



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
"ACATLÁN"

8

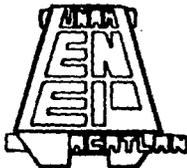
LA VIDA COTIDIANA COMO ESCENARIO SOCIAL  
DE LA POSMODERNIDAD

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA  
P R E S E N T A :  
SILVIA LUNA SANTOS

DIRECTOR DE TESIS:

MTRO. VÍCTOR ALEJANDRO PAYA PORRES



ACATLÁN, ESTADO DE MÉXICO

1995

FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A mis padres**

## AGRADECIMIENTOS

A Alejandro Payá por su tiempo y su gran ayuda gracias a lo cual fue posible la realización de este trabajo.

A Marco Antonio Jiménez y Klaus Müller por sus valiosos comentarios.

## INDICE

INTRODUCCION.....	1
-------------------	---

### CAPITULO I

HACIA UNA LECTURA DE LA POSMODERNIDAD .....	4
---	---

I.1 Elementos para definir la Posmodernidad.....	5
I.1a Caída de las Grandes Narrativas (metanarrativas).....	6
I.1b Posmodernidad y Ciencia.....	11
I.1c Fracaso de la Modernidad como Base de la Posmodernidad.....	12
I.1d Posmodernidad como Destrucción, Fragmentación y Transición.....	17
I.1e Posmodernidad y Postestructuralismo: Cultura, Sociología y Método.....	19
I.2 Repercusiones en el Sentir Individual y Colectivo....	23
I.2a La Muerte de lo Social.....	24
I.2b Anomia y Narcisismo: la Alteridad y los múltiples "Yo".....	30
I.2c Melancolía: "Como si no hubiera nada más Posmoderno que un Ser Depresivo".....	35
I.2d Secularización y Desaparición de Tabúes.....	37
I.2e Posmodernidad y Tiempo: Vacío del Presente y Pasado como Consuelo y Contraste.....	39
I.2f Escepticismo e Individualismo.....	43
I.3 Un Acercamiento desde el Arte.....	46
I.3a Posmodernidad y el Barroco.....	48
I.3b Vicariedad.....	51
I.3c Kitsch y Pastiche.....	52
I.3d Posmodernidad y el Arte Literario.....	52
I.3e Posmodernidad como Vanguardia.....	54

### CAPITULO II

LO SOCIAL EN LA POSMODERNIDAD.....	56
------------------------------------	----

II.1 La Sociología en la Posmodernidad.....	56
II.1a Sociología y Posmodernidad.....	57
II.1b De la Identidad a la Identificación.....	64
II.1c Identidades Híbridas entendidas desde una Perspectiva Cultural.....	68
II.1d La Existencia de lo Social como única Referencia: de lo Social a la Socialidad.....	70

II.2	La Construcción Social de la Realidad a partir de la Imagen.....	72
II.2a	El Individuo frente a la Mirada de los Otros.....	73
II.2b	Lo Social y la Imagen.....	74
II.2c	Medios de Comunicación y su Rol en la Posmodernidad.....	77
II.2d	La Marginación Posmoderna Producto de las Transformaciones Tecnológicas.....	80
II.3	La Diferencia.....	81
II.3a	Desarraigo y Reconocimiento dentro de la Diversidad.....	82
II.3b	Hibridación (mestizaje) y Tolerancia.....	84
II.3c	Multiculturalidad en el Marco de la llamada Globalización.....	87
II.4	Nuevos Movimientos Sociales.....	89
II.4a	La Política y los Individuos.....	89
II.4b	Posmodernidad en el Marco de los Movimientos Culturales y Generacionales: Nuevo Espectro Social.....	92
II.4c	De la Cultura de Masas a la Cultura Popular.....	97
II.4d	Nuevos Grupos Sociales como Base de los Nuevos Movimientos Sociales: Caso de Alemania.....	100

## CAPITULO III

	LA COTIDIANIDAD COMO CAMPO DE LO SOCIAL.....	103
III.1	Sociología y Vida Cotidiana.....	103
III.1a	Lo Cotidiano.....	104
III.1b	Sociología de la Vida Cotidiana.....	108
III.1c	La Recuperación de lo Cotidiano en la Historia.....	112
III.2	Lo Cotidiano en los Tiempos de la Posmodernidad.....	115
III.2a	Hacia una Sociología del Cuerpo: Hedonismo y Culto al Cuerpo.....	116
III.2b	El Vestido: de la Identidad a la Identificación.....	120
III.2c	La Nueva Administración del Tiempo.....	121
III.2d	¿Cómo, cuándo, qué y con quién se come?.....	125
III.2e	La Salud: nuevos males, nuevas perspectivas.....	129
III.2f	El Consumo y la Identificación.....	132
III.2g	La Ciudad como Lugar de la Experiencia Posmoderna.....	136
III.2h	La Religión y el Azar.....	140

	CONCLUSIONES.....	143
--	-------------------	-----

	BIBLIOGRAFIA.....	151
--	-------------------	-----

## I N T R O D U C C I O N

Mucho se habla en nuestros días de la caída de las grandes narrativas que acostumbraban regir la vida tanto de las sociedades como de los individuos. Con el desmoronamiento de dichos narrativas, surge la necesidad de buscar alternativas del sentido de la vida tanto a nivel personal como colectivo.

Los viejos paradigmas se centraban en religiones y más tarde en ideas tales como el progreso y la modernización, y por tanto, en construcciones abstractas creadas por los propios individuos en momentos en que aparecían como justificación de la época y sus ideales. Ahora que estas construcciones se han desgastado, lo social requiere si no de nuevos, si de otros motivos que le permitan seguir existiendo. Al parecer, los nuevos "sentidos" son otorgados por la mera socialidad puesto que ya sólo quedan los individuos entrelazados y relacionados por la sola cotidianidad, por sus distintas actividades diarias y regulares.

En este trabajo se planteará a la Posmodernidad no como un nuevo paradigma, sino que a través de las distintas perspectivas que de ella se tienen, se busca caracterizar la época en la que lo social destaca por lo social mismo y no apegado a narrativas únicas.

La hipótesis de esta investigación puede plantearse en los siguientes términos: Si se han desmoronado los grandes paradigmas y no ha surgido uno nuevo que los supla, entonces los individuos no se tienen más que a sí mismos y su cotidianidad, para dar sentido a su existencia como grupo, como sociedad.

De lo anterior se desprende el objetivo de esta tesis que consiste en que a través de una revisión de diversas perspectivas

de la posmodernidad, se esboce un escenario social que muestre la importancia actual de dirigir la atención de la Sociología a los mecanismos propios de la vida cotidiana -de grupos e individuos-, hoy fundamentales en la construcción de los fenómenos sociales.

Este trabajo consiste en tres partes. En la primera se revisarán algunos puntos de vista que se tienen con respecto a la posmodernidad, en un intento por definir el concepto, que básicamente se considerará como una época que presenta rasgos particulares. De acuerdo a los elementos vertidos en esta primera parte, se intentará recuperar en la segunda, todo lo social que conlleva la posmodernidad. Aquí se dará especial atención al concepto de identidad, y el "ajuste" del mismo como identificación. En la tercera y última parte, a través de los planteamientos de la Sociología de la Vida Cotidiana, se propone mostrar algunos temas que si bien no son propiamente nuevos, toman una especial relevancia en la construcción de lo social dentro del marco de la posmodernidad.

En general, varios autores coinciden en que la época presente se caracteriza por un proceso de acelerada desintegración y disolución; debilitamiento de los lazos sociales y políticos; la indiferencia de las masas en cuanto a su apoyo para los partidos políticos y los movimientos sociales; la erosión y la nivelación de las clases y estilos de vida; y sobre todo, por el fin de las ideologías y el fin de las narrativas de la modernidad. Todos estos rasgos se han relacionado con la llamada posmodernidad que en la mayoría de los casos se ve como reacción a los fracasos del proyecto de la modernidad. Lo importante es que el panorama que de esto resulta nos da los elementos para la construcción de nuestra realidad social actual y es por ello que se considerará a la posmodernidad básicamente como una época que contiene expresiones individuales y colectivas particulares dentro de un tejido social cada vez más complejo y difícil para asignarle clasificaciones.

La posmodernidad ha sido caracterizada, entre otras cosas, por un estado de abandono histórico, por su indiferencia frente a lo pasado y futuro; por su amor a la diferencia, al flujo y a lo inacabado, y sobre todo, a las incertidumbres. Sin embargo, estas características no aparecen del todo de manera negativa ya que ellas mismas dan lugar a un inmenso pluralismo. Esto trae consigo una falta de respeto a los límites lo que permite la construcción de trabajos como el presente. Como se observará durante su lectura, los temas se traslapan unos con otros y la repetición es inevitable. A pesar de ello, se espera que a partir de las cuestiones que aquí se abordan, básicamente retomando puntos de vista de diversos autores, surjan líneas de trabajo para contextos y grupos sociales específicos, de tal manera que pueda corroborarse o no la presente tesis para la realidad mexicana.

Este trabajo, de acuerdo con la fragmentación característica de la posmodernidad, puede también leerse en desorden, según sea el interés del lector. Los apartados aquí incluidos, no sólo forman parte del todo ya que cada uno de los contenidos cierra los temas de manera autónoma.

## CAPITULO I

### HACIA UNA LECTURA DE LA POSMODERNIDAD

En el presente capítulo se propone presentar un panorama general de lo que se entiende por Posmodernidad, en tanto producto de cambios en la Filosofía y la Cultura. De manera general, el Posmodernismo<sup>1</sup> se caracteriza por anárquico, antiético, combinatorio, de carácter local y antinarrativo, y por ello mismo, se hace difícil enmarcarlo en una definición precisa. De ahí la necesidad de iniciar tratando de abordar el concepto de posmodernidad desde la perspectiva filosófica, epistemológica y ética, destacando lo que se conoce como "crisis de paradigmas" - como el caso del concepto de progreso, característico del discurso de la modernidad- y la "caída de las grandes narrativas", es decir, la pérdida de los grandes referentes en los que hasta hace poco se sostenía la vida tanto individual como social. Posteriormente se analizan las manifestaciones que el pensamiento de la posmodernidad genera en el sentir individual y colectivo. A pesar de la cantidad de posiciones pesimistas, se verá que existen opiniones alentadoras, sobre todo, cuando se considera a la posmodernidad como transición a un nuevo estadio que ahora estaríamos construyendo. Por último, se dedica una parte a la posmodernidad en tanto manifestación artística debido a que el posmodernismo, como cualquier movimiento vanguardista, se expresa primero en el arte. Por tanto, la forma y fondo que presenten las obras posmodernas, nos permiten extraer elementos que pueden trasladarse al ámbito cultural y social.

En esta parte entonces, se intenta hacer una lectura de lo que se concibe hoy como posmodernidad, vista, en principio, como resultado del fracaso de la modernidad y, en un segundo momento,

---

<sup>1</sup> Los términos Posmodernidad y Posmodernismo se utilizan en este trabajo de manera indistinta, así como Modernidad y Modernismo.

como una manifestación de actitudes individuales y colectivas particulares de nuestra época<sup>2</sup>.

### 1.1 ELEMENTOS PARA DEFINIR LA POSMODERNIDAD

La palabra posmodernidad se presenta, de entrada, como una reacción a las concepciones totalizantes. Lyotard es uno de los autores que caracterizan a la posmodernidad como la manifestación de la crisis en que se encuentran los grandes relatos o narrativas de occidente, es decir, las grandes explicaciones racionales de la realidad, como el Marxismo, pero sobre todo, la posmodernidad se presenta como una reacción a los valores de la llamada Modernidad en los cuales, hasta hace poco más de un par de décadas, se basaba el sentido de la vida tanto individual como social. De hecho, para Lyotard (1987), la posmodernidad aparece como la manifestación de un cambio en el problema del sentido cuya particularidad es el no saber responder, como antes lo hizo la Modernidad, justamente a ese problema de sentido. Fue en la década de los sesenta, particularmente en los E.U.A., que se generó la sensación del "paradigma perdido" ya que nociones como progreso, objetividad, neutralidad científica y evolución ascendente -todas ellas virtudes de la modernidad- empezaron a ser sometidas a un serio examen. De hecho, se considera que los sesentas marcaron el fin de las ideologías<sup>3</sup> (Tenorio 1990). Sin embargo, es posible encontrar un antecedente en los planteamientos del Instituto de Frankfurt, en donde la crítica a la Ilustración es resultado, en buena medida, de la experiencia fascista.

<sup>2</sup> De acuerdo a la bibliografía consultada, parece haber un consenso en que la época posmoderna se inicia a finales de la década de 1960 y persiste hasta nuestros días. Cabe mencionar, sin embargo, que por el hecho de que la posmodernidad es un producto occidental, sus definiciones a veces incluyen rasgos que antes del período señalado, Occidente consideraba como pre-modernas. En el apartado III.2g se hace alusión a algunas de estas contradicciones.

<sup>3</sup> En los E.U.A. esto se relaciona con el surgimiento de una nueva clase apolítica (Tenorio 1990).

### 1.1.a Caída de las Grandes Narrativas (metanarrativas)

El hombre es temporalidad finita, fugaz e inseguro. Por ello, necesita una afirmación continua de sus poderes, trascender las limitaciones de su condición humana y lograr una victoria sobre la impotencia y la finitud. De ahí el hecho que deposite su poder en instancias externas y sólidas, que le aseguren su perpetuación y lo liberen de su inseguridad y su insignificancia. En este escenario, el ocultamiento de la finitud supone una determinada comprensión del tiempo y de la historia. Cuando hay nostalgia por un tiempo futuro que podrá ser mejor, la historia se comprende como progreso, es decir, como la forma secular de la salvación. Esta categoría -el progreso- alimenta nuestra confianza y fé en un futuro mejor y es ella la que domina la comprensión del tiempo y de la historia en la modernidad<sup>4</sup>, que es la secularización de la visión teológica del mundo medieval inclinándose ante nuevos dioses: razón, ciencia y progreso (Garzón 1992).

Sin embargo, ahora se empieza a abandonar la idea de Progreso<sup>5</sup>. Decae la idea de la modernidad y la emergencia de la noción de posmodernidad nos habla de una crisis de las ideas y creencias básicas que han movido a los hombres desde hace más de dos siglos. Por primera vez en la historia, según Paz (1991) los hombres viven en una suerte de "intemperie espiritual" y no, como antes, a la sombra de aquellos sistemas religiosos y políticos que, simultáneamente, nos "oprimían y consolaban".

El panorama que Paz nos presenta cobra sentido a partir del análisis que Garzón realiza desde la Ética. Esta parte de la

<sup>4</sup> De acuerdo a Paz, la modernidad nos remite a un tiempo lineal como el cristiano pero, abierto al infinito y sin referencia a la Eternidad, esto es, a un tiempo en marcha no hacia un fin sino hacia el porvenir: "El sol de la historia se llama futuro y el nombre del movimiento hacia el futuro es el progreso" (Paz 1991).

<sup>5</sup> Desde el punto de vista de un mundo que valora el progreso, el término post-moderno significaría nuevo, mejorado, o cuando menos algo más que él. Paradójicamente, el posmodernismo niega el concepto de sucesión, y como consecuencia, considera una falacia (falso) la idea de que algo pueda mejorarse (Beltrán 1991).

filosofía tradicionalmente se ha presentado como una guía para la acción, proponiéndose humanizar el mundo, y se ha reducido a transmitir una aparente seguridad, a dar una serie de criterios estables y a hacernos creer que existe la posibilidad de una redención de todos nuestros males. Partiendo de la dicotomía entre ser y deber ser, la Etica nos permite suponer una resolución en un más allá ansiado y esperado que nos deja creer, o tener la esperanza, de que en algún momento quedarán superadas nuestras imperfecciones y debilidades. De esta manera, la Etica se ha movido bajo una perspectiva trascendente, imaginando mundos perfectos, en su afán de olvidar y de no querer ver lo frágil y contingente de nuestra condición mortal (Garzón 1992).

Garzón sostiene que la misma "religiosidad moderna" no permite a la ética renunciar a su aspiración de salvación a menos de que se arriesgue a caer en el nihilismo que es síntoma de una sociedad en crisis y esto se debe a que el delirio del hombre moderno de explicarlo todo y su búsqueda obsesiva del origen, lo han conducido a un pensamiento centrado en las categorías de finalidad y causalidad y en general, de carácter teleológico y determinista que ha pretendido eliminar el azar, la indeterminación y la relatividad<sup>6</sup>. Por ello, abandonar estas categorías parecería dejar al pensamiento en el vacío.

<sup>6</sup> Para Garzón, la incertidumbre y la duda parecen ser los signos de nuestro tiempo. Para esta autora, nunca, como ahora, parece ponerse en cuestión la posibilidad misma de la ética pues nada más vano que creer en una estructura ética del mundo después de Auschwitz, Hiroshima, Tlatelolco o Tiananmen. Ante esto, ella nos propone que antes de negar la posibilidad de la ética, se ensaye un cambio de perspectiva que nos permita pensarla ya no como una mera doctrina salvadora o redentora, sino más bien despojarla de su carácter metafísico-religioso, lo cual supone tomar como punto de partida para su desarrollo, nuestra condición mortal, asumiendo la ausencia de fundamento. Y añade que para que el pensamiento se recupere y descanse de los sistemas compactos que lo oprimen, tal vez haga falta que "sople un viento de locura para hacerle un sitio a las ideas ágiles y sutiles que, lejos de ofrecer respuestas, nos lleven a callejones sin salida, en donde perdamos la engañosa seguridad de las falsas evidencias, ya que no es posible seguir durmiendo con la cabeza apoyada en la almohada de las viejas certidumbres, de la ilusión en la salvación, o del advenimiento de una sociedad perfecta. En estos tiempos de cambios y de renovadas esperanzas en el futuro, es preferible ser un aguafiestas ... que inquiete y objete lo inobjetable. La desconfianza ilimitada nunca duerme y desinfla la complacencia satisfecha." (Garzón 1992)

Autores como Beriaín (1990) por otra parte, encuentran que ya en los cambios inducidos por la modernidad, tanto en forma como contenido, puede rastrearse el origen de la caída de las grandes narrativas. Para él, el factor que posibilita los cambios semánticos (de significado) que conforman el sistema cultural moderno, es el "descentramiento" de las cosmovisiones que estaban articuladas en torno a un "centro sagrado" que manifestaba un "fundamento ontológico", con los atributos de unidad, perfección, belleza y bondad. Tal universo simbólico pierde su potencialidad de fundamentación y de legitimación al ser desplazado del "centro", pasando a ser una alternativa o un valor entre otros, y entre los cuales se puede elegir (cuestión de preferencia subjetiva) en el seno de un espacio simbólico/colectivo profanizado (secularizado). Ya Weber, según Beriaín, mencionaba como principal característica del sistema cultural de la modernidad, un "pluralismo de valores" traducido en la posibilidad de elegir entre diferentes valores, creencias, modos de vida, y en la quiebra del finalismo de un horizonte de expectativas que se proyectaba como destino ineludible.

Dicho pluralismo parece que Weber también lo encuentra manifestado como un relativismo ya que deja de existir una sobredeterminación cosmológica o metasocial sobre lo que es el Bien y el Mal, proveniente de un Fundamento o Razón que procure los criterios de plausabilidad (admisión) de los universos simbólicos, lo que lleva a que cada formación discursiva - derecho, moral, ciencia, tecnología, arte, etc. - se autoprocure sus propios criterios de validez, dentro de una red de espacios simbólicos que no ostentan ya el monopolio sobre el Bien y el Mal, la verdad, la belleza, etc. Esta nueva red de espacios simbólicos viene a sustituir los imaginarios sociales centrales - Mana, Yahvé, etc. - que constituían la realidad trascendente por excelencia, por realidades trascendentes sustitutivas profanizadas o secularizadas como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político, etc. A esta primera

transvaluación de los valores metasociales le suceden otras constelaciones de significado que proceden de la secularización del cristianismo: el comunismo, la significación imaginaria del crecimiento económico y sobre todo, la idea del progreso hacia adelante. Pero también estas ideologías de la secularización (modernidad) experimentan a su vez los efectos de un proceso de de-simbolización poniendo de manifiesto la crisis de las grandes "metanarrativas" del progreso social que se originan en la Ilustración. Ante este fin de las ideologías -modernistas, liberadoras, emancipadoras, progresistas- que produce el malestar cultural presente, por la falta de proyección de un horizonte de expectativas coherentes, surge, para Beriaín, un tipo social que es el fiel reflejo de la época en la que vivimos: "el cínico que responde a la pregunta ¿nuevos valores? con un no, gracias". (Beriaín 1990:135)

Para muchos, se han acabado las grandes utopías que iban a remediarlo todo e incluso, hay quienes piensan que la ilusión de que existiera tal cosa, fue contraproducente puesto que las grandes construcciones utópicas como el marxismo, el anarquismo, e incluso el cristianismo, contenían una ilusión metafísica (de los principios primeros y universales) muy peligrosa porque legitimaba matanzas. Y es que si se contaba con la solución total era lógico que se aplicara la solución final a quienes no encajaban. Ahora se ha terminado por aceptar la complejidad de la realidad y el hecho de que los problemas no se arreglan "apretando un botón, sino que hay que tocar muchas teclas, un piano entero" (Enzensberger 1989:15)

Ciertamente, los diagnósticos absolutos permiten un enorme alivio ya que por momentos creemos tener toda la complejidad encerrada en un puño, lo cual es una vana ilusión. Nuestra época, sin embargo, parece ya no permitir síntesis trascendentales puesto que vivimos entre continuas paradojas, las cosas continúan mezclándose irremediamente y ya no es posible obsesionarse por la pureza de los componentes. "La simplificación creada por el

equilibrio del terror sólo resistió unas décadas. En el gran deshielo provocado por el final de la guerra fría las aguas bajan turbias, confusas en donde parece que nadie acaba de entender en qué consiste el nuevo orden mundial" (Insúa 1993:27).

Como respuesta a la denominada "caída de las grandes narrativas", en el marco de un escenario posmoderno, autores como Hopenhayn encuentran que se han venido dando resistencias a una moral formal, universal o terminante lo que se refleja en la búsqueda por revalorizar el intercambio simbólico y los "mundos de vida"<sup>7</sup>. Este proceso parece mostrar lo necesario de dar nuevos contenidos y sentidos a la ética, "más contorneados al interior de la propia contingencia y menos metafísicos", aunque para ello tengan que reconocerse condicionados y relativos. Nos dice que a la ética social no le queda más que empezar a construirse de manera realmente secular, es decir, desde la contingencia misma y desprovista de metarrelatos.

Esto marca una diferencia con el utopismo moderno, pues no se plantea más ruptura ni cambio radical; no se piensa en invertir un orden ni en un asalto al poder. Se piensa, más bien, en reforzar en los tejidos del propio sistema, aquellos enclaves que permiten expandir el ejercicio de las relaciones sociales. "Pareciera que los actores de una comunidad, ... sea por el derrumbe de los metarrelatos y de las grandes ideologías que predicaban la total consistencia de la conducta singular en el proyecto total ... buscan construir discursos éticos más ligados a sus propias biografías, más locales, más afines a la voluntad o al gusto personal, más seductores en su expresión" (Hopenhayn 1994:22).

---

<sup>7</sup> En este marco, entiendo al "mundo de vida" en el sentido de mundo cotidiano tal y como lo plantea Habermas (1987) en su Teoría de la Acción Comunicativa: el mundo de vida o mundo cotidiano consiste en la totalidad de estados de cosas que pueden quedar reflejados en historias verdaderas -a través de exposiciones narrativas que los individuos hacen sobre lo que acontece en el contexto de su "mundo de vida", es decir, a través de las descripciones de sucesos y hechos socio-culturales (Habermas 1987).

### 1.1b Posmodernidad y Ciencia

Jünger y Heidegger, entre otros, coinciden en que uno de los principales problemas de la actualidad es el referido al sentido de la ciencia y de la técnica a pesar de sus enormes avances (Guerra 1982). Autores como Gunther Stent, desde finales de la década de 1960, encuentran que la física, por ejemplo, aparece como una ciencia abierta, con campos inmensos aún inexplorados, pero en la que se pierde completamente la noción de lo que se busca. (Bartra 1989). Por su parte, George Wald, al recibir el premio Nobel de Biología en 1980, declara que con la sobreespecialización, "el sumergirse miope y testarudamente en un pequeñísimo espacio de estudio al que se le han amputado los infinitos nexos naturales con el resto del conocimiento y del quehacer intelectual", tratando no de aumentar el conocimiento sino de ganar breves carreras de velocidad, está desvirtuando la principal tarea de la ciencia, ya que la especialización ignora los panoramas amplios de las preguntas fundamentales. El énfasis en la especialización deja una gran insatisfacción al parcializar la realidad y dirigir el "saber más de menos" a esferas en donde el criterio de eficacia es sustantivo. Para Wald, los ochentas se caracterizarían por una vuelta al materialismo y la negación de los idealismos de las décadas previas y por ello, mientras más cercano se encuentre, por ejemplo, un físico a las aplicaciones industriales y de ese modo a los "tejemanajes" económicos, sociales y políticos, más usará criterios de esa esfera a la hora de justificar, en un plano trascendente, su actividad (López 1993). Esto contribuye al malestar de la civilización pues se han conocido consecuencias desastrosas de la ciencia -sobre todo con sus aplicaciones en la industria militar- y ahora, como bien lo dice Burger (1993), los individuos reaccionan ante las promesas de la ciencia y tecnología, más con preocupación que con duda.

### 1.1c Fracaso de la Modernidad como Base de la Posmodernidad

La posmodernidad parece hablarnos de una modernidad en crisis, de una modernidad fracasada, o al menos, de una expresión de despedida de la época moderna. A la modernidad se la culpa del malestar social, se le hace responsable del aumento de las enfermedades mentales, y sobre todo, responsable de la crisis mundial, con sus conflictos bélicos y sociales. Se considera que la modernidad ha fracasado y que por ello son necesarios nuevos parámetros de convivencia (Kurnitzky 1995). Sin embargo, autores como Berman, consideran que el proyecto de la modernidad permanece inacabado. Para Berman, ser moderno es precisamente experimentar la vida social y personal como un malestar, descubrir a nuestro mundo y a uno mismo en perpetua desintegración y renovación, descubrir que se es parte de un universo en el cual "todo lo que es sólido se desvanece en el aire". Pero ser moderno es también, para este autor, "hacer al malestar de alguna manera familiar, hacer de su ritmo el ritmo de uno, moverse dentro de sus corrientes en busca de las formas de realidad, belleza, libertad, y justicia que permiten su ardiente y arriesgado torrente". Es en este sentido que Berman se opone a una indiferencia y abandono del proyecto de la modernidad. Además, encuentra que a través de un individualismo radical, los pensadores modernistas lograron construir una emoción, una utopía, un sistema o una angustia que ya no es individual sino social. "El individualismo como guía de análisis es, pues, una de las características principales de la respuesta neomodernista norteamericana. No sólo el individualismo en abstracto sino el más evidente de todos: la autobiografía como guía metodológica" (Tenorio 1990:34).

Para Lyotard, por otra parte, la posmodernidad es el resultado del trabajo dedicado a investigar los supuestos implícitos y el sentido de la modernidad. De ahí que Lyotard precise que la posmodernidad habla de un proceso de análisis, de "anamnesis" (indagación de los antecedentes), de analogía y de "anamorfosis"

(sobre las metamorfosis) que rastrea la parte fallida de la modernidad (Fernández 1990).

En otro análisis sobre la modernidad, que puede tomarse como evaluatorio y como base para el planteamiento de la posmodernidad, Chesnaux (1988) nos dice que en la tradición cultural occidental, la modernidad es una referencia de ruptura no conformista, una voluntad de situarse a contracorriente de su tiempo, un reto minoritario y creador. Al definirse como una respuesta a las inercias y a los pensadores de la época, la modernidad resulta relativa. Pero, si bien es cierto que cada tiempo conoce el enfrentamiento entre antiguos y modernos, ahora, la modernidad no tiene ya nada de reto. Es la aceptación del modelo dominante de la evolución social y principalmente técnica, de sus normas y de sus obligaciones, y es en esto en lo que precisamente, para Chesnaux, se instalará el discurso cultural de la posmodernidad, es decir, en la aceptación pasiva del hecho dado de la modernidad<sup>8</sup>.

