por medio de la acción en el mundo, a través de un plan formulado por los seres humanos con la guía de un conocimiento superior que ayuda a develar el significado profundo oculto del mundo. En el trasfondo del programa de la modernidad comparecen diferentes metanarrativas al lado de la gnóstica, como son la cristiana, que se dirige a afirmar este mundo en términos de una visión más alta que no es completamente realizable, y también la metanarrativa ctónica, que enfatiza la completa aceptación del mundo dado y la vitalidad de sus fuerzas. Para más detalles consultar la magnífica aportación de E. THYAKIAN: «Three Metacultures of Modernity: Christian, Gnostic and Chthonic», *Theory, Culture and Society*, vol. 13, 1, 1996, 99-118.

cristianidad medieval y europea moderna temprana por diferentes sectas heterodoxas.¹¹ La transformación de estas visiones, en la medida en que tuvo lugar sobre todo en la Reforma, en la Ilustración y en las grandes revoluciones, en la guerra civil inglesa, y específicamente en las revoluciones americana y francesa, y después en las revoluciones rusa, china y vietnamita, comporta la trasposición de estas visiones, encarnadas originariamente por sectores relativamente marginales de la sociedad, a la arena política central.¹² Estas tendencias heterodoxas sectarias se convierten en un componente central de la civilización moderna, hecho éste puesto de manifiesto en los distintos movimientos sociopolíticos, como las sectas protestantes con su papel crucial en la gestación del capitalismo occidental o los propios movimientos fundamentalistas contemporáneos hoy día.

Las grandes revoluciones constituyen la objetivación de las potencialidades heterodoxas sectarias que se desarrollaron en las civilizaciones axiales —especialmente en aquéllas en las que la arena política fue considerada como al menos una de las áreas de implementación de las visiones trascendentes. Estas revoluciones constituyen el primero o al menos el más dramático y posiblemente el más exitoso intento en la historia de la humanidad para implementar a escala macrosocial la visión utópica con fuertes componentes gnósticos. Por primera vez en la historia, existe la creencia en la posibilidad de que se puede sortear el abismo existente entre el mundo trascendente y este mundo a través de la acción política, de realizar socialmente las visiones utópico-escológicas. Los nuevos portadores de tales visiones gnóstico-utópicas ya no son profetas ni clérigos ni *literati* ni filósofos, sino los puritanos ingleses, los de los Países Bajos y, coextensivamente, los puritanos norteamericanos, los miembros de los clubs franceses brillantemente analizados por August Cochin¹³ y más tarde por Francois Furet¹⁴ y otros, y los varios grupos de la *intelligentsia* rusa.¹⁵ Es en estas revoluciones cuando tales actividades sectarias son tomadas de los sectores marginales o segregados de la sociedad y son vinculadas no sólo a las rebeliones, a los levantamientos populares de carácter defensivo¹⁶ o a los movimientos de protesta, sino que son situadas en el centro de la lucha

11. Ellas no están enraizadas en las ortodoxias hegemónicas de sus respectivas tradiciones, sino más bien en las tradiciones de sus heterodoxias. Ponen de manifiesto una relación cercana a las tendencias y a los movimientos heterodoxos, sectarios y especialmente utópicos.

12. Ver el importante trabajo de M. WALZER: *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of the Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1965.

13. Ver su trabajo: *La révolution et la libre pensée*, París, 1924.

14. Ver su trabajo: *Penser la révolution française*, París, 1978.

15. Ver el trabajo de V. C. NAHIRNY: *The Russian Intelligentsia. From Torment to Silence*, Rutgers, NJ, 1981.

16. Charles Tilly ha analizado cómo el modelo de movilización colectiva clásico de carácter reactivo o defensivo, representado por el movimiento campesino, se transforma con las grandes revoluciones en un modelo proactivo, más en consonancia con las aspiraciones expansivas tanto de la burguesía como del proletariado. Ver su trabajo: *From Mobilization to Revolution*, Mass, 1978.

política.¹⁷ Así, estos temas y símbolos de protesta se convierten en componentes básicos del simbolismo central de carácter político y social. Esta civilización moderna, con su programa cultural distinto y con sus implicaciones institucionales, cristaliza primero en Europa occidental y se expande posteriormente a otras partes de Europa, a las Américas y más tarde a lo largo del mundo. Esto origina **patrones culturales e institucionales continuamente cambiantes** que constituyen diferentes respuestas a los desafíos y posibilidades inherentes en las características nucleares de las distintas premisas civilizacionales de modernidad. Dentro de tales patrones se desarrollaron distintas dinámicas modernas, distintas formas de interpretación de la modernidad para las que el proyecto occidental original constituyó el punto de referencia crucial de inicio y continuación. De especial importancia en este contexto fue el hecho de que los movimientos sociales y políticos que se desarrollaron en las sociedades no occidentales, aun cuando incluso promulgaron temas fuertemente antioccidentales o antimodernos, fueron distintivamente modernos. Esto ocurrió no sólo con varios movimientos nacionalistas o tradicionalistas, que se desarrollaron en estas sociedades a partir de mediados del siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, sino también con los movimientos fundamentalistas contemporáneos.

Fue la combinación de la conciencia de existencia de diferentes posibilidades ideológicas e institucionales con las tensiones y contradicciones inherentes en el programa cultural y político de la modernidad, lo que constituye el núcleo de la modernidad. Esta combinación dio lugar a la cristalización de diferentes modelos de modernidad o modernidades múltiples. En esta línea, Sanjay Subrahmanyam argumenta que «la modernidad es históricamente un fenómeno global y **coyuntural**, no un virus que se extiende de un lugar a otro. Está localizada en una serie de procesos históricos que ponen en contacto a las sociedades hasta ahora aisladas, y debemos buscar sus raíces en un conjunto de fenómenos diversos —el sueño mongol de conquista mundial, los viajes europeos de exploración, las actividades de los comerciantes textiles indios en la diáspora, la «globalización de los microbios», etc.— que los historiadores de la década de los sesenta del pasado siglo investigaron. Sin embargo, éstos fueron procesos desiguales... Nuestros mayores errores han sido dos: identificar «modernización» con el crecimiento de un cierto tipo de uniformidad y asociar la modernidad con prosperidad. Cualquier antropólogo amateur que haya estado en París o en Manhattan, símbolos de la «modernidad» por tanto tiempo,

17. Sólo dentro de este horizonte moderno de temporalización de la realidad social deviene posible para los rivales políticos colorearse mutuamente en términos ideológicos. La *ideologización* del oponente(s) político se convierte en parte del mecanismo de control del lenguaje político. Hasta la mitad del siglo XVIII, el lenguaje político fue un monopolio disfrutado por la nobleza, los abogados y los intelectuales. Sobre todo, después de la Revolución Francesa, el control sobre la producción de espacios lingüísticos se hace más urgente por la razón de que un número cada vez mayor de personas tiene acceso a tal lenguaje. Ver el interesante trabajo («Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischen Gegenbegriffe») al respecto de Reinhart KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, 1989, 211-260.

puede comprobar el profundo error de ambos supuestos con sólo una pequeña reflexión».¹⁸

En lo que sigue voy a analizar cuatro tipos de modernidad para ejemplificar con casos concretos el uso del concepto de modernidades múltiples: primero, me referiré a las premisas y antinomias fundamentales que configuran el surgimiento de la modernidad europea a finales del siglo XVII; segundo, a la transformación de tal modernidad europeo-occidental en Estados Unidos; tercero, a la transformación de la modernidad occidental (no sólo europea) en Asia, el caso de Japón, y, finalmente, analizaré el significado del fundamentalismo como movimiento jacobino moderno contra la propia modernidad. No hay que pensar que estos cuatro tipos de modernidad sean los únicos existentes, sino más bien un repertorio en el que comparecen el surgimiento, el desarrollo exitoso y los límites de lo moderno dentro de diversas civilizaciones. La modernidad en este sentido no es una civilización unificada, global en su extensión, sin precedentes en su capacidad de intrusión y destructividad. Más bien, lo moderno sería un conjunto de **notas provisionarias**, es decir, un conjunto de esperanzas y expectativas que comportan algunas condiciones mínimas de adecuación que pudieran ser exigidas de las instituciones macrosociales, no importa cuanto puedan diferir estas instituciones en otros aspectos. Quizás, una de las características más importantes de lo moderno es su **potencial de autocorrección**, su habilidad para hacer frente a problemas ni siquiera imaginados en su programa original.

2. El surgimiento de la modernidad en Europa occidental.

La modernidad europeo-occidental

El programa político de la modernidad se va a apoyar en nuevas ideas de soberanía, ciudadanía y representación. Las grandes revoluciones¹⁹ reposicionan la soberanía en el ciudadano —situada antes en manos del monarca absoluto— y ésta aparece consiguientemente como soberanía popular, como la «voluntad general» de aquéllos que firman un pacto libremente en torno a reglas vinculantes. Así lo reflejan los nuevos marcos normativos proclamados, como el *Common Sense*, de Thomas Paine, los varios *Bill of Rights* americanos y la *Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano*, en Francia. Como ha mostrado Michael Walzer,²⁰ una de las más importantes innovaciones de la guerra civil inglesa fue el hecho de que el rey no fue simplemente asesinado, él fue ejecutado después de haber sido juzgado ante un tribunal de togados, a pesar de que no aceptó la legitimidad de tal tribunal. Esto implica que los gobernantes no sólo son responsables ante alguna instancia jurídica superior,

18. S. SUBRAHMANYAM, «Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in South Asia», en *Daedalus*, vol. 127, n. 3, 1998, 99-100.

19. Sobre el significado de la Revolución Francesa, ver el monográfico: «The French Revolution and the Birth of Modernity», de *Social Research*, 56, 1, 1989.

20. M. WALZER, (ed.), *Regicide and Revolution*, Londres, 1974.

que ellos gobiernan bajo el mandato del cielo —concepción ésta presente en la mayor parte de civilizaciones axiales—, sino que también especifica los mecanismos institucionales a través de los cuales se les exige responsabilidad a los gobernantes. La gran innovación institucional aquí fue la localización de la supervisión y responsabilidad de los gobernantes en las instituciones políticas específicamente intramundanas «rutinarias» —más que en estallidos *ad hoc*, en individuos carismáticos o en instituciones extrapolíticas como la Iglesia, que pretendió ser el auténtico portador de un derecho superior. Todo esto no sería posible sin la creación de nuevos espacios como son la sociedad civil y la esfera pública. En alemán, el término *sociedad civil* tiene un doble significado. Es sinónimo de *sociedad burguesa* (*bürgerliche Gesellschaft*), tal como fue usada en el discurso filosófico, legal y político a través del siglo XVIII y comienzos del XIX, Hegel transformó y se apropió del concepto, que posteriormente pasó al discurso marxista. La *sociedad civil*²¹ es sinónimo también de *sociedad de ciudadanos* (*Bürgergesellschaft*), significado más generalizado en la actualidad. El primer significado connota instituciones como la propiedad privada y el contrato que son conectadas con las libertades económicas y está, por tanto, relacionado con la modernización económica, que conduce al capitalismo racional en el sentido de Max Weber. El segundo significado se asocia con las libertades políticas tales como la libertad de expresión y el derecho de reunión para construir asociaciones y organizaciones con el objeto de influir en el proceso político. Está, por tanto, relacionada con la modernización política que conduce a la democracia participativa. En la segunda mitad del siglo XX, Jürgen Habermas²² introduce el concepto de «esfera pública» como ese ámbito de nuestra vida social en el que algo relacionado con la opinión pública puede ser formado. El acceso a tal esfera está garantizado a todos los ciudadanos. Una porción de la esfera pública comienza a existir en toda conversación en la que individuos privados se reúnen para conformar un cuerpo público.²³

El desarrollo de los estados nación presupuso la disolución de las relaciones básicas entre campo y ciudad presentes en los imperios tradicionales y supuso la emergencia de unos órdenes administrativos de alta intensidad. Las «sociedades» son modernas en cuanto que son estados nación, que existen dentro

21. Sobre el concepto de sociedad existe una literatura extensísima, pero son sobresalientes los trabajos de J. KEANE, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, 1992; J. COHEN y A. ARATO, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, 1992 y V. PÉREZ-DÍAZ, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, 1993.
22. En una conocida y cada vez más interesante obra publicada originalmente en 1962: *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, 1981.
23. La idea de esfera pública, preservada en la democracia del masas del Estado de bienestar, una idea que pretende la racionalización del poder a través del medio de la discusión pública entre individuos privados, amenaza con desintegrarse con la transformación estructural de la esfera pública misma al pasar de ser instrumento de mediación a convertirse en instrumento de mediatización.

de un sistema de estados nación.²⁴ El estado nación se manifestó como un conjunto de formas institucionales de gobierno, que mantienen un monopolio administrativo sobre un territorio con unas *borderlines* demarcadas.²⁵ Su gobierno se ejerce con arreglo a la legalidad del derecho y tiene el control (monopolio) de los medios de violencia externa e interna.²⁶ La coordinación administrativa interna de los estados nación depende desde el comienzo de condiciones reflexivamente establecidas que tienen una naturaleza racional-burocrática. Los estados nación dispusieron de un sistema centralizado y permanente de recaudación de impuestos, y asimismo dispusieron de una fuerza militar con mando centralizado. El «consenso social» dentro del estado nación se garantizó por el recurso al derecho positivo, a la disciplina, a la vigilancia y a la violencia física.

El capitalismo industrial tuvo como núcleo organizativo a la empresa capitalista separada de la hacienda doméstica,²⁷ utilizó la contabilidad racional del capital, orientó sus decisiones de inversiones por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo, y organizó el trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficacia.²⁸ El mercado aparece como un importante agente de secularización cultural al introducir una moderación racional de un impulso irracional, como han apuntado Weber y Hirschmann. El acto «capitalista» no se basa sino en las probabilidades pacíficas de lucro. El mundo moderno ha sido conformado a través de la intersección del capitalismo industrial y del sistema del estado nación, según estrategias que varían en función de la intensidad de la coerción (en zonas de pocas ciudades y predominio agrícola, donde la coerción directa desempeñaba un papel importante en la producción) y en función de la intensidad del capital (en zonas de múltiples ciudades y de predominio comercial, donde preveían los mercados, el intercambio y una producción orientada al mercado).²⁹ En secciones bien conocidas del primer volumen de *El Capital*, Marx tematiza la progresión del taller, que va de una división del trabajo entre destrezas artesanales a la manufactura y a la «maquinofactura». La intensificación de la producción a través de la concentración de fuerza de trabajo en las factorías y la aplicación de

24 E. WALLERSTEIN, *Geopolitics and Geoculture*, Nueva York, 1991, 139-58.

25 A. GIDDENS, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 49 s.

26 M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 1056. Aspecto éste refutado hoy en la práctica debido a la deriva poshobbesiana, posnacional, que adopta la configuración de los actores políticos colectivos. Los ejércitos ya no son nacionales en muchos sitios, sino coaliciones internacionales.

27 M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 75; T. PARSONS, *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 22.

28 M. WEBER, *Historia económica general*, México, 1942, 265-67. La revolución capitalista radica en haber introducido **algo nuevo** que no existió en los tipos de intercambio anteriores, como en el comercio de expolio practicado por los españoles con el descubrimiento de América, o los botines de guerra medievales en Europa o las formas mercantilistas en el sur de China e India durante la edad media.

29. Ch. TILLY, *Coerción, capital y Estados en Europa 900-1990*, Madrid, 1992, 39.

maquinaria a los procesos de trabajo son vistos como la culminación del desarrollo capitalista. Weber delinea la emergencia de la mecanización y de la manufactura en términos similares a Marx. En los escritos de Weber existe una conexión generalizada entre la burocracia, la empresa capitalista y la máquina dentro del estado nación.³⁰

El capitalismo industrial suministró los medios para la «industrialización de la guerra», pero las actividades e implicaciones del estado nación están en el origen de este fenómeno. La guerra y su preparación empeñaban a los gobernantes en la labor de extraer los medios para la guerra entre los que poseían los recursos esenciales— hombres, armas, avituallamientos o dinero para comprarlos— y que se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o compensaciones.³¹ La «industrialización de la guerra» significa: a) La aplicación de técnicas de producción industrial al armamento, junto con la adaptación de nuevos modos de transporte y comunicación para propósitos militares. b) La profesionalización del ejército (servicio militar obligatorio), incluyendo el abandono del uso de mercenarios. c) La reorganización del cuerpo de oficiales. d) La supresión de los aspectos rituales y espectáculo de la guerra, quizás simbolizado por encima de todo en el rechazo de uniformes vivamente coloreados que dan paso a los uniformes de camuflaje. e) La integración de las campañas de tierra, mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes. Se pasa de la guerra «limitada» a la guerra «total».³² Las corporaciones transnacionales pueden ejercer un poder económico inmenso y tienen la capacidad de influir las políticas públicas en sus planes de origen, pero hay algunos aspectos clave en los cuales su poder no puede rivalizar con el poder de los estados. Los factores de territorialidad³³ y control de los medios de violencia son aquí determinantes. No existe ningún área sobre la faz de la tierra, con la excepción parcial de las regiones polares, que no haya sido reclamada como esfera legítima de control por un estado u otro. Todos los estados nación modernos tienen un monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus propios territorios. Los estados no operan como máquinas económicas, sino como «actores» celosos de sus derechos territoriales, preocupados con defender las culturas nacionales, teniendo además implicaciones geopolíticas estratégicas con otros estados o alianzas de estados.³⁴

30. Aquí radica la diferencia con Marx. El estado nación se diluye para Marx en la lógica autorreferencial de la economía capitalista mundializada o planetarizada.

31. Para un tratamiento del papel de la guerra en los orígenes del capitalismo, tiene interés la monografía de W. SOMBART, *Krieg und Kapitalismus*, Munich/Leipzig, 1913, y para un análisis histórico de la correlación existente entre la constitución del ejército y del Estado tiene interés la visión de O. Hintze, «Staatsverfassung und Heeresverfassung», en *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1941, vol. 1, 42-73.

32. A. GIDDENS, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 223-4.

33. S. M. LYMAN, «Territoriality. A neglected Sociological Category», en M. SCOTT, *A Sociology of the Absurd*, Nueva York, 1974, 89-111.

34. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, 72; K. J. RASLER, W. R. THOMPSON, *War and State Making. The Shaping of Global Powers*, Londres, 1989, 1-27.

Así como la introducción de la posibilidad de construcción social de la salvación y la profecía fueron las piezas clave que configuraron la primera revolución en las convicciones dentro de la primera época axial hace dos mil quinientos años, la proyección de la idea de «**llamada-vocación**» que surge dentro de la ascética protestante a finales del siglo XVII va a significar el hito más importante del programa cultural de la modernidad, según el cual el ser humano, finalmente, es capaz de escoger, decidir y crear, aspira a ser autor de su propia vida, creador de una identidad individual. La importancia de la «llamada»³⁵ radica, no tanto en su primera acepción, orientada por la elección del propio destino en perspectiva religiosa, sino en su inserción intramundana que sitúa al individuo como un instrumento, como un vehículo único, para el dominio de un mundo racionalizado: «En el nombre de Dios, uno debe controlarse y dominar el mundo a través de su **llamada-vocación**».³⁶ Ésta es la solución de la ascética protestante en medio del conflicto existente entre la innovación y la creación, por una parte, y la conformidad a la tradición, por otra parte. Según Max Weber³⁷, con la traducción de la Biblia que realiza Lutero, la llamada se sitúa en medio de la actividad intramundana y conlleva una santificación de la conducta y, coextensivamente, la salvación. Lutero tradujo dos conceptos griegos diferentes como *Beruf*, la *klesis* paulina, en el sentido de llamada a la salvación, concepto éste puramente religioso, y también las palabras *ponos* y *ergon*, que significan “trabajo”. Él conecta así el ámbito sagrado y el ámbito profano. Para Weber la innovación crucial radica en que «el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Ésta fue la consecuencia inevitable de la idea de una dimensión religiosa del trabajo cotidiano, que, a su vez engendró el concepto de “profesión” en este sentido».³⁸ El triunfo ascético de este nuevo *self* supone una descarga de la angustia ante la indeterminación real de la salvación, al adquirir la **certeza subjetiva** de la gracia, por medio de la **comprobación** (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica.³⁹ Pero todo esto sería imposible sin esa **tensión interna extrema** que se da en medio de la dualidad: este mundo/el otro mundo (*innerweltlich/jenseitsweltlich*), algo que sólo se da históricamente en la ascética intramundana del protestantismo. La santificación del trabajo, el «vivir para trabajar» moderno se contrapone al «trabajar para vivir» de la tradición.

35. Charles Taylor ha puesto de manifiesto la importancia del concepto de «llamada», (—**cada uno de nosotros tiene su propia llamada**—) procedente de la ascética intramundana protestante, en la conformación de la identidad moderna occidental (ver su obra: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Mass, 1989, 375). De la misma opinión es J. BARZUN, *Del amanecer a la decadencia*, Madrid, 2002, 30.

36. W. SCHLUCHTER, «The Paradox of Western Rationalization», en G. ROTH y W. SCHLUCHTER, *Max Webers Vision of History*, Berkeley, 1979, 29-30.

37. Probablemente, quien más ha contribuido a desvelar el nuevo programa cultural de la modernidad.

38. M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, vol. 1, 1983, 63.

39. M. WEBER, *op. cit.*, 1983, 95-96.

La **acción**⁴⁰ **intramundana**, es decir, la acción humana y sus consecuencias, se convierten por vez primera en la historia en un elemento positivo de racionalización social y de redención individual.