Para este autor, la modernidad aparece como la realidad histórica específica del último tercio del siglo XX y se caracteriza por la globalización, por un lado estructural al regir todo el conjunto social en cuanto a producción, comunicaciones, vida cotidiana, cultura e ideología, y por otro lado, espacial porque el mundo de hoy se encuentra contenido en una red hegemónica de flujos y relaciones de todo tipo. En este contexto, el imaginario colectivo se nutre por todas partes de las mismas referencias. Los valores nuevos tales como la actuación ("Performativité"), la obsolescencia, la instantaneidad, la compatibilidad, la fiabilidad, son por todas

<sup>8</sup> Cabe mencionar que existen autores como Knox que sí ven a la posmodernidad como reacción o resistencia a la modernidad. Este autor, de hecho, distingue entre el posmodernismo de resistencia que busca destruir el modernismo y debilitar el status quo, y el posmodernismo de reacción, que es una respuesta más superficial a la modernidad, ya que busca solamente reemplazar un estilo, moda o sistema de prácticas con otro. La posmodernidad en la arquitectura y en el diseño urbano, por ejemplo, es de reacción y debe muy poco al discurso intelectual y a las raíces culturales de la posmodernidad de resistencia (Knox 1991).

partes asimiladas, sobre todo por las generaciones jóvenes. Además, el modelo sociocultural de la modernidad tiene una gran fluidez: por un efecto de "contagio mimético", se difunde a través de todas las clases sociales, y del "triángulo fundamental de la sociedad internacional" de los años cincuenta y sesenta (países capitalistas desarrollados, países socialistas y países del tercer mundo)<sup>9</sup>: en cada uno de los tres polos de este triángulo, la modernidad funciona a la vez como referencia de la vida cotidiana, como discurso salvador, como complejo de obligaciones económicas a las cuales hay que someterse. Sin embargo, en todas las sociedades la modernidad progresa simultáneamente en dos direcciones opuestas y por ello existe la modernidad de la prosperidad y éxito, y la del fracaso y abandono: en los países capitalistas donde dominan los aspectos positivos de la modernidad también se han presentado los negativos reflejados en los nuevos pobres y los trabajadores inmigrantes; en los países socialistas se había llegado a una integración a las redes transnacionales de la modernidad, pero las facilidades que esto proporcionaba sólo eran accesibles a algunos, y en cuanto al tercer mundo, se encuentran diferencias entre los enclaves de prosperidad directamente integrados a los flujos mundiales y los grandes espacios de miseria que les rodean. Pero tanto los unos como los otros, según Chesnaux, son ahora modernos y la distinción clásica de sociedades tradicionales y sociedades en vías de modernización parece haber perdido sustancia<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> En México, varios autores coinciden en que la cultura mexicana contemporánea es posmoderna a pesar suyo, precisamente por estar al margen y a la vez inmersa en ese gran mercado que es la cultura de Occidente (Zavala 1991)

<sup>10</sup> Esto puede ser como resultado de la fuerte penetración de los medios de comunicación que tienden a homogeneizar los referentes, además de crear ciertas necesidades de consumo, también homogéneas, que serán satisfechas de acuerdo a las distintas posibilidades de acceso real. No obstante, la discusión está abierta en la medida en que, si bien es cierto que los nuevos procesos de socialización fugaz que pasan por el mercado, por ejemplo, afectan a la población en general, por otro lado, los procesos de aculturación no son totalmente eficaces dado que los procesos de resignificación se desarrollan desde distintos grupos sociales.

A partir de lo anterior, y con un sentido de evaluación, Chesnaux nos señala las bondades y consecuencias negativas de la modernidad. Entre los aspectos positivos, nos habla del aligeramiento de las tareas tanto en el lugar del trabajo como en las actividades domésticas; la ampliación del tiempo libre; las posibilidades de viaje que amplían y diversifican el campo de percepción de la persona humana. Así también, la ubicuidad de lo vivido se realiza a la vez por la multiplicación de lugares de donde se tiene acceso a una misma información, y para la diversidad de campos a los que, "al menos en espíritu", una misma persona puede tener acceso.

Sin embargo, la contraparte, es decir los aspectos negativos de la modernidad, la encontramos en la pérdida de la capacidad de elección; en la sensación del desarraigo, la masificación, la banalización, y por tanto, el igualamiento de las experiencias originales específicas de cada pueblo, incluidas las lenguas.

Las nuevas técnicas (televisión, telemática, informática, electrónica) al operar a la vez en la ubicuidad e instantaneidad son capaces de anular las distancia y de suprimir las relaciones espaciales, y por ello, el tiempo con el que trabajan es un "tiempo-artefacto" incapaz de tomar en cuenta la discontinuidad, lo imprevisto, lo singular, en resumen, todo lo que define la verdadera realidad como campo abierto y de pluralidad de posibilidades. Así la modernidad pone en marcha a lo largo de todo el planeta, un modelo sociocultural único, un sistema unificado de relaciones económicas, una red omnipresente de comunicaciones de todo tipo, afirmándose la modernidad como línea de desarrollo hegemónico y unilineal. Esta reducción de la historia humana a una evolución unilineal es una innovación fundamental de la modernidad; logra encausar el porvenir humano a un punto de convergencia. Ante este panorama, Chesnaux se pregunta cómo romper ese punto de convergencia de la modernidad y más bien invertir el movimiento hacia un punto de divergencia abierto al porvenir plural en sus posibilidades y combinaciones

de líneas de evolución propias de cada sociedad singular. De hecho, este autor encuentra que la modernidad camina en la senda del fracaso pues pretende controlar y orientar todas las regiones del mundo y todos los dominios de la actividad social y sin embargo, va abriendo a cada paso precipicios que no le es posible manejar como el problema del medio ambiente, la ecología, la contaminación, la miseria psicológica y cultural<sup>11</sup>.

La sociedad de la modernidad, de acuerdo a Chesnaux, es todavía muy frágil, vulnerable a los accidentes, errores y disfuncionalidades; y encuentra que el desequilibrio crónico e irremediable de las finanzas mundiales y particularmente la deuda gigante e impagable del tercer mundo es un ejemplo de esta impotencia y de esta fragilidad aunque aquí cabría cuestionarse si dicho desequilibrio no responde a las estrategias de control del gran capital, a pesar de sus efectos negativos a nivel social.

Para Kolakowski (1990), por otra parte, la crítica de la modernidad, ya sea literaria o filosófica, puede verse, en su inmensa variedad, como un órgano de autodefensa de nuestra civilización, que sin embargo no ha logrado que la modernidad deje de avanzar a velocidad sin precedentes, y que hasta parezca a veces que es menos el contenido del cambio y más su vertiginoso ritmo, lo que nos aterra y nos deja en un estado de inseguridad sin fin, al tener la impresión de que nada es ya seguro o establecido, y que todo lo que es nuevo probablemente quedará anticuado en un dos por tres. Y a pesar de que todos participamos en esos cambios, nos lamentamos porque parece que despojamos a nuestra vida de toda sustancia en que pudiéramos confiar.

---

<sup>11</sup> Chesnaux pone como ejemplo de ello, al "nuevo salvajismo" en los estadios de fútbol.

## 1.1d Posmodernidad como Destrucción, Fragmentación y Transición

En la forma habitual de referir la historia del pensamiento, según Lanceros (1990), se espera que cada nueva "configuración cultural" prosiga la marcha o corrija el desvío, "recicle el papel antiguo" o bien, proponga una nueva alternativa. Es esa su única justificación, la única posibilidad de legitimar su emergencia. Pero ese cauce tranquilizador es, de acuerdo a este autor, ajeno a la historia del pensamiento y ello puede verse en el debate posmoderno que nos muestra ahora que el cambio cultural es complejo, traumático y múltiple ya que la posmodernidad, como antaño la modernidad o el Renacimiento, carece de un propósito, de una meta definida, de una alternativa; no se afianza en ningún proyecto. Y, en este sentido, es preferible hablar de "estrategias posmodernas" que consisten en una dispersión de ataques múltiples y diversos que no están ligados ni a una misma sensibilidad, ni a una misma ideología. Según Lanceros, la posmodernidad adopta modos fragmentarios, deconstructivos, discontinuos e incluso débiles, lo que parece negar su supuesta existencia unitaria y sustancial; se presenta como una multiplicidad de estrategias parciales que carecen de propósito común. Y a esa multiplicidad, la modernidad le opone el baluarte de la unidad que aparece como una "táctica defensiva"<sup>12</sup>. Las estrategias posmodernas oscurecen la luminaria de la modernidad hablando del terrorismo de lo único, de la hegemonía y uniformidad de la razón, de la idolatría del progreso técnico, en tanto que lo moderno pretende resucitar su vigencia y ofrecer seguridad y refugio frente a lo que considera barbarie.

La "multiplicidad estratégica" gusta de difractarse a cada paso ya que la unidad conviene a las tácticas de defensa, no a las

<sup>12</sup> "Nunca la modernidad fue tan inequívocamente una como cuando ha tenido que oponer resistencia a la dispersión posmoderna: la aceleración productiva en torno a la modernidad, que tiende a cimentar una identidad unitaria, extensible y duradera bajo la forma del proyecto, se explica mejor como efecto táctico que como revivificación de potencialidades adormecidas" (Lanceros 1990)

estrategias de ruptura. La constante de dicha multiplicidad estratégica es su carácter destructivo que sólo conoce una consigna: "hacer sitio"; sólo una actividad: despejar. No se trata de pura negatividad sino, por el contrario, de liberar un espacio.

"El carácter destructivo no ve nada duradero, pero por eso mismo ve caminos por todas partes y por ello, está siempre en la encrucijada. No se trata de buscar para encontrar, sino para seguir buscando: invitación al perpetuo movimiento, a la creatividad continua, a la invención constante. No hay estación término, ni parada, ni descanso" (Lanceros 1990:43).

Lanceros nos menciona tres particularidades del carácter destructivo planteado por W. Benjamin: 1) Intentar el camino por el mero hecho de que constituye una salida, un espacio abierto, 2) Acometer una tarea de crítica desapasionada, ajena al odio y al dogma, 3) Preferir la posibilidad del vacío a la oclusión (cierre, obstrucción) o término del código. Gracias a estas características se genera un pensamiento vivo en la medida en que no disimula su incomodidad ante lo establecido, y un pensamiento insuniso. El matiz positivo del carácter destructivo se encuentra en su labor de edificar la posibilidad, lo que supone "despejar el camino bajo los edificios que lo ocultan". El carácter destructivo niega la verdad de las ilusiones; su tarea es de descodificación; es el síntoma de los períodos de cambio cultural. Lanceros añade que el suelo propicio para la construcción de un pensamiento nuevo son las ruinas, y lo nuevo no viene entonces a colmar una carencia, ni a completar un proyecto, ni a proponer una alternativa.

De acuerdo a lo planteado por Lanceros, estaríamos en una etapa de transición entre el pensamiento de la modernidad y otro, el que sigue. La posmodernidad vendría a ser sólo el puente entre ambos. Desde esta perspectiva, la posmodernidad puede verse como el período conflictual del cambio, previo a la estabilidad. Por

lo pronto la cuestión es si hasta entonces, las sociedades serán capaces de reproducirse fuera de los valores fundacionales.

### 1.1e Posmodernidad y "Postestructuralismo": Cultura, Sociología y Método

De acuerdo a Wienstein y Weinstein (1993), la posmodernidad no es un término que se dió dentro de la Sociología. De hecho, a pesar de que ha sido una tendencia intelectual desde mediados de la década de 1960, sólo empezó a penetrar la sociología a mediados de la década de 1980. La posmodernidad se originó en las Humanidades y la Antropología Cultural y según estos autores, es primordialmente un estudio sobre las culturas. Y ya que la cultura forma parte integral del estudio de las sociedad, consideran que la sociología debe tomar en cuenta el desarrollo de los estudios culturales de la posmodernidad.

Rastreando los orígenes de la posmodernidad estos autores encuentran que ésta empieza con el momento estructuralista. Ubican al estructuralismo entre la modernidad y la posmodernidad, y lo explican de la siguiente manera: "inspirado por una cuestión moderna de unidad en la forma de búsqueda de estructuras universales racionales, termina con descripciones de órdenes de apariencia cultural en que la totalidad es concebida sin unidad lógica". El principal exponente del estructuralismo es Levi-Strauss quien critica el pensamiento hegemónico de occidente, que arrinconó todo lo inconveniente a su sistema en "ghettos". Propone la noción de lo que más adelante se denominará "bricolage", que consiste en una totalidad hecha de todo lo que está a la mano y no manifiesta una organización lógica y sistemática. Para ello, se basa en el hallazgo de que los actores sociales utilizan un "stock" de significantes para armar sistemas de significado que yuxtaponen opuestos binarios, y reconcilian oposiciones no lógicamente sino por diversas formas de mediación.

Levi-Strauss no era un "posmodernista consciente", aunque, de hecho, el "bricolage" constituye una forma posmoderna. El "posmodernismo consciente" llega cuando las ideas metafísicas (de los principios primeros y universales) se juzgan como aspectos de sistemas culturales perdiendo así su referencia a realidades ulteriores. Este tipo de juicio se encuentra en el trabajo de Derrida pero está también presente ya en el trabajo de Foucault quien se ubica entre el estructuralismo y el postestructuralismo<sup>13</sup>. Para el posmodernismo consciente de sí mismo no hay una adecuada teoría de la totalidad entendida ésta como un sistema lógico centrado en un concepto o principio rector<sup>14</sup>. Cualquier intento por asir la realidad como un todo mediante un concepto unificador es vista como una imposición dogmática. Foucault se queja contra la mala caracterización de lo diferente, de lo otro, a través de la manipulación de un "sustantivo rector" (master name) y se centra más bien en las dispersiones que no están organizadas como una estructura deductiva progresiva sino como formas de división. Desde este punto de vista, la formación discursiva de las disciplinas del conocimiento -incluida la sociología- se presentan como sistemas de dispersión (que han sustituido a los sistemas de unidad) en constante mutación, constituyendo así un "bricolage" dinámico.

Derrida, por su parte, ofrece una completa versión de la posmodernidad al presentar un crítica consciente de las formas de pensamiento hegemónicas y una exposición reflexiva de la forma de pensamiento no hegemónico. De hecho, milita en el postestructuralismo después de establecer su posición crítica con respecto a Levi-Strauss porque considera que este autor ha fabricado e idealizado a la gente "natural" ("bon sauvage"), creando así el mismo círculo vicioso que denunciaba: la dicotomía

---

<sup>13</sup> El pensamiento postestructuralista defiende, de manera general, la heterogeneidad, la diferencia, la marginalidad y la falta de identidad frente al poder coercitivo de la totalización y la clausura (Jay 1990)

<sup>14</sup> Este tratamiento no lógico de la totalidad llega hasta el llamado postestructuralismo que se conscientiza de su forma de pensamiento posmoderna.

entre civilización/naturaleza. Derrida propone desconstruir el discurso del "bricolage" y liberarlo de la dominación del ideal puro de la perfecta existencia. Así, a través de la desconstrucción, el bricolage se critica a sí mismo mostrando de esta manera que no todos los bricolages valen lo mismo.

Para Derrida la desconstrucción es la forma de pensamiento no hegemónica. Esta tiene lugar cuando se descompone un texto o discurso en sus componentes y se encuentra que uno y otro no se implican lógicamente. Para él, la desconstrucción muestra diferencias y desprivilegia los "sustantivos rectores" ("master names") que claman regular los textos. No se trata, sin embargo, de una caza de las contradicciones sino de una liberación del texto para revelar su complejidad.

Tenemos entonces que un texto desconstruido es un bricolage o un sistema de dispersión, y que la desconstrucción es el procedimiento por el que los textos muestran tener un carácter de bricolage. Weinstein y Weinstein encuentran grandes avances en los estudios culturales a partir de la operación deconstructiva, y por ello, invitan a abrir los textos de sociología a través de la desconstrucción-bricolage, estableciendo así un puente entre la forma cultural posmoderna y la sociología posmoderna. Para estos autores, la sociología puede servirse de la noción de "bricolage" viendo las formas particulares que éste adopta, de acuerdo a las transacciones sociales que se dan en los distintos complejos culturales. De lo que se trata es de mostrar cómo la forma cultural resulta en vida social, y que ya no se encuentra relación con cualquier teorización independiente de relaciones sociales como la del estructural funcionalismo, por ejemplo. Al contrario, las relaciones sociales se dan en términos de su referencia a la forma cultural y se constituyen en un continuo acto de ir y venir entre la cultura y las actividades. Esto, por un lado, permite la construcción de una etnografía crítica que puede servir para informar a los actores dentro y fuera de la transacción social, lo que ha sido encontrado sobre uno y otro,

y por otro lado, a partir de un recuento de las relaciones sociales se nos proveen una suerte de bases objetivas para juzgar las demandas empíricas de los participantes en los debates sobre políticas públicas. Es esta es, de acuerdo a Weinstein y Weinstein, una manera de posmodernizar la sociología.

El postestructuralismo entonces, se presenta, ante todo, como método, y surge como tal a mediados de los 60's en la teoría literaria como una revuelta contra el modernismo y el estructuralismo<sup>15</sup>, específicamente, contra las convenciones rígidas del método y del lenguaje. La parte propiamente metodológica la representa Derrida con su concepto de desconstrucción, que abarca las estructuras y sistemas lingüísticos, la correspondencia entre significado y expresión, y el concepto de método que supone unifica a lo anterior. El elemento importante es ahora el texto, el cual es percibido y tratado como un valor en sí mismo. En un contexto más amplio, esta metodología puede extenderse a la desconstrucción del modernismo, es decir, abriendo sus sistemas cerrados y retando a sus grandes narrativas (Simonsen 1990). Así, de acuerdo a lo anterior, la posmodernidad, vista desde el postestructuralismo, se nos revela como método para acercarnos a la realidad.

Ya Dunn (1991) encuentra que las aplicaciones del postestructuralismo en las ciencias sociales han dirigido su atención al carácter plural de las relaciones culturales, enfatizando la naturaleza de los límites contextuales de significado y por lo tanto, los métodos que localizan la interpretación. La emergencia del pensamiento postestructuralista, para este autor, puede verse como la contraparte de la emergencia del pluralismo cultural de después de la década de 1960, ya que el pensamiento estructuralista, y todavía más, el postestructuralista, rechazan los viejos

---

<sup>15</sup> Es por ello que especialmente en Francia, se usa el término postestructuralismo

determinismos (económicos, psicológicos, tecnológicos, políticos), ahora, en favor de un determinismo lingüístico.

El lenguaje se convierte en el modelo general de la explicación social, bajo el premisa de que la sociedad y la cultura se constituyen en el discurso<sup>16</sup> y el concepto de deconstrucción consiste en debilitar las oposiciones jerárquicas (relaciones de poder) de la cultura: para los grupos sociales dominados, la deconstrucción es una estrategia de resistencia activa en el nivel de oposición de poder y significado. Así, según Dunn, la deconstrucción no es meramente un método literario o filosófico, sino también una estrategia política a la disposición de los grupos oprimidos que buscan cambios radicales y democráticos en sus condiciones de vida.

## I.2 REPERCUSION EN EL SENTIR INDIVIDUAL Y COLECTIVO

Para Betz (1992), la característica distintiva del estilo de vida posmoderno es su concentración en la autocreación más que la búsqueda moderna por la autocomprensión. Liberados de la "jaula de hierro de las meta-narrativas", el individuo de la época posmoderna se puede dar el lujo de elegir, de seguir sus propias reglas y ética. Droese (1992), por su parte, encuentra el lado positivo a la oferta de la posmodernidad al considerarla como un momento de apertura que lleva al ser humano a descubrir sus libertades y a darse cuenta de sus potencialidades, aunque esto, en un primer momento, lo haga reaccionar con susto. Así, hay quienes ven en el contexto de la posmodernidad, la oportunidad de la liberación individual de los sujetos.

En este mismo sentido, Jean Duvignaud recupera un término acuñado por Durkheim, la "anomia", y que caracteriza como aquella zona

<sup>16</sup> Baudrillard ya había influenciado la crítica de la cultura de masas a través de su teoría sobre la forma de mercancía/signo, argumentando que los sistemas de signos adquieren una vida propia volviéndose los nuevos medios de dominación. Este tipo de movimientos teóricos redefinieron el poder y la dominación como problemas de sistemas de representación.

donde estamos obligados a inventarnos en la medida en que ya no existe una estructura que nos proporcione un marco y nos imponga un molde a nuestros sueños. Para Duvignaud, ahora nos encontramos ubicados entre dos mundos, uno que muere y otro que no acaba de nacer, y en este punto no tenemos más remedio que innovar o reinventar (Insúa 1993).

### 1.2a La Muerte de lo Social

Existen, sin embargo, posiciones negativas con respecto a las posibilidades de la posmodernidad y cuyo ejemplo extremo se encuentra en Baudrillard (1983) quien estructura todo un argumento alrededor del concepto de "la masa", producto del fracaso de la modernidad. Esta masa consiste en lo que queda cuando lo social ha sido completamente removido, cuando ya no existe ni siquiera una investidura política porque ya no hay referentes sociales del tipo clásico (clases, proletariado, etc.) que fortalezcan signos políticos efectivos. Para este autor ya no hay ningún significado social que le dé fuerza a un significante político. El único referente que todavía funciona es la mayoría silenciosa: las masas, que absorben lo social y lo político neutralizándolo para siempre porque todo pasa a través de ellas, pero les fluye y lo difunden sin haberse quedado con el menor rastro; no irradian nada y por el contrario, absorben todo lo irradiado por el Estado, la Historia, la Cultura, el Significado: son inercia. Según Baudrillard, las masas no tienen historia por escribir ni pasado ni futuro, no tienen energías para descargar ni deseos que realizar: su fuerza está en lo presente y allí se satisfacen. Esta fuerza consiste en su silencio y en su capacidad de absorber y neutralizar.

Las masas ahora, nos dice Baudrillard, quieren espectáculo y no significados, y aunque se les da mensajes, ellas sólo quieren los signos; idolatran a los signos y estereotipos, así como cualquier contenido mientras se resuelva en secuencias espectaculares. Por todo lo anterior, Baudrillard considera que

las masas ya no son una autoridad a la que uno puede referirse como antes se hacía con las clases, por ejemplo. Han dejado de ser un sujeto, ya que no puede hablarse por él, articulado y representado. Y por tanto, para este autor, este es el fin de las convicciones revolucionarias.

La estrategia del poder, en un momento dado, según Baudrillard, se funda en la apatía de las masas: entre más pasivas sean éstas, es más seguro. Pero esta lógica es sólo característica de una fase del poder burocrático y central. Ahora, la propia inercia de las masas a la cual ha contribuido, aparece como el signo de la propia muerte del poder y es por ello que ahora se trata de revertir la estrategia: de la pasividad a la participación, del silencio al diálogo. Baudrillard ve que por doquier las masas son incentivadas para hablar, se les urge a que vivan de manera social, electoralmente, organizadamente, en participación, en festival, en libre discurso, etc. Sin embargo, considera que es demasiado tarde y ve el problema de nuestros días en el silencio de las masas, en el silencio de la mayoría silenciosa. Ironiza sobre la idea de que las masas pueden estructurarse al inyectarles información pues encuentra que esto no hace más que producir más masa<sup>17</sup>.

Baudrillard reconoce que por mucho tiempo fue suficiente para el poder, producir significado (político, ideológico, cultural y sexual) y la demanda le seguía, absorbiendo la oferta y aún sobrepasándola. Ahora, se producen significados por todos lados, en cantidades crecientes (sobreproducción y regeneración de significados y discursos), pero la demanda se ha reducido, lo que se ha vuelto crucial para el sistema ya que sin esta demanda, sin

<sup>17</sup> Me parece que nunca como ahora la mayoría de la gente en México tiene acceso a información, sea de la calidad que sea. Todos hemos oído sobre el "subcomandante Marcos", que se nos presenta como héroe, de los que hace tiempo no se aparecían. Yo me pregunto, ¿ha sido suficiente la respuesta de la gente para apoyar lo que podría constituirse en un gran movimiento social? Y con respecto a la crisis ¿qué hemos hecho para mostrar al menos nuestro desacuerdo? Por último, ¿estamos en capacidad de aguantar todo en calidad de "mayoría silenciosa" tal y como la plantea Baudrillard?

esa mínima participación en el significado, el poder no es más que un simulacro vacío. La masa nunca participa, está contenta de ser una buena conductora de "flujos", pero de cualquier flujo, una buena conductora de información, pero de cualquier información. Sin embargo, nos dice Baudrillard, el silencio de las masas no es una resistencia pasiva; la estrategia de resistencia es más bien la de la negación de los significados y de la palabra, o bien la simulación de un hiperconformismo con respecto a los mecanismos del sistema, lo cual es una forma de negación y no recepción.

De acuerdo a lo anterior, es decir, a través de la emergencia de la masa silenciosa, Baudrillard parece ver la imposibilidad de generar nuevas formas de convivencia social que no necesariamente anulen a los sujetos como tales.

De hecho, el individuo de hoy, según Baudrillard (1989), no es más sujeto: no es más un individuo con sus subjetividades y sus pasiones; para él, sólo queda un individuo homogéneo que no está confrontado a una verdadera alteridad. Baudrillard considera que el individuo no funciona más en el sentido de aquél que busca conquistar algo y para ello se remite a lo que llama "individualismo" el cual existe mientras hay utopías, ambiciones, sueños, estructuras a derrotar y territorios por conquistar. Piensa que eso se ha terminado y ve al individuo de hoy como un residuo que casi no participa de los valores de la solidaridad. A partir de lo anterior, distingue entre individuo y sujeto. El primero es un producto que resulta de la función masa; mientras que el segundo, durante el período "heroico de la individualidad", emergía de otra sociedad, quizá de una desestructuración de alguna cosa, pero de una exigencia, de una ambición, de una fuerza. Así, Baudrillard considera que en la actualidad el individuo resulta de la insignificancia del sujeto, lo ve como un sistema de defensa y no más como aventura. El nuevo individuo está integrado al funcionamiento de la masa, seguro de que no va a desaparecer, sin mucho interés, y sin valor

estratégico, y por ello, no ve cómo se podría lanzar un nuevo orden político o un desorden, una perspectiva subversiva, revolucionaria. Queda entonces un individuo sin alternativa, sin alteridad. El individuo ya no es fuente ni de superación ni de trascendencia porque el ser "operacional"<sup>18</sup> no le da razón para ello; ya no cuenta con determinación personal, es neutro. Le parece a Baudrillard que el individuo actúa como si tuviera todo lo que quiere, como si estuviera satisfecho con lo que dispone y que por tanto, no tiene necesidad de una trascendencia, de un futuro, de un sueño. Eso, según este autor, hace a este individuo carecer de historia proyectiva y vivir de su pasado, "de esa compulsividad por memorizar y conmemorar que en sí parece un acto desesperado" (Baudrillard 1989:35).

Para Baudrillard, todo esto marca el fin de algo. Esto lo argumenta diciendo que al individuo se le dan todos los medios para existir autónomo y autorregulado poniendo fin a una tensión, pero también a toda proyección de las dimensiones "trans-", "extra-", de todo lo que podría ir más allá. Por ello, este autor no entiende el fin en el sentido de "sin futuro" porque lo que desaparece también es la historia, y un pasado contradictorio; sólo se rehace un pasado muy consensual.

Además, para Baudrillard se borra lo humano, muere el sujeto que es relevado por representaciones electrónicas de esos mismos sujetos con sus cuerpos, mediante técnicas audiovisuales que los proyectan al infinito. Baudrillard ve con esto el paso de la "jaula de hierro" a un medio tan artificial como inaccesible, y en este sentido, la crisis nostálgica contemporánea, de acuerdo a su análisis, se presenta como una crítica intelectual a la cultura de masas y al modo de vida popular en los que se ha perdido la autenticidad de los sujetos y sus cuerpos. Para Baudrillard, el orden social está hecho polvo y es por ello que

---

<sup>18</sup> Para Baudrillard, vivimos inmersos en la cultura de la operación, propia de los individuos contemporáneos y no más en la cultura de acción, propia de los "sujetos", de acuerdo a su caracterización.

considera que la modernidad ha fallado -por eso, se le llama "sepultero de la modernidad" (Bayard 1992).

Por otra parte, algunos autores ven fracasado el proyecto de la modernidad después de la caída del mundo comunista y la reunificación del mercado mundial que no trajo consigo la riqueza universal, ni logró democratizar su imperio, y encuentran que este conflicto irresuelto que dejó la modernidad amenaza permanentemente con la catástrofe y que el consumismo actual sirve como avión que promete la salida de esta situación insoportable. Sin embargo, en un análisis de Kurnitzky (1995) encuentra en el consumo al mayor riesgo de la "muerte de lo social".