No obstante, dos siglos más tarde, ya en el siglo XIX, el programa cultural de la modernidad es algo lleno de antinomias, tensiones y contradicciones, y así lo pone de manifiesto el propio Weber, con un pesimismo de fondo que contrasta con el optimismo de fondo de Marx, refiriéndose a la metamorfosis operada en el seno del *self* del protestantismo ascético: «El puritano quería ser un hombre profesional, un especialista; nosotros tenemos que serlo».⁴¹ Lo que para el puritano fue una opción, para nosotros es un «destino inescapable». Ya en el siglo XIX se hace manifiesta la ruptura de ese poderoso cosmos del orden económico moderno, aferrado a las condiciones técnicas y económicas de producción mecánico-maquinista, con la ética que le había proporcionado una legitimación sociorreligiosa. Weber observa, al final de la *Ética Protestante*, el advenimiento del «utilitarismo instrumental» del «último hombre» (ya preluado por Nietzsche en su Zarathustra): «**especialista sin espíritu, hedonista sin corazón**», como algo característico de la modernidad avanzada, en la que se ha producido una ruptura de la afinidad electiva existente entre religión y economía propia de los orígenes del capitalismo. También en la estela de Nietzsche, como Weber, muestran las debilidades del programa cultural de la modernidad autores como Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt y Helmut Schelsky, esbozando una crítica de la modernidad que podíamos calificar de «modernismo reaccionario».⁴² Norbert Elias y Michel Foucault han apuntado una totalización de la vigilancia y una domesticación del sujeto a través de procedimientos científico-médicos, a través del biopoder, a través de una medicalización de la conducta, que exige la modernidad. Adorno y Horkheimer publican en el exilio en 1947, lo que puede ser entendido como continuación del *Zeitdiagnose* del final de la *Ética Protestante*, apuntando una «**dialéctica de la ilustración**», según la cual la racionalidad instrumental entra en conflicto frontal con el resto de complejos de racionalidad liberados de la tutela religiosa al comienzo de la modernidad. Esta fragmentación de los lenguajes cultu-

40. Weber está desarrollando aquí una metafísica del heroísmo humano dirigida por una voluntad faustica. Recordemos las palabras que pone Goethe —y de las que, sin duda, se hace eco Weber— en boca de Fausto en el Primer Fausto, reinterpretando el Génesis bíblico: «“Al principio era el Verbo”. ¡Aquí me paro ya! ¿Quién me ayudará a seguir adelante? No puedo hacer tan imposiblemente alto aprecio del Verbo; tendré que traducirlo de otro modo, si el espíritu me ilumina bien. Escrito está: “En el principio era la mente”. Medita bien el primer renglón, de suerte que su pluma no se precipite. ¡Es, verdad, la mente la que todo lo hace y crea? Debiera decir: “En el principio era la fuerza”. Pero, no obstante, al escribirlo así algo me advierte que no me quede en ello. ¡Viene en mi ayuda el espíritu!. De repente veo claro y osadamente escribo: “En el principio era la acción”». J. W. GOETHE, *Fausto, Obras completas* Madrid, 1992, tomo 3, 1314.

41. M. WEBER, *op. cit.*, 1983, 165.

42. Ver el trabajo de J. HERF, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Londres, 1984.

rales de la modernidad va a ser expresada con gran acierto, ya al final del siglo XX (1976), por Daniel Bell en el trabajo que lleva por título: «**Las contradicciones culturales del capitalismo**».

La crisis no es algo que afecte única y exclusivamente al sistema cultural, ya que las tensiones afectan asimismo al programa político de la modernidad. De este modo, se manifiestan tensiones: entre libertad e igualdad (como expresión del conflicto existente entre el individualismo posesivo del contrato social liberal y la solidaridad); entre la libertad y la disciplina y el control; entre el énfasis sobre una visión del orden social bueno y los «estrechos» intereses de diferentes sectores de la sociedad; o si se quiere entre la «voluntad general» y la «voluntad de todos»; entre la concepción del individuo como autónomo y soberano y el énfasis sobre la comunidad; entre el énfasis racional y procedimental de la democracia y los componentes primordiales, totalizadores y esencialistas de determinados movimientos sociales modernos. Algunos de estos movimientos, producto de la modernidad, no lo olvidemos, se apropiarán en distintos grados, dependiendo del movimiento, del tiempo y de su historia, de uno de los componentes centrales del programa político de la modernidad, que cristaliza en las así llamadas «grandes revoluciones»: el componente jacobino, totalizador, participativo y en algunos casos totalitario y violento. Determinados movimientos nacionalistas, comunistas y fascistas compartirán estas características con movimientos fundamentalistas actuales. Estas tensiones, antinomias y contradicciones del programa moderno emergerán con formatos específicos dentro de diferentes civilizaciones. Pero no anticipemos algo que vamos a ver con detalle en el cuarto tipo de modernidad, o mejor «contramodernidad». De momento, vamos a cruzar el océano, y vamos a caracterizar eso que se ha venido en llamar «excepcionalismo norteamericano» como otro tipo de modernidad, porque el hecho de ser la europea la primera modernidad no significa que las que vengan después no lo hagan mejor.

3. El excepcionalismo de la modernidad americana: *melting pot o glorious mosaic*

Los Estados Unidos son la primera civilización completamente desarrollada que surge de la herencia revolucionaria. La nación fue conformada según las ideologías y los modelos institucionales que proceden de la revolución americana y que se apoyan en una legitimidad de la protesta. Ésta no fue una protesta radical, a diferencia de la Revolución Francesa. Algo que llama la atención en el caso de Estados Unidos es que ya en el siglo XIX y en el XX no se observan movimientos socialistas ni partidos de clase.⁴³ Los movimientos que están a la base de la formación de los Estados Unidos, a diferencia del caso europeo y de forma semejante al modelo japonés, nunca cuestionaron las premisas cen-

43. Es lo que le hace preguntarse a Werner SOMBART por este excepcionalismo: *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten keinen Sozialismus?*, Tübinga, 1906.

trales del orden social americano ni su identidad colectiva (a excepción de unos pequeños grupos de intelectuales y activistas), sino que buscaron la **limpieza** de ciertas impurezas, sin embargo, a diferencia del caso japonés y más en consonancia con el modelo europeo, son dirigidos por orientaciones trascendentes y utópicas. Estos movimientos afirman las premisas del programa americano: el mesianismo, la inserción en actividades mundanas, la participación en la sociedad y el compromiso en sus órdenes intramundanos y la orientación social hacia el futuro. Ellos se dirigen contra aquellos elementos que envenenan la pureza de la vida americana, contra la polución de la América utópica a través de poderes maléficos. Representan la «promesa de discordia», en los términos de Huntington, «la posibilidad de que la realidad detrás de la visión siga ahí». ⁴⁴ No obstante, son más las diferencias que las semejanzas con Europa, así: la inexistencia de una aristocracia feudal (con la excepción del sur de los Estados Unidos); la movilidad social, no como mera expectativa sino como realidad, posibilitada por las *open frontiers*, que configura uno de los incentivos que catalizan estos movimientos y las esperanzas de los americanos; otro factor importante es la inmigración y los correspondientes procesos de integración y de asimilación, ⁴⁵ América del Norte es un país de inmigración en el que los únicos nativos son los aborígenes de las tribus indias.

Estados Unidos representa la primera democracia constitucional consolidada en el mundo. La particularidad del orden democrático americano no radica en los detalles técnicos de la constitución, como la separación de poderes o el sistema federal, sino en la conexión de la constitución con las premisas del orden político y con la identidad colectiva. Norteamérica no es un «fragmento de Europa», sino que representa una cultura propia, una nueva cultura. Las premisas de esta cultura norteamericana se convierten en el credo americano que se objetiva, justo después de la independencia de las colonias en relación con Inglaterra, en los sucesivos *Bill of Rights* de las primeras décadas de la República a finales del siglo XVIII. La revolución americana no fue «realmente» una revolución, es decir, no fue una revolución «social». No existió una articulación del concepto de clase ni símbolos de clase en el centro del programa revolucionario americano. La revolución crea un nuevo colectivo, una nueva república y una nueva nación —la «**first new nation**» en los términos de Lipset⁴⁶—. Las representaciones americanas del territorio —«tierra alabada»— y del pueblo —«pueblo elegido»—, sin embargo, se diferencian de la tradición judía y sionista, en el sentido de que tienen un fondo religioso-

44. S. P. HUNTINGTON, *American Politics. The Promise of Disharmony*, Cambridge, Mass, 1981.

45. Marcus Hansen, en 1938, estudiando los procesos de integración de diferentes grupos de inmigrantes en Estados Unidos, ya había detectado el despertar de la conciencia de identidad en la tercera generación de inmigrantes. Lo que el hijo del primer inmigrado quería olvidar (el *Heimat* de procedencia), preocupado por su inclusión social, por ser un americano más, **el nieto desea recordarlo**, como forma de recuperar la identidad «perdida».

46. S. M. LIPSET, *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, Nueva York, 1963, y del mismo autor: *American Exceptionalism. A Double-Edged Sword*, Nueva York, 1996.

ideológico, pero no primordialista. La tierra no es la tierra de los antepasados, la tierra del padre, a la que se vuelve, sino que representa la realización del orden político de los colonos pioneros como gran innovación de sentido universalista que hace *tabula rasa* con las dinámicas existentes en sus países de origen. Esta nueva identidad colectiva cristaliza en una ideología política en la que confluyen varias tradiciones:⁴⁷ el concepto religioso de los puritanos, en particular la idea de Alianza (*Covenant*), las premisas del derecho natural y del *Common Law*, la ilustración inglesa y el pensamiento radical de la *Commonwealth*. Esto configura la excepcionalidad histórica que Bellah ha llamado: «religión civil». Los recién llegados, cada uno con su credo religioso, fundaron un **metacredo civil** en el cual encontraron acomodo todos, una especie de «igualdad metafísica u ontológica de creyentes». Precisamente, como estrategia de evitación y superación de las guerras de religión en Europa, en América se procede a una separación entre la Iglesia y el Estado, en la convicción de que ninguna Iglesia Estado representa el elenco de denominaciones religiosas que confluyen en el espacio de la sociedad civil americana. Digo, separación entre Iglesia y Estado, que no entre religión y política. La religión va a ser una parte importante, no sólo de la «cultura» sino también de la política de los Estados Unidos, y prueba de esto son los continuos y recursivos *revivals*⁴⁸ religiosos. A juicio de Bellah, en los tiempos más tempranos de la república americana existe ya un «conjunto de creencias, símbolos y rituales» en relación con las cosas sagradas e institucionalizadas en la colectividad. El Dios de la religión civil no es sólo propiamente un dios «unitario», está mucho más relacionado con el orden y el derecho que con la salvación y el amor.⁴⁹ La religión civil une, vincula, en lugar de producir un conflicto de voluntades. Representa aquel universo simbólico que genera un «orden» asegurando un vínculo constitutivo entre el individuo y la sociedad. Michael Walzer, en dos recientes y originales textos: *What it Means to be American* (1992) y *Thin and Thick* (1994), ha apuntado la existencia de esta *hyphenation* o identidad dual en la modernidad americana. El anonimato de la ciudadanía de ser americano, es decir, de ser étnicamente anónimo, no es más que un lado de la identidad, que coexisten con el otro lado del arraigo de ser **judío-americano**, o **afro-americano**, o **irlan-dés-americano**, o **hispano-americano**, etc. En el gran emblema que identifica a los Estados Unidos aparece el *motto*: «**E pluribus unum**».⁵⁰ En este «muchos

47. R. N. BELLAH ha recogido la influencia de estas tradiciones en: *The Broken Covenant*, Nueva York, 1975, y en lo que él ha llamado «religión civil», cuya primera formulación aparece en: «On civil religion in America», *Daedalus*, invierno, 1967.