Para este autor, en la actual sociedad "industrial-administradora" la idea de que los ciudadanos autoconscientes pueden negociar sus asuntos -en el mercado<sup>19</sup>- ha sido liquidada. Con esto se quita a la democracia su sustento, se coloca a los ciudadanos bajo tutela y se les conecta con una red de

<sup>19</sup> Para Kurnitzky, cuando se habla del mercado, no solamente se hace referencia al mercado de tipo popular, al mercado cotidiano en las calles, sino también al mercado mundial, al mercado informal, al mercado de las drogas y al mercado que conforma a las culturas, al mercado de las ideas, de las creencias, los sentimientos y las expresiones culturales que se manifiestan en las costumbres de los pueblos. Entendido así, el mercado aparece como una institución histórico-social de mediación, que se presenta como una fuerza irrenunciable para la edificación de todas las sociedades, de todas las culturas mundiales hasta hoy en día. Y para Kurnitzky es el mercado mismo, con su vasta intencionalidad -en el sentido económico, social y cultural- el que resolverá los desafíos del futuro de la sociedad y esto lo explica de la siguiente manera: el individuo, desesperadamente perdido en la sociedad de masas consumistas, requiere la satisfacción de otros deseos aparte de los que ofrece el mercado de bienes; las investigaciones psicológicas indican que el individuo requiere de instituciones que escuchen sus problemas y posibilidades para comunicarse directamente con los demás, y por tanto, el individuo quiere al verdadero libre mercado sin super-sujeto; así como a la verdadera democracia con formas políticas, sociales y económicas transparentes. Para Kurnitzky, solamente una política común que detenga al neoliberalismo puede darle espacio a formas humanas del mercado, a una comunicación pública sobre los asuntos de la gente y su bienestar social. El problema para Kurnitzky no es el dominio y explotación de la naturaleza bajo un super-sujeto, sino buscar un equilibrio y formar alianzas tanto entre los sexos y los grupos sociales como con la naturaleza. (Kurnitzky 1995)

distribución de mass-medias y mercancías. Por medio de la comunicación receptiva de la sociedad consumista, los consumidores se entregan 'analfabetizados y desamparados' a la fuerza económica. Los sujetos se transforman en objetos y la sociedad en una inconsciente sociedad de masas. El nuevo estilo de vida permite al individuo escaparse del mundo con la oferta de atracciones y vivencias, haciéndolo indiferente a toda forma histórica, a toda formación social y a todo recuerdo. El nuevo estilo de vida convierte al individuo en "consumidor de un centro comercial", que se deja estimular por la diversión que escenifican las ofertas de las mercancías. El vínculo emocional con los objetos, su utilidad, viene a ser sustituida por la "orgía" de atracciones y vivencias en la que el sujeto se disuelve. Cuando el individuo participa en estas actividades del consumo, que lo hacen olvidar su situación, él mismo se coloca en el rol de objeto. Los consumidores van como "zombies" de un evento al otro, sin haber tenido experiencia alguna, ya que tener experiencias le exige al individuo elaborar vivencias propias. El nuevo hedonismo que promueve la sociedad de tiempo libre convierte las necesidades de emancipación del individuo en lo contrario porque los espectáculos de diversión aparentemente armonizan al individuo con una catástrofe amenazante, en la medida en que a través de ellos se alucina que la catástrofe ya ha sido superada. En la medida en que el individuo se alucina en un estado después de la catástrofe, sin haber participado realmente en ella, el miedo a la catástrofe se reprime. Con ello se suspende la causalidad y la lógica. Se confunde presente y pasado, sin que haya necesidad de mediarlos (Kurnitzky 1995).

Para Cornelius Castoriadis, por otro lado, el período contemporáneo -la segunda mitad del siglo XX- es un momento de decadencia porque se ha renunciado a los proyectos de transformación de la sociedad y el efecto es la privatización: cada cual se retira a su rincón, creyendo consagrarse a su vida singular, cuando en realidad no hace sino adecuarse a los modelos difundidos por los medios de comunicación de masas. Para

Castoriadis no cabe la menor duda de que la conformidad, la esterilidad, la trivialidad, y el "da lo mismo", son los rasgos característicos del período. Así, las sociedades se hundieron progresivamente en la apatía, la despolitización, la dominación por los medios de comunicación y los políticos "de fotografía". El ciudadano ha sido sustituido por el consumidor y el egoísta, que sólo le pide al Estado que le garantice las cosas de las que disfruta. Todo el poder se ha dejado en manos de los aparatos político-administrativos y los representantes de la "tecnociencia", que han olvidado que la ciencia y administración deben apuntar a unos objetivos en lugar de dejarse guiar por su propia lógica<sup>20</sup>. Y un resultado de este proceso, entre otros, es la amenaza de la catástrofe ecológica (Todorov 1991).

#### I.2b Anomía y Narcisismo: la Alteridad y los múltiples "Yo"

El panorama que intenté dar en la parte primera de este capítulo sobre aquello que constituye la posmodernidad, se manifiesta en situaciones concretas para los individuos, quienes ahora tienen que evaluarse a partir de ellas. De esta manera, los individuos se ubican dentro de la sociedad de acuerdo a su actuación regida por el nuevo espectro de valores. Este proceso parece no ser digerible fácilmente y trae consigo conflictos pues se trata de cambios en las estructuras sociales y culturales. Estos cambios resultan tanto en narcisismo como en anomía, de acuerdo al análisis elaborado por Clignet (1982), quien empieza señalando que desde principios de la década de 1970 se ha venido discutiendo sobre la naturaleza de la cultura narcisista<sup>21</sup>, que al parecer de muchos, domina la sociedad contemporánea. A partir de ello, se ha sugerido que el incremento de la incidencia del narcisismo puede atribuirse a una acentuación de las contradicciones de las normas culturales que regulan la ubicación

<sup>20</sup> Ver apartado II.4a que trata sobre la "Política y los individuos"

<sup>21</sup> Se parte de la idea de "Narciso", como el ser enamorado de su propia imagen, además de que se considera que una persona narcisista tiene ganas de placeres crecientes porque su mismo enamoramiento le produce cada vez una mayor tristeza (Clignet 1982).

del individuo en la sociedad. Esto quiere decir que cuando estas contradicciones se manifiestan en discontinuidades entre los fines a los que aspiran los individuos y los medios de los que disponen, se reconsideran las relaciones interindividuales y la influencia que el otro se supone tener en la definición del Yo. Esta reconsideración crea sentimientos de alienación e impotencia entre los grupos víctimas de tales discontinuidades, y por el contrario, hace crecer a los grupos sociales que obtienen beneficios, no solamente teniendo una idea exagerada de su propia importancia, sino también elaborando una ideología que justifica sus nuevas aspiraciones y conductas (Clignet 1982).

Tomando como cierto lo anterior, el narcisismo no se presenta como un fenómeno exclusivamente contemporáneo puesto que todos los sistemas sociales cambian en el sentido arriba descrito. Para Clignet, sin embargo, lo particular de las manifestaciones contemporáneas de la cultura del narcisismo tiene que ver con el paso de una sociedad industrial a una sociedad postindustrial, durante el cual, por un lado, se abole, parcial o totalmente, la especificidad de los roles profesionales y así los roles se vuelven intercambiables, reduciendo su influencia sobre la estratificación social y sobre la definición de la persona. Por otro lado, esta misma sociedad postindustrial demanda que la estratificación social se convierta dependiente de los modos de consumo a lo que corresponde un aumento y una legitimación de la influencia de los impulsos ejercidos en ese dominio, proceso que Clignet denomina "institucionalización de impulsos". A la inversa de los roles profesionales que son fuente de integración social, los impulsos fragmentan los encuentros interindividuales y las representaciones que los individuos elaboran para darse cuenta de ellos.

En el marco de la transición del sistema social industrial al postindustrial, Clignet encuentra que a partir del fin de la primera guerra mundial los cambios en la escala de sistemas de producción y de distribución modifican profundamente el número y

la diversidad de las relaciones sociales. El individuo se enfrenta a un número creciente de "otros" cuyas demandas y expectativas son contradictorias. Para sobrevivir, el Yo debe adoptar una variedad de máscaras cuyos perfiles varían según los medios profesionales, culturales y políticos que frecuenta. Pero a medida que el Yo debe "camaleonizarse", su espacio social y su identidad se desmorona y fragmenta<sup>22</sup>. En la medida en que las reglas del juego que hay que seguir para ser aceptado se diferencian, el Yo se nutre de dudas sobre aquello que revela su identidad a los otros y sobre aquello que los otros revelan de sus propias identidades. Los seres humanos se condenan a resentir diversas formas de marginalidad; ahora los individuos son solitarios, anónimos y su refugio del mundo hostil, según Clignet, vuelve a ser la familia.

A partir del contexto descrito se sugiere que cuando el individuo se enfrenta a fracasos, el Yo está condenado a experimentar sentimientos de impotencia y abandono. Por el contrario, en la medida en que estas situaciones son portadoras de ganancias y éxitos inesperados, hay una inflación artificial del Yo y por tanto, una difusión de episodios narcisistas. Además, el éxito de los grupos que experimentan una movilidad ascendente con que no contaban, les permite codificar y racionalizar sus experiencias y es a ello lo que Clignet llama "cultura del narcisismo". Este autor distingue entre "culturas narcisistas" y "culturas del narcisismo": en el primer caso, se hace alusión a los efectos inconscientes de las contradicciones de la sociedad global, mientras que en el segundo, existe una voluntad deliberada de producir tales síntomas. Sin embargo, Clignet reconoce que tanto una como la otra reflejan la transición entre los modos de división del trabajo característicos de sociedades industriales a aquellos típicos de sociedades postindustriales. En estas últimas, dicha división del trabajo consiste en una fragmentación

<sup>22</sup> En este contexto, los individuos no aceptan asociarse más que en la base de sentimientos divididos lo que resulta en una multiplicación de movimientos sociales efímeros -tema que se trata en el capítulo II. Además, ahora se glorifica la espontaneidad.

creciente de cada rol profesional que además, tiende a propagarse ya que sus efectos tocan un número creciente de roles. Para Clignet, esto es el resultado de la invasión de la tecnología, la cual reduce la especificidad de las actividades económicas y hace sus características intercambiables. De esta manera, la contribución de cada uno de los roles a la definición del "Yo" se vuelve problemática. Estos roles no determinan más la identidad personal.

Por otra parte, nos señala Clignet, ahora los empleados de una empresa se juzgan más sobre la base de sus relaciones humanas que sobre la base de su competencia. Además, en la medida que el aumento de la escolaridad y la desvalorización de los diplomas minimizan la importancia relativa de las inversiones económicas, intelectuales y afectivas que realizaron los individuos a fin de obtener el rol que anhelaban, ese rol cesa ante sus ojos de ser un elemento fundamental de su personalidad. De esta manera, la atribución y la evaluación de los roles dependen más que nada de criterios no profesionales. En este marco, cuando el individuo se encuentra provisto o desprovisto de empleo por el hecho de lo que es (edad, origen étnico, etc.) más que por lo que hace (calificaciones y experiencias anteriores), no puede más que disociar su identidad de sus actividades profesionales.

En cuanto a lo que Clignet denomina "institucionalización de los impulsos" -proceso ahora en marcha- este autor encuentra contradicciones profundas entre lo que él llama "ideologías de la moda" e "ideologías de afluencia" ya que las primeras son necesarias para la persistencia de la estratificación social, mientras que las segundas son requeridas para el ensanchamiento del mercado. Las ideologías de la moda enfatizan la importancia del éxito o ascenso, como criterio de ubicación del individuo dentro de la jerarquía social; las ideologías de afluencia, por el contrario, insisten en la baja de costos económicos y sociales dentro del camino de la búsqueda del placer. Estas contradicciones impiden al Yo distinguir los objetos de su

imagen, su realidad y su apariencia; impiden al individuo diferenciar entre la inclusión-exclusión y entre lo durable o effimero<sup>23</sup>.

Los individuos han dejado de sacar cualquier satisfacción de sus necesidades intrínsecas y esto tiene que ver con las comparaciones que el Yo hace entre el número, calidad y fecha de sus compras y las de los otros. A través de las equivalencias que de esas comparaciones puedan surgir, no pueden, según Clignet, forjarse lazos de solidaridad durables ya que los impulsos son a la vez accidentales y fugaces<sup>24</sup>, "vivirlos en conjunto no puede ser más que una experiencia transitoria y por tanto, el consumo lleva al individuo a su propia soledad" (Clignet 1982).

Clignet encuentra que los primeros elementos de la población que son tocados por la cultura narcisca son los individuos cuyo estatus está particularmente ligado al consumo. Para él, "las primeras víctimas" de esta cultura son las mujeres de las capas superiores de la sociedad, ya que las reglas del juego de estas capas no les permiten trabajar y por tanto, buscan en cualquier actividad profesional el sentido de su identidad. Las segundas "víctimas" de esta cultura, según Clignet, son los adolescentes de estas mismas capas sociales, a partir del momento en que las tendencias narcisistas propias de su edad son reforzadas no sólo por su alejamiento prolongado del mundo del trabajo sino también por el sentido particular que ellos dan a sus estudios: su narcisismo se incrementa cuando sus estudios simbolizan más un estatus social particular que la búsqueda de calificaciones específicas. La cultura narcisca se extiende finalmente a la población activa de estas mismas capas sociales cuando su

<sup>23</sup> Para Clignet, la confusión de referentes espaciales y temporales de los que individuo tienen necesidad para ubicarse, tiene su origen en la vida material actual. (Clignet 1982)

<sup>24</sup> Heller coincide con Clignet en cuanto a que actualmente, el cumplir una función ya no proporciona la materia suficiente a partir de la cual se puede constituir un modelo de vida, y por tanto, difícilmente puede ser el eje central de la identificación cultural. Para Heller, es más bien el nivel de consumo (la cantidad de dinero empleada en consumir) lo que se convierte en fuente de identificación cultural. (Heller 1988)

necesidad de éxito es satisfecha y cuando la movilidad social representa menos un compromiso concreto a una vocación particular, y más un deseo abstracto de subir siempre más alto en la jerarquía social. Estos actores pueden elaborar una ideología que justifica y racionaliza el "mal" que experimentan, y proponerla en seguida al resto de la sociedad, convirtiéndose así en los actores de la cultura narcisa, mientras que los de la cultura del narcisismo son los intelectuales cuya función es la justificar y racionalizar el triunfo de "la liberación del yo", lo cual favorece el mantenimiento del "status quo" (Clignet 1982).

### 1.2c Melancolía: "Cómo si no hubiera nada más Posmoderno que un Ser Depresivo"

*"Hoy día, mientras todos los anuncios de la televisión están preciosos y sonrientes, la melancolía se ha convertido en el humor de moda, el estado de ánimo más apropiado para el fin de siglo, pero no se le llama así sino depresión porque así se encierra el problema en el organismo del individuo y lo reduce a una cuestión de física y química, que se arregla con pastillas, evadiendo la relación que tiene con la cultura y el espíritu" (Fernández 1994:29)*

Fernández (1994), elabora un ensayo sobre la melancolía a la que define como una depresión cultural que tiene que ver con las particularidades de nuestra época, y no sólo como una caída en el ánimo individual y colectivo, sino también como la posibilidad de ponerse de pie nuevamente, con nuevas posibilidades para existir en sociedad. Este autor parte del hecho de que actualmente parecen estarse acabando las razones para vivir en sociedad, como si se estuviera disolviendo el pegamento que la mantenía unida y duradera: los símbolos comunes, las creencias, puntos de referencia, ideas y valores con que se establecían los acuerdos y se hacían los compromisos parecen perder su consistencia. Un ejemplo es el de las sociedades de dos: ya no se acepta que el matrimonio deba ser para siempre por lo que invariablemente dura mucho menos que eso. Así, la sociedad está disuelta por anticipado. Ni la religión ni la ciencia ni el

progreso funcionan ya como verdades de consenso válidas para todos, de modo que lo que queda es una pluralidad de verdades privadas, y la pluralidad sin consenso equivale al individualismo, el cual es la imposibilidad del compromiso, ya sea de vivir en la sociedad de todos o en la de dos. Ahora, "mientras todos tienen amigos del trabajo, amigos del gimnasio, amigos de los amigos, nadie tiene amigos; asimismo, la civilidad y otras gentilezas del contacto y la solidaridad son un cuento" (Fernández 1994:30). La identidad, que es la convicción interna de pertenecer a algo o alguien, parece no tener en que sustentarse<sup>25</sup>.

La melancolía nace cuando las sociedades pierden significado y las gentes pierden todo; surge cuando se acaban las causas. La melancolía es una nostalgia que busca sociedades perdidas y por eso, actualmente tanta gente quiere retornar a la religión y a la esotería. La melancolía es el sufrimiento de cuando se acaban las cosas, y por ello, no es casual que se presente los fines de año y los fines de semana, y que se recree a fin de siglo y fin de milenio. Sin embargo, Fernández sostiene que a lado de la melancolía está la creatividad, que la melancolía es también el motor de la cultura, la materia prima de donde se obtienen nuevas ideas, valores, verdades y conocimientos<sup>26</sup>. Por ello, nos dice, la creatividad es melancólica: "quien está contento, satisfecho, orgulloso de su vida es por lo común un excelente mediocre; quien está indignado y furioso, es por lo común un ejemplar corrector de anomalías y es que para crear hay que carecer... El sufrimiento melancólico, el hecho de haber perdido una sociedad, es tan intenso, sobre todo, porque es inexplicable, ya que el deprimido no tiene palabras ni puntos de vista para interpretarlo y comprenderlo, y por eso el sitio en que se encuentra es la

<sup>25</sup> Ver apartado II.1b que trata sobre la identidad y las identificaciones.

<sup>26</sup> La producción cultural, tanto alta como cotidiana, puesta en libro, películas, formas de vestirse, sonrisas, teorías, canciones, cartas, conversaciones, chistes, juegos, recetas de cocina y ganas de vivir, son el resultado del trance melancólico, y son los modos en que se va tramando, entretejiendo los vínculos, nexos, lazos, de las nuevas fundaciones de sociedades (Fernández 1994).

negrura y la oscuridad. Lo que ha sucedido al melancólico es que se ha adentrado en esa tierra incógnita pero, cuando logra permanecer allí sin deshacerse, empieza a poder distinguir las formas y los matices de que se compone esa oscuridad; puede comprender su melancolía, y eso le permite regresar de ella, revivido y capacitado para describir los sentimientos, las razones y las novedades que había allí en ese fondo. De la melancolía se regresa más sabio, más fuerte, más humilde y más creativo; el melancólico conoce lo desconocido porque estuvo allí\* (Fernández 1994:31).

Por otra parte, Starobinsky (1992) encuentra completamente evitable la caída de la humanidad en un estado de tristeza y melancolía y para ello explica que una utopía que se realiza defectuosamente -como el caso del marxismo en Europa del Este-, es decir, una utopía pervertida, no necesariamente nos habla de un fin general de las utopías. Aquellas que se dieron en condiciones penosas, hay que desecharlas lo más rápidamente posible y no llevar el luto por ellas. Lo importante entonces es encontrar un nuevo ideal y objeto de la existencia que habrá de sustituir los fines preconstruidos, míticos, demasiado intelectuales, y a menudo rodeados por una verdadera sacralidad. De esta manera, la humanidad no tiene porque ser asaltada por la melancolía y la tristeza y puede por el contrario jugar con su "idealidad", "imprimirle un poco de locura" de manera que el hombre pueda seguir inventando.

Los dos autores aquí señalados coinciden con que la propia destrucción constituye la base de nuevos ideales o referentes que sostengan de alguna manera la vida social, coincidiendo así con las ideas de Lanceros expuestas en el apartado 1.2d.

#### 1.2d Secularización y Desaparición de Tabúes

Volviendo nuevamente a la idea de que la posmodernidad es resultado del fracaso de la modernidad, me detengo aquí para dar

un espacio a una de las que se considera fuentes de ese fracaso: la propia secularización. Según Kolakowski, entre los efectos destructivos de la llamada secularización de la civilización occidental, encontramos la evaporación en marcha del legado religioso y el triste espectáculo de un mundo sin Dios. "Los párrocos llevan tres siglos denunciando y explicando que un mundo que ha olvidado a Dios ha olvidado la distinción misma entre el bien y el mal, ha hecho que la vida humana no tenga sentido y se ha hundido en el nihilismo. Y ahora nosotros, orgullosamente atiborrados de conocimiento sociológico, histórico y antropológico y filosófico, descubrimos la misma sencilla sapiencia, que procuramos expresar en un lenguaje un poco más refinado" (Kolakowski 1990:11). Ciertamente que al dejar de aceptar como concebibles los milagros y misterios, y las intervenciones divinas o diabólicas sobre el curso de los acontecimientos, pudo evolucionar la ciencia moderna. A pesar de ello, la fé pudo sobrevivir a la invasión del racionalismo, aunque relegada a un rincón donde parecía inofensiva. "Durante generaciones enteras, mucha gente logró vivir sin darse cuenta de que eran moradores de dos mundos incompatibles, y proteger gracias a una delgada envoltura, el consuelo de la fé, sin dejar de confiar en el Progreso, la Verdad Científica y la tecnología moderna" (Kolakowski 1990:11). Sin embargo, tal envoltura acabaría por desgarrarse. "La pasión destructiva de Nietzsche - profeta de la modernidad- devastó la aparente seguridad espiritual de las clases medias: el mundo no genera significado ni distinción entre bien y mal, la realidad carece de propósito y no hay realidad oculta tras de ella, el mundo tal como lo vemos es lo último, no aspira a transmitirnos mensaje alguno, no remite a nada más, se agota a sí mismo y es sordomudo". (Kolakowski 1990:11). Y es ahora cuando los intelectuales que carecen de apego religioso, de fe o lealtad propiamente tal, insisten en el papel educativo y moral irremplazable de la religión en nuestro mundo, deplorando una fragilidad de la cual ellos mismos son testimonios eminentes. Kolakowski ve este hecho alarmante pues considera que para difundir la fé hace falta fé, no una

afirmación intelectual de la utilidad social de la fé, sin embargo, comparte la idea de que la abolición de lo sagrado, producto de la secularización, ha tenido sus efectos perniciosos entre los cuales está la contaminación, la creciente criminalidad y los colegios ineficientes (Todorov 1991). Pero Kolakowski asegura que de señalarse el lado peligroso de la modernidad éste se resumiría en la desaparición de tabúes. Si bien es cierto que éstos son irracionales ya que consisten en barreras alzadas por el instinto y no por planeación consciente, varios nexos humanos tradicionales que posibilitan la vida en común y sin los cuales nuestra existencia quedaría regulada sólo por la codicia y el miedo, no es probable que sobrevivan sin un sistema de tabúes<sup>27</sup>. En la medida en que la racionalidad y la racionalización amenazan la presencia misma de tabúes en nuestra civilización, corroen su capacidad de supervivencia. De hecho, según Kolakowski, el sistema totalitario (triunfo de la racionalidad), que trata a las personas de acuerdo con las necesidades del estado, a fin de sobrevivir, se ve impulsado a restarurar, con renuencia, algunos de aquellos valores irracionales y así negar su racionalidad propia, probando con ello que la perfecta racionalidad se destruye a sí misma.

#### 1.2e Posmodernidad y Tiempo: Vacío del Presente y Pasado como Consuelo y Contraste

El entender la posmodernidad esencialmente como una época que nace a finales de la década de 1960, permite tomar los planteamientos de Chesnaux (1990) con respecto al "tiempo de la modernidad" puesto que nos habla de la época aquí considerada. Para este autor, con la modernidad cambian al mismo tiempo la relación con el pasado y la manera de vivir el presente. El

<sup>27</sup> "El tabú expresado en el respeto hacia los cuerpos de los muertos parece ser un candidato a la extinción, y aunque la técnica de trasplante de órganos ha salvado muchas vidas e indudablemente salvará muchas más, es difícil no simpatizar con quienes preven con horror un mundo en el cual los cuerpos muertos no serán más que un surtido de piezas de repuesto para los vivos o una materia prima para varios propósitos industriales; acaso el respeto a los muertos y los vivos - y la vida misma- sean inseparables" (Kolakowski 1990).

pasado se ve doblemente falseado: idealizado en una reconstitución fáctica y mercantil, y ridiculizado en su utilización como referencia de contraste. "El anticuario le saca partido a todo, al más mínimo desecho de fierro y al más modesto utensilio en desuso. En los caminos estrechos de Tasmania y en los campos suecos, los visitantes hacen fila para visitar innumerables granjas, talleres, faros y escuelas donde el cuadro cotidiano de la vida de antaño es reconstituído" (Chesnaux 1990:32) Esta es la fuerza de atracción de este "pasado-evasión", de este "pasado-consuelo", de este "pasado-refugio". Se recurre al pasado para intentar llenar el vacío existencial de la modernidad, un vacío que no logra hacer olvidar las innumerables prótesis y aparatos cada vez más sofisticados que las nuevas tecnologías ponen a disposición de la creación cultural<sup>28</sup>. "¿Qué es lo que van a buscar miles de visitantes chinos que cada domingo abandonan sus barrios banalizados en autobuses repletos de gente para deambular plácidamente por las calles, puentes, palacios, parques y templos de la antigua Ciudad Prohibida de los Emperadores?" (Chesnaux 1990:32).

Por otra parte, el pasado parece haberse transformado también en un campo de valorización colectiva como afirmación de una identidad específica frente a un mundo que se uniformiza. "Los delegados del Tercer Mundo en las Naciones Unidas, que hace treinta años buscaban parecerse a los diplomáticos y hombres de negocios de Occidente, hoy día prefieren las indumentarias tradicionales de Arabia, Africa Negra o Polinesia" (Chesnaux 1990:32).

El pasado es además un "pasado-contraste", una referencia de autojustificación que necesita el presente. Se exhibe todo lo que el pasado tenía de precario, sórdido e implacable para la vida y el trabajo humano: "Cuando los intelectuales del Tercer Mundo son

<sup>28</sup> De hecho, Duvignaud encuentra que toda una serie de fenómenos dependen de una exasperación de las tecnologías y de la imposibilidad afectiva de acercarse a ellas, ya que éstas no pueden resolver todos los problemas de la vida (Duvignaud 1991)

obligados a alinearse al nivel de las grandes universidades americanas o europeas, so pena de perder de vista completamente las verdaderas prioridades de sus propias sociedades, o cuando los campesinos franceses son obligados a entrar a toda velocidad en el modelo agroalimenticio industrializado - en nombre de la modernidad en los dos casos-, es al pasado a quien se recurre para apoyar esas operaciones de intimidación; se juega con el miedo de los interesados a aparecer como atrasados" (Chesnaux 1990:33). Según Chesnaux, las tareas del pasado resultan muy cómodas para ocultar las heridas del presente y desviar la atención de ellas. El recuerdo del pasado ayuda a exorcizar las mutaciones traumáticas del presente. "De Gaulle llamaba a la *Francia de siempre*, mientras involucraba a la sociedad francesa en un proceso de americanización que fue la piedra angular de toda la V República. Ronald Reagan invocó durante ocho años los valores pioneros del siglo XIX americano para facilitar la aceptación de los rigores de la liberalización económica" (Chesnaux 1990:33). En cualquiera de sus múltiples funciones, el pasado se nos presenta como algo exterior a nosotros, "ya sea en la forma de sueños o pesadillas, objeto de asco o marca de distinción, nos pese o nos ayude". (Chesnaux 1990:33).

El presente, por su parte, es despojado de todo espesor, sin duración, comprimido en lo efímero. El presente de la modernidad es demasiado pobre en sí mismo para alimentar una verdadera cultura y permitirle expandirse. Se renueva demasiado rápido, de modo demasiado superficial, a través de obras demasiado frágiles. Paradójicamente esta era, llamada del vacío<sup>29</sup>, está saturada de comunicación e información. Ahora nos encontramos en un estado de proximidad excesiva de todo a través del teléfono, el radio, el video, el cine, y así, nos instalamos en la proximidad absoluta, en la instantaneidad total de las cosas.

---

<sup>29</sup> Ver LIPOVETSKY, Gilles. La Era del Vacío.

Por otra parte, autores como Clignet (1982) encuentran una incoherencia con respecto de las señales temporales y espaciales<sup>30</sup> las cuales son necesarias para que los individuos adultos establezcan y confirmen sus identidades, tanto en lo absoluto como en sus relaciones con los otros. Esta incoherencia hace problemáticas, entre otras cosas, las relaciones entre grupos de edad: al glorificar el mundo efímero de la adolescencia, la ideología contemporánea condena la tercera edad a un aislamiento tanto físico como social, y por ello, el concepto de juventud deja de tener referentes específicos y la madurez deja de ser un ideal colectivo<sup>31</sup>. Por otra parte, en el dominio artístico, las fronteras que antes separaban las categorías de durable y efímero, utilizadas para evaluar las creaciones culturales, se convierten cada vez más vagas. "Ahora, la forma más osada de "avant-garde" puede convertirse también en la moda más retro". Estas incoherencias constantes de las señales temporales que los grupos sociales utilizan para evaluar sus acciones o aquellas de otros grupos, son fuente de enfermedad porque entre los grupos sociales que continúan suscribiéndose a un orden moral basado en la estabilidad, para ser uno mismo, se debe tener referencia a un tiempo y un espacio exterior al Yo. Hay que reconocer, sin embargo, que ya existen grupos en los que para ser uno mismo, se rechaza la memoria y la anticipación como instrumentos de integración social. Estos grupos se ven liberados de la historia, de toda herencia así como de todo proyecto, y por tanto, el

---

<sup>30</sup> Me refiero a la distinción entre lo durable y efímero, y la distancia y la ubicuidad

<sup>31</sup> Hasta antes de la segunda guerra mundial, los hombres jóvenes intentaban aparentar más edad de la que tenían. Sin embargo, después de este suceso, el modelo se fue transformando progresivamente hasta el punto en que llegó a invertirse totalmente. Actualmente, las personas que están completamente desarrolladas mental y físicamente se esfuerzan, a veces desesperadamente, por parecer jovencitos, y se comportan como tales. La imagen tiene un significado social específico. El parecer mayor de lo que se es, expresa el deseo de ser tratado como un adulto responsable, como alguien que se ha asentado, o al menos que está preparado para asentarse. El parecer más joven de lo que se es, expresa el deseo de ser tratado como alguien que todavía está abierto a cualquier opción, que todavía no es un "burócrata", que todavía no está fosilizado por su función. "En la crisis de la madurez, los hombres quieren ser inmaduros y sin ataduras, ser atrevidos adolescentes en busca de una nueva identidad" (Heller 1988)

individuo debe descubrirse en toda su autenticidad al instante (Clignet 1982).

#### 1.2f Escepticismo e Individualismo

El escéptico, de manera general, es considerado como aquel que se niega a participar, es visto como poco solidario con los intereses de la humanidad ya que no es solidario con sus creencias. No obstante, para Hegel, el escepticismo representa solamente un momento del espíritu en su camino hacia su perfección. Así se da una relación entre escepticismo y convicción como una relación entre buscar y hallar. Sin embargo, para Horkheimer, quien se inserta en el discurso de la modernidad, el escepticismo se opone al interés por un mejor futuro. Para él, lo indicado es el compromiso, la parcialidad práctica basada en un razonamiento teórico; en cambio, la distancia escéptica le parece una actitud frívola. Burger, por su parte, considera que el escepticismo moderno, a pesar de creer absolutamente en las posibilidades concretas del ser humano, no las asocia como antes, con expectativas agradables. Su reacción ante las promesas de la ciencia y la tecnología no se caracteriza tanto por la duda como por la preocupación. Por ejemplo, hoy, en vista de las consecuencias desastrosas de la ciencia tomamos distancia ante ella. Y es por este lado que ha de entenderse el escepticismo, es decir, desde la perspectiva de que "lo peor es posible en cualquier momento". Burger retoma a Montaigne (s. XVI) para quien el escepticismo implica rechazar lo inhumano, sin creer en la humanidad. Y es que el ser humano es el único responsable de todo lo que hace, no puede recurrir ya a ninguna instancia superior, a ningún dios y a ninguna historia. Hoy en día, según Burger, el escepticismo experimenta una coyuntura favorable como ideología para distanciarse de las ilusiones perdidas -"cualquier argumento en favor de ellas parece propaganda obsoleta para un proceso automático" (Bruger 1993:32). Lo que ahora se llama escepticismo, representa un simple conformismo de acuerdo con el espíritu de la época: "El escéptico

actúa dentro de los límites de lo finito y practica sin generar un superávit utópico; no con los ojos iluminados del profeta, sino con la disposición permanente a la revocación (invalidación o anulación). Es por eso que tampoco conoce el patetismo del fracaso... El escéptico no se juega el todo por el todo, no solamente porque no conoce el todo sino también porque no tiene nada que ver con ello. No pretende ser dios ni el vengador de los desheredados. Llega a simpatizar con ellos, tal vez en ocasiones incluso a solidarizarse con ellos, por la simple razón de que en ellos reconoce seres parecidos a sí mismo, y porque para él todas las ideologías de la desigualdad y de la opresión son solamente mentiras interesadas" (Burger 1993:32-33). Esto nos remite a la noción de "cínico" planteada por Beriaín, en tanto tipo social característico de la posmodernidad<sup>32</sup>.

Por otra parte, ahora existe un rechazo a definir la ética en términos de sistema, normas, reglas, leyes o valores que puedan ser rigurosamente codificados, lo que nos muestra que ya no es posible una ética de los fines últimos y se busca entonces una ética que termine con los fines absolutos, y es que ya no se cree que la ética esté fundada en la religión, por ejemplo. Los movimientos de liberación recientes se enfrentan con la imposibilidad de encontrar algún principio sobre el cual basar la elaboración de una nueva ética, quedándose ésta como mera resistencia a un sistema positivo de mandatos morales. De hecho, lo ético significa para algunos de los postestructuralistas la resistencia a códigos morales sistemáticos y formas de vida interesadas.

Por ello, la ética, según Jay (1990), significa mantener el escepticismo de manera que nos conduzca hacia la imagen utópica de una sociedad enteramente autogenerativa, en la forma de un humanismo autoconsciente, reflexivo y autónomo. En este marco "la convocación pagana de Lyotard a una obediencia pasiva a los mandatos de un otro desconocido, la desconfianza de Lacan hacia

---

32 Ver apartado I.1d

un agente imaginario que controle el deseo, ... subvierte cualquier noción de una autodeterminación social deliberada y colectiva" (Jay 1990:29).

Por su parte, la ética postestructuralista se basa en el rechazo de una sociedad de reciprocidad igualitaria: la igualdad para ellos no significa más que la uniformización de diferencias cualitativas a través de la reducción cuantitativa del principio de intercambio. La ética vendría a ser entonces, la resistencia a tal reducción coercitiva. Sin embargo, las alternativas positivas a estos desacreditados modelos sociales no son fáciles de encontrar. A veces, los postestructuralistas parecen abogar por una anarquía radicalmente individualista en la que los modos de interacción están gobernados por consideraciones aparentemente más estéticas que éticas<sup>33</sup>, y al traducir esto a términos individuales, resulta un "ser" inestable, disperso, flexible, arriesgado, autocuestionante, que no se deja coagular en un personaje totalizado. Esto se debe en buena medida, a que en el mundo actual, estamos frecuentemente atrapados entre imperativos éticos conflictuados, cada uno con su propia razón<sup>34</sup>. Ahora parece imposible poder fundar los diferentes reclamos de una manera teórica, y solo podemos tratar de adjudicarlos mediante el discurso intersubjetivo racional: convencer a los demás de la fuerza de los imperativos que sentimos a través del discurso comunicativo. Por tanto, según Jay, hemos de movilizar los argumentos en pro o en contra; el discurso intersubjetivo ha de evaluar sus méritos y entender sus múltiples implicaciones, y adoptar así algo de lo que Marx Weber solía llamar la "ética de la responsabilidad", trascendiendo así la "ética de la resistencia" que sugieren los postestructuralistas.

<sup>33</sup> La imagen se evalúa de manera subjetiva y por tanto relativa.

<sup>34</sup> La controversia sobre el aborto es un ejemplo de ello.

### I.3 UN ACERCAMIENTO DESDE EL ARTE

De acuerdo a Gittlin, el posmodernismo, a través del arte, puede entenderse, a grandes rasgos, si se contrasta con sus predecesores: el realismo y el modernismo. Dentro del realismo del siglo XIX, una obra de arte supuestamente expresaba unidad y continuidad. El realismo era un espejo de la realidad, y la criticaba. Los individuos representados estaban colocados claramente dentro de la sociedad y la historia. La alta cultura era precisamente eso: alta y más valiosa que la cultura popular. Dentro del modernismo, las voces, la perspectivas y los medios se multiplican. La unidad del trabajo se monta con fragmentos y yuxtaposiciones. La meta del arte es rehacer la vida y se rechaza la "mano muerta" del pasado. Sin embargo, la unidad en el arte se rompe, y es cuando aparece el posmodernismo, completamente indiferente a las cuestiones de constancia y continuidad. De manera general, el posmodernismo se aleja de sus predecesores por "su tono hastiado, su sentido de agotamiento y su consicente fascinación con las superficies" (Gittlin 1991:22). De manera consciente se rompen géneros, actitudes y estilos; se goza borrando y yuxtaponiendo formas (ficción-no ficción), posturas (literal-irónica), humores (violento-cómico) y niveles de cultura (alto-bajo)<sup>35</sup>. Se desprecia la originalidad y se aprecia las copias, la repetición y la nueva combinación de desechos reciclados. "No abraza ni crítica, sino que contempla al mundo sin interés" (Gittlin 1991:21). Hay un encanto por el juego de las superficies y una burla por la búsqueda de la profundidad, que se ve sólo como algo nostálgico.

Simonsen (1990) coincide con lo anterior, sobre todo en que el posmodernismo puede verse en todo el campo estético, básicamente como desprendimiento del estilo moderno al que se le critica su elitismo y autoritarismo y que como resultado, la estética del posmodernismo se convierte en una estética populista, pluralista, así como paradójica e irónica. Dunn (1991), por su parte, observa

<sup>35</sup> La alta cultura empieza a citar a la cultura popular (Gittlin 1991)

que la oposición tradicional moderna entre la alta cultura y la cultura de masas tiende al colapso y se reemplaza por la mezcla ecléctica, característica de la posmodernidad, lo que nos lleva a presenciar ahora un aparente paisaje sin clases, con eventos y productos sociales y culturales fragmentados. Esto ha dado paso a un espacio abierto para el libre juego de la estética, dando lugar, a su vez, a una inundación pluralista de producción estética.

Las tendencias que sigue ahora la arquitectura pueden generalizarse, según Simonsen, a la producción cultural contemporánea: 1) Un eclecticismo histórico basado en una creciente nostalgia por varias formas y estilos de vida del pasado ya que el pasado se ha convertido en un "museo imaginario" del cual los productores de cultura eligen al azar varios elementos estilísticos, sin principio alguno, y los combina. El resultado casi siempre toma la forma de "pastiche" (mezcla exagerada), 2) Un culto al trabajo artístico como mercancía y 3) La abolición de la representación, lo que quiere decir que los trabajos artísticos no son ni deberían ser una expresión de una idea o de algún tipo de significado profundo, sino "el arte por el arte"<sup>36</sup>. Sin embargo, hay quienes rechazan sobre todo esta última característica como es el caso del escritor alemán Handke (1991) quien considera que un libro no tiene valor sin que el yo del escritor participe en cada enunciado: "si éste no deja su impronta, escribir no tiene sentido". Por eso a él, la llamada posmodernidad le resulta "miserable, aburrida y casi insoportable"; en ella el yo del escritor no es discernible. Handke nos pone como ejemplo a Umberto Eco, quien para él, practica un "truco monstruoso" ya que siendo un virtuoso puesto que detrás de su prosa se adivina a un virtuoso, no hay un yo y por tanto, su literatura es "sólo un juego sin jugador".

<sup>36</sup> De hecho, la propia comercialización de la cultura hace que la cultura que uno produce y consume sea entendida como una opción personal -signo de la individualidad de cada quien- y no como el resultado de una posición de grupo dentro de la sociedad. (Lomnitz y Lomnitz 1990)

En el ámbito de la música, por otro lado, se han relajado los cánones tradicionales en busca de nuevas secuencias tonales, lo cual ha exigido un alto nivel de sofisticación del auditorio. Pero esta espiral progresiva ha llegado a niveles tan amplios de libertad, que se ha roto la relación entre los propósitos del compositor y la música que cada oyente reconstruye en su imaginación (Bartra 1989).

### 1.3a Posmodernidad y el Barroco<sup>37</sup>

Van Reijen (1992) hace un análisis de la época posmoderna en la que encuentra rasgos esenciales del arte barroco que se explican por las particularidades mismas de esta época. Inicia su argumento diciendo que una característica de lo posmoderno es que no acepta más el concepto filosófico fundamental de una unidad comprensiva histórica que ordena la realidad simbólicamente. Ahora, las dudas fundamentales sobre la confianza del conocimiento humano y su éxito en nuestras acciones se articulan en la filosofía y el arte posmoderno que son comparables con el Barroco. Esto se refleja en el hecho de que el posmodernismo prefiere, al igual que el Barroco, la "alegoría" como forma de representación artística ya que ella articula la tensión entre la construcción y la destrucción, la esperanza y el dolor, el sueño y el despertar, la realidad y la ficción<sup>38</sup>. La "alegoría", de acuerdo a su definición general, es la representación plástica de un concepto abstracto, presentando así dos opuestos incompatibles, lo abstracto y lo sensorialmente perceptible. El significado analítico de la "alegoría" tiene que ver entonces, con la posibilidad de ver fuerzas alternativas en un fenómeno concreto aparentemente sin ambigüedad.

---

<sup>37</sup> Esta relación en el ámbito del arte es posible trasladarlo al ámbito social. De hecho, Maffesoli (1990b) encuentra que las sociedades posmodernas se caracterizan por lo "barroco", que se manifiesta a través de una heterogeneidad de pequeños elementos a partir de los cuales se organiza el conjunto social.

<sup>38</sup> Yuxtaposición de opuestos binarios.

Van Reijen, retomando a Benjamin, nos dice que la alegoría se establece de manera más permanente cuando la transitoriedad y la eternidad se confrontan la una con la otra de manera más pronunciada y por ello, la alegoría, en tanto totalidad de antagonismos, tiene la más íntima relación con la melancolía<sup>39</sup>. Esta, además de ser producto de la pérdida de la certeza teórica y de la confianza de que el conocimiento tiene un fundamento firme y que puede ser aplicado prácticamente para lo mejor<sup>40</sup>.

Por otro lado, el arte barroco se caracteriza por su fascinación por las ruinas de la antigüedad<sup>41</sup> ya que encuentra al fragmento como una contraparte necesaria al todo. La figura del laberinto, por su parte, tiene una especial popularidad en el Barroco ya que el concepto de laberinto tematiza, sobre todo, la tensión entre el camino y la meta. Sin embargo, la fragmentación y la desorientación no son meramente los temas artísticos del Barroco sino que, según Van Reijen, también constituyen su disposición intelectual.

La arquitectura contemporánea, según Fernández (1989), evidencia los postulados de los nuevos códigos "post" ya que muestra la imitación de modelos históricos -la reproducción de sus rasgos- y su reconocimiento en el pasado. Hay entonces una creencia y adhesión a lo histórico, aunque sin los contenidos de la historia. En este marco se generan las arquitecturas del fragmento<sup>42</sup> en las que la importancia de lo fragmentario dentro de la organización del espacio, radica en ahuyentar los huecos libres (Fernández 1989).

<sup>39</sup> Ver apartado 1.2c sobre la Melancolía.

<sup>40</sup> Desde la perspectiva de la Ilustración y la modernidad, el desarrollo de la ciencia y su aplicación se supone que contribuyen a la mejora del bienestar general.

<sup>41</sup> De acuerdo a Benjamin el arte barroco trae la antigüedad al presente.

<sup>42</sup> En general, puede decirse que el estilo arquitectónico postmoderno es el estilo de los estilos ya que puede incluir motivos neoclásicos, barrocos, etc. (Knox 1991).

Hay, sin embargo, autores que ven en esta forma de regreso al pasado un escenario en el que se han agotado los significados, y bajo el cual yace una sociedad bárbara fragmentada y cuya cultura sólo puede alimentarse de los trozos que caen de las ruinas del mundo moderno vencido. "Es como si el arte sólo lo pudiesen ejercer alucinados arqueólogos bárbaros empeñados en realizar una copia infiel e irreverente de las grandes obras maestras del pasado" (Bartra 1989:36). Estos artistas "de la barbarie posmoderna" parecen expresar las tendencias de una cultura que no soporta más el tedio de una historia banal, y que se zambulle en el pasado, no para destruirlo, "sino que ... la historia es recompuesta, usada y abusada ... el pasado deja de estar atrás y se convierte en un presente eterno" (Bartra 1989:36).

Por su parte, Omar Calabrese, a partir del hallazgo de figuras y tipificaciones de formas en las ciencias y las artes actuales con un carácter proliferante del barroco, acuña el término de neobarroco para esta era. Su hallazgo se explica porque tanto el barroco como la posmodernidad parten de una voluntad de rebelarse contra la rigidez de unos planteamientos teóricos en crisis, y tal comparación vendría refrendada por la idea de que tanto el Renacimiento como el movimiento moderno fueron acompañados de un cuerpo teórico, mientras que el barroco y la posmodernidad carecieron de ellos (Fernández 1990)

El neobarroco, que en general invade los fenómenos culturales de nuestros días, según Omar Calabrese, consiste en una búsqueda de formas a partir en la que asistimos a la pérdida de la integridad, de la globalidad, de la sistematización ordenada, a cambio de la inestabilidad, de la polidimensionalidad, de la mudabilidad. Así, la esencia barroca de nuestra época se basa en recursos que ahora nos son connaturales, como aquellos que tienen que ver con la simulación y la apariencia (Cardín 1990)

### 1.3b Vicariedad

La vicariedad, de acuerdo a Olalquiaga, es un rasgo fundamental de la cultura contemporánea, y consiste en vivir a través de la experiencia de otro. En el posmodernismo, la vicariedad no se considera como falsa o de segunda mano sino como una dimensión autónoma de lo real. La vicariedad, para esta autora, es resultado de que hoy en día, la etnicidad y la diferencia cultural han perdido sus valores intrínsecos para adquirir los más extrínsecos del intercambio de mercado: "ya ha pasado la época en que la gente podía reclamar convincentemente una cultura propia, un conjunto de prácticas significativas que podrían considerarse como el producto de un pensamiento o estilo de vida singular" (Olalquiaga 1991:39)

El nuevo sentido del tiempo y del espacio generado por las telecomunicaciones, en tanto la sustitución de continuidad y distancia por la instantaneidad y la ubicuidad, ha transformado la percepción de las cosas de manera que ya no se viven directamente sino a través de sus representaciones. La experiencia está disponible sobre todo mediante signos y el resultado es que la experiencia se ha mediatizado: las cosas ya no se viven directamente sino más bien a través de un medio, en el consumo de imágenes y objetos que reemplazan lo que representan<sup>43</sup>. Tal desarraigo da cuenta de la alta volatilidad y transferencia de la cultura, lo que resulta en una disminución del afecto en la propia cultura contemporánea. Ante ello, la "sensibilidad posmoderna" intenta compensar el alejamiento emotivo buscando continuamente excitaciones intensas y la emotividad aguda tribuida a otras épocas y pueblos<sup>44</sup> (Olalquiaga 1991).

---

<sup>43</sup> Esto se desarrolla en el capítulo II.

<sup>44</sup> Debido a la homogeneización de los signos y a la libre circulación de los bienes comerciales, todas las culturas son susceptibles de este tipo de apropiación, y cuanto más embebidas de intensidad emotiva se les considere, mejor (Olalquiaga 1991).

### 1.3c Kitsch y Pastiche

Conocido como el dominio del mal gusto, el "kitsch" representa cualquier cosa que se considera demasiado obvia, dramática, repetitiva, artificial o exagerada. Por ello, en el arte, el "kitsch" representa uno de los fenómenos constitutivos del posmodernismo. Sus características son el canibalismo, el eclecticismo, el reciclaje, y el gozo de valores superficiales y alegóricos, todas ellas, según Olaquiaga, las mismas que distinguen la sensibilidad contemporánea de la creencia anterior en la autenticidad, la originalidad y la profundidad simbólica.

Por otra parte, en su caótica yuxtaposición de imágenes y épocas, Olaquiaga encuentra que la cultura urbana contemporánea puede compararse con una realidad estilo altar, donde la lógica de organización es todo menos homogénea, la saturación visual es obligatoria y lo personal se vive como un pastiche (mezcla exagerada) de imágenes fragmentadas de la cultura multitudinaria y popular. (Olaquiaga 1991)

### 1.3d Posmodernidad y el Arte Literario

A finales de los años sesenta, tanto en Europa como en Estados Unidos y en Hispanoamérica, Zavala (1991) encuentra, lo mismo en la ficción cinematográfica que literaria, un rechazo frontal a las convenciones genéricas y sociales. En este contexto, la llamada "metaficción historiográfica" se caracteriza por subvertir y problematizar el pasado al retomar estas convenciones desde una distancia irónica y necesariamente paradójica, pues a la vez que retoma elementos propios de estas convenciones genéricas, transgrede las normas narrativas de la lógica moderna. En general, los elementos comunes a todas las formas de la cultura posmoderna son una problematización de la noción de autoridad y de originalidad autoral (sustituidas por la

noción de intertextualidad, citación y parodia<sup>45</sup> y una problematización de la separación entre el arte y la vida, es decir, una problematización de la separación entre el placer estético y sus consecuencias políticas. Además, para la cultura posmoderna todas las diferencias son siempre múltiples y provisionales. A este respecto Zavala nos señala que "la ficción posmoderna se encuentra simultáneamente a ambos lados de la frontera entre ficción y crónica (como el cuento mexicano contemporáneo), entre ficción e historia (como en la novela hispanoamericana actual), entre ficción y crítica (como en los textos de teóricos de Roland Barthes y Jacques Derrida), entre la ficción literaria y la ficción cinematográfica (como en "El Nombre de la Rosa" de Umberto Eco), y entre ficción cinematográfica y ficción televisiva (como en "¿Quién mató a Roger Rabbit?)" (Zavala 1991:21)

En su análisis sobre literatura posmoderna en México, Zavala encuentra que el cuento mexicano, escrito por quienes empezaron a publicar en la década de 1980, se caracteriza por su humor y por la presencia de distintas formas de la parodia. En la mayor parte de los casos, es una escritura que comparte elementos de al menos dos géneros literarios, como una escritura fronteriza. Estos relatos tienen elementos de otros géneros tradicionalmente alejados del cuento, como la crónica. En la novela mexicana de dicha década, según Zavala, puede encontrarse una visión irónica de la historia remota o inmediata. Además, Zavala caracteriza a la ficción posmoderna en dos niveles; el primero como la problematización de la historia y de su relación con el presente inmediato, reflejando una preocupación por reflexionar sobre el presente a partir del pasado (ejemplo de ello es la novela "El Nombre de la Rosa"), y el segundo, como una mera ficción, es decir, como una construcción deliberada de sentido, producto de las convenciones del lenguaje y los géneros del discurso. De esta manera, el rastro que caracteriza a la ficción posmoderna es una

---

<sup>45</sup> Imitación burlesca de una obra literaria.

combinación de una deliberada voluntad de parodiar las convenciones genéricas y una preocupación por la historia.

### 1.3e Posmodernidad como Vanguardia

En general, el futuro es el tiempo que adquiere un mayor protagonismo para la vanguardia. Esta prefiere postergar el presente en nombre del futuro prometedor. Por esa confianza en el futuro, la vanguardia caricaturiza o traiciona a su época. Pero no toda la vanguardia busca exclusivamente lo nuevo; no toda la vanguardia entiende que lo nuevo solamente pueda surgir de una actitud hostil hacia la tradición. Hay una vanguardia que se resiste al destierro del pasado sin por ello dejar de ser innovadora, en el entendido que un reconocimiento pleno de lo nuevo exige el contraste con lo heredado. Se salta así el veto impuesto al recuerdo y se rescata la memoria del presente. Para esta vanguardia, el futuro artístico no se abre sobre un ideal de pureza, sino sobre un abismo vacío. (Méndez 1993), lo que parece caracterizar la época posmoderna.

Dunn (1991), por su parte, caracteriza a los movimientos de vanguardia posmodernos, entre otras cosas, por: 1) el cambio de valores de la producción al consumo: de la autoría a la recepción: ahora se atiende más al efecto que a la intención o significado, y 2) el cambio de los valores de la seriedad (intelecto) a aquellos del juego (placer) que acompaña el crecimiento de la cultura de masas. Dado que la posmodernidad, de manera general, se caracteriza por la diversidad, Dunn encuentra como resultado la yuxtaposición y el que las superficies se conviertan en las características dominantes de la experiencia. De hecho, nos dice, esto constituye la base para las formas fragmentadas y dispersas, características del arte posmoderno, y sus valores de juego y eclecticismo. Bajo estas circunstancias, las formas esencialistas de la modernidad, que todavía asumen un sujeto histórico y una visión del mundo unificada, eventualmente

dan paso a una estética -orientada al presente- de lo inmediato, de la pluralidad y simultaneidad. El espíritu todavía interno del trabajo autoral es reemplazado por las sensaciones externas del mundo basado en la imagen, expresado por textos más abiertos cuyos significados varían de acuerdo a los contextos y situaciones.

El mismo autor encuentra que en los nuevos movimientos vanguardistas se rechazan las nociones de la autonomía estética y la unidad, y que son movimientos antirepresentacionales que intentan destruir todos los estándares preconcebidos de gusto y juicio. Además, observa que denigran al artista como portador del conocimiento y del significado ya que se espera que sea la audiencia quien reconstituya el significado del arte. Se da entonces una reubicación de la convicción artística por una estética del efecto, lo cual abre la puerta a la mentalidad posmoderna de que "cualquier cosa puede ser". Por otra parte, para el artista posmoderno, el juego es un principio epistemológico y estético puesto que la posmodernidad reconoce el triunfo del estilo (superficie) sobre el contenido (profundidad) en el juego autónomo de los significantes, disociados de sus referentes.

## C A P I T U L O   I   I

### LO SOCIAL EN LA POSMODERNIDAD

En el presente capítulo se intenta mostrar los espacios en donde ahora se construye lo social, como producto del entorno posmoderno cuyos elementos se trataron en el capítulo anterior. En un primero momento me dedico a las teorías que han tratado justamente lo social en la posmodernidad -en tanto su muerte o nueva emergencia. Posteriormente destino una parte para mostrar algunos análisis que encuentran en el espíritu posmoderno, un potencial de organización entre diversos grupos, que se constituyen dependiendo de las demandas, y por tanto, no como un sólo movimiento, sino una multiplicidad de ellos.

#### II.1 LA SOCIOLOGIA EN LA POSMODERNIDAD

*"La probabilidad debe ahora jugar un papel en la explicación científica"* (Tulea y Krausz 1993:218)

En los tiempos actuales destaca como constante de la realidad social, la dimensión de contingencia, de cambio y esto, de acuerdo a Krausz y Tulea, ha tenido consecuencias en el pensamiento social que había estado dominado por una concepción determinística. Se ha removido el indeterminismo de su posición marginal -puesto que antes se veía en forma negativa- y se le ha legitimado como supuesto general y profesional, lo cual ha traído, según estos autores, la posibilidad de tratar problemas sociales y aspectos de la realidad que hasta recientemente habían sido ignorados o quedado sin explicación por los antiguos paradigmas. "La tendencia de los estados desarrollados hacia la unificación, la explosión de nacionalismos, la tercera revolución tecnológica, la emergencia de movimientos religiosos y la ampliación de los sistemas de comunicación, son algunos de los inesperados hechos que enfrentan las ciencias sociales en sus

esfuerzos por definir y explicar la sociedad posmoderna" (Tulea y Krausz 1993:211). Para este tipo de explicación, el aparato conceptual determinista parece inoperante.

Estos autores reconocen que el capitalismo caracteriza la época en que vivimos, pero no sólo entendido como un sistema económico, sino como civilización, y en ese sentido, toda la gente, naciones y estados estarían compartiendo la misma base material y los mismos valores espirituales. Para ellos, sólo bajo este supuesto es posible entender cómo los hechos aparentemente menores como una crisis financiera, una moda cultural o una personalidad pueden originar eventos sociales mayores. Esto quiere decir que las representaciones de lo macro tienen lugar en situaciones micro sociales que son el verdadero punto de partida del análisis sociológico (Krausz y Tulea 1993).

## II. la Sociología y Posmodernidad

En el seno de la producción sociológica actual Martuccelli (1992) distingue tres grandes posiciones con respecto a la posmodernidad:

1) Sociología de la Posmodernidad. Esta trata de establecer una correspondencia entre la cultura posmoderna y un contexto social dado. Su más antigua versión establece una relación entre el advenimiento de la sociedad postindustrial y la emergencia de una cultura posmoderna. Se considera a Daniel Bell como uno de sus principales exponentes, quien explica que los países avanzados al entrar en una nueva fase histórica, la producción de bienes es reemplazada por el saber científico. La innovación tecnológica y la capacidad de administrar los aparatos de producción y de información, más que la organización del trabajo, caracterizan, el nuevo tipo de contexto social. Esto se apoya en la transferencia ocupacional y la preeminencia de las clases profesionales y técnicas (servicios). Al respecto, Lyotard señala que la condición posmoderna no es más que el estado del saber

propio de una sociedad postindustrial, una sociedad en la que las tomas de decisiones se hacen a través de una tecnología industrial y donde el saber, disperso y heterogéneo, no tiene más necesidad de las grandes narrativas para validar sus pretensiones de conocimiento. Desde esta perspectiva se considera que si la modernidad fue la aplicación de la ciencia a la naturaleza, la posmodernidad emerge como una de las consecuencias culturales de la nueva tecnología intelectual.

Otro autor inserto en esta posición es Jameson para quien la posmodernidad, se ligaría con la fase de mayor expansión del capitalismo, lo cual tiene que ver con el hecho de que la posmodernidad se presenta como la cultura correspondiente a los nuevos modos de consumo que revelan que la realidad se ha convertido en imagen (sociedad de medios de comunicación) y que el tiempo se ha fragmentado en una serie de presentes permanentes.

Para Scott Lash, por otro parte, la posmodernidad es un fenómeno estrictamente cultural que tiene tres grandes características: es el resultado de un proceso de des-diferenciación cultural; es la puesta en marcha de un nuevo régimen de significación más figurativo que discursivo, y es una manifestación que refleja cambios remarcables en la estratificación social. Cada una de estas características se abordarán a lo largo de este capítulo.