48. G. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*, Nueva York, 1990.

49. R. N. BELLAH, *op. cit.*, 175.

50. M. WALZER, *What it Means to be American*, Nueva York, 1992, especialmente el capítulo: «What does it mean to be American?». Martin MARTY en *The One and the Many. America's Struggle for the Common Good*, Cambridge, Mass, 1997, pone de manifiesto cómo el argumento de muchas identidades con una sola voz no es algo dado, sino un constructo en perpetua reinvencción.

en uno» el adjetivo «americano» hace referencia a la ciudadanía, mientras los adjetivos judío-americano, afro-americano o irlandés-americano se refieren a las identidades étnico-culturales.

El concepto de pueblo aparece como garante de la soberanía,⁵¹ pero la influencia de las sectas protestantes sitúa esta soberanía, más específicamente, en la comunidad de creyentes. Los acontecimientos intramundanos tienen una finalidad supramundana.⁵² Al final del siglo XVIII, el destino de la República americana se manifiesta como historia salvífica en la que el constructo de la nación aparece en lugar de la Iglesia y la religión civil aparece como «religión de la República». La nación es el agente principal para la realización de la acción de Dios en la historia, y ésta sólo adquiere pleno sentido a la luz de una realidad trascendental. La idea de autogobierno a través del pueblo se diferencia de la concepción de *la république* o de *la patrie* francesas, por cuanto que en la tradición política americana el concepto de «pueblo» no se vincula al de Estado, sino que tiene un carácter más voluntarista. Existe, por así decir, una **primacía de la sociedad civil** sobre el Estado. Los padres fundadores siempre desconfiaron de un gobierno fuerte y tiránico. En la Francia revolucionaria y posrevolucionaria se situó a la *Republique française* o a la *patrie* en lugar del rey como portadora de la *volonté générale*, mientras que en los Estados Unidos desde el principio existe una actitud negativa hacia el gobierno y hacia el Estado. Esta tendencia antiestatal viene acompañada también por el antiintelectualismo y el antielitismo y, consiguientemente, por una defensa de la cultura popular — *minstrel shows*, estadios deportivos, *vaudeilles*, *soap opera shows* y, más tarde, filmes.

La conformación de la identidad colectiva americana encuentra originariamente su expresión en la metáfora del crisol (*melting pot*),⁵³ en esa pretendida hibridación idílica de culturas y civilizaciones distintas bajo el paraguas de un metacredo civil. Sin embargo, al lado de estos valores republicanos existen fuertes orientaciones no igualitarias⁵⁴ que afectan tanto a la inclusión social dentro del rol de ciudadano y de trabajador como a la asimilación cultural de colectivos,⁵⁵

51. J. SHKLAR, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge, Mass, 1991.

52. S. BERCOVITCH, «New England's Errand Reappraisal», en J. HIGHAM, P. K. CONKIN (ed.), *New Directions in American Intellectual History*, Baltimore, 1979, 85-104.

53. Ver el extraordinario trabajo de N. GLAZER y P. MOYNIHAN: *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, Mass, 1963, así como el igualmente relevante de: V. BISCHOFF y M. MANIA: «*Melting Pot* Mythen als Szenarien amerikanischer Identität zur Zeit der New Immigration», recogido en B. GIESSEN (ed.), *Nationale y Kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstsein in der Neuzeit*, Frankfurt, 1991, 513 y s., en donde los autores analizan la metamorfosis del concepto de *melting pot*, desde la Declaración de Independencia hasta las demostraciones de los derechos civiles en los años sesenta. Ver también el trabajo de B. SCHWARTZ, «The Diversity Myth. Americas Leading Export», *Athlantic Monthly*, mayo, 1995, 57-67.

54. R. M. SMITH, *Liberalism and American Constitutional Law*, Cambridge, Mass, 1985.

55. Así lo pone de manifiesto Alan Bloom (*The Closing of the American Mind*, Nueva York, 1987), que destaca el valor moral de la tolerancia como respeto al otro y a su cultura. Ch. TAYLOR ilustrará sus aportaciones al respecto en *La ética de la autenticidad*, Barcelona, 1994.

como los aborígenes americanos, los esclavos afroamericanos y, más tarde, diversos grupos de inmigración como los chinos, los católicos, los judíos, y, *last but not least*, los hispanos. La gran importancia de la cultura protestante, de origen europeo, en el proceso fundacional de la república, fabricó la etiqueta del WASP —blanco-anglosajón-protestante— como imagen directriz del «buen americano». El mito fundacional se expresó en el hecho de la ruptura con el pasado europeo y en esa igualdad de creyentes de origen puritano, considerando al individuo como portador y garante de la Alianza con Dios. No obstante, este principio **aparece cuestionado**, en parte, cuando la realidad de la esclavitud y el concepto de raza **cuestionan** la inclusión social de una parte de americanos —los afroamericanos,⁵⁶ individuos escindidos con dos almas, a juicio de E. W. D. Du Bois—, poniendo de manifiesto el carácter excluyente de este mito fundacional, que lleva a la guerra civil entre los abolicionistas del norte —representados por Abraham Lincoln— y el sur. Aquí se pone de manifiesto uno de los elementos fundamentales del gran «**dilema americano**»⁵⁷ en los términos de Gunnar Myrdal, y de las tensiones y antinomias dentro del programa de modernidad específicamente americano. Esta tensión entre la inclusión y la exclusión constituye el verdadero talón de Aquiles de la modernidad norteamericana. Las diferencias de rango se proyectan entre los individuos autorresponsables y de éxito, socialmente incluidos, y aquéllos «otros»: diferentes grupos étnicos, la infracase pobre, los «dependientes, los delincuentes, los impedidos físicos» y, naturalmente, los afroamericanos, todos ellos excluidos.

Sobretudo, después del movimiento en pro de los derechos civiles de la década de los sesenta del pasado siglo, la imagen ya no es tanto la del *melting pot* como la de una sociedad multicultural, *salad bowl* o *glorious mosaic*, según la cual: «la cultura americana a finales del siglo xx es un **puchero de identidades separadas**. No sólo negros, feministas y gays declaran que su dignidad radica en su carácter diferente, sino que también lo hacen los baptistas del sur, los judíos de Florida, los cabezas rapadas de Oregon, los *cajuns* de Luisiana, los *lubavitchers* de Brooklyn, los sijos de California, los *ranchers* de Wyoming».⁵⁸ Como afirma Nathan Glazer, «ahora todos somos multiculturalistas»,⁵⁹ por el hecho de vivir en una sociedad multicultural, donde se han reconocido institucionalmente las diferencias culturales después de una larga lucha por el reconocimiento. Sin embargo, el problema no acaba aquí. Hemos recorrido un largo camino, desde los cambios que supuso la Era Jackson en las mentalidades «patricistas» y oligárquicas propias de la colonia, pero el individualismo, tanto en su vertiente económica de riqueza como en el logro del éxito, ha res-

56. Ver el trabajo pionero de W. E. D. DU BOIS: *The Souls of Black Folk* (1903), 1989, Nueva York, 1-9.

57. G. MYRDAL, *An American Dilema. The Negro Problem and Modern Democracy*, Nueva York, 1944.

58. T. GITLIN, *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, 1995, 227.

59. N. GLAZER, *We All Are Multiculturalist now*, Cambridge, Mass, 1998.

quebrajado la «religión civil» convirtiéndola en una «concha vacía y rota».⁶⁰ Así lo pone de manifiesto una de las personas a las que entrevistan Robert Bellah y sus colaboradores en un conocido texto: «(Me llamo Sheyla) Creo en Dios. No soy una fanática religiosa. No puedo recordar la última vez que acudí a la iglesia. Mi fe me ha llevado a través de un largo camino. Es el **Sheylaismo. Sólo mi propia pequeña voz**» y los entrevistadores añaden: «esto sugiere la posibilidad lógica de más de 270 millones de religiones americanas, una para cada uno/a de nosotros/as».⁶¹ Este virus de creación destructiva, representado por el individualismo posesivo, que corroe el carácter⁶² americano, no afecta sólo al mundo de los valores personales ni tampoco tiene una única línea divisoria de color, como ocurrió a comienzos del siglo xx y sobre todo con la industrialización del norte y el éxodo rural de afroamericanos del sur, sino que la desigualdad económica y de formación⁶³ crea divisiones internas dentro de la propia línea de color entre los afroamericanos social y culturalmente integrados⁶⁴ y aquéllos que se hunden en el ghetto, en medio del inframundo de la economía criminal.

Todas estas tendencias nos ponen de manifiesto las tensiones, antinomias y contradicciones del programa cultural y político de la modernidad americana: el forcejeo entre el moralismo republicano de los fundadores y el pragmatismo de la política y la economía del día a día, puestos de manifiesto en las dos guerras mundiales así como en la Guerra de Vietnam, la Guerra del Golfo y los acontecimientos posteriores al 11-S, la lucha entre la preservación del núcleo carismático-utópico originario de la República y la desconfianza e incluso el odio hacia la administración federal central, brutalmente recordado en el atentado de Timothy McVeigh contra el edificio federal de Oklahoma, y la lucha entre la inclusión y la exclusión, que encuentra su expresión más sobresaliente en el movimiento en pro de los derechos civiles en la década de 1960 dirigido por Martin Luther King Jr., que tiene su continuidad en los movimientos medioambientalistas, feministas y gays.

60. R. N. BELLAH, *The Broken Covenant. American Civil Religion in a Time of Trial*, Nueva York, 1975, 142. Ya habían apuntado esta idea algunos de los grandes escritores norteamericanos, como Emerson, Thoreau, Melville o Twain.

61. BELLAH y otros, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Nueva York, 1986, 221. Parecido diagnóstico extrae otro *bestseller* de Robert Putnam: *Bowling Alone*, Nueva York, 2001.

62. Tocqueville ya advirtió sobre ello en el balance de aspectos positivos y negativos que conlleva el individualismo «made in USA» y que contabilizó en *La democracia en América*.

63. W. J. Wilson ha realizado una importante contribución sociológica, completando el clásico estudio de Gunnar MYRDAL (*Un dilema americano*, realizado en los años cuarenta), con un análisis de la metamorfosis de la infraclase urbana. Ver su trabajo: *When Work Disappears. The World of the Urban Poor*, Nueva York, 1996.