Desde esta perspectiva es también posible interpretar a la posmodernidad como un momento de liberación intelectual en el que la explicación se apoya en dos órdenes diferentes de acontecimientos. Por un lado, subraya la autonomización creciente del campo intelectual, hasta tal punto que es legítimo hablar de una separación real entre el discurso de los intelectuales y la práctica de los autores. Aquí destaca también la emergencia y la consolidación de un público consumidor de una cultura cada vez más alejada de todo lazo con la realidad social. De esta manera, la posmodernidad se nos presenta como una cultura que se ha

vuelto un juego puro de lenguaje, así como la política que se ha estetizado. Por el otro lado, el momento está también marcado por el desgaste de la capacidad de invención y ello, en el sentido de que si lo propio de la razón moderna fue aumentar constantemente sus cuadros de lectura con el fin de tener en cuenta nuevas realidades, nuestro período está representado (después de su ruptura con la idea de progreso) como una época de reelaboración y de repetición, la originalidad es ahora la capacidad de mover signos cuyo origen ha sido olvidado. La cultura se reduce al arte de combinar y las artes, aparecen marcadas con una "crisis de la imaginación". Así, el intelectual se libera de la sociedad y se siente liberado de la obligación de producir narraciones ordenadoras de los acontecimientos. La posmodernidad es el momento en que la diversidad de sucesos se reúnen y se mezclan: los intelectuales sienten que no tienen más que decir, se autoproclaman libres de todo deber o función social. "En un mundo dominado por el mercado y la razón instrumental, harían una pálida figura al lado de empresarios y políticos" (Martucelli 1992.162). Los posmodernos insertos en esta perspectiva, al parecer de Martucelli, han destruido definitivamente una cierta idea de lo social.

2) Posmodernidad Sociológica. Esta tiene que ver con el trabajo de Luhmann, quien articula un sistema funcionalista y evolucionista conocido como la teoría de sistemas. Esta teoría supone la transformación de la noción de sistema comprendido como la relación entre las partes y el todo, en una concepción que se estructura alrededor de las relaciones sistema/entorno. La teoría opera a partir de dos conceptos: la complejidad y la diferenciación. Es a partir del funcionalismo que se desarrolla la concepción evolucionista de Luhmann, a través de las tres formas de diferenciación conocidas por las sociedades occidentales: de la diferenciación segmentaria (diferenciación de la sociedad en subsistemas iguales) y la diferenciación estratificada (construida alrededor de la desigualdad de los subsistemas y que requiere un principio jerárquico a fin de

mantener el orden social), nos dirigimos hacia la diferenciación funcional que organiza los procesos de comunicación alrededor de funciones especiales. Cada función es necesaria e interdependiente, lo que impide la primacía absoluta de una entre las otras; las funciones no tienen más que primacías temporales. El orden social resultante se establece a partir de cada sistema parcial (político, administrativo, religioso, económico, etc.) de acuerdo con las redes comunicacionales siempre coyunturales. Es entonces la diferenciación funcional la que determina estructuralmente la a-centralidad de las sociedades contemporáneas complejas. Para Martuccelli, la posmodernidad encuentra en Luhmann al sociólogo más coherente ya que el fin de las grandes narrativas, la puesta en duda de toda síntesis esencialista y la muerte del sujeto aparecen en Luhmann como un sistema descentrado con una gran auto-orientación pero sin orientación central, como un sistema que ya no es comprensible a partir de las viejas teorías de la tradición política, y que renuncia a la regulación a nivel de toda la sociedad. Termina por caracterizar al hombre como una parte del entorno de la sociedad y no como una parte de la misma sociedad. De esta manera, lo que la teoría general de sistemas designa bajo el nombre de diferenciación funcional tiene que ver con las fragmentaciones vividas.

3) Sociología Posmoderna. Esta se basa en la experiencia vivida y puede ser caracterizarse como el paso de las ideologías a las visiones fragmentadas, de la sociedad a las tribus. La ideología, a diferencia de lo que sucede con la visión fragmentada, supone la existencia de una verdad total y las ideologías son entonces, perspectivas diferentes sobre una sola realidad. En este sentido, la sociedad se representa como integrada en un lugar central, portador de sentido. A la inversa, la visión fragmentada abandona toda la referencia de conjunto. Se erosiona la representación unitaria del mundo social y la dispersión reemplaza, en tanto palabra clave, a la totalidad. "El todo es atravesado por procesos contradictorios: aumenta a la vez la interrelación

sistémica y la independencia de los subsistemas" (Martucelli 1992:164). Los individuos se ven envueltos dentro de lógicas sociales desconocidas y es en este nuevo contexto que surge el Narcisismo, pues el actor, incapaz de actuar en su entorno social, se recentra en sí mismo<sup>46</sup>. Pero, por otro lado, se desencadenan estas incapacidades o impotencias a través de la construcción de chivos expiatorios. Ejemplo de ello es la agudización de las xenofobias.

A la discontinuidad de los mundos vividos (rasgo observable en toda sociedad por débil que sea su grado de diferenciación) se añaden ahora la autonomatización de las partes (subsistemas) y su no integración en un conjunto jerarquizado. La sociedad se vuelve un campo de fricción entre lógicas sistémicas parciales y autónomas. Para algunos, esta diferenciación es el motor mismo de la libertad (Luhmann), para otros, esta disociación de principios de acción no es más que la contradicción del capitalismo avanzado (Bell). Lo importante es, en ambos casos, que la sociedad cesa de autorrepresentarse como unidad. Los fragmentos no tienen un sistema de referencia común, sin el cual, cada sistema se enmarca alrededor de sus propios códigos. La información sistémica circula pero lo social ya no hace sentido. El sistema funciona y los actores están desorientados. Pero para volverse sociológicamente operativa, la visión fragmentada tiene el recurso de la idea del mercado. Este mercado, en tanto lógica de la historia social, es el que permite articular a la vez el sistemismo actual (elementos interrelacionados por la información pero sin un principio central) permitiendo la expresión de particularidades (la circulación anárquica de la información destruye toda referencia a lo universal y se acomoda en el mundo de las diferencias). Asistimos al triunfo de la idea de mercado en tanto lógica: en economía, la masa de informaciones a tratar, impide toda posibilidad de control planificado y transforma el mercado en único operador posible de la complejidad; mientras que

<sup>46</sup> Este tema se desarrolló en el primer capítulo.

en el el dominio social, la composición de las acciones y sus efectos no regulados anulan toda referencia a una idea de guía de los sucesos. Ahora lo social se constituye por cosas y hechos no regulados<sup>47</sup>.

Estas tres posiciones, según Martuccelli, llevan a lo mismo: el sentido es apartado de la consciencia de los actores, y esto se debe a que la posmodernidad, en tanto que visión fragmentada, se afirma como un pensamiento que niega la validez y algunas veces la posibilidad de toda narrativa ordenadora de sucesos y propone una comprensión de la realidad social en términos de desorden. Parece, además, que asistimos al fin de las representaciones unívocas, de la fronteras tales como las generaciones, sexos, divisiones temporales, espacios públicos y privados.

Lo anterior corresponde a la posmodernidad en tanto enunciación y aceptación de la idea de que el mundo no tiene significado y la renuncia a la tarea de proporcionarle uno. El pensamiento entonces, renuncia a su voluntad primordial de introducir sentido y se limita a acentuar la generalización del desorden. La escena social, por su parte, ve el vacío formarse en su mismo seno; sin posiciones conflictivas, lo social deviene terreno de lo fluido, de la dispersión, de lo efímero, siempre del desorden para el que parece no haber más intentos de explicación. Por ello, para Martuccelli, la posmodernidad no es un marco explicativo. En su dimensión propiamente social, considera que la posmodernidad aparece como una visión crítica válida de la versión clásica de la modernidad, pero también como un proyecto insuficiente de reconstrucción de lo social. En esto último consiste precisamente, la naturaleza particular del fenómeno posmoderno que para Martuccelli, no es ni puro síntoma de una crisis ni proyecto real de reconstrucción de lo social ya que encuentra que la teoría posmoderna tiene razón en sus críticas pero también falla en sus proposiciones. Martuccelli nos dice que

---

<sup>47</sup> Ver nota de pie de página 19 en la que se expone la idea de mercado con "formas humanas" según Kurnitzky.

hay que desconfiar tanto del obstáculo de la metafísica (identificación de la totalidad social con un actor) como del obstáculo del perspectivismo empírico (la reducción de la sociedad a una suma de pequeñas decisiones) y que lo social sólo puede reconstruirse a partir del aconteceres conflictivos que deben transformarse en principios de unidad, referentes sociales reales de sentido.

La posmodernidad es reducida, según Martuccelli, a un síntoma de mal/enfermedad o de transición. Lo social deja de estar encarnado en una figura social concreta, no tiene más unidad que aquella que le viene de la práctica por la cual se forma su textura, su tejido. Es en este contexto que se da el debate de los neomodernos y los posmodernos: para los primeros, se trata de regresar a una concepción capaz de reemplazar lo uno en el seno de lo múltiple, de encontrar en el pasado o en el futuro, con la ayuda de la razón o del sentido de la historia, un medio que rebase la diversidad y reencuentre la unidad en medio de la diferencia. La historia, el lugar central o el espacio público no son más que tres respuestas a esta voluntad de encontrar una armonía conflictual donde todas las luchas encontrarán su espacio y todas las contradicciones, su resolución. Para los posmodernos, por el contrario, se trata de abandonar toda narrativa imaginaria y de no aceptar ninguna, sin nostalgia, aceptar un mundo empírico hecho de sobresaltos temporales de armonizaciones, atravesado por negociaciones y conflictos cada vez más diversos, una visión que casi ya no cree que lo propio de la razón es demostrar que todas las oposiciones son conciliables.

Sin embargo, Martuccelli encuentra finalmente que el hombre contemporáneo se dedica menos al cambio de la sociedad y se orienta más hacia la inscripción de una idea legítima y representativa de una particularidad. Ahora parece, según este autor, que todo principio de unidad es suprimido en favor de la pura interacción; todo se vuelve proceso en el que por un lado se pregona la "diseminación del Yo" y el sujeto se manifiesta como

un efecto de la superficie y de la intersección de redes, y, por el otro lado, se anuncia la disolución de la sociedad, las permanencias y los referentes, cediendo el paso a movimientos difusos, diversos y precarios<sup>48</sup>.

## II.1b De la Identidad a la Identificación

Mongardini (1992) considera que la condición posmoderna marca el fin de un viejo orden ya que la reducción de los individuos a masas anónimas que ha caracterizado la última etapa de la modernidad puede considerarse superada, y ahora, la necesidad de distinguir y diferenciar ha emergido fuertemente, haciendo añicos las grandes agregaciones sociales y las instituciones. Para este autor, la ideología de la posmodernidad acelera la desagregación espontánea y a la vez, la reconstrucción de una cultura primitiva basada en lo tribal o en sectas. Los "nuevos salvajes" en la sociedad buscan nuevos valores y convenciones para la vida colectiva: se trata de que a través de revivir experiencias primitivas como el tribalismo o lo mágico, se reconstruya una forma de controlar la realidad que no puede ser reducida al presente y al cambio<sup>49</sup>.

El hecho de que el cambio sea un valor central de la modernidad, lleva a la propia destrucción de la propia modernidad ya que la infinita repetición del cambio, lo vuelve aburrido y crea una

<sup>48</sup> Martuccelli considera que Maffesoli es quien ha dado la versión más acabada de este proceso ya que considera a la postmodernidad como la transformación de las relaciones sociales en un tejido de redes, de actores en tramas de interacciones. Para él, la separación de los actores en subsistemas particulares y autónomos se traduce en la imagen de una socialidad empática (de identificaciones) hecha siempre de redes, de agregaciones de todos los órdenes, puntuales, efímeras, con contornos indefinidos y que inducen a ir en todos los sentidos por entre los grupos.

<sup>49</sup> Para Mongardini, el problema no resuelto de la condición postmoderna es la pérdida de control de la realidad porque, según él, la ideología postmoderna tiende a la negación de la cultura; que para reproducirse, necesita certezas, identidad, consistencia y profundidad. Por ello mismo, Mongardini piensa que no tardará mucho en que dicha ideología se revele en la búsqueda de la estabilidad frente al cambio, en la búsqueda de valores frente a su devaluación, de cultura frente a lo superficial, lo cual quizá acabe con ella esta misma ideología postmoderna.

estabilidad de cambio que se hace parte de la vida. Además, en este proceso de cambio, el ego es fácilmente absorbido, lo que contribuye a la pérdida de características sociales que constituían la identidad. Y, según Mongardini, ahora hace falta una capacidad de resistencia individual y sobre todo, una conciencia histórica que permita al individuo interpretar y controlar la realidad. Y es que el individuo se ha convertido en un mero fragmento de sí mismo y ha perdido el sentido de ser un actor en el proceso de cambio; su relevancia que tenía lugar en el espacio social y simbólico le ha cedido su lugar a la relevancia de la movilidad y la velocidad en que se reinserta en los procesos sociales. Esto ha resultado en un mayor acercamiento del individuo con los otros y en un aumento de la densidad de sus relaciones sociales. Pero esta cercanía se contrapesa con una mayor distancia psicológica, un mayor sentido de alienación/enajenación (pasar o transmitir a otro el dominio de una cosa o algún otro derecho sobre ella) que hace cada vez más difícil las relaciones que demandan más de la personalidad, como amor, amistad y generosidad. "Es como si bajo presión por tanta experiencia material, los individuos activaran una defensa psíquica, y se distanciaran y aislaran de los otros". (Mongardini 1992:62).

En este contexto, la unidad de la realidad se centra en el instante y en la imagen, porque creemos en la posibilidad de encontrar en cada detalle de la vida, la totalidad de su significado. Este tipo de unificación, sin embargo, destruye todas las viejas estructuras institucionales e ideales de la modernidad: tiempo, historia, verdad y la idea de progreso. Mongardini hace un balance de los elementos que contiene lo que él llama ideología posmoderna y encuentra negativo el que esta ideología resulte en el abandono de la totalidad, de los valores de la idea de progreso, su limitación al presente y a la vida diaria, y la reducción de la existencia a la fragmentación de la socialidad sin profundidad y cultura. Mongardini reconoce, sin embargo, que la racionalidad de la modernidad ya no puede

controlar los ámbitos psicológicos y culturales y es por ello que ha emergido lo que él llama "la trágica superficialidad de la socialidad" lo que evidencia también un momento de búsqueda cuyo énfasis debe estar ahora en las experiencias que se imprimen en psicología colectiva y en las transformaciones que están teniendo lugar en las actitudes individuales. Es entonces en la inquietud psicológica del individuo contemporáneo que se ha de buscar una interpretación de los procesos en acción<sup>50</sup>.

Maffesoli, por su parte, considera que se había considerado al sujeto de manera homogénea de acuerdo a su participación en identidades como nación, clase, función. Ahora, sin embargo, la posmodernidad muestra la pluralización de la persona y del yo, el "andrógino", lo que manifiesta el pasaje de una lógica de la identidad a una lógica de la identificación<sup>51</sup> (Bayard 1992).

*Somos lo que los otros piensan que somos, eso ajeno nos constituye. Somos apenas fragmentos dispersos entre quienes nos conocen; somos tantos como personas tratamos, porque cada una logra sacar a la superficie un yo nuestro para nosotros mismos ignoto, nuevo. (Morales 1990:34)*

Para definir al sujeto posmoderno, Beriaín (1990) se basa en el concepto de "Uno" acuñado por Heidegger y así, define al "yo público ideal" como "aquel yo que yo no soy en el sentido de mí mismo, sino de los Otros en el modo del Uno...como Uno, yo siempre vivo bajo la dominación inexorable de los Otros. Cualquiera es el Otro y ninguno él mismo...El Uno es nadie". Este "yo público ideal" vaga cual nómada entre realidades múltiples, y reproduce como máquina los mismos códigos culturales de los escenarios por los que pasa.

---

<sup>50</sup> Esto tiene que ver con la que para Mongardini, es la necesidad actual más urgente: el control de la realidad. Considera que sólo buscando y reestableciendo la conciencia histórica, negada por la postmodernidad, parece posible la reconstrucción de las bases de la cultura del futuro y por tanto, el reestablecimiento de los instrumentos para controlar la realidad.

<sup>51</sup> El resurgimiento del concepto de los derechos de la persona en el curso de la década de 1980 y el despertar de las sociedades civiles confirman para Bayard, este análisis (Bayard 1992)

El análisis más optimista sobre el sujeto posmoderno, es el realizado por Maffesoli desde una perspectiva situacionista y relativista. De hecho, funda su análisis en la empatía, es decir, en las identificaciones, y en una efusión hedonista que privilegia lo contractual. A la fractura de la unidad humana y a la existencia de un gran vacío desarrollados por Baudrillard, Maffesoli, por el contrario, encuentra la emergencia y multiplicación de redes existenciales. Al fin de los grandes valores colectivos de la modernidad descritos por Baudrillard, Maffesoli responde con un tribalismo que descansa en el espíritu de la religión, el localismo y la proxemia (aquí y ahora)<sup>52</sup>. Al apocalipsis y la desterritorialización descritas por Baudrillard, él encuentra comensalidad (compartir), hedonismo y vitalismo de las culturas que han optado por las complicidades, las redes contractuales, lo temporario, la adaptación y lo reversible. Para Maffesoli, el individuo no ha desaparecido puesto que encuentra que lo individual es lo que se discute cada vez más en el mundo occidental. Para él, es la sensibilidad de tribu, el reencantamiento del vivir dionisiacamente en común, y la comunidad emocional, lo que se refuerza sobre la masificación de la cultura y a partir de lo cual se efectúan prácticas minúsculas sobre las cuales se forma también cultura y civilización.

Maffesoli encuentra el fin de las dicotomías como cuerpo/intelecto, pensamiento/emociones, sensualidad/razón, y analiza las sinergias que resultan de la fusión y reagrupamiento de esos componentes binarios en múltiples maneras. Ello, a su vez, resulta en una heterogeneidad epistemológica, es decir, de sentidos plurales. Frente a este panorama, Maffesoli regresa a las pequeñas cosas, a lo cotidiano y sostiene que la empatía o identificación que se da en ese ámbito, no es la expresión de una voluntad de cambiar el mundo, sino de una adaptación. De este

<sup>52</sup> En el contexto de la modernidad predominó lo proyectivo, lo lejano, pero ahora, el "projectum" desaparece para dar cabida al "presenteísmo o proxemia", es decir que el aplazamiento del goce es sustituido un disfrute inmediato (Maffesoli 1990b)

modo, vemos que las perspectivas de este autor provienen de un situacionismo atento, que es muy consciente de la relatividad y de la efimeridad de toda verdad para pasar a una programación cerrada de nuestros proyectos sociales: en lugar de abordar de frente un hecho social inasible, utiliza una táctica de matices, sitúa sus elementos, los relativiza, prefiere los miniconceptos a las certitudes establecidas. (Bayard 1992).

#### II.1c Identidades Híbridas entendidas desde una Perspectiva Cultural

Para García Canclini, la definición de las identidades sociales han venido cambiando a partir de dos procesos: la descoleccion y la desterritorialización. Y esto se debe a la consideración de que antes, las identidades de los grupos se formaban a través de dos movimientos: ocupar un territorio y constituir colecciones -de objetos, de monumentos, de rituales- mediante las cuales se afirmaban y celebraban los signos que distinguían a cada grupo. Tener una identidad era, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una entidad donde todo lo compartido por quienes habitaban ese lugar se volvía idéntico o intercambiable. Los que no compartían este territorio, no tenían por lo tanto los mismos objetos y símbolos, los mismos rituales y costumbres, eran los otros, los diferentes<sup>53</sup>. Ahora, en la época de descentralización y expansión planetaria de las grandes empresas, transnacionalización de las comunicaciones y migraciones multidireccionales ya no sirve seguir pensando la cultura en el sentido etimológico, como "cultivo" de un territorio; las fronteras se han vuelto porosas. (García Canclini 1990).

Tanto en las ciencias sociales como en las políticas culturales se ha trabajado sobre la base de colecciones -de objetos, de datos- que representaban la relación peculiar con un territorio.

<sup>53</sup> De hecho, esa manera de definir la cultura propia está en la base de muchos antagonismos de la modernidad: colonizadores vs. colonizados, cosmopolitismo vs. nacionalismo, centro vs. periferia. (García Canclini 1990).

Los folcloristas, por ejemplo, definen la identidad de los grupos que estudian siguiendo repertorios de objetos y relatos que tendrían una correspondencia específica con las formas locales que adopta la vida de una comunidad. Los sociólogos urbanos, por su parte, creen encontrar en ciertas formas de organizar la trama del barrio o la ciudad, la gramática que distinguiría a sus habitantes. De hecho, los nacionalismos y populismos sostienen todavía que afirmar la identidad de un pueblo requiere recuperar su soberanía sobre los espacios en que se constituiría su modo peculiar de existencia. Lo anterior nos muestra que estas definiciones basadas en territorios y colecciones conservan consistencia para muchos grupos, y que la defensa o reconquista del propio patrimonio, según García Canclini, sigue siendo una tarea clave en países tan despojados como los latinoamericanos. Pero, por otra parte, este autor hace énfasis en la necesidad de reconocer que la pérdida de arraigo de las prácticas culturales respecto de espacios cerrados y de repertorios locales o nacionales es mucho más que la consecuencia del llamado imperialismo cultural, y que deriva, en buena medida, de la radical reorganización de las formas de producción y circulación de los bienes simbólicos generada por cambios tecnológicos, por la fluidez de las comunicaciones y las migraciones.

La televisión, la radio y la reproducción industrial de la música en discos y cassetes han amplificado internacionalmente la difusión de géneros tradicionales que sólo tenían alcance local. Ahora, cualquier habitante de cualquier gran ciudad latinoamericana muestra en sus hábitos de consumo el carácter intercultural e híbrido que las condiciones actuales de producción y circulación propician en los gustos: "nuestras colecciones de discos mezclan música clásica y jazz, folclor, tango y salsa, incluyendo a compositores como Piazzola, Caetano Veloso y Rubén Blades que fusionaron esos géneros, y las culturas que representan" (García Canclini 1990:42).

A fines de siglo, el acceso a perspectivas multiculturales no es exclusivo de escritores, artistas y políticos exiliados, sino de pobladores de todos los estratos. La multiétnicidad y la hibridación intercultural han fomentado un acceso más fluido de sectores populares a bienes simbólicos diversos, a experiencias más cosmopolitas. Sin embargo, García Canclini destaca el hecho de que los mismos movimientos interculturales muestran un rostro doloroso: el subempleo y el desarraigo de campesinos e indígenas que debieron salir de sus tierras para sobrevivir, aunque a partir de ello, encuentra que también está creciendo una producción cultural muy dinámica.

#### II.1d La Existencia Social como única Referencia: de lo Social a la Socialidad

Desde el momento en que el fundamento divino pierde su sustancia y/o desde el momento en que el progreso no se considera ya un imperativo categórico, la existencia social no tiene más referencia que ella misma. La deidad ya no es una entidad tipificada y unificada sino que tiende a disolverse en el conjunto colectivo para convertirse en lo "divino social". Para Maffesoli (1988), cuando el mundo sólo vale por sí mismo, se acentúa todo aquello que vincula al otro: fundamento mismo de toda vida social.

En tiempos pasados, a Dios se le consideró como el gran artista, y luego, a sus sucedáneos: el Estado, la Historia, el Progreso, puesto que de él o de ellos dependía la creación o la recreación de todas las cosas. Sin embargo, ahora que el mundo se rinde a sí mismo, se somete a la potencia intrínseca que lo constituye. Es en este sentido que, según Maffesoli, las diversas situaciones sociales, los diversos modos de vida, las diversas experiencias podrían considerarse expresiones de un vitalismo poderoso, ya que considera que el hecho de experimentar en común suscita valores y es un vector de creación. Según este autor, dicha creación, bajo

sus diversas formas, brotará de una dinámica siempre renovada y siempre plural y que ésta sea microscópica o minúscula, o que se vincule a los modos de vida, o de la producción, o del medio ambiente, o de la comunicación misma, no cambia nada (Maffesoli 1988).

Desde la perspectiva de Maffesoli, la potencia colectiva crea una obra de arte a partir de la vida social por entero y sus diversas modalidades. En este arte, el acento es puesto menos en el objeto artístico que en el proceso que me hace admirar alguna cosa o alguna persona. Este es, según este autor, el vitalismo irreprimible de la vida cotidiana y se le encuentra en el marco de diversas situaciones (el trabajo, el tiempo libre), en el interior de diversas formas de agregación (de la familia a los partidos, pasando por las asociaciones), en el cuadro de múltiples instituciones (escuelas, administraciones, organizaciones); en todo aquello que escapa al orden puramente mecánico. En resumen, es aquello que está más acá o más allá de lo que se llama comúnmente la vida económico-política, y no es que ésta no exista o que dejará de existir pero, al parecer de Maffesoli, quizás es tiempo de mostrar que reposa sobre un "ethos" que la modernidad ha tenido descuidada. Es lo que podemos llamar SOCIALIDAD. A lo social pertenece la solidaridad mecánica, la instrumentalidad, el proyecto, la racionalidad y la finalidad. La socialidad, en cambio, ve el desarrollo de la solidaridad orgánica de la dimensión simbólica (la comunicación); ve el cuidado del presente. Esta socialidad, que designa de alguna manera el fundamento mismo del ser-conjunto, obliga a tomar en cuenta todo aquello que se consideraba esencialmente frívolo, anecdótico o sin sentido, y aquello que no depende de nosotros se vuelve indiferente y por ello, la moda, el hedonismo, el culto al cuerpo, la prevalencia de la imagen se convierten en formas de agregación societales (Maffesoli 1990a).

Martín Barbero (1990), por su parte, define a la Socialidad como aquello que en la sociedad excede el orden de la razón

institucional; es la trama que forman los sujetos y los actores en sus luchas por horadar (agujerear) el orden y rediseñarlo, en sus negociaciones cotidianas con el poder y las instituciones. Es a partir de esta socialidad que emergen los movimientos que desplazan y recomponen el mapa de los conflictos sociales, de los modos de interpelación y constitución de los actores y las identidades.

A pesar de que después de largos años en los que el pensamiento crítico se aferró a colocar la inteligibilidad de lo social únicamente del lado de las determinaciones y las estructuras, Martín Barbero encuentra que la relevancia que cobra hoy la socialidad a la hora de pensar las prácticas no significa el desconocimiento de la razón codificante o la fuerza del "hábitus"<sup>54</sup> sino la apertura de otros medios de inteligibilidad contenidos en la apropiación cotidiana de la existencia y su capacidad de hacer estallar la unificación hegemónica del sentido. Así, al abandonar la remisión circular entre individuo y estado, lo que en la socialidad se afirma es la multiplicidad de modos y sentidos en que la colectividad se hace y se recrea, la diversidad de la interacción social. (Martín-Barbero 1990)

## II.2 LA CONSTRUCCION DE LA REALIDAD A PARTIR DE LA IMAGEN

### CONTRA LA IMAGEN

(C.M. Cioran, escritor francés de origen rumano)

*El espíritu se orienta hacia la desnudez, rechaza las semejanzas que le recuerdan este mundo del que quiere separarse. Sólo siente exasperación ante lo que existe o parece existir. Mientras más se aparte de las apariencias, menos necesitará de signos que las realcen o de simulacros que las denuncien, unos y otros igualmente nefastos para la búsqueda de lo importante, de lo que se oculta, de ese fondo último que exige, para ser capturado, la ruina de toda imagen, espiritual inclusive.*

*Privilegio maldito del hombre exterior, la imagen, por más pura que sea, conserva una pizca de materialidad, apenas una*

<sup>54</sup> Ver el apartado III.2f en donde se desarrolla la definición de "hábitus" según Bourdieu

rugosidad, y, puesto que remite necesariamente al mundo, lleva consigo un elemento de incertidumbre y de perturbación. Sólo mediante una victoria sobre ella podremos encaminarnos hacia el ser desnudo, hacia esa seguridad sin amarras que lleva por nombre liberación. Liberarse en verdad significa despojar la imagen, desprenderse de todos los símbolos del aquí abajo.

Perseguir, buscar la imagen, es probar que nos hemos quedado más acá del absoluto, y que no se está capacitado para la visión pura, ... una visión que está más allá de todo objeto.

El saber que se nutre en las apariencias es un falso saber, o, si se prefiere, un no-saber.