64. Existe una expresión entre los afroamericanos, *oriolcokie*, —galletas negras por fuera y blancas por dentro— para designar despectivamente a aquellos afroamericanos que piensan «como un blanco», aunque tengan la piel negra. M. CASTELLS, en *The Information Age. End of Millenium*, Londres, 1998, también pone de manifiesto esta metamorfosis dentro de la línea de color en las grandes urbes americanas.

4. La domesticación del samurai: la modernidad japonesa

El enigma de Japón, visto con ojos occidentales, puede reflejarse en las siguientes preguntas: ¿Cómo puede una nación tener tal éxito en los ámbitos de la industrialización y la administración de los negocios al tiempo que exhorta a su población a sobrevalorar el pensamiento colectivista y el *statu quo*, incorporando un tipo de individualismo honorífico inexistente en otros lugares del planeta? ¿Representan las historias de la economía capitalista japonesa y las naciones desarrolladas de Occidente resultados funcionales similares derivados de diferencias estructurales profundas? El proceso de crecimiento económico, la transformación tecnológica y el desarrollo social logrados por Japón durante la segunda mitad del siglo pasado, emergiendo de las cenizas de sus ambiciones imperialistas truncadas, son hechos sociales irrefutables que han cambiado el mundo y nuestra percepción del desarrollo mundial, en la medida en que Japón ha combinado crecimiento con redistribución e incremento sustancial de los salarios reales junto a una reducción de la desigualdad a niveles de los más bajos en el mundo. Mientras que los paisajes sociales y ecológicos japoneses se han transformado profundamente, sin embargo, se ha preservado su identidad cultural en un despliegue poderoso de **modernización sin occidentalización**.

En el caso de Japón hacemos frente al otro «extremo» de esa diversidad de modernidades que postulamos. Japón comparece como una cultura moderna no occidental y no axial, una cultura que por cierto Max Weber sitúa fuera de la religiones universales. La búsqueda de la autodefinición de Japón, comparada con aquellas otras de civilizaciones modernas no occidentales, fue influenciada poderosamente por dos factores:⁶⁵ el primero de ellos es que Japón, a diferencia de otras civilizaciones asiáticas, no fue colonizado y rápidamente se modernizó e industrializó bajo los auspicios del Estado Meiji a partir de 1868. Hizo frente al desafío cultural de la modernidad no sólo desde fuera, sino también desde su propio nuevo centro, desde las consecuencias sociales y culturales de la modernización e industrialización auspiciadas por el Estado Meiji, apoyándose en nuevos tipos modernos de conocimiento así como sobre la propia teología e ideología cívicas distintivas del Estado, que se apropiaron las dimensiones instrumental-rationales de la modernidad y la construcción de la autenticidad japonesa en términos restaurativos e inmanentistas, alejados de toda influencia universal-trascendentalista inscrita en las religiones axiales. **Nación y progreso** son la ideas fuerza que galvanizan el proyecto modernizador japonés en la Era Meiji. El segundo factor hace referencia a que el programa cultural distintivo de la modernidad japonesa estuvo enraizado en la *Meiji Ishin*, en la Restauración⁶⁶ Meiji. Este programa fue proclamado como

65. Así lo expresa S. N. EISENSTADT en *Japanese Civilization. A Comparative View*, Chicago, 1996, 430-1.

66. Aunque el término *restauración* haya pasado a la historia, en realidad la semántica del cambio social y político se identifica con una «renovación» o con una «nueva dirección». También se la ha definido como «restauración revolucionaria» y como «renovación revolucionaria».

una renovación de un sistema arcaico antiguo, que de hecho nunca existió, y no como una revolución que busca el cambio del orden social y político, pretendió más bien reconstruir el Estado y la sociedad según principios que los trasciende. Las orientaciones utópicas enraizadas en las visiones universalistas y trascendentales, en contraste con las grandes revoluciones europeas y americana, nunca existieron en Japón, a pesar de que temas restaurativos milenarios estuvieron presentes en diferentes sectores de los levantamientos antes y durante la Restauración. La *Meiji Ishin* fue internamente orientada, se dirigió a la revitalización de la nación japonesa, a capacitarla para tomar su lugar en el mundo moderno, Japón debe «ir con los tiempos», pero sin ninguna pretensión de salvar a la humanidad como un todo. Vamos a analizar con un poco de detenimiento estas ideas.

El nuevo estado constitucional, ese «regalo imperial» al pueblo, tenía su fundamento de legitimación en la benevolencia imperial. En el lenguaje jurídico moderno podemos decir que la soberanía radica en el emperador. Como ocurría en la cultura política tradicional, el emperador no estaba obligado por el derecho ni era responsable ante nadie, mientras el resto de la población era responsable ante él. En este sentido, la institución imperial se situaba «por encima de la política». El emperador está más allá de las luchas políticas y del poder. Este carácter «apolítico» de la institución imperial se enmarca en una importante distinción semántica,⁶⁷ por una parte, la estructura **nacional** (*Kokutai*) y la estructura **política** (*Seitai*). *Kokutai*⁶⁸ representa la estructura fundamental de las relaciones morales, frente a *Seitai* que representa la administración de la política en un determinado espacio y tiempo. La primera tiene un carácter absoluto e inmutable, mientras que la segunda es relativa, cambiante, contingente. La primera fue sacralizada, mientras que la segunda se sitúa en el ámbito profano y secular de la política. El emperador fue identificado *in illo tempore*⁶⁹ con la *Kokutai* y, por tanto, funge como símbolo central, como imaginario social central, más que como poder político real. Las dos instancias son contrapesos importantes en el sistema político japonés. No obstante, no debemos inferir automáticamente un carácter reaccionario de la institución imperial, de hecho, el papel del emperador ha sido permanecer en el centro como símbolo del vacío. A través de su historia descubrimos que en Japón surgieron problemas cuando un emperador intentaba ejercer su poder para controlar a otros. Para comprender el significado del emperador y de otros fenómenos en Japón, hay que referirlos al modelo de un «centro vacío».⁷⁰

67. Ver el trabajo de P. DUUS, *The Rise of Modern Japan*, Boston, Mass, 1976.

68. Ver el trabajo de J. KITAGAWA, «The Japanese Kokutai (National Community). History and Myth», *History of Religions*, 13, 3, 1974, 214-25; del mismo autor: *On Understanding Japanese Religion*, Princeton, 1987.

69. Aquí radica su carácter semítico.

70. Ver el interesante trabajo de H. KAWAI, «Los dioses ocultos en la mitología japonesa», en E. NEUMANN, M. ELIADE, G. DURAND, y otros, *Los dioses ocultos. Círculo Eranos II*, Barcelona, 1997, 141, y también el trabajo indispensable de R. N. BELLAH: *Tokugawa Religion*, Glencoe, Ill, 1957.

A diferencia de China, Corea y Vietnam, donde el emperador, como forma sagrada, se situaba, en principio, bajo el «mandato del cielo», en Japón, sin embargo, la «particularidad sagrada» del emperador representa la encarnación de los dioses. Sólo los *shogunes*, los políticos y los funcionarios están sujetos al requerimiento de rendir cuentas de sus actividades, especialmente, en los tiempos de crisis, como sucedió al final del régimen Tokugawa.

La construcción de la ideología civil o teología civil, en los términos de W. Davis,⁷¹ que sirve de forma de legitimación del nuevo régimen, como en el período posrevolucionario francés o más tardíamente en el período posrevolucionario ruso, representa un nuevo estadio en la formación de la conciencia colectiva japonesa; como Eugen Weber apuntó en el caso del proceso de nacionalización en Francia a finales del siglo XIX: «haciendo a los campesinos franceses»,⁷² en este caso «haciéndolos japoneses». La diferencia con Europa y EEUU radica en que la nueva conciencia colectiva japonesa se define en torno a fundamentos primordiales-sacrales-naturales vinculados a la Restauración y a la figura semimítica del emperador.⁷³ La identidad nacional encontró su expresión en el nuevo simbolismo imperial creado.⁷⁴ La ideología de la *Kokutai* representa el componente predominante de la nueva identidad colectiva japonesa, incluso después de la Segunda Guerra Mundial. Frente a la desconfianza en la política y en los políticos (*Seitai*), algo común también al caso norteamericano,⁷⁵ la burocracia se hace acreedora de esa «voluntad general» objetivada en la *kokutai*, encarnando las virtudes del samurai y del confucianismo y el budismo. Lo cierto es que el Estado y la sociedad civil —ésta no es sino un apéndice semiautónomo que sirve a la realización del proyecto modernizador de aquél— actúan en Japón como un sistema indiferenciado, por lo menos hasta después de la Segunda Guerra Mundial. La especificidad de la cultura japonesa frente a las «otras» culturas se manifiesta, durante y después de la Era Meiji, como superioridad de lo propio a través de una **des-axialización** del confucionismo y del budismo, procediendo a una **japonización** de las orientaciones universalistas de éstos y de Occidente. Detrás de todas estas

71. W. DAVIS, «The Civil Theology of Inoue Tatsujiro», en *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, I, 1976, 25 y s.

72. E. WEBER, *Peasant into Frenchman. The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford, Ca, 1976.

73. Son de gran interés los trabajos al respecto de E. OHNUKI-TIERNEY, «The Emperor in Japan as Deity (Kami). An Anthropology of the Imperial System in Historical Perspective», *Ethnology*, 30, 3, julio, 1991, 20-22, 31-32, y de C. GLUCK, *Japan Modern Myths. Ideology in the Late Meiji Period*, Princeton, 1985.

74. Este nuevo simbolismo se desarrolló a partir del rol del emperador en la realización de los ritos del «alma del arroz». Esta simbología del arroz permanece en la cosmología y en los ritos populares (ver al respecto el trabajo de E. OHNUKI-TIERNEY: *Rice as Self. Japanese Identities through Time*, Princeton, 1993). El culto a los antepasados aparece como el principio fundamental de esta comunión nacional, de la *Kokutai*.

75. Aunque se diferencia del caso americano en que éste dispuso desde el principio de una sociedad civil fuerte, mientras en Japón la sociedad civil ha sido siempre débil.

tendencias interrelacionadas está la búsqueda ininterrumpida de la **autenticidad**⁷⁶ de la civilización japonesa frente a las «otras» civilizaciones. En Japón la confrontación no es tanto entre tradición y modernidad, entre pasado y futuro, como entre lo propio y lo otro. Todo este proceso de hibridación de tradiciones propias y ajenas se objetiva en el despliegue de una **nueva ética**⁷⁷ en la que se funden las virtudes confucianas —el decoro, la cortesía, la armonía moral y estética— con las virtudes burguesas occidentales del primer capitalismo analizadas por Weber —la industriiosidad, la disciplina, la frugalidad, la utilidad, la honestidad— y con las propias japonesas representadas en el individualismo honorífico del samurai, al que voy a dedicar unas líneas dada su importancia capital en la cultura japonesa, puesto que constituye su tipo ideal en los términos de Weber. Podemos hablar de un **ethos originario** dentro de la cultura samurai en el que se combinan la autoafirmación con la dignidad y el honor, así lo pone de manifiesto el *motto* de *Hagakure* (Libro del Samurai) como imperativo categórico japonés según el cual **«Incluso aunque perdiera mi cabeza, yo no haría una cosa que no debiera»**.⁷⁸ En una matriz cultural completamente diferente a la occidental, el samurai japonés también construyó una sociedad que condujo al autocontrol y a la concentración en fines de largo alcance, así como a una actitud individualista que aceptó el desafío que comportan determinadas decisiones y riesgos.

No obstante, dentro de la cultura samurai siempre han existido fuertes aspiraciones hacia la independencia y la autoafirmación. Defender la posesión y la reputación supone tomar la decisión apropiada que medie, no sin tensiones como veremos, entre el individualismo que busca el honor y aquel otro individualismo que busca la propiedad y la posesión. Cuanto más se integra o «domestica» el samurai según las necesidades y funciones que exige la nueva estructura social, más experimenta un sentimiento de alienación. Su resistencia a la integración total se recoge muy bien en el término *ichibun* (literalmente «una parte» o el núcleo del orgullo personal que no puede ser comprometido). Utilizando un término tomado de Erwin Goffman, podemos decir que el samurai mantuvo siempre una «distancia de rol», nunca se integró totalmente en el requerimiento de los roles sociales. No obstante, esta fuente de motivación interna —semejante a la que movía al puritano estudiado por Weber— fue utilizada dentro del proceso de modernización en la Era Meiji para cubrir el amplio elenco de nuevas funciones creadas, como la burocracia, el ejército nacional, la armada, la policía, los jurados, las escuelas públicas, la industria, etc. Debemos reconocer, sin lugar a dudas, que **la primera generación de líderes de la construcción nacional moderna japonesa fueron**

76. Aquí se inscribe la importancia de la literatura *Nihonjinron*, que subraya el valor de la especificidad de la cultura japonesa.

77. S. N. EISENSTADT, *Die Vielfalt der Moderne*, Gotinga, 2000b, 129 y s.

78. E. IKEGAMI, *The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Cambridge, Mass, 331.

anteriormente samurais.⁷⁹ En la misma medida en que el samurai del régimen Tokugawa entendió que la prosperidad de su casa (*ie*) dependía de la continuación de la de su maestro, el samurai de la Era Meiji fue persuadido de que la prosperidad de su casa (*ie*) estaba conectada con el éxito de la nación, ahora representada en la figura paternal del emperador y el simbolismo imperial, con lo que se producía una síntesis entre nacionalismo y honor, energizada por una «reacción química» positiva entre «pasiones e intereses», sentimientos que buscan la gloria y el capitalismo, así la forma japonesa de cultura honorífica fue aprovechada para el crecimiento industrial. Quizás estas líneas nos permitan comprender mejor ahora el rol del samurai dentro de la cultura japonesa, y evitar así su identificación ingenua con la lealtad autosacrificial de una versión del samurai, la representada por muchos soldados japoneses durante la guerra.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el compromiso con la teología civil meiji y sobretodo, con el símbolo del emperador, experimentó una erosión. La centralidad de tal simbolismo después de la derrota japonesa disminuyó en gran medida. Como afirma W. Davis, de forma muy similar a R. Bellah analizando el caso americano, la teología civil originaria se ha convertido en una concha rota y vacía.⁸⁰ La Era Meiji, con el paréntesis de la guerra, ha dado lugar al Estado desarrollista de la posguerra, cuyas premisas básicas han sido la independencia nacional y el poder nacional, pero, por medios pacíficos —económicos fundamentalmente. Se ha producido una apertura importante dentro de la sociedad civil japonesa después de la guerra, de manera que el programa cultural y político de la modernidad japonesa se asemeja más al programa occidental. Tal es así que Ronald Inglehart habla de la presencia también en Japón de esa «revolución silenciosa» que lleva a la defensa de valores cada vez más «posmaterialistas»⁸¹ —el entorno ecológico, la mujer, los discapacitados, etc.— dentro de la estructura social. Manuel Castells detecta tensiones y antinomias en la forma de una crisis multidimensional del modelo de desarrollo japonés en el período Heisei (1989), según la cual el origen estaría en el propio éxito del modelo desarrollista que induce nuevas fuerzas económicas, sociales y políticas que vienen a desafiar la prioridad del proyecto nacionalista y desarrollista.⁸² El propio desarrollo genera movimientos a favor y en contra de la modernización, al separar estado y sociedad civil.

79. Según las estimaciones de Hidehiro SONODA en «The Decline of the Japanese Warrior Class», *Japan Review*, 1, 1990, 103, en 1881 los exsamurais y sus familias eran el 5% de la población total. Este pequeño grupo ocupaba 68.556 de un total de 168.594 puestos oficiales, es decir, el 40%. En 1885, de entre 95 funcionarios de alto rango, 4 miembros eran de la nobleza, 88 exsamurais, y uno plebeyo.

80. W. DAVIS, «Japanese Theory and Civil Religion», en *Japanese Religion and Society. Paradigms of Structure and Change*, Albany, NY, 1992, capítulo 8.

81. Ver el último trabajo de R. INGLEHART: *Modernization and Postmodernization. Cultural, Economic and Political Change*, Princeton, NJ, 1997.

82. Ver su trabajo *The Information Age. End of Millenium*, Oxford, 1998, 218.

5. La moderna antimodernidad del fundamentalismo: la dimensión jacobina de la modernidad

Este cuarto tipo de modernidad o «contramodernidad» fundamentalista es, quizás, el que más nos preocupa, porque junta, amplifica y lleva hasta sus últimas consecuencias todas las tensiones, antinomias y contradicciones que aparecen en los tres restantes. El surgimiento global del fundamentalismo, y perdone el lector o la lectora que introduzca un término sin haberlo definido todavía, representa una de las respuestas contemporáneas más enérgicas a las tensiones del programa moderno dentro de diferentes civilizaciones. Los movimientos fundamentalistas modernos constituyen uno de esos grupos de movimientos que se desarrollan en el marco de la civilización moderna y de la modernidad, como los movimientos socialistas, los nacionalistas y los fascistas. Las ideologías promulgadas por los movimientos fundamentalistas constituyen una parte del discurso continuamente cambiante de la modernidad, especialmente en la medida en que se desarrolla a partir del final del siglo XIX. Estos movimientos interactúan con otros movimientos constituyendo puntos de referencia mutuos. Se desarrollan en un contexto histórico especial caracterizado por una fase histórica nueva que cristaliza en la segunda mitad del siglo XX en la confrontación entre la civilización europea occidental y las civilizaciones no occidentales y por la intensificación dentro de los países occidentales del discurso que refleja las antinomias internas del programa cultural y político de la modernidad — particularmente las diferentes concepciones de razón y de racionalidad. Las tendencias heterodoxas de los grupos fundamentalistas, especialmente aquéllos desarrollados dentro de las civilizaciones monoteístas,⁸³ han sido transformadas en programas políticos modernos con visiones potencialmente misionales. Sobre todo, muchos de estos movimientos comparten con las grandes revoluciones la creencia en la primacía de la política, más concretamente de la **política religiosa**, guiada por una visión religiosa totalista con la pretensión de reconstruir la sociedad o sectores de ella.⁸⁴ Estos movimientos, producto de la modernidad, no lo olvidemos, van a hacer suyo uno de los componentes centrales y más peligrosos del programa político moderno, su vertiente **jacobina, totalista, participatoria y totalitaria**, inoculando un *telos* milenarista al orden político que lo sitúa como una herramienta de las fuerzas de la luz en una lucha ineludible e intransigente contra las fuerzas de las tinieblas y del mal.⁸⁵

El contexto histórico en el que se produce la confrontación entre fundamentalismos y modernidades tiene las siguientes notas características.⁸⁶

83. Es decir, judíos, cristianos e islámicos, puesto que su impacto entre las civilizaciones no monoteístas con presencia budista, hinduista y confuciana es mucho menor, dado el carácter «apolítico» de estas religiones.

84. S. N. EISENSTADT: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres, 1999.

85. Ver el clásico e imprescindible trabajo de J. L. TALMON: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Nueva York, 1960.

86. N. KEDDIE, «The New Religious Politics: Where, When and Why do Fundamentalisms Appear?», en *Comparative Studies in Society and History*, 1998.

Primero, los cambios en los sistemas internacionales y una percepción del debilitamiento de la hegemonía occidental asociada a cambios en la economía global y a un cierto hundimiento del Estado keynesiano de bienestar. Segundo, el agotamiento de las confrontaciones políticas e ideológicas de la Guerra Fría, cuya culminación se refleja en la desintegración del régimen soviético. Tercero, el desarrollo a lo largo del mundo, pero, especialmente, en las sociedades no occidentales, de procesos altamente desestabilizadores relacionados con el capital global y el trabajo que sigue siendo local. Cuarto, desarrollos ideológicos e institucionales en las sociedades occidentales de lo que se ha venido a llamar dirección postmoderna, posindustrial y posnacional. Quinto, el desarrollo de la perspectiva multicultural, debido a diásporas migratorias del Sur al Norte y del Este al Oeste.

Sabemos que en Afganistán, antes y después de la intervención norteamericana, las tribus islámicas «fundamentalistas» son particularmente intransigentes. En Irlanda del Norte, las milicias presbiterianas del reverendo Ian Paisley se autodenominan fundamentalistas. Lo mismo podemos decir del movimiento Restauración en Inglaterra, del wahabismo de África occidental, del fundamentalismo sij en el Punjab, de la Hermandad Musulmana y la Jihad en Egipto, de la Nueva Derecha Cristiana en Norteamérica, del Partido Rafah en Turquía, de las ultraortodoxias reaccionarias judías y palestinas en la franja de Gaza y en Cisjordania, de Jamat-i-Islami en Pakistán, India y Bangladesh, del Frente Nacional Islámico en Sudán y la lista sigue, por supuesto. No debemos olvidar el fermento de movimientos fundamentalistas en la diáspora, así los grupos musulmanes en Francia, Alemania, Inglaterra, España, El Caribe, Canadá o Estados Unidos. El exilio, deseado o no, es el vivero de la pervivencia de las señas de identidad. Como vemos, el fundamentalismo no es un movimiento cuyo monopolio esté afincado, casi de forma natural, en una civilización particular, como a veces se quiere hacer creer en la fácil y peligrosa dicotomía de «Occidente versus el islam», sino que coexiste con otros movimientos dentro de las grandes civilizaciones monoteístas con arreglo a una geometría de actuación enormemente variable. Tampoco debemos olvidar que los movimientos fundamentalistas comparten sus tendencias jacobinas con otros movimientos y regímenes izquierdistas, sobre todo comunistas, y de igual manera con los fascistas de derechas y con los movimientos nacionalsocialistas.⁸⁷