## II.2a El Individuo frente a la Mirada de los Otros

En los tiempos actuales parece ser que las distinciones establecidas entre los dominios públicos y privados de las vidas de los individuos, se mezclan cada vez más. Para Clignet (1982), la erosión creciente de las fronteras entre los dominios públicos y privado permite que los criterios internos cedan el paso a los criterios externos, lo que tiene como consecuencia que la evaluación de las actuaciones individuales descansa principalmente en la imagen que suscitan en el público, más que en los criterios específicos de la comunidad profesional a la cual pertenece el actor que se está juzgando<sup>55</sup>. Además, dentro de la ahora mezcla de los dominios público y privado, Clignet encuentra una erosión de la anterior distinción entre los dominios de la competencia y la cooperación. Según este autor, antes la competencia se reservaba para el dominio público y la cooperación para el dominio privado, sin embargo, encuentra que la competencia ha mostrado sus efectos perniciosos al haberse introducido a los medios escolares y universitarios, sobre todo en los E.U.A., ya que ha traído un empobrecimiento del aprendizaje de las reglas sociales que rigen la competencia. Con esto quiere decir que por la importancia que el éxito tiene para

<sup>55</sup> Esto lo ejemplifica Clignet con el éxito de un libro de Watson "La double hélice" que se debió a las revelaciones que autor hizo sobre el funcionamiento íntimo de las comunidades científicas, su sexismo, la manera irracional con que se comportan los individuos para hacer triunfar sus tesis, etc.

la definición del Yo, el exceso de la competencia ha contribuido a la multiplicación de fraudes y comportamientos competitivos salvajes. Por otra parte, Clignet nos señala que parece no distinguirse más entre trabajo y juego y esto nos lo muestra con el siguiente ejemplo: lo que antes se consideraba un juego privado, si no secreto, como la sexualidad, ahora se convierte en una "actuación teatral" que requiere de medidas objetivas, de un aprendizaje y de la mirada pública.

La erosión de la distinción entre mundos público y privado toca, además, la vida familiar. Entre los ejemplos que Clignet nos señala, tenemos a la ideología del control de nacimientos que corresponde tanto a una lucha colectiva contra la sobrepoblación como a un deseo individual de conquistar la distinción entre vida sexual y vida reproductiva. Otro ejemplo es la psicoterapia ya que a través del ojo público del terapeuta se invaden las relaciones familiares originalmente privadas.

Además, como consecuencia del declive de los lazos interpersonales en el seno de los medios familiares, educativos o profesionales, se encuentran, según Clignet, una abundancia de empresas comerciales cuyo fin es el de explotar los "mercados de la marginalidad. Clubs de solteros, divorciados, viudos, discapacitados; todas estas empresas tienen por fin el transformar los estigmas(marcas) del aislamiento y de convertirlos en aureolas" (Clignet 1982:206).

## II.2b Lo social y la Imagen

Para Baudrillard (1983), la muerte de lo social tiene que ver con la imagen. Para él, lo social muere en el espacio de la simulación, el cual confunde o transfigura lo real con el modelo. Así, no se abole lo real mediante una destrucción violenta sino al enmarcarse en el modelo. A través de los medios de comunicación se da una abolición de la distancia entre lo real

y su representación. Para Baudrillard, al exaltar lo real como modelo, lo borra y lo mismo sucede con lo social al que le pone fin, ya que su transparencia se ostenta y consume por doquier. Esto se explica, según este autor, porque estamos en un universo donde hay cada vez más y más información y menos significados. La propia información destruye los significados o los neutraliza. La socialización ahora se mide de acuerdo a la exposición a los mensajes de los medios de comunicación y por tanto, quienes están poco expuestos a ellos no están socializados, bajo la creencia de que la información produce una acelerada circulación de significados. Sin embargo, según Baudrillard, la información devora sus propios contenidos, devora la comunicación y lo social: en lugar de originar comunicación, se agota en el acto mismo de presentar la comunicación; en lugar de producir significado, se agota en la presentación del significado. Esto nos habla de un gigantesco proceso de simulación. "Inmensas energías se despliegan para mantener este tipo de simulacros y evitar la brutal desimulación que nos haría confrontarnos con la evidente realidad de una pérdida de significado radical" (Baudrillard 1983).

Ante nosotros tenemos la siguiente paradoja: mientras mayor es la abundancia de los signos de actualidad en mayor medida se exacerban los signos de incredulidad en las sociedades contemporáneas. Para algunos, esto manifiesta la crisis de un orden cultural que pretende ahora convocar las adhesiones a través de la escenificación incesante de lo real, o mejor dicho, de lo real visible: estar y hablar en y desde el lugar de los hechos, pretender ser los hechos mismos. Los televisores actúan simulando un presente perpetuo, un presente en estado puro, lo real tal como se entrega a la mirada, a la contemplación. Se vive bajo el supuesto de que lo real es visible, y por tanto, los simulacros contemporáneos se establecen a partir de la relación creer/ver; lo visto se identifica con lo que debe ser creído (Piccini 1990).

Por otra parte, Tono (1989), en la misma línea de Baudrillard, encuentra que lo que no se publicita y más específicamente, lo que no se publicita en los medios no existe. Ahora lo que hay es una adscripción de las gentes a las personas por cuestiones de simpatía personal, de imagen y no por lo que están diciendo<sup>56</sup>. Hay así, un divorcio entre los discursos (de políticos o de cualquier pensador) y la práctica cotidiana. Según Tono, los usos y costumbres posmodernas se caracterizan por ser algo ligero<sup>57</sup>, blanco, falto de peso, luminoso, reflejo, escaso, poco intenso y también inconstante, parcial, fácil y alegre y pone como ejemplo a la revista HOLA que contiene poco texto y es superficial así como los "dominicales" de la prensa que frente a las entrevistas profundas de los primeros tiempos han comenzado a ocuparse de la gente que diseña, que "vive", que tiene "pelas" (dinero), en resumen, del diseño, de la gente guapa, sus ropas, sus casas, sus arquitectos, sus pintores.

Entre las manifestaciones de las sociedades contemporáneas encontramos el gran valor que se da al cuerpo (pasión por el "body building", el "jogging", los aerobics, etc.), cristalizándolo en un ambiente colectivo alrededor de la persona y así, surge el hombre estético que desplaza al hombre económico o político. Este nuevo hombre, según Maffesoli, es orgánico, proxémico, concreto, además de que acentúa el contacto y la puesta en relación de gentes y cosas. Esta impregnación de lo sensible es la marca de las sociedades que privilegian el barroco, el reino de las apariencias y el acento sobre lo dionisiaco. En el surgimiento de las apariencias en los grupos y comunidades dadas, Maffesoli reconoce los efectos de una identidad fusional, una pertenencia a una colectividad pero simultáneamente un proceso de aparición-desaparición. Esto nos habla de la necesidad de exacerbar y promover todas las

<sup>56</sup> La política se hace mediante la imagen y de hecho, la importancia de la imagen como la base de la credibilidad en los E.U.A. lleva ya mucho tiempo. (Peiró 1989)

<sup>57</sup> Peiró coincide en que lo posmoderno en la práctica consiste en lo "light", es decir, que todo es muy suave, evanescente.

"barroquizaciones" de lo social en el contexto de un presente afirmado (presentismo). Aquí lo importante son el cuerpo y las apariencias, la piel, cambiante, exacerbada en todos sus excesos (skinheads, punks, etc.), en donde la coherencia nace precisamente de la organicidad de elementos discordantes, heterogéneos. La corporeidad será entonces el ambiente general en el que los cuerpos individuales, sociales y místicos se sitúen los unos con relación a los otros. Y será ese el horizonte de comunicación que servirá de tela de fondo a la exacerbación de la apariencia (Bayard 1992).

#### II.2c Medios de Comunicación: su Rol en la Posmodernidad

Todos los días se despliegan ante nosotros, los signos audiovisuales así como su inmediata desaparición, y por tanto, las consecuencias de la expansión técnica, material y simbólica de las culturas electrónicas marca de manera decisiva la vida contemporánea. De ello resulta, según Piccini (1990), la aparición y configuración de nuevas disposiciones y disciplinas, técnicas del hacer, del saber, del sentir, y una práctica del lenguaje, de géneros narrativos y de modos de relatar, además de una transformación de la escena urbana y de las relaciones interpersonales, nuevas formas de percepción del tiempo y el espacio y, una redistribución diferente de los espacios de la cotidianidad. Así, de acuerdo a esta autora, lo que se ha puesto en juego es un estilo y un modo de vida que compromete casi todas las esferas de la intimidad y de la esfera pública, pero también, las formas de construcción de las creencias y la reinención de los lazos sociales.

Piccini encuentra que las culturas electrónicas funcionan como terapia, reduciendo la intranquilidad o la incertidumbre de las sociedades contemporáneas y este ejercicio actúa sobre el orden de la cotidianidad y sus certidumbres y rutinas primarias sin

tener un centro rector, por lo que su eficacia radica precisamente en la dispersión de sus líneas de fuerza<sup>59</sup>. Su poder radica en las propias características técnicas del dispositivo, en la implantación de terminales domésticas, en los modos de empleo que prefigura en los usuarios; radica en la nueva calidad y cualidad de las imágenes, en la velocidad de la luz y en el ritmo de captación de lo real; radica más en el continuum del imaginario que desata que en un mensaje aislado o en la suma de los mensajes. Entonces, no se trata de la eficacia de un relato o de un género particular lo que convoca la adhesión de las audiencias sino más bien de ciertas resonancias de esos relatos que evocan y convocan lo conocido, lo ya visto, lo que pertenece al orden de la repetición, orden que asegura la permanencia y la continuidad -aunque efímera- de los lazos sociales. Es más la entrega a la contemplación que el acto de comprensión lo que se pone en juego.

En sociedades cada vez más diversificadas y en vías de mantener o intensificar las enormes diferencias que fracturan el cuerpo social -como es el caso de las nuestras-, Piccini encuentra que las tecnologías aseguran un lazo imaginario y, como tal, efectivo de la redistribución de un sueño común. El sueño común puede no ser exactamente el que todos sueñan pero sí representa el espacio especular en el que todos pueden proyectarse, ya sea para admitir, reconocer o rechazar la imagen en el espejo. Las terminales -o las pantallas domésticas- son el sitio en el que cada quien puede disminuir o, mejor, disimular la incertidumbre y la soledad de las grandes ciudades. Representan, en este sentido, el lugar ficticio de encuentro de una comunidad desgregada.

---

<sup>59</sup> Para Piccini existe una similitud entre las rutinas de los espectáculos audiovisuales y las rutinas de la vida cotidiana puesto que el orden del discurso en las escenas de las primeras es de la dispersión. Como en las rutinas cotidianas, éste es un universo que está constituido por gestos menores, olvidables, por residuos y saberes y a la vez por movimientos automatizados y eficaces.

La ciudad es, para Piccini, el espacio en que se inscribe el nuevo modelo cultural de las tecnologías electrónicas. Estas últimas procuran un paisaje interior, doméstico, liberado de las acechanzas y violencias del mundo exterior. Las nuevas redes técnicas efectúan sobre la ciudad una nueva diagramación que une y disgrega a la vez, que convoca a la clausura doméstica y a la reunificación de los individuos en los lazos de la unidad familiar. En este sentido, según Piccini, no cabe duda que los medios son el mensaje y representan un ordenamiento del caos urbano, del caos de un conglomerado en el que crecen de manera desproporcionada las mayorías silenciosas entre las nuevas redes productivas, urbanas, culturales, económicas.

Para Vattimo (1990), por otra parte, la sociedad contemporánea se puede caracterizar como una sociedad de comunicación generalizada, como una sociedad de los medios de comunicación y para él, la irrupción de los medios de comunicación (prensa, radio y televisión) es la causa determinante de la disolución de los puntos de vista centrales ya que dichos medios constituyen elementos de explosión y multiplicación de concepciones del mundo.

La lógica del "mercado de la información" juega un papel importante en este proceso ya que postula una ampliación continua de este mercado y exige en consecuencia que todo venga a ser objeto de comunicación. Es por ello que encontramos un número creciente de subculturas/minorías que toman la palabra. Y en este contexto, nos dice Vattimo, la realidad de la posmodernidad aparece como el resultado de cruzarse y contaminarse con las múltiples imágenes, interpretaciones, reconstrucciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y sin coordinación central alguna. De hecho, con la multiplicación de las imágenes del mundo perdemos el sentido de la realidad.

Leontidou (1993), por su parte, considera que en las sociedades posmodernas el sector de comunicaciones se erige constantemente

como la fuerza mayor en la estructuración social, puesto que, de acuerdo con Vattimo, la comunicación incluye la emergencia o re-emergencia de nuevas culturas, agrupaciones y conflictos, tales como género y razas junto con las clases: redes en lugar de comunidades, transporte y turismo en lugar de permanencia; nuevas minorías, especialmente después de la caída del Muro de Berlín, en resumen, un espacio móvil creciente y nuevas formas de interacción y conflictos humanos. Para esta autora, la comunicación en la actualidad, se presenta como el antídoto del anonimato de la modernidad y de la repetición Fordista (de la producción en masa), como una respuesta a la urgencia de ser escuchado, visto y entendido, ya sea como productor, trabajador, consumidor, artista, ciudad o localidad. Es en esta línea que se pretende reconstruir narrativas locales, críticas a las reglas generales, instituciones y estructuras de la sociedad moderna.

#### II.2d La Marginación Posmoderna Producto de las Transformaciones Tecnológicas

Las transformaciones que se están viviendo a nivel mundial se manifiestan en la organización de la cultura. Se está viviendo un proceso de globalización basado en un cambio profundo en la organización de la producción que se traduce, según Castells, en transformaciones tecnológicas que inciden más que en la manufactura de nuevos productos, en una reorganización de los procesos productivos. Las transformaciones que se viven han incrementado las interrelaciones y volatilizado los espacios. Hoy es cada vez más frecuente encontrar procesos de producción divididos en subprocesos que pueden cubrir la escala del planeta. "Procesos editoriales en Nueva York con captura de datos en Sri Lanka; ensamble de computadores con microprocesadores que proceden de la otra parte del mundo; consumo de alimentos o aguas embotelladas que han cruzado el mar para llegar a nuestras mesas; ágiles fugas de capitales tan pronto como amanece el mercado en Nueva York para ir a colocarse en cuestión de horas en otras

plazas más rentables" (Nivón 1992:43). Una de las secuelas de este proceso es, según Nivón, una nueva noción de marginación ya que junto a la pobreza y explotación tradicionales, está el individuo aislado y ajeno a las nuevas tecnologías -sobre todo de aquellas que se importan-, cuya privación constituye el mundo del nuevo marginado. Así, la sociedad se divide entre los que gozan de las condiciones de comunicación internacional, del acceso a bancos de información, redes informáticas de todo tipo, etc., y los que pertenecen al común de los habitantes que -comunicados también a escala mundial- se contentan con el uso de los medios estándar, limitados en posibilidades de uso y de ventajas económicas y culturales. De esta manera, las fronteras físicas dejan de tener importancia, en tanto que los límites se reorganizan de otra manera social y simbólica.

### II.3 LA DIFERENCIA

La época actual esta marcada por movimientos e ideologías manifestados en impulsos pluralistas y populistas de la escena cultural contemporánea, abarcando tanto a ideologías de derecha como de izquierda. Desde este punto de vista, la crisis de la modernidad es, según Dunn (1991), un problema de coexistencia y lucha cultural en una sociedad que ya no puede contener sus diferencias y contradicciones dentro de marcos oficiales y bajo la monopolización cultural de sus elites. Es por ello que ahora aparecen numerosos movimientos sociales y culturales que retan las dicotomías modernas (oposiciones jerárquicas) en nombre de la comunidad, tradición y la autodeterminación. Se considera ahora la heterogeneidad social, aceptando así, la diferenciación cultural. Con ello, se reta a las categorías establecidas de la cultura occidental, específicamente a las fronteras fuertemente defendidas que marginaban la cultura y el conocimiento basados en lo popular, lo subcultural y mundano.

### II.3a Desarraigo y Reconocimiento dentro de la Diversidad

Para Vattimo (1990), el alcance emancipador y liberador de la pérdida del sentido de la realidad, de la erosión del principio de realidad en el mundo de los medios de comunicación se encuentra en el desarraigo que da lugar a una liberación de las diferencias, de los elementos locales. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades locales -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra y dejan de ser finalmente acalladas y reprimidas por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse. De este modo, el desarraigo representa para Vattimo, el primer efecto de la identificación, es decir, el reconocerse dentro de la diversidad, de la pluralidad. Según este autor, es ahora posible vivir otros mundos, lo que nos muestra la contingencia, la relatividad y la finitud del mundo dentro del cual estamos encerrados. En este marco, vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento, oscilación que nos cuesta trabajo concebir puesto que la nostalgia de los horizontes cerrados, amenazantes y, a la vez, aseguradores, sigue todavía arraigada en nosotros como individuos y como sociedad.

Simonsen (1990), partiendo de la base del colapso de las grandes narrativas, es decir, del hecho de que las ideologías universales y las utopías del progreso y la emancipación que habían formado las bases de la teoría moderna, y las prácticas sociales y políticas, han fallado, encuentra como alternativa un énfasis en la diversidad. En una concepción tal de la sociedad, se asume una pluralidad irreducible de juegos de lenguaje y de formas de vida que no tienden al consenso y se resalta el carácter local de los discursos, acuerdos y legitimaciones. Cada forma de vida local, en este contexto, produce su propia pequeña narrativa. Simonsen reconoce la fragmentación de lo social, y como

consecuencia, la falta de una base para la acción colectiva, sin embargo, para él, la localidad se convierte en el espacio que el individuo todavía tiene la posibilidad de indentificarse.

Lytard, por su parte, plantea las llamadas "narrativas locales" que se reflejan en el pluralismo cultural y en la vida urbana cosmopolita (Leontidou 1993).

Un caso exagerado de la exaltación de la diferencia lo podemos encontrar en el movimiento conocido como "Political Correct" que tiende a negar cualquier valor al canon de la cultura occidental, visto como la ideología dominante de la clase blanca y del sexo masculino, "incapaz de expresarse sin segregar, humillar, jerarquizar". En la universidades de los E.U.A., este movimiento se expresa en un cambio de programas que cancelan el "canon blanco" y dan espacio y función, mediante una especie de parcelación cultural, a las voces de los excluidos y damnificados de la historia: las mujeres, los oprimidos y las minorías de cualquier tipo. Lo importante en este movimiento es afirmar con orgullo el centralismo de la propia "aldea étnica" y a los demás "que los tiren al mar". (Riotta 1992)

El "Political Correct" y la batalla por el multiculturalismo tienen como objetivo el privilegiar una opción de identidad y una necesidad de reconocimiento político pero esto, según Riotta, parece estar minando la posibilidad de los E.U.A. de constituirse como una nación capaz de transformarse, con una identidad nueva y original, ya que por el contrario, se está convirtiendo en un conjunto de identidades viejas y cristalizadas, en lugar de una nación compuesta de individuos que toman libremente sus propias opciones, los E.U.A. se manifiestan como un conjunto de grupos étnicos marcados para siempre por sus propios orígenes. (Riotta 1992)

Ciertamente que el movimiento de "Political Correct" representa una revolución contra el fallo de la ideología unificadora de la

cultura del siglo XIX., sin embargo, este movimiento no es un fenómeno menos interesante que la "balcanización" de Europa y de la ex-URSS: "si una superpotencia ha entrado en vías de desintegración por la incapacidad de encontrar un común y funcional modelo de mercado y de gobierno, la otra (los E.U.A.) ve cómo chirrían los engranajes del motor por la incapacidad de reorganizar un modelo cultural común" (Riotta 1992:72). El problema que aquí se plantea tiene que ver con los riesgos de vivir en un marco de multiculturalidad, como el llegar a "Babel".

Considerando que las sociedades han vivido guiadas e inspiradas por un conjunto de creencias e ideas metahistóricas, la nuestra es la primera que se apresta a vivir sin una doctrina metahistórica. Ahora nuestros absolutos - religiosos o filosóficos, éticos o estéticos - no son ya colectivos sino privados. Para Paz (1991) esta experiencia es arriesgada ya que es imposible saber si las tensiones y conflictos de esta privatización de ideas, prácticas y creencias que tradicionalmente pertenecían a la vida pública no terminará por quebrantar la "fábrica social". Uno de los mayores riesgos es que los hombres podrían ser poseídos nuevamente por las antiguas furias religiosas y por los fanatismos nacionalistas y por ello, sería terrible que la caída del ídolo abstracto de las ideologías anunciase la resurrección de las pasiones enterradas de las tribus, las sectas y las iglesias. La declinación de las ideologías -de las metahistorias que asignaban un fin y una dirección a la historia-, implica el tácito abandono de soluciones globales, inclinándonos ahora, más y más, por remedios limitados para resolver problemas concretos. Para Paz, los signos actuales son inquietantes.

### II.3b Hibridación (mestizaje) y Tolerancia

La Posmodernidad, en tanto se caracteriza por la desconfianza hacia los metarrelatos, es decir, a cualquier tipo de ordenamiento ideal de las realidades, trae como resultado la

renuncia a seguir manteniendo en pie cualquier criterio de orden que no pase por juegos de lenguaje de grupos y comunidades específicos; esto es, la renuncia a cualquier línea divisoria absoluta. "Ya no es evidente, bajo ninguno de los criterios imperantes hasta hace medio siglo, qué es lo que está adentro y qué es lo que está fuera de lugar" (Nugent 1994:39). Esta situación presenta una ampliación del espacio político cultural para todos aquellos que antes estaban restringidos a los papeles de subordinación "plebeya o indígena". Así, se han dado intensos intercambios culturales y creación de nuevos vínculos, así como mezclas que hasta hace poco se consideraban inverosímiles. Para García Canclini, esta nueva orientación e iniciativa de las mezclas culturales representa el surgimiento de "culturas híbridas", que Nugent traduce como "mestizajes posmodernos".

Esta hibridación o mestizaje posmoderno no se presenta solamente como resultado de procesos económicos manifestados sobre todo, en corrientes migratorias en las últimas cuatro décadas, y de la difusión de los medios de comunicación audiovisuales. Se debe principalmente al rompimiento con lo que Nugent llama "la arraigada política de los auditorios restringidos"<sup>59</sup>. A partir de dicho rompimiento, la diferencia entre lo normal -lo occidental- y lo exótico y autóctono, pierde su razón de ser.

Hay ahora más variados recursos para crear elementos públicos de reconocimiento. El resultado global es un espacio simbólico que, en líneas generales, es considerablemente menos excluyente que el dominante hasta hace no más de veinte años, puesto que se pasa del mundo de "ellos" al de "nosotros". Ahora hay más "individuos actores" que nunca, más discursos de los que nunca tuvieron voz, de los que fueron denominados por el "sujeto hombre blanco", como

---

<sup>59</sup> El término de auditorio restringido se usa en el sentido de invocar una expresa imposibilidad de universalidad, así como una forma de gobierno que bloquea a los sectores subordinados la posibilidad del acceso a educación, consumo informativo, mejores niveles de ingreso, etc. que permita la formación de un sector de ciudadanos que aspira a estar bien informado (Nugent 1994)

"los otros". Para Nugent, el proceso de hibridación o mestizaje posmoderno, sólo ha sido posible gracias a la cada vez mayor tendencia hacia la tolerancia<sup>60</sup>.

Enzensberger (1989) coincide con Nugent en el hecho de que hubo un tiempo en que las ideas dominantes eran precisamente las de la clase dominante. Esto ha dejado de ser cierto porque ahora la "cultura" es una opción al alcance de casi todo el mundo. Para este autor se está llegando a una situación en la que las diferencias de clase son delimitadas por la información, y para él, el único medio que ofrece una información sólida es la palabra impresa, mientras que los otros medios son fugaces por definición. Así, el contenido en información de un programa de televisión es mínimo, y en esa diferencia por la información, la clase superior, la clase informada, no coincide forzosamente con los ricos. "Hay ricos que son analfabetos funcionales y hay gente bien informada que no tiene dinero" (Enzensberger 1989:17)

En México, gracias a la incorporación de nuevas tecnologías comunicativas e informáticas los intercambios materiales y culturales se han incrementado, conduciendo al país a nuevas condiciones de organización social y cultural. Tradicionalmente, la sociedad mexicana estaba organizada a partir de la existencia de grupos distinguibles económica, racial y espacialmente. La imagen de esta sociedad diferenciada internamente era de superposición de grupos y clases sociales que asociaban su marginación económica con la social y cultural.

Ahora, de acuerdo a Nivón (1992), se nos presenta una sociedad aún diferenciada, pero con una dinámica distinta ya que grupos de diferentes condiciones sociales y económicas viven los procesos de globalización de maneras e intensidades distintas. Sin embargo, las distancias se reducen y las mezclas aparecen más

---

<sup>60</sup> Una cultura tolerante, de acuerdo a Locke, es aquella que puede distinguir nítidamente entre mandar y persuadir. En el caso de la persuasión hay dos alternativas, o se llega a un acuerdo o se tolera el desacuerdo (Nugent 1994)

próximas, no obstante las diferencias sociales y culturales. El cosmopolitismo, por ejemplo, antes patrimonio exclusivo de los grupos más poderosos económicamente, no es ajeno a los sectores populares que muy frecuentemente viven, a través de la migración y la preservación de fuertes redes comunitarias, intercambios comunicativos con más intensidad y frecuencia. De esta manera, la sociedad actual se nos presenta heterogénea, pero de manera distinta a la anterior. Las nuevas condiciones, sin embargo, no evitan la existencia de hegemonía y dominación.

Nugent, por su parte, encuentra en la publicidad actual, tanto radial como televisiva, una tendencia a establecer pautas homogeneizadoras de la cotidianidad que en muchos casos van explícitamente a contracorriente de las tendencias asimétricas del ordenamiento jerárquico.

Paradójicamente junto a las tendencias globalizadoras constatamos la persistencia y a veces la exasperación de las tendencias nacionalistas (Nivón 1992). De hecho, persiste el racismo porque, al parecer de Insúa, el mundo aún es para muchos blanco y negro y hay miedo al cambio, horror al "mestizaje" que sigue su curso y por ello, la reivindicación de esencias absolutas sólo conduce a la "limpieza étnica", es decir, a la masacre. El fascismo, según este autor, comienza siempre por alguna forma de endogamia. La exogamia, en cambio, permite una tensión fronteriza de la que a menudo proceden las semillas de un futuro diferente.

### II.3c Multiculturalidad en el Marco de la llamada Globalización

El hecho de que el fenómeno de la multiculturalidad, aunque con implicaciones diferentes en cada país, tenga como denominador común la reproducción efectiva de la diversidad cultural combinada con una intensificación en la comunicación intercultural, ha llevado a algunos autores a estudiar cómo las

formas dominantes de organizar las relaciones sociales han sido rotas, borradas, o cuestionadas, mientras el pasado histórico emerge como mito para la construcción de un presente que es enteramente diverso. Ejemplo de lo anterior son los nuevos fundamentalismos islámicos, la reanimación de los viejos nacionalismos europeos, la revitalización del sueño americano en Estados Unidos y el neocardenismo y neoporfirismo en México. Para Lomnitz (1993), este juego entre mito histórico y nuevas realidades socioculturales ocupa un lugar de honor en proliferación comercializada de "estilos de vida" y en los simulacros histórico-culturales que se utilizan a manos llenas en la industria turística y de esparcimiento.

Evidentemente el surgimiento de la multiculturalidad ha aumentado las opciones de consumo y es por ello que ahora resulta fundamental en el desarrollo de los estilos y de la diferenciación social, sobre todo, en el caso de los E.U.A. Además, la diversidad cultural ha significado, por un lado, una nueva expansión de la cultura norteamericana, japonesa y europea al Tercer Mundo, y por el otro lado, ha habido un auge en el consumo norteamericano de productos culturales extranjeros: un auge en el consumo de arte, de literatura, de cine, de música, de comida y de bebidas del Tercer Mundo. De hecho, la inmensa capacidad de consumo que se concentra en el Primer Mundo permite que muchos de nuestros mejores productos se consuman allá. Al parecer de Lomnitz, la combinación de estos dos factores -la apertura del Tercer Mundo a las importaciones y el crecimiento del consumo de nuestros productos culturales en los países ricos- ha llevado al desarrollo de un "estándar internacional" que está hecho principalmente a los gustos que predominan en Norteamérica, en Japón, y en Europa. Así, en la medida que los llamados "estándares internacionales" van adquiriendo una aureola de objetividad, los países del Primer Mundo se van erigiendo en los jueces últimos y los legitimadores principales de las culturas locales. "Ejemplo de ello es el prestigio y poder

interno que han adquirido todos los que representan a México en la esfera internacional, desde Octavio Paz hasta Hugo Sánchez" (Lomnitz:1993:29). Para este autor, lo que en el Primer Mundo aparece como una fiesta de diversidad cultural es, desde una perspectiva global, la integración de culturas premodernas y modernas a un sistema de mercado globalizado donde los patrones dominantes del gusto y del estilo están crecientemente concentrados en un manojito de países.

#### II.4 NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

##### II.4a La Política y los Individuos

Gutiérrez (1992) encuentra que la política se ha convertido simplemente en una rama más de la lógica económica "ahorradora de esfuerzos", regida por una sorprendente moral ejecutiva. Esto ha traído consigo el que se deje de lado la experiencia del pasado.

"La contundente sabiduría y el indudable expertismo de los neos los hace deseperar inmediatamente que descubren la existencia del pasado, esto es, de normas, usos, instituciones, procedimientos de un orden anterior. Toda anterioridad les es sumamente infumable y estorbosa; es la causa de atrasos innecesarios y lastre para acceder a novedades salvíficas por ellos elaboradas. Ante esa muralla largamente edificada con el trabajo, las creencias, los errores y los aciertos de generaciones hoy canceladas, se pretende desconocer, pasar por alto, devaluar y caricaturizar lo antecedente. De ahí a su destrucción y cambio por las fórmulas novedosas...El reto es aligerar la marcha hacia el porvenir, que antes siempre presentaba desafíos y pruebas de difícil superación, empezando por la del simple tiempo, tiempo de invención, de discusión, de imaginación por un lado, tiempo de enseñanza, de convencimiento y de propagación. Parece que los tiempos humanos están hoy en retirada ya que han sido recortados a dimensiones manejables merced a las nuevas técnicas y a las más novedosas urgencias" (Gutiérrez 1992:37).

Gutiérrez califica al nuevo tipo de gobernantes como "modernizadores autoritarios de fines del siglo", porque encuentra que no requieren de la voluntad, opinión o facultad

decisoria de sus pueblos para tomar las medidas y establecer los rumbos. Para ellos, los caminos a seguir son únicos, incanjeables e irreversibles. Así, se insertan en una nueva edición del determinismo, ahora no asociado con alguna fuerza natural o divina, sino a la voluntad de una "secta de iluminados".

"Aprovechando el hartazgo popular ante regímenes y sistemas despóticos, injustos e ineficientes...ante el consenso general y el sentimiento libertario de sociedades en búsqueda de la recuperación de una dignidad mínima y un respeto básico, en rechazo abierto de un tiempo de sufrimientos y arbitrariedades, diligentes liderazgos sustitutos y astutos prefabrican un consenso que señala una sola salida para todos, con variantes insignificantes donde dicen respetar diferencias e identidades en franco proceso de liquidación". (Gutiérrez 1992:38)

De esta manera el panorama general revela una absoluta marginación de la población en general, en el diseño de su propio futuro.

"La astucia sorpresiva y la prisa de unos cuantos, que no se dirigen a ningún destino informado, compartido y sentido por los pueblos, sino a sus propias metas e intereses elitistas, es la nota distintiva...Suponen que, sobre el cambio de los medios, materia ligera, de obvia resolución y de fácil trámite, la población no tiene nada que decir ni hay para qué consultarla, menos obedecer lo que de su eventual consulta se pudiera originar...Son regímenes advenedizos y arribistas en horas de declive y confusión generalizadas (Gutiérrez 1992:38-39).

Frente al panorama desolador que nos presenta Gutiérrez, Baudrillard (1989) encuentra que si no hay más pasión colectiva, política u otra, queda al menos una: hacerse publicidad lo que manifiesta la necesidad de existir. "Cada categoría social quiere tener su cuarto de hora de gloria, su cuarto de hora de manifestación". Pero, nos dice Baudrillard, a pesar de que se manifiesta y expresa, eso ya no significa ocupar la calle puesto que no es el espacio público lo que está en juego, sino el espacio publicitario. Ahora, según este autor, hay procesiones sucesivas de grupos-individuos, pero no de grupos-sujetos, porque ya no se oponen realmente al poder; se trata solamente de

demostraciones de existencia, y no de una relación de fuerzas. El poder no es impugnado, permanece perfectamente en su lugar. Para Baudrillard esta situación nos ubica dentro de una lógica de la indiferencia radical.

Habermas (1984), por su parte, considera que la posmodernidad despliega una moral que raya en la insolidaridad. Esto lo explica a través de la disolución del sujeto individual tras las máscaras de la apariencia, situación que traslada a los sujetos políticos y sociales. Estos, según Habermas, quedan difuminados y escindidos, ya que las principales oposiciones sociales pasan a ser oposiciones que atraviesan transversalmente las clases sociales. De esta manera, la dispersión del sujeto político y social pone en crisis los proyectos globales, que se ven disueltos en una serie de intervenciones locales, puntuales, cuya unidad "en un plano de consistencia" es problemática. Así, se plantea de manera negativa el fin de una rebelión colectiva integrada y de la emergencia de las actuales rebeliones fragmentadas que luchan por lo inmediato.

*"La fragmentación contradice las nociones de una sociedad totalmente administrada o manipulada, y además mantiene la posibilidad de la subversión y la libertad y una base para la construcción de nuevas identidades individuales y colectivas"* (Dunn 1991:128)

Sin embargo, no todos los autores encuentran tan limitada o inútil, la participación de los individuos en la política. Simonsen (1990) encuentra que ciertamente la acción política ya no pueda aplicarse sobre sus antiguas bases, precisamente por la emergencia de nuevos grupos con nuevos "issues" tales como el movimiento feminista con la reproducción, sexualidad y género. Igualmente, los movimientos urbanos, las organizaciones subculturales, y los movimientos verdes o ecologistas, los cuales se basan ahora en una diversidad de "issues" políticos. Por tanto, para Simonsen, el discurso de los significados locales se está convirtiendo en una fuerza de energía de la política contemporánea. De hecho, Simonsen explica la erosión política y

cultural del modernismo por la incapacidad de reconocer las diferencias basadas en la subjetividad, género y sexualidad, etnicidad, clase, no sincronismo temporal y locación espacial. Ahora, movimientos como el feminista, el ecologista y el de protección al ambiente, han ensanchado el campo de la política, señalando una crítica básica al modernismo, a través de un reconocimiento cada vez mayor de las diferencias culturales, y de políticas basadas en la comunidad, lugar o región, expresando su resistencia local.

#### II.4b Posmodernidad en el Marco de los Movimientos Culturales y Generacionales: Nuevo Espectro Social.

Las culturas de clase se caracterizaron por estar herméticamente selladas; sólo unos cuantos individuos fueron capaces de cruzar ocasionalmente las fronteras que las separaban. Fue a principios del siglo XIX, que la división moderna del trabajo, con su capacidad para estratificar la sociedad en órdenes funcionales, empezó a romper la estricta segregación de las culturas de clase. Los intelectuales independientes, y en particular los artistas, fueron los primeros grupos disidentes. Estos artistas crearon la llamada "Bohemia" que rompió gradualmente la hermética cerrazón de las diferentes culturas en virtud de que constantemente tomaban prestados materiales, elementos, temas y motivos artísticos de los denominados extranjeros de otros países. Sin embargo, no fue hasta después de la segunda guerra mundial cuando la erosión de la red de culturas de clase se hizo visible y el relativismo cultural se hizo evidente. Es a partir de entonces que aparece la posibilidad de elegir libremente ciertas formas de vida y patrones culturales, especialmente para la población joven, y que se generaliza el acceso a los hábitos culturales que anteriormente dependían exclusivamente de la clase social (Heller 1988).

La relativización de las culturas empezó entonces, con las incursiones de las culturas extranjeras en las culturas occidentales. Como arriba se mencionó, los modelos culturales no occidentales fueron descubiertos por la "Bohemia" y en aquella época, el gusto de ese grupo se consideraba exótico. En la actualidad, las culturas extranjeras están presentes en todos y cada uno de los niveles; se han arraigado en nuestras prácticas culturales; han sido asimiladas y se han convertido en algo común: desde restaurantes chinos, vestidos indios y novelas latinoamericanas. Sin embargo, para Heller, un "menú" de nuestra vida cotidiana tan variado -ya que incluye una parafernalia de novedades exóticas- no parece ser equivalente a un estilo de vida. Esta autora plantea, a partir de la pluralización de los modos de vida y la extinción de las culturas de clase etnocéntricas y autosuficientes, uno de los mayores cuestionamientos de nuestros tiempos: si las clases están en proceso de decadencia y si las culturas se están pluralizando hasta llegar al grado de particularización absoluta, ¿es todavía posible un proceso significativo y racional de toma de decisiones? Este cuestionamiento se basa en el entendido de que las clases sociales son necesarias para llevar a cabo políticas racionales y que son ellas las que pueden dar origen a instituciones (organizaciones políticas que representan sus intereses); de hecho, los gobiernos representativos surgen de la sociedad de clases. Ahora, sólo se observan corporaciones que están organizadas de acuerdo con funciones. Estas corporaciones no representan los intereses de modos de vida en su conjunto sino los intereses de funciones particulares. Heller se responde diciendo que todavía no está claro si la pluralización y relativización cultural llevarán a la extinción de la política racional, o si serán el preludio de una forma o formas más racionales y democráticas de acción política, de una combinación de sistema parlamentario con un tipo de democracia directa.

Heller hace un análisis de los movimientos sociales desde la perspectiva cultural y para ello distingue tres generaciones que

han caracterizado los movimientos culturales después de la segunda guerra mundial: la generación existencialista, la generación alienada y la generación posmodernista. La primera acompaña al movimiento que surgió tras la guerra, y el cual alcanzó su punto álgido a principios de la década de los cincuenta; la segunda representa al movimiento originado a partir de los acontecimientos que ocurrieron a mediados de la década de los sesenta, y que culminó en 1968, aunque continuó creciendo hasta mediados de la década de los setenta. La tercera en el movimiento de la década de los ochenta, el cual, según Heller, todavía no ha alcanzado su cénit. El segundo movimiento surgió a raíz del primero, y el tercero a raíz del segundo; tanto en un sentido de continuación, como en el sentido de inversión de los signos del movimiento anterior<sup>61</sup>.

El mensaje que conlleva el posmodernismo como movimiento cultural, al parecer de Heller es: "todo vale". De hecho el posmodernismo no es rebelde aunque permite todo tipo de rebelión. Sin embargo, no existe un objetivo único importante que dé pie a una rebelión colectiva integrada. El "todo vale" puede interpretarse, según Heller, de la siguiente forma: "tú puedes rebelarte contra lo que te apetezca, pero déjame a mí rebelarme contra algo en particular contra lo que quiero rebelarme". Y también está la alternativa de "permíteme que no me rebele contra nada porque me siento totalmente a gusto". Uno podría preguntarse si este pluralismo sin límites no es un indicio de conservadurismo y si ya no existen cuestiones cruciales contra las que habría que rebelarse. Sin embargo, para Heller, el posmodernismo no es ni conservador, ni revolucionario, ni progresista; no es ni una corriente de esperanza naciente, ni una ola de profunda desesperación. Se trata de un movimiento cultural que hace que este tipo de distinciones sea irrelevante. Cualquier

<sup>61</sup> Para Heller, los términos "olas" y "generaciones" son más precisos que el término "movimiento" porque, aunque las olas consisten de movimientos sociales y culturales, ciertos movimientos continúan una trayectoria recta a través de distintas generaciones, en lugar de aparecer en olas; el feminismo es el ejemplo más claro.

cosa, ya sea conservadora, rebelde, revolucionaria o progresista puede formar parte de este movimiento, y esto no significa que el posmodernismo sea apolítico o antipolítico, más bien no representa ninguna tendencia política en particular. De hecho, lo que ha triunfado es el relativismo cultural, que inició su rebelión contra la fosilización de las culturas de clase y contra el predominio etnocéntrico de la "única cultura correcta y auténtica", es decir, la cultura occidental. El posmodernismo es una ola dentro de la cual son posibles todo tipo de movimientos, ya sean artísticos, políticos o culturales. Heller observa que ya se han registrado varios movimientos nuevos entre los cuales encontramos a los centrados en la salud como la lucha contra el tabaco, el culto al cuerpo, la medicina alternativa, los maratones y el "jogging", así como movimientos ecologistas. Además esta autora nos habla de la expansión de movimientos feministas, movimientos en favor de una reforma educativa y muchos más.

Para el caso de México, González hace un análisis de las generaciones a partir de los sesenta y hasta nuestros días y encuentra que "cambiaron los signos, los dijes, la señal de la victoria o de amor y paz, por las imágenes de mercado" (González 1994:39). Para él, la generación actual ya no tiene signos y por tanto, adolece de significados. "A esta juventud no le gusta pensar, le gusta aturdirse, le gusta vivir, llenarse los sentidos, tenerlos al tope. Lo prueba su música sin historias, sin argumentos" (González 1994:39). Al parecer de este autor en el presente los jóvenes no gozan ni sufren ningún ideal y por ello, encuentra que los jóvenes de ahora son la expresión viva del mundo desencantado. Sin embargo, observa que, a su modo, esta generación es más libre por el hecho mismo de no haber idealizado ni conquistado la libertad: "no viven de ella, viven en ella" y por ello, no la aprecian igual que la generación anterior. González piensa que si esta generación se levanta en contra de algo algún día, no va a ser por el poder, como las generaciones anteriores, sino que se va a levantar por asuntos

del aquí y del ahora. En términos políticos, según este autor, la falta de empleo es lo único que la puede convocar. No le interesa la democracia puesto que no vota.

La generación anterior es la que González llama intermedia, y comprende a los jóvenes de fines de los setenta y mediados de los ochenta. Para este autor, los sujetos de esta generación no son sujetos de convicciones, sino de conveniencias. "Quizá por eso nos gusta tanto hablar de lo "real": "real política", "vida real", ¡hay que ser realistas!...La realidad parece haberles robado los sueños" (González 1994:40). Esta generación se burla de los viejos socialistas y sus utopías, mientras miran con desprecio la indolencia y la banalidad de los jóvenes a los que quizá envidian en el fondo por su desenfadada libertad. De esta manera, la generación intermedia se ubica entre la anterior, rebelde e iconoclasta y la generación y la actual, cínica y desencantada.

González cita a Marcelino Perelló, uno de los principales dirigentes del movimiento del 68 en México, para quien los jóvenes de hoy son mucho más lúcidos que los de ayer puesto que los muchachos sesentaiocheros vivieron sus causas con pasión y generosidad, pero no tardaron en descubrir que el Vietnam agredido por el que se habían manifestado en las calles, se convirtió en el país agresor de camboyanos, y que la revolución cubana que había encendido sus corazones y sus imaginaciones había degenerado en dictadura burocrática. Esas y otras causas se les revelaron a aquellos jóvenes como desilusiones. Por su parte, los jóvenes de los setenta vivieron con la nostalgia de la pasión ajena, y los de los ochenta, hijos de la crisis y de una sociedad totalmente dada a la tristeza, se mostraron más egoístas y lúcidos. El desastre de las grandes causas creó en ellos una lucidez fría que ahora, en los noventa, los hace vivir con los pies en la tierra, a diferencia de sus antecesores. "La generación de los sesenta está pasmada y no alcanza a salir el agobio en que la sumió el desvanecimiento de su horizonte de

certezas. La nueva generación quiere vivir -y nada más que vivir- sin freno y en absoluta libertad, no quiere saber nada de proyectos a largo, mediano o corto plazo" (González 1994:40).

## II.4c De la Cultura de Masas a la Cultura Popular

El término posmodernismo, de manera general, da cuenta de la caída de la autoridad y de lo atractivo de la modernidad. Para muchos, es una respuesta a la muerte de la modernidad y de sus vanguardias como una fuerza social progresiva, tal como se manifestó en la institucionalización al arte moderno en los museos, galerías, universidades y otras enclaves de la cultura oficial de Occidente (Dunn 1991). Desde esta perspectiva, el posmodernismo se presenta, por un lado, como el abandono de los cánones e instituciones modernas, ahora vistas como el "establishment", y por el otro, como una sucesiva dispersión de prácticas culturales en una pluralidad de nuevos estilos, géneros y movimientos.

Para Dunn la "vanguardia estética" termina junto con los movimientos de la década de 1960<sup>62</sup>, y a partir de entonces se observa un crecimiento de lo que él llama "vanguardias culturales" que funcionan dentro de un amplio terreno de relaciones sociales y políticas. La diferencia entre estas vanguardias es que la primera, en el pasado, intentó subvertir la tradición y las estructuras hegemónicas en terrenos artísticos angostos, mientras que la segunda se define por sus funciones de contestar y reconstruir significados para numerosos y diversos

<sup>62</sup> Con la dispersión de las prácticas artísticas y el creciente eclecticismo de la década de 1970, la escena del arte de esa década se presentó fragmentada y nebulosa, como una continuación de las innovaciones de la década de 1960 mezclada con una proliferación de nuevos estilos y técnicas. La experimentación tendió a moverse en dos contextos separados, dentro del sistema de galería y fuera de él; en ambos casos, en un intento por mantener la vanguardia viva y hacerla más accesible. Pero, a pesar de los esfuerzos para resistir la comercialización la década de 1970 testimonió la desaparición de la vanguardia estética (Dunn 1991).

'issues' políticos y culturales. Dunn ve operar estas vanguardias culturales en un ambiente muy fragmentado y contradictorio, moldeado por la oposición entre el comercialismo (las fuerzas de la homogeneidad y la dominación) y las políticas culturales (las fuerzas de la heterogeneidad y el pluralismo) y por un antagonismo más profundo entre los valores del avance científico y tecnológico y aquellos de las tendencias tradicionales y consideradas anti-modernas<sup>63</sup>. Para Dunn, el posmodernismo y el populismo cultural son resultado de esta compleja red de fuerzas contendientes.

La década de 1970 vió el surgimiento de nuevos movimientos sociales que politizaron la cultura de masas dentro del contexto de las luchas sociales vigentes, presentado problemas de clase, género, sexualidad, raza, etnicidad, paz y ecología. Dichos movimientos, de carácter micropolítico, cambiaron el significado del populismo al disociarlo de la cultura de masas y reinscribiéndolo en el concepto de protesta subcultural. Los grupos participantes estaban menos interesados con la innovación estética que con la autonomía de la cultura de masas comercial y su propia auto-determinación. Dunn encuentra que al integrar la expresión cultural en las políticas de identidad y protesta de grupo, estos movimientos efectivamente resistieron la cooptación comercial y la identificación con la sociedad de consumo, además de que estos movimientos se interesaron en políticas de representación, retando a las estructuras de autoridad dominantes mediante las voces de los grupos marginados y sin poder<sup>64</sup>. Los remanentes de la vanguardia estética de la década de 1960 consecuentemente, se vieron oscurecidos por nuevas vanguardias culturales que se constituyeron no alrededor de innovaciones

<sup>63</sup> Una manifestación de ello son los movimientos como comunitarismo, misticismo y new age (Dunn 1991)

<sup>64</sup> De acuerdo a Dunn, el arte feminista, étnica y de raza, la guerrilla y el teatro de la calle, la cultura gay y de lesbianas, el graffiti fueron formas de cultura alternativa que quitaron voz y criticaron a la cultura de masas. Por otra parte, los movimientos de paz y ecológicos empezaron a retar las fundaciones del pensamiento de la ilustración y sus implicaciones de la dominación tecnológica de la naturaleza y la sociedad.

culturales sino protestas colectivas que apoyaban valores e identidades de grupo. De esta manera aparecieron nuevas vanguardias culturales en las que el problema del arte y la vida se incluían en las políticas de representación.

Puesto que la cultura de masas se ha convertido en el marco dominante para el consumo de cultura, generalmente, mucho de lo que es llamado posmoderno sigue los signos de la comercialización: homogeneización. Sin embargo, al mismo tiempo, hay una posmodernidad de la diferencia, autenticidad y de autodeterminación. De esta manera, el populismo como cultura de masas (empezando en la década de 1960), ahora compite con el populismo como cultura popular, definido como auténtico y autodeterminado, aunque ciertamente la cultura de masas con frecuencia logra dar forma y contener las luchas por la autonomía cultural y la autenticidad, lo que se presenta como obstáculo para prácticas opositoras. Con toda la argumentación anterior, Dunn encuentra que la posmodernidad está orientada por sentimientos y aspiraciones populistas. Mientras que la noción de vanguardia históricamente ha tenido implicaciones elitistas, la posmodernidad democratiza todos los impulsos culturales, apuntado así a un cambio de rol de la vanguardia. Para este autor, lo que más distingue a la posmodernidad de la modernidad y sus vanguardias, es la reafirmación de la tradición y la conservación cultural del pasado, lo cual puede interpretarse como una reacción y protesta contra los ímpetus racionales e inhumanos de la modernidad y su intento por hacer desaparecer poco a poco las diferencias culturales. Así, lo que parece más característico de los movimientos anti-modernistas recientes es la valorización precisamente de esos elementos de la historia pasada que la modernidad ha destruido. Tal valorización expresa una nostalgia por la comunidad pre-moderna y el sentido del espacio ("sense of place"). De esta manera, estamos viviendo una época en que las consecuencias destructivas de la modernidad han comenzado a invertir el significado de la tradición, y de ser éste el caso, la defensa de valores humanistas y populares (antes premodernos

pero ahora categorías posmodernas) se volverán una fundación de la resistencia y el progresismo, haciendo así a la tradición el objeto de significados que se manifestarán en soportes conservadores tales como la familia, la religión, la comunidad y la nación. De esta forma, las vanguardias culturales, según este autor, darán voz a movimientos antimodernos, mediando entre los significados y demandas conflictivos de una pluralidad de grupos y subculturas mientras que se resisten a las estructuras de los medios de comunicación y la sociedad de consumo. Para Dunn, estas vanguardias intentan moverse más allá de la otredad, hacia una política de diferencia cultural que reconcilie los reclamos opositores, lo que implica continuas luchas democratizadores dentro de una política de representación.

### III.4d Nuevos Grupos Sociales como Base de los Nuevos

#### Movimientos Sociales: Caso de Alemania

La emergencia del posmodernismo puede ser entendida en el contexto de cambios estructurales en el balance de poderes que se da entre varios grupos sociales que tradicionalmente han definido qué constituye la cultura. Para Betz (1992) el surgimiento del posmodernismo puede explicarse en términos de una lucha competitiva entre fracciones de la nueva clase media con respecto a la definición de cultura, y por ello, sugiere analizar el rol que esta clase juega en la sociedad posmoderna desde la posición de sus miembros como productores, transmisores y consumidores de la cultura posmoderna, o bien, como portadores de los nuevos valores y las nuevas políticas.

Para su análisis, Betz se apoya en Featherstone, quien sugiere que el surgimiento de la cultura posmoderna debe verse en términos de una lucha entre un grupo establecido y otro externo con respecto a la definición y a la constitución del culturalmente dominante. El grupo externo vendría a ser lo que Bourdieu llama los "nuevos intermediarios culturales", es decir,

los proveedores de los bienes y servicios simbólicos, que van desde publicidad, periodismo, relaciones públicas hasta profesiones de ayuda (asesores). Este grupo se percibe como una fracción de la nueva clase media. Siguiendo el planteamiento de Featherstone primero debe definirse cuál grupo social ha dominado la cultura en los últimos años y luego los cambios estructurales y mecanismos que dan lugar a que un nuevo grupo rete a los grupos establecidos y por último, al grupo externo. La teoría de Featherstone la ilustra Betz con el caso de Alemania. En ese país, gran parte de las políticas social demócratas se designaron no para promover o perpetuar los privilegios de una élite en el poder nueva sino para permitir a una proporción creciente de la población, participar de la riqueza de la sociedad tanto material como cultural. De acuerdo a ello, el cumplimiento de los objetivos social-demócratas en educación, bienestar social y la administración de la economía, llevaron no sólo a la creación y la expansión de grandes burocracias del estado y de una clientela social demócrata potencial, sino también generó expectativas de que el estado continuaría empleando a aquellos que se beneficiaban de las mejores oportunidades de educación. Sin embargo, el éxito de las políticas social demócratas con respecto a la introducción de las clases menos privilegiadas a niveles educativos más amplios se vió minado e incompleto porque ya no se pudo absorber a toda la gente en el mercado laboral. Los marginados empiezan entonces, a buscar estilos de vida alternativos, situación que se da sobre todo entre los estudiantes de humanidades y ciencias sociales<sup>65</sup>. En este contexto, el estilo posmoderno se convirtió en un medio para la

<sup>65</sup> Liberado de la "jaula de hierro" de las meta-narrativas, el individuo de la época posmoderna se puede dar el lujo de elegir de seguir sus propias reglas y ética. Por ello, para Betz no es sorprendente que un estrato de especialistas sociales y culturales haya emergido como polo central de esta nueva cultura, ya que en su educación se les permitió ser críticos, hacer sus propias elecciones; en sus empleos preparan a los individuos para tomar el control de sus propias vidas. Por tanto, nos dice este autor, tampoco debe sorprender que este estrato forme el centro de las nuevas políticas de los nuevos movimientos sociales y los partidos de izquierda liberales y verdes, cuyas demandas centrales buscan promover la autorrealización, mayor participación política y una sociedad futura multicultural más que homogénea.

lucha por reconocimiento contra la cultura establecida. Esta lucha era, básicamente, entre aquellos que se beneficiaron obteniendo trabajos y que vía sus posiciones dentro del Estado, dominaban la cultura y la política alemana occidental, y aquellos que llegaron tarde<sup>66</sup>. Por ello, no es coincidencia el hecho de que la mayoría de los que participan en los nuevos movimientos sociales surgen de entre los intelectuales sociales y culturales y no de la "intelligentsia técnica y administrativa". Los nuevos movimientos sociales se presentan, esencialmente, como una rebelión contra la racionalización del mundo de la vida a través del estado, y contra aquellos que lo sirven; y se manifiestan como el rechazo a las ideologías totalizantes, particularmente, como el rechazo a la noción de progreso. Los que participan en los nuevos movimientos sociales recurren a una política de primera persona, basada en experiencias y emociones individuales y subjetivas y que se expresan a través de quejas, acusaciones y demandas o peticiones.

El mismo Betz nos señala, sin embargo, que una objeción a esta lectura podría ser que en caso de ser cierta, el posmodernismo está destinado a desaparecer ya que los nuevos graduados parecen tener mayores posibilidades y por tanto, se eliminaría la base de soporte del posmodernismo. Esas mayores posibilidades se deben a que forzados por buscar nuevas oportunidades de carrera, un número de graduados desencantados siguieron la estrategia desarrollada por la nueva pequeña burguesía, según Bourdieu: crearon nuevos empleos en periódicos y revistas alternativos, en periodismo, en medios de comunicación y publicidad, o se han hecho independientes como publicistas, consultores y consejeros, o se han desarrollado como dueños de librerías, cafés, o se han unido a los "brillantes fracasados" que de alguna manera sobreviven de un día a otro. (Betz 1992)

---

<sup>66</sup> El conflicto posmoderno toma también, según Betz un carácter de conflicto generacional.

## C A P I T U L O     I I I

### LA COTIDIANIDAD COMO CAMPO DE LO SOCIAL

#### III.1 SOCIOLOGIA Y VIDA COTIDIANA

Si consideramos que nuestra época se caracteriza por la caída de la eficacia y credibilidad de las grandes narrativas con sus instituciones, por las crisis y las incertidumbres, para Balandier (1983), es comprensible que el sujeto individual desvíe sus acciones hacia aquello que le es más cercano: su vida privada, los medios en que se definen su residencia y sus relaciones personales inmediatas, los lugares en los que dedica su tiempo de trabajo y su tiempo libre. El acento lo pone ahora en el vivir cotidiano y es a partir de éste que se desarrollan con la intensidad más fuerte, las adhesiones, los rechazos y la reivindicaciones. Es por ello que, según Maffesoli (1990a), el hecho culinario, el juego de las apariencias, los pequeños momentos festivos, los paseos diarios, los placeres, no pueden considerarse elementos frívolos o sin importancia de la vida social, puesto que manifiestan las emociones colectivas. Este autor destaca que a pesar de que las formas banales de la existencia no tienen finalidad, vistas desde una perspectiva utilitaria o racionalista, no carecen de sentido aunque éste se agote en el acto mismo.

De acuerdo a Fagoaga (1989), la preocupación por lo inmediato no puede considerarse banal puesto que es algo que afecta al individuo. Puede ser profundo o no, pero no es evanescente. Y por ello, esta autora encuentra que la lucha contra la lluvia ácida; a través de la creación de un comité, por ejemplo, es una lucha que traduce la preocupación por lo inmediato. Así, la zona que nos afecta es la inmediatez y la realidad no es banal, ni lo que hace la gente, los políticos; o las feministas.

Ante la evidencia de cambios cualitativos en las sociedades, entre los que destacan el fin de una moral universal y el consecuente relativismo, y la eclosión de modos de vida alternativos, resulta, por otra parte, que ya no hay reglas específicas en las relaciones sociales, y es entonces que la vida cotidiana aparece como el elemento de mayor relevancia ya que incluye todas las situaciones y prácticas minúsculas que constituyen el terreno sobre el cual han de buscarse las bases de la cultura y la civilización (Maffesoli 1990a).

### III.1a Lo Cotidiano

Para definir de manera breve lo cotidiano, Matamoro (1991) nos dice que es aquello de todos los días, aquello que vivimos sin atención, aquello que convenimos con los demás para vivir con ellos, es decir, para con-vivir.