El término «fundamentalismo» viene a ser de uso común a partir de la segunda década del siglo xx en Estados Unidos, gracias a la publicación de *The Fundamentals*, entre 1910 y 1915, pero el desarrollo del credo fundamentalista tendrá lugar a partir de 1920. George Marsden afirma que el fundamentalismo americano aparece en escena como un «evangelicalismo protestante militantemente antimodernista». Esta oposición militante al modernismo fue «lo que más claramente separó al fundamentalismo de toda una serie de tradiciones como el evangelicalismo, el revivalismo, el pietismo, los

87. E. SCIOLINO, «The Red Menace is Gone. But Here is Islam», *The New York Times*, 21, enero, 1996, 1-4.

movimientos de santidad, el milenarismo, el confesionalismo reformado, el tradicionalismo baptista y otras ortodoxias denominacionales». ⁸⁸ En la derecha norteamericana existen dos componentes incompatibles, por una parte, los tradicionalistas autoritarios, que frecuentemente son miembros de denominaciones religiosas evangélicas o fundamentalistas, y, por otra parte, los individualistas radicales, que incluyen a los hombres de negocios «libertarios» y a los especuladores y sus apologistas en los medios de comunicación y en la academia, particularmente en la Universidad de Chicago. Lo que conecta a ambos es su hostilidad al poder regulatorio y fiscal federal o, en un sentido más amplio, su convicción compartida de que los Estados Unidos deben ser una cultura ampliamente homogénea, una versión de cuento de hadas de su *self* asilvestrado, una Disneylandia cuyos bravos ciudadanos son libres para amasar sus fortunas, no importa el daño causado por el choque de tales intereses en competencia, donde las diferencias se sitúan de hombre a hombre, donde las mujeres cantan en la iglesia cuando no están cocinando o incubando embriones de futuros americanos, donde los no conformistas no son bienvenidos y la recaudación de impuestos es injusta. Para estos sensibles ciudadanos americanos «nos hemos adentrado en una era electrónica oscura en la que nuevas hordas paganas, con todo el poder de la tecnología a su disposición, están al borde de torcer el fuste de las conquistas de la humanidad civilizada. Una visión de la muerte nos hace frente. A medida que abandonamos las costas del occidente cristiano, sólo un mar de turbulencias y desesperación se divisa en el horizonte... **a menos que luchemos!**». ⁸⁹ Por tanto, agencias socializadoras como las escuelas públicas se convierten en el campo de batalla entre el bien y el mal, entre la defensa de la familia cristiana y patriarcal frente a las instituciones del secularismo. Coextensivamente, en el ámbito más amplio de la sociedad civil se generalizan las «**guerras culturales**», ⁹⁰ donde diferentes *ethos* compiten en torno a temas como el aborto, la pena de muerte, el cuidado de los niños, la subvención a las artes, la acción afirmativa y las cuotas, los derechos de los gays, el tamaño del Estado de bienestar, los citados valores en la educación pública, el multiculturalismo. Como diría Bourdieu, la lucha por el sistema de clasificación no es sino la **lucha**, en el caso del fundamentalismo, **por el monopolio de poder para definir la realidad**. El conflicto cultural es, en última instancia, una lucha por la dominación, sólo que este conflicto se expresa en América en términos moralistas. Cada guerra en su historia ha sido enmarcada como una cruzada moral —para derrotar a la «ramera de Satán» (la guerra francesa e india), para eliminar el gobierno monárquico (la guerra revolucionaria y la guerra de 1812), para eliminar la esclavitud (la guerra civil), para lograr un mundo más seguro para la democracia (la Primera Guerra Mundial), para resistir el expansionismo totalitario (la Segunda Guerra Mundial, la de Corea y la

88. G. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture*, Nueva York, 1980, 4.

89. F. SCHAEFFER, *Time for Anger. The Myth of Neutrality*, Westchester, Ill, 1982, 122.

90. Ver el importante trabajo con el mismo título de J. D. HUNTER: *Culture Wars. The Struggle to Define America*, Nueva York, 1991.

de Vietnam), y de explosión expansionista de dictadores (la Guerra del Golfo y la de Afganistán).⁹¹

En las comunidades judías se desarrollaron tendencias fundamentalistas desde la segunda mitad del siglo XIX, quizás lo que mejor representa estas posiciones es una sentencia de Hatam Sofer: «Lo nuevo será excluido de la Torá...»,⁹² que se dirige contra la gran y larga costumbre de interpretación e innovación que tanto ha caracterizado a la tradición judía medieval como moderna temprana. A partir de 1948 surgen grupos como los sionistas ultranacionalistas de Gush Emunin (Bloque de los Fieles),⁹³ o el grupo no sionista Agudat Israel,⁹⁴ cuyas posiciones reflejan la importancia del elemento primordial de la tierra en la configuración de la identidad nacional judía con consecuencias sangrientas desde la formación del Estado hebreo a resultas de la espantosa Shoah durante la Segunda Guerra Mundial. Lo que en principio no debía ser más que un «conflicto inmobiliario», en los términos de Amos Oz, entre judíos y palestinos, se ha convertido en un espacio compartido de odios irredentos mutuos de difícil solución.

Antes y después de la Segunda Guerra Mundial, en el mundo musulmán, desafortunadamente, las reacciones inmediatas al imperialismo y a la dominación occidentales fueron de tipo patriótico, luchas nacionales por la independencia; pero los campeones de la lucha nacional, después de haber alcanzado la independencia formal y haber izado la bandera del nuevo estado, se sumen en un cúmulo de irregularidades institucionales y corruptelas. En poco tiempo no tuvieron nada que ofrecer. Los nacionalistas árabes desarrollaron su papel. Unidad, orgullo, independencia, ¿Qué más? ¿Qué decir del desarrollo económico, de la justicia, de los sistemas políticos, de las artes, de la cultura, del conocimiento? Y así, como respuesta a algunas de estas preguntas, llegó el socialismo, pero los gobiernos socialistas fueron tan corruptos e ineficaces como los gobiernos nacionalistas y liberales de la posindependencia. Así se puede entender el vacío que vienen a reocupar el fundamentalismo y el islamismo. Las élites fueron las únicas que estuvieron expuestas directamente a la influencia de Occidente: con Reza Pahlavi en Irán, también en Turquía, en las monarquías del Golfo, en Pakistán, en Egipto. El movimiento de *revival* islámico⁹⁵ tiene varias

91. J. D. HUNTER, *op. cit.*, 61.

92. Recogido por M. K. SILBER, «The Emergence of Ultraorthodoxy: The Invention of a Tradition», en J. WERTHEIMER (ed.), *The Uses of Tradition. Tradition and Continuity in Modern Era*, Cambridge, Mass, 1992.

93. G. ARAN, «Jewish Zionist Fundamentalism. The Bloc of the Faithful in Israel», en Marty y Appleby, *Fundamentalisms Observed*, *op. cit.*, 265-345.

94. S. C. HEILMAN y M. FRIEDMAN, «Religious Fundamentalism and Religious Jews The Case of the Haredim», en MARTY y APPLEBY, *Fundamentalisms Observed*, *op. cit.*, 197-265.

95. El islamismo es una deconstrucción cultural y política de la categoría de «musulmán». Uno se hace islamista cuando se implica en una crítica y rechaza ser un musulmán en la forma en que uno ha «nacido» naturalmente en el islam. Ver, sobre esta idea, el trabajo de N. GÖLE: «Democracy and Secularism in Turkey: Trends and Perspectives», *Middle East Journal*, 23, 1, 1995, 14-15.

fases. Primero surge el revival espiritual, el despertar del espíritu, luego viene el renacimiento intelectual y, finalmente, surgen nuevas formas de acción, en donde «la política es sólo una dimensión de la religión».⁹⁶ La fuente de difusión de estos movimientos fundamentalistas proviene, en su mayor parte, de sectores apartados o a los que se les impide el acceso a los centros culturales, sociales y políticos en sus respectivas sociedades, en su mayoría, grupos educados «modernos» —profesionales, graduados en universidades modernas, etc.—. Éstos no son necesariamente los estratos económicos más bajos —campesinos, lumpemproletariado urbano—, sino grupos de la clase media y clase media baja que experimentan una movilidad ocupacional continua en los centros urbanos. Para éstos el fundamentalismo aparece como una alternativa atractiva frente al anquilosado y gastado programa de estilo occidental de las élites que operan en el sistema.

El fundamentalista hace suyas unas normas derivadas del derecho divino interpretadas por una autoridad —que no se hace responsable ante nadie— y que media entre Dios y la humanidad. Para el fundamentalista «es imposible argumentar o afirmar algo con gente que no comparte su compromiso hacia la autoridad, bien sea ésta el carácter errante de la Biblia, un papa infalible, los códigos de la *sharia* en el islam, o las implicaciones de la *Halakhah* en el judaísmo».⁹⁷ Para el fundamentalista existen unos férreos límites entre el **adentro «puro»** del nosotros frente al **afuera «contaminado»** de los otros,⁹⁸ entendiéndose a sí mismo como «elegido». El problema es que el otro que siempre ha estado y estará ahí, es decir, alguien cuya presencia no sólo es un hecho sino una necesidad, se proyecta ahora como un enemigo al que hay que combatir y eliminar. Su exclusivismo tiene un carácter de oposición. Richard Hofstadter se refiere al fundamentalismo considerándolo una imagen del mundo maniquea diádica. No hay lugar para la mediación y la ambivalencia⁹⁹ entre «el pueblo de Dios» y «los enemigos de Dios», entre Dios y Satán, entre Cristo y el Anticristo, entre los versos de Dios y los versos satánicos, entre la *umma* (comunidad de creyentes) y la *Jahiliya* (estado de ignorancia de Dios). El enemigo, realmente, es ontológico, es alguien que contamina la pureza de una verdad revelada y ante el que se debe estar alerta. Las observaciones de Simmel son muy oportunas aquí: «los grupos, especialmente las minorías que viven en conflicto [...] a menudo rechazan acercamientos o tolerancia de la otra parte, ya que la naturaleza cerrada de su oposición, sin la cual no pueden luchar, sería borrada [...] Dentro de ciertos grupos, pudiera ser una prueba de inteligencia polí-

96. Ver el trabajo de HASSAN AL-TOURABI: «Islamic Fundamentalism in the Suna and Shia World» (<http://www.ibmpcug.co.uk/whip/trabi.htm>).

97. M. MARTY, «Fundamentalism as a Social Phenomenon», en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 42, 1988, 22.

98. Mary DOUGLAS ha analizado brillantemente el poder de esta construcción dicotómica en *Purity and Danger*, Londres, 1966, 114.

99. Ver la importancia de este concepto en el programa de la modernidad según Z. BAUMAN, *Modernity and Ambivalence*, Londres, 1991.

tica el ver que habría algunos enemigos en orden a conseguir la unidad efectiva de los miembros del grupo haciendo efectiva tal unidad como su interés vital». ¹⁰⁰

El fundamentalismo es un movimiento paradójico, puesto que es moderno en tanto que usa las técnicas de comunicación y de propaganda modernas para sus propios fines y en tanto que fomenta un credo popular participativo en la vida pública; pero, al mismo tiempo, es antimoderno en su negación de la soberanía de la razón y de la autonomía del individuo. Su antimodernidad o, para ser más precisos, su posición antiilustrada y su mirada a la tradición, no es una mera reacción de grupos tradicionales ante la exigencia de nuevos estilos de vida, sino una ideología militante que, manufacturada en lenguaje moderno, se dirige a la movilización de grandes masas. ¹⁰¹ Sus representantes rechazan la diferenciación social e institucional de las sociedades modernas proponiendo un mundo desdiferenciado y monolítico. Se presentan a sí mismos como unos movimientos puros, como una ortodoxia infalible que esencializa y totaliza la tradición dentro de su religión, cuando, sin embargo, en realidad son movimientos heterodoxos que luchan contra el centro simbólico de su propia civilización y contra otros centros en otras civilizaciones.

El fundamentalismo es un **activismo violento movido por la voluntad de poder en el nombre de Dios**. La vida es lucha ¹⁰² sin cuartel y el mundo no es sino un campo de batalla. Estos movimientos **luchan contra** un enemigo construido como tal. **Luchan por** esa tradición imaginada infalible. **Luchan con** palabras, ideas, votos y, en última instancia, con balas y personas bomba. **Luchan bajo** la bandera de Dios, por tanto, la metáfora de la lucha se hace aquí sacrificio, autoinmolación ¹⁰³ e inmolación del prójimo. Lo propio del fundamentalismo, lo que le proporciona sus inequívocas señas de identidad, es el ensamblamiento de todas estas características en una **visión sectaria, utópica** ¹⁰⁴ —de redención mesiánica— y **jacobina**. ¹⁰⁵

Se sacraliza la violencia del pueblo porque esto produce, a su juicio, una aceleración de la historia y representa el futuro finalmente triunfante sobre las fuerzas del pasado. La **violencia** y el **terror** son los medios a usar contra los enemigos internos, los enemigos externos y contra los poderes del mal. No son un recurso entre otros sino el recurso por excelencia. **De la metáfora de destrucción del prototerrorista** esbozada por Joseph Conrad en 1905 —y que

100. G. SIMMEL, *Sociología*, vol. 1, 1977, Madrid, 111-113. Ver el trabajo de L. COSER: *The Functions of Social Conflict*, Nueva York, 1956.

101. Ver el artículo de M. E. YAPP, «Full Mosques. Empty Hearts», *Times Literary Supplement*, 30, mayo, 1997, 4.

102. Ver el trabajo de A. ELORZA: «Islam: pluralidad cultural y terrorismo», en *Claves de la Razón Práctica*, nº 119, 2002, 16.

103. M. MARTY y Scott APPLEBY, «Introducción», en *Fundamentalisms Observed*, Chicago, 1991.

104. La escatología y el pasado, el tiempo final y el tiempo originario se convierten en utopía en el activismo, cuando se hacen chiliasmo, con un sentido de inminencia total.

105. S. N. EISENSTADT, *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*, Londres, 1999, 95.

aquí concito extensamente: «La locura considerada aisladamente es verdaderamente aterradoramente en la medida en que no puedes aplacarla por medio de amenazas, persuasión o sobornos. Además, yo soy un hombre civilizado. Nunca soñaría dirigirte a organizar una mera carnicería, incluso si esperase los mejores resultados de ella. Pero, no esperaría de una carnicería el resultado que deseo. El asesinato siempre está con nosotros. Es casi una institución. La demostración debe ser contra el aprendizaje de la ciencia. Pero no cualquier ciencia sirve. El ataque debe tener todo el sinsentido sorprendente de una blasfemia gratuita. Ya que las bombas son tus medios de expresión, sería realmente significativo si alguien pudiese arrojar una bomba en la matemática pura. Pero eso es imposible... ¿Qué te parece hacerlo sobre la astronomía?... Nada sería mejor. Tal atrocidad combina la mayor atención posible dirigida a la humanidad con el despliegue más alarmante de imbecilidad feroz. Yo desafío la ingenuidad de los periodistas para persuadir a su público que cualquier miembro del proletariado puede tener un agravio personal contra la astronomía. El hambre difícilmente podría servir para tal propósito. ¿Verdad? Y existen asimismo otras ventajas. Todo el mundo civilizado ha oído hablar de Greenwich... La voladura del primer meridiano está llamada a producir un alarido de horror»¹⁰⁶ — **hemos pasado al sacrificio real** en la destrucción de la Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre pasado, de la violencia simbólica hemos pasado a la violencia real. Osama Bin Laden sin haber leído a Conrad ha conseguido que el 11 y el 12 de septiembre pasados no volara ningún avión, es decir, los efectos de su acción son equiparables al hecho de haber «dinamitado» el meridiano de Greenwich. Evidentemente, ésta es una consecuencia no deseada del diseño ejecutor del complot terrorista, pero se manifiesta como **hiperreal**, puesto que tumbar las torres, más allá de ser una «herida nacional americana», que lo es sin duda alguna, es ante todo un **atentado al programa cultural y político de la modernidad en cuanto tal**.¹⁰⁷ Las torres representaban la modernidad arquitectónica, económica y científica, no sólo de la civilización americana, sino también de la civilización moderna, o si se quiere de una modernidad de las civilizaciones, algo así como el común denominador moderno presente en todas las civilizaciones, algo así como ese conjunto de «notas provisorias» que funcionan como condición de posibilidad de cualquier despliegue moderno y que mencionábamos al comienzo de este trabajo. La mezcla de **fanatismo** fundamentalista y **tecnología** avanzada nos ha situado en un umbral de vulnerabilidad e inseguridad mayor que hace mil años. El problema para el fundamentalismo jacobino ya no es **expresar la diferencia**, objetivo

106. J. CONRAD, *The Secret Agent*, Londres, 1983, 43-44. Sobre el trasfondo nietzscheano del terrorismo actual «como dinamita del espíritu, quizás, una nihilina descubierta recientemente» ver el interesante trabajo de Navid Kermani: «A Dynamite of the Spirit», *Times Literary Supplement*, marzo, 29, n° 5165, 2002, 13-15.

107. U. BECK, en «El mundo después del 11-S», *El País*, 19 de octubre de 2001 y Emilio LAMO DE ESPINOSA, en «Ciudadanos de los EE UU», *El País*, 26 de octubre de 2001, han captado brillantemente el significado sociológico de este «protohora en todos los sitios».

irrenunciable de la modernidad, sino más bien **imponer la diferencia con sangre**. El poder del enemigo, así autodenominado, no radica en la omnipresente visibilidad de su musculatura militar, económica y científica, sino en su ubicuidad y en su invisibilidad. Con un marcado acento pesimista, Farhad Khosrokhavar lo expresa así: «Cuando el proyecto de constituir individuos que participan totalmente en la modernidad aparece como algo absurdo en la experiencia cotidiana, la violencia se convierte en la única forma de autoafirmación. La neocomunidad se convierte en **necrocomunidad**. La exclusión de la modernidad adopta un significado religioso: la autoinmolación y la inmola-ción ajena (fundamentalista) se convierten en el modo de luchar contra la exclusión». ¹⁰⁸ El «terrorista-nihilista» actual ha elegido la intensidad, la eternidad inmediata. En ese brutalmente radical y por primera vez accesible a cualquiera «**mato luego soy**» ¹⁰⁹ se hace presente una gran verdad injusta: «muero sin llegar a ser como consecuencia de tu ser matando». Como afirma A. Glucksmann, «nueva o vieja idea, la idea no es la que dirige el baile, sino el baile el que hace danzar las ideas, ya dance un campesino iletrado, un noble letrado, un monje soldado o un libertino». ¹¹⁰

6. A modo de conclusión

Después de haber analizado este *cluster* de modernidades múltiples, podemos afirmar que nunca existió una concepción homogénea y simple de modernidad. No hubo nunca homogeneidad de instituciones sociales, ni fueron los mismos grupos los protagonistas de ejecutar el programa cultural y político moderno. Las fuerzas destructivas —los «traumas» de la modernidad que cuestionaron sus innegables promesas— emergieron después de la Primera Guerra Mundial, se hicieron incluso más visibles después de la Segunda Guerra Mundial y el holocausto, y fueron generalmente ignoradas o dejadas de lado en el discurso de la modernidad en los cincuenta, en los sesenta y en los setenta. Últimamente, han reaparecido de forma amenazadora —en el nuevo conflicto «étnico» en partes de los Balcanes, en muchas de las exrepúblicas de la exUnión Soviética, en Sri Lanka y de forma más violenta en países africanos como Ruanda y Burundi. Éstas no son explosiones de fuerzas «tradicionales», sino el resultado del encuentro, por otra parte inevitable, entre versiones del programa y el discurso modernos y diferentes fuerzas sociales presentes en diferentes tradiciones. Los movimientos fundamentalistas y religioso-comunalistas no pueden entenderse sino como parte de tales modernidades múltiples. Está muy difundido el argumento del «choque de civilizaciones», pero lo que en realidad ha ocurrido y ocurre actualmente son **encuentros, difu-**

108. F. KHOSROKHAVAR, «Le quasi-individu: de la neo-communauté a la necro-communauté», en F. DUBET, M. WIEBIÓRKA, (eds.), *Penser le sujet*, París, 1995, 235-256.

109. O «me mato luego soy», puesto que mi vida es un arma, un medio y no un fin en sí misma. Ver el trabajo de Ch. REUTER: *Mein Leben ist ein Waffe*, Múnich, 2002.

110. A. GLUCKSMANN, *Dostoievski en Manhattan*, Madrid, 2002, 145.

sión, hibridación¹¹¹ entre culturas y complejos civilizacionales. Como la cultura cristiana tardomedieval europea no acabó con las culturas aborígenes mesoamericanas en el siglo xv, así tampoco ha acabado la civilización moderna con las civilizaciones tradicionales. Los etnopaisajes¹¹² de las diferentes civilizaciones han dejado de existir como realidades «aquí y ahora» para coexistir como realidades «ahora en todos los sitios», debido a los nuevos desarrollos en las tecnologías de la información y de la comunicación. Evidentemente, estas modernidades en plural son iguales sólo desde un punto de vista lógico, sin embargo, desde el punto de vista sociológico no lo son. La asimetría se manifiesta en que esferas como la familia, la sociedad civil, el mercado, la política, no actúan con arreglo a una sincronización global, están diferenciadas en el espacio y en el tiempo. No obstante, después del análisis realizado no podemos ni debemos concluir con respuestas, sino con una pregunta que todos nos estamos haciendo y para la que todavía no tenemos respuesta: ¿Podrán las modernidades como *endless trial*, con sus infinitas capacidades de autocorrección, integrar el fundamentalismo jacobino actual?

111. Ver el trabajo de N. GARCÍA CANCLINI: *Culturas híbridas*, México, 1990.

112. Tomo el término de Arjun Appadurai en su conocido e influyente trabajo: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, 1996.