Crespi (1983) presenta una reflexión más profunda sobre lo cotidiano y empieza por mencionar tres corrientes principales de análisis de lo cotidiano dentro de las Ciencias Sociales: 1) La marxista que relaciona la Sociología de lo Cotidiano a las necesidades y cuyos principales exponentes son Henri Lefebvre<sup>67</sup>, Kosik, Lukacs y Agnes Heller<sup>68</sup>; 2) La fenomenológica que ha

<sup>67</sup> Para Henri Lefebvre, lo cotidiano es lo que media, en el seno de lo humano, entre la sociedad y la naturaleza, la abstracción y lo animal. Es lo objetivo y continuo de la vida que tiene la inmediatez como referencia. Incluye, entre otras cosas, los viajes, las vacaciones, las fiestas, las enfermedades y la muerte. (Matamoro 1991)

<sup>68</sup> Para Heller, la vida cotidiana es la experiencia vital y compartida en la que se basa nuestra intersubjetiva constitución del mundo (constitución intersubjetiva de la realidad) y se constituye por el lenguaje, el habla, la comunicación, la interacción, el trabajo, la imaginación, la conciencia, la comprensión y la interpretación, entre otras cosas, producto del compromiso de los individuos en actividades heterogéneas. La vida cotidiana contiene rasgos constantes y variables. Los primeros son los que constituyen lo que Heller llama la "condición humana" que abarca todo aquello que los seres humanos deben compartir. Los rasgos variables pueden desaparecer sin provocar un caos, ni producir el final de la vida humana, pero si en cambio, los rasgos constantes peligran, la condición humana alcanzaría su propio límite, "la zona crepuscular entre cosmos y caos". Para Heller, la condición humana es cosmos en tanto es orden humano y la carencia de la condición

analizado principalmente los procesos de construcción simbólica y las reglas implícitas y explícitas del mundo de la vida diaria, a partir de la etnometodología, entre otros métodos; y 3) La más reciente y que está aún en vías de formación a través de los trabajos de Maffesoli y Balandier<sup>69</sup>. Esta última busca utilizar la referencia de lo cotidiano no solamente para mostrar la importancia de toda una serie de aspectos que han sido hasta ahora olvidados por los sociólogos, sino también, para transformar la manera de considerar el problema social y los métodos para estudiarlo.

Sin embargo, para Crespi existen fundamentalmente dos posiciones con respecto a lo cotidiano. La primera es de rechazo o de reducción de lo propiamente cotidiano, quitándole así su auténtica dimensión, reduciéndolo a lo banal. La segunda se presenta como una evaluación positiva de lo cotidiano pero parece inspirarse por una imagen negativa o reducida de la vida. De acuerdo a esta posición, el que ahora se enfatice en lo cotidiano es porque se ha regresado a lo privado como resultado de las decepciones en lo político, y por ello, el acento se pone sobre lo acogedor de las cosas simples de la vida de todos los días, sobre su carácter apacible frente a las tensiones y riesgos de los momentos excepcionales. Esta visión, por tanto, no le parece a Crespi muy alejada de la imagen negativa de lo cotidiano cuando se le ve como una "rutina gris". Al contrario, considera que acrecienta "la profunda tristeza de una repetición" ahora desprovista de sentido. Ambas percepciones de lo cotidiano manifiestan, de acuerdo a Crespi, un miedo profundo y generalizado frente al riesgo contenido en la aceptación misma del presente en tanto único y verdadero lazo de la existencia.

Crespi plantea que ahora se presencia un desplazamiento de lo que él llama la "lógica de la espera", la cual nos había dominado

---

humana o cualquiera de sus constituyentes, es caos, desastre, el auténtico final del la vida humana. (Heller 1990)

<sup>69</sup> Esta perspectiva se desarrolla en el siguiente apartado.

hasta hace poco<sup>70</sup>, a la "lógica de la atención". Según este autor, las crisis de las perspectivas totalizantes y teleológicas han favorecido el paso de la "lógica de la espera" de una redención final a una "lógica de atención" al presente. La "espera" es considerada por Crespi, como la actitud fundamental de aquel que piensa que hay una solución final de las contradicciones de la existencia. De acuerdo a la "lógica de la espera", si el presente muestra una situación irreconciliable, se da la espalda al presente y se mira hacia el futuro en el que se proyecta la imagen de una conciliación final (Cielo o sociedad perfecta). Pero también, la "espera" conserva siempre un mirada al pasado en el que proyecta una imagen ideal de unidad originaria. Esta imagen del origen constituye la garantía de la promesa de liberación proyectada hacia el futuro. Al interior de esta "lógica de la espera", lo cotidiano puede ser explicado como el producto transitorio de "una fractura ligada a una etapa de la evolución natural o histórica, o como el resultado contingente de una escisión perversa, debido a un proceso de alienación" (Crespi 1983:42). La "lógica de la atención", por el contrario, se concentra en el presente y en lo cotidiano en tanto único lugar de la existencia y como situación caracterizada por su relación entre formas determinadas, ligadas a las condiciones materiales y socioculturales del momento concreto, y la dimensión indeterminada, que es siempre propia de lo vivido.

El presente cotidiano, para Crespi, se caracteriza por el riesgo ya que la "atención" no piensa en términos de una solución final de las contradicciones, sino que busca administrar activamente estas contradicciones a partir de soluciones parciales y temporales de tipo pragmático y no totalizante. La "atención" se libera de la nostalgia del pasado y de aquella de la unidad

---

<sup>70</sup> Aún el nihilismo de Nietzsche y su vigorosa denuncia de los mitos de redención, no se liberó completamente de la idea de una conciliación suprema del sentido y la existencia que se refleja, aunque de manera negativa, en la adhesión a la voluntad de poder y al ciclo de Eterno Retorno. También en Heidegger, se puede encontrar la idea de una unificación final (Crespi 1983)

originaria así como de la esperanza utópica; se mantiene en lo cotidiano y acepta vivir las angustias y los goces, los dolores y los placeres. La "atención" no vive de posesión y certezas, sino que permanece abierta a los eventos, a los sucesos, sin querer inmediatamente codificarlos según las categorías que le son conocidas. En este sentido, la adhesión a lo cotidiano se revela como la capacidad de exponerse a lo indeterminado de lo eventual, de hacer frente "al riesgo absoluto de la muerte" (Crespi 1983:43)

En la "lógica de la espera", lo cotidiano se reduce a ser el momento del paso entre un pasado más o menos idealizado y un futuro predispuesto, quitándole así su capacidad de revelar cualquier cosa. La actitud de la "atención", por el contrario, reconoce en lo cotidiano, una carga de impredecibilidad y de esta manera, lo cotidiano se muestra como lo opuesto a la rutina repetitiva y como el único lugar verdadero donde puede surgir lo imprevisto. Si bien es cierto que lo cotidiano es rutina, Crespi encuentra que en lo repetitivo y habitual se genera una manera de liberarse y de salirse del tiempo, es decir, que gracias a los automatismos que sostienen y simplifican nuestras vidas es posible tener espacio para pensar lo nuevo.

"El rechazo de lo cotidiano revela la incapacidad de vivir la existencia tal como es, en la realidad de su presencia y de su repetición; es la tentativa de vivir la existencia en un más allá que ya no le pertenece" (Crespi 1983:43). Esto lo explica Crespi a partir de la dinámica de las estructuras de dominación, las que según él, tienen todo el interés de pasar a otra cosa la realidad de lo cotidiano en la que aparecen las carencias reales de la organización social y los verdaderos sacrificios: "el poder busca hacer que el poco pan de hoy sea comida pensando en un mejor mañana" (Crespi 1983:44). Para Crespi, un ejemplo de ello es la promoción de una actividad siempre mayor que se sirve del "milagro" de las vacaciones como la compensación de las cargas

del presente. Este envilecimiento de lo cotidiano, al parecer de este autor, muestra la necesidad de una transformación concreta de significaciones y representaciones colectivas de lo cotidiano, que va íntimamente ligada a la transformación de las estructuras sociales y las condiciones materiales. Propone entonces una cultura fundada en el reconocimiento de lo cotidiano, fundada en la primacía de los valores de la existencia. En este marco, es criticable todo aquello que impide vivir el sentido de cada momento de la existencia como el "acelere", la fatiga "embrutecedora", la dispersión, el aturdimiento, la formalidad excesiva de las relaciones interpersonales, la desappropriación de la parte del poder de los espacios del trato cotidiano (el barrio, la escuela, la fábrica, la oficina, los lugares de entretenimiento, etc.). De acuerdo a lo anterior, la manera en que el individuo y el grupo social viven su existencia cotidiana se convierte el punto central de la acción orientada hacia la transformación de las estructuras de la vida social y es por ello que Crespi propone dejar de soportar las alienaciones de lo cotidiano por los recursos de la alienación de la "espera".

### III.1b Sociología de la Vida Cotidiana

*"La desgracia de la sociología académica a menudo ha sido confundir al Estado con la sociedad, Es decir, la institución y la vida. Cuando evolucionan aspectos de esta última hablan de ellos como un elemento marginal respecto a la institución y no como algo que compone la misma realidad. Y es que junto a las reglas, las normas, las estructuras, las obligaciones religiosas y el trabajo, existen, al mismo tiempo, zonas de paseo, de parloteo, de juegos, de bailes, música, artesanías o simplemente cocinar en el interior de las casas, o bien la reunión de los hombres en algún rincón del área de trabajo, hablando sin finalidad declarada durante horas. Los sociólogos hemos separado de una manera maniquea el ocio y el trabajo cuando en realidad están muy mezclados, y es esta mezcla la que constituye la vida."* (Duvignaud 1991:29-30)

El individuo evalúa todo, en principio, a partir de su vida cotidiana, de aquello que define sus regularidades así como lo que las perturba, modifica o amenaza. En estas condiciones, la

sociología de lo cotidiano debiera centrarse en el sujeto individual, en cuanto a sus relaciones próximas y regulares, y no en los grandes dispositivos sociales: grupos, organizaciones o sistemas. Además, debiera estudiar las prácticas y representaciones por las que el sujeto negocia y arregla cotidianamente sus relaciones con la sociedad, la cultura y el medio ambiente o entorno (Balandier 1983), pues de hecho, aunque el individuo no esté formalmente en alguna organización, lo más probable es que forme parte de lo "instituyente".

Ya que ahora existe incertidumbre de lo que viene, del futuro, las disciplinas sociales se ven cada día más obligadas a ocuparse del espacio del presente y por tanto de lo cotidiano. A pesar de lo difícil de establecer el lazo entre los grandes dispositivos sociales (lo macro-social) y los dispositivos que regulan la vida cotidiana, Balandier encuentra que la Sociología de lo Cotidiano (que ve las relaciones de los individuos con las imposiciones sociales durables y que se repiten) ha podido reunir con gran éxito dos de las disciplinas más célebres de los últimos veinte años: la Antropología Social, Cultural e Histórica (que consideran la relación con el otro) y el Psicoanálisis (que trata la relación del individuo con su propia historia). En los tres casos, el punto de vista del sujeto es el privilegiado sin que se trate necesariamente de un sujeto relevante o excepcional, sino más bien ordinario y banal.

La Sociología de lo Cotidiano, como la Antropología, requiere para su estudio: 1) una localización o dimensión: la pequeña comunidad, el campo de la vida cotidiana, que permite una observación directa y/o participante de acuerdo a la escala del fenómeno, 2) la presencia de actores sociales que pueden ser identificados a partir de sus representaciones, de sus estrategias y sus prácticas, 3) un conjunto de actos que expresen una experiencia total, se espera que los actores sean observables en la mayoría de sus prácticas, desde las más individualizadas hasta a aquellas que se encuentran más impuestas por los

dispositivos sociales. Ambas disciplinas toman un mismo partido, el de los actores sociales con sus representaciones y simbolizaciones, con sus prácticas y sus medios para negociar su relación con las estructuras y los eventos. Esto les lleva a adoptar métodos similares: la observación directa y/o participante, el estudio de las situaciones, de interacciones, de puestas en escena, el método de historias familiares y de historias de vida, el rastreo de regularidades y de ciclos que rigen las actividades individuales, y por ello, para Balandier, podría decirse que se está llevando a cabo una antropologización de la Sociología.

Cabe mencionar que uno de los riesgos en el estudio de lo cotidiano es lo arbitrario de los cortes que se establecen en lo concreto de la vida cotidiana, es decir, en cuanto a la selección y separación de lo que será tomado en cuenta y lo que no será tomado en cuenta. Esto tiene que ver con la compleja tarea de identificar lo cotidiano, ya que al tratar de hacerlo, nos enfrentamos a una dispersión de espacios en los que tiene lugar precisamente lo cotidiano: desde los espacios más privados ("el yo", uno mismo), los elegidos ("el entre yo"), hasta los espacios más abiertos y/o los más forzados como los lugares públicos, los lugares donde se lleva a cabo una actividad colectiva regular. El sujeto individual no está situado en cada uno de estos espacios ni de la misma forma ni con la misma duración de presencia cotidiana. Los dos primeros espacios son los que generalmente suscitan la inserción más intensa en términos de adhesión voluntaria y de iniciativa. Esto conduce a que se diferencie un centro y una periferia de lo cotidiano. El centro se define como el lugar de las relaciones de fuerte intensidad, cotidianamente vividas o de gran frecuencia, de carácter privado y electivo principalmente. Dichas relaciones se establecen de manera duradera con los "próximos" por lazos familiares, vecinales, amistosos, de afiliación y de camaradería, los cuales son evidentemente personales, directos y se encuentran en interacción de manera regular. Estas relaciones delimitan el dominio privado.

(familia o grupo de exclusividad) constituyendo, por un lado, un "interior" con fuerte cohesión y con signos distintivos, y por el otro, una memoria que se construye con elaboraciones simbólicas y del imaginario, y gracias a la cual se conserva la historia singular de los individuos, de las familias, de los grupos cerrados; ella contribuye a dar forma una "tradicón privada" (Balandier 1983)

En cuanto a la temporalidad en el ámbito cotidiano Balandier distingue tres situaciones, cada una de las cuales tiene una función para la vida diaria de los individuos:

1) La repetición contra el evento. Lo cotidiano se vive en primer lugar bajo el ritmo de las regularidades, de los ciclos, de las repeticiones. Cada día banal obedece a una división del tiempo relativamente estable. La repetición de las actividades diarias es doblada por los ciclos de actividades reproducidas periódicamente. Este tiempo de repetición es uno de los factores de seguridad que su busca a través de la cotidianidad ya que protege al individuo de lo imprevisto.

2) La ruptura contra la repetición. Aquí sobresale la función de la fiesta que introduce una ruptura en el tiempo de lo cotidiano y en las conductas, haciendo lugar para el exceso, la transgresión, y lo imaginario. Es la función de las vacaciones: ellas cambian el lugar, los ritmos, el orden de las relaciones interpersonales y las maneras de consumir. Es también la función del viaje que introduce cotidianidades radicalmente distintas a las propias y que permite vivir miméticamente como los otros.

3) Lo cotidiano contra el tiempo. Lo cotidiano puede enmascarar o disfrazar el tiempo bajo el juego de las apariencias de continuidad, permanencia y duración, y por tanto, forma un muro entre el individuo y la muerte. Además, lo cotidiano es también un lugar de innovación y de creación, durante los tiempos

disponibles. De esta manera, opone una cierta espontaneidad a la rigidez de las obligaciones.

Pero además, Balandier observa que lo cotidiano puede convertirse en el terreno en el cual, el sujeto individual y los pequeños grupos que realizan sus actividades regulares sitúan el debate o su enfrentamiento con la sociedad global; puede ser un medio de la disidencia -bajo la forma de retraimiento-, de marginalidad o de radicalismo joven con sus signos de reconocimiento y de rechazo, o el medio de la alternativa creadora de enclaves experimentales en el seno mismo de la gran sociedad. Lo cotidiano puede llegar a obstaculizar los totalitarismos al delimitarlo como un espacio de resistencia.

Lo expuesto en este apartado nos muestra la complejidad que implica una Sociología de lo Cotidiano que además requiere de estudios diferenciales de cotidianidades.

### III.1c La Recuperación de lo Cotidiano en la Historia

Aguirre (1994) ve con entusiasmo el hecho de que lo cotidiano ha dejado de ser un simple objeto marginal confinado a la curiosidad de los especialistas del folclor, o de los coleccionistas del costumbrismo y de la tradición, para transformarse en un campo riguroso del análisis y de la explicación científica, y también en instrumento de ampliación y de renovación de las propias perspectivas de las Ciencias Sociales. Para mostrar la importancia que lo cotidiano tiene dentro de la Historia, este autor retoma el trabajo del historiador francés, Fernand Braudel, quien introdujo el tema de la vida cotidiana dentro del análisis histórico a través de la elaboración de su concepto de "vida o civilización material" con el que se pretende rescatar sólo aquellas dimensiones y elementos de lo cotidiano que han constituido verdaderas estructuras de larga duración, y en consecuencia, realmente operantes y decisivas en los procesos históricos humanos. Para Braudel, el concepto de "vida o

civilización material" constituye una de las piezas centrales de una teoría más general sobre el capitalismo y la modernidad que pretende trascender los resultados y las investigaciones de la economía y de la historia económica tradicionales, centradas siempre en los problemas de los precios, de la producción, del comercio y de los distintos intercambios. Accede así, a un nuevo espacio de problemas habitualmente olvidados u omitidos por esos economistas/historiadores: aborda cuestiones como la de las distintas figuras y estructuras concretas del consumo, los elementos constitutivos de las técnicas y de sus dinámicas específicas, la relación entre el lujo y las necesidades, la presencia e influencia de la relación campo/ciudad o el impacto de los flujos y movimientos demográficos dentro de la historia. De esta manera, Braudel se introduce en el análisis del ámbito de la vida cotidiana compuesto por esas realidades igualmente económicas, o infraeconómicas pero esenciales para entender esa misma economía, que abarca tanto las formas de la alimentación, como de las fuentes de energía, del vestido, de los espacios rurales y urbanos, de las bebidas y excitantes, del hábitat cotidiano y de las formas de reproducción biológico-demográficas de las sociedades. Braudel terminará por explicar el capitalismo desde el mundo del consumo y no de la producción, justamente desde la historia ordinaria de la vida cotidiana, la historia de la civilización material compuesta por esas estructuras de larga duración presentes de manera privilegiada dentro del ámbito de lo cotidiano.

Las realidades de la "vida o civilización material", de acuerdo a Braudel, se caracterizan por:

- 1) Ser un conjunto de estructuras de larga duración que constituye un sector particular de los fenómenos cotidianos que se caracterizan por su amplia permanencia, su reiteración y repetición, porque no todo lo cotidiano es esencial para el historiador, sino solamente aquello que al durar y repetirse

recurrentemente se conforma como punto explicativo de la formación de las sociedades.

2) Constituir parte de la singularidad de los grupos humanos, por lo que la cotidianidad será entonces una estructura diferenciada que se especifica temporal y espacialmente.

3) Las zonas de lo cotidiano que corresponden a la vida material son el resultado de estrategias de sobrevivencia y adaptación que el hombre ha elaborado, y en consecuencia, formas de existencia a las que el hombre tiende a aferrarse y a conservar de manera casi espontánea. Por tanto, lo cotidiano de la vida material son estructuras profundas de la vida social, que habiéndose construido lentamente y habiendo funcionado durante largos períodos como sólidos referentes de esa misma vida humana, resultan difíciles de transformar radicalmente y de una manera súbita. Y si la vida o civilización material es esa forma condensada resultante de ciertas estrategias humanas inteligentes, entonces sólo puede ser modificada a partir de la emergencia de otras nuevas estrategias igualmente inteligentes y alternativas de remodelación de la vida cotidiana y de la vida social en general.

4) Aquellos hechos cotidianos que sean tangibles, observables y que puedan captarse directamente mediante los sentidos. El modo en que se siembra y se cultiva el arroz, la ruta marítima por la que han circulado y circulan todavía los barcos, el trazado y figura de una ciudad, son los hechos fácticos materiales que se rescatan del ámbito de lo cotidiano, pero es claro que existen además otros ámbitos de la cotidianidad que a pesar de constituir también estructuras de larga duración, quedan fuera del concepto de civilización o vida material. Por ejemplo, todo un conjunto de hábitos mentales, de creencias, de actitudes y de comportamientos culturales, de gestos y rituales<sup>71</sup>.

<sup>71</sup> Es dentro de este último dominio en el que han intentado avanzar, en gran medida, los historiadores posteriores a Fernand Braudel. Sin

5) Ser estructuras y hechos colectivos, sociales, compartidos por grandes grupos o conglomerados humanos. Por lo tanto, el historiador se debe concentrar en aquellos trazos de la vida cotidiana que forman lo "tipológico-cotidiano", definiendo así las condiciones de la vida material de una clase social, de una aldea campesina o de una minoría nacional, por mencionar algunos ejemplos.

6) Las estructuras de la civilización material para Braudel, son estructuras inconscientes de la vida de los hombres, en la medida en que se trata de realidades que para funcionar y para reproducirse no requieren como condición imprescindible de la participación de la conciencia y de los voluntades de esos mismos hombres. Esto nos habla de estructuras "más soportadas que protagonizadas", que al haber sido transmitidas como herencia por las generaciones y asumidas como hábitos normales e incuestionables a través de los siglos, parecen anteceder a los hombres, moldeándolos, formándolos, y hasta educándolos dentro de una cotidianidad determinada.

### III.2 LO COTIDIANO EN TIEMPOS DE LA POSMODERNIDAD

En esta parte presentaré algunos temas que se han trabajado en los últimos años por su relevancia en la nueva realidad social y por su acontecer en el ámbito de lo cotidiano.

---

embargo, los historiadores franceses de los años setenta y ochenta han hecho evidente uno de los grandes riesgos de esta misma empresa de recuperación. En la historia de las mentalidades, que también se ocupa centralmente de la cotidianidad, pueden encontrarse tanto brillantes ensayos y obras muy sólidas, como análisis que banalizan y desfiguran la importancia de este problema de lo cotidiano, al tratar de abarcar, indiscriminadamente y sin jerarquía o selección alguna cualquier elemento de la vida cotidiana, al que luego sobredimensionan y exaltan por el simple hecho de su novedad y de no haber sido examinado nunca hasta entonces. (Aguirre 1994)

### III.2a Hacia una Sociología del Cuerpo: Hedonismo y Culto al Cuerpo

La crisis de valores y de sentido, y la permanencia de lo provisional, entre otros factores, han contribuido, según Le Breton (1991), a reforzar el "arraigo físico" de la condición de cada actor. Al igual que otros autores, encuentra inevitable y además coherente, el hecho de que el individuo se repliegue más sobre sí mismo, en una sociedad de tipo individualista que entra en una zona de turbulencia y confusión. Y el cuerpo, en tanto encarnación del hombre, es la marca del individuo que lo hace distinguirse de los demás. En este sentido, se vuelve la huella más tangible del actor a partir del aligeramiento de los lazos sociales y la trama simbólica, portadora de significaciones y valores. Así, en un mundo problemático, el actor busca a tientas sus marcas, esforzándose por producir un sentimiento de identidad más propicio.

Sin embargo, el cuerpo, además de ser el lugar de la ruptura y de la diferenciación individual, es también el lugar de la reconciliación. Por tanto, no ha de considerarse nada más como el lugar de la exclusión, sino también de la inclusión; no debe ser solamente aquello que separa al individuo de los demás, sino más bien el instrumento de enlace, aquello que lo une a los demás. Para Le Breton, lo anterior es uno de los "imaginarios sociales" más fértiles de nuestros tiempos.

El cuerpo, en tanto elemento aislable de la persona, no parece pensable más que en las estructuras societarias de tipo individualista donde los actores están separados unos de otros, relativamente autónomos en sus valores e iniciativas. No sucede así en las sociedades de tipo tradicional y comunitario, donde la existencia de cada uno se desarrolla en relación al grupo, al cosmos, a la naturaleza; en ellas, el cuerpo no existe como un elemento de individuación. El aislamiento del cuerpo en el seno de las sociedades occidentales, por el contrario, testimonia una

trama social en la que el hombre se concibe como desligado del cosmos, desligado de los demás y de sí mismo<sup>72</sup>. Esta diferencia nos indica que el cuerpo se nos presenta como una dirección de búsqueda, de investigación, y no una realidad en sí misma. De ahí la posibilidad de construir una Sociología del Cuerpo:

*"El cuerpo es el lugar y el tiempo donde el mundo se hace hombre, es decir, es el actor sumergido en la singularidad de su historia personal, dentro de un terreno social o cultural en el que lo simbólico proviene de su relación con los otros y el mundo"* (Le Breton 1991:136-137)

Una de las direcciones propuestas en esta línea de investigación, es decir, del cuerpo, son las "prácticas de perpetuación", es decir, la reproducción social e individual de la corporiedad a través de los innumerables rituales de la vida cotidiana: relación con la higiene, la alimentación, la salud, el entretenimiento, el estar bien, etc.

Ya en la línea sugerida por Le Breton, Maffesoli (1990c) encuentra que en las sociedades contemporáneas, en especial entre los jóvenes, hay una preocupación muy marcada por el cuerpo y una tendencia hedonista por lograr un mayor disfrute de él de manera inmediata<sup>73</sup>. A esto, Maffesoli lo llama "hedonismo ecológico" que considera la necesidad de un cuidado de la naturaleza externa y de la corporal. Este "hedonismo ecológico" consiste en el desarrollo de una especie de sensibilidad ecológica que parte precisamente del cuidado que tiene el individuo por su propio cuerpo hasta llegar al cuidado del cuerpo social.

Para la realidad específica de México, Brito (1993) realiza una aproximación al fenómeno que se ha denominado "culto al cuerpo" y esto lo hace a través de las prácticas que se realizan en los gimnasios. A decir de Brito, la ida al gimnasio y la práctica de

<sup>72</sup> A esto llama Le Breton "individualismo occidental".

<sup>73</sup> Esto contrasta con el principio de la explotación de la naturaleza corporal basado en aquella educación que consiste en la domesticación de los instintos y en el gozo de un cuerpo productivo (Maffesoli 1990c).

los aerobics no es un fenómeno nuevo, pero evidentemente, en los últimos años se incrementado notablemente<sup>74</sup>.

Para Brito, la masificación de una práctica que impone regímenes rigurosos, esfuerzos extenuantes, sacrificios pecuniarios (desembolso de dinero) y renuncia de hábitos antes considerados irrenunciables, no se explica solamente por los individuos disgustados con su físico y exceso de grasa. Como una posible explicación, cita al historiador norteamericano Stuart Ewen, quien dice que el consumo voraz de la nueva imagen del cuerpo responde directamente al desarrollo de las modernas técnicas de producción industrial que devalúan la fuerza y capacidad humana en beneficio de una mayor valoración de la máquina<sup>75</sup>.

Otro intento por explicar el éxito de las prácticas del gimnasio se basa en la distinción de las prácticas individuales y las prácticas sociales. Para ello, Brito se basa en Foucault quien nos dice que en la antigüedad clásica, la construcción del cuerpo mediante el adiestramiento físico respondía a todo un arte de la existencia que involucraba actitudes, comportamientos, y prácticas sociales, en un mundo regido por un sistema de obligaciones recíprocas. Aquí Brito encuentra una diferencia sustancial con la práctica actual que ahora se presenta como un ejercicio de la soledad y ya no como una práctica social. Antes, se intensificaba la relación de uno mismo con su cuerpo pero sólo para favorecer el contacto con los demás, no para aislarse y destacar en la comunidad<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> De acuerdo a información de la Federación Mexicana de Físicoconstructivismo, en el D.F., a principios de 1993, había más de dos mil gimnasios. (Brito 1993)

<sup>75</sup> "La máquina, con sus infatigables brazos de acero, surge como el prototipo de virilidad, el molde del cual saldrá el hombre nuevo. La masa muscular es la materia prima que debe ser trabajada hasta lograr una apariencia fría y dura. La piel suave, una vez considerada símbolo erótico, es ahora señal de fracaso y abandono... El gimnasio es una fábrica de ensamblaje en donde el físicoconstructor transforma su cuerpo, pieza por pieza, de una máquina a otra y de acuerdo con programas y técnicas diseñadas de antemano" (Brito 1993)

<sup>76</sup> Los ejercicios de resistencia física con pesas bombean la sangre al máximo y aceleran el ritmo cardiaco al igual que el coito -acción de dos. Es por eso que, según el famoso actor Arnold Schwarzenegger, se puede

En general, las apariencias hablan del carácter y condición social de las personas: al individuo lo define su propia fachada y en la apariencia uno arriesga toda identidad. De ahí el meticuloso cuidado que se invierte en la indumentaria. Los detalles superficiales son signos que en su conjunto descifran una personalidad. Ahora bien, si la sociedad decimonónica, en el entendido de que las apariencias expresan la personalidad, tiende a cubrir el cuerpo, en la cultura de nuestros días, se descubre. Ahora, todo el esfuerzo para realzar la figura, que en el pasado se dirigía a la vestimenta, hoy se centra en el cuerpo. Las ropas se adaptan a sus exigencias. De ahí la profusión de escotes, vestidos y pantalones entallados, jeans, mallas, licras y telas tipo "mi segunda piel", además de toda la indumentaria usada en los gimnasios, antes reservada al hogar y que hoy gana la calle. Esto a su vez, tiene que ver con el hecho de que las líneas de la moda se han simplificado tanto y la producción industrial del vestido vuelve uniformes las apariencias, y por tanto, la manera de destacar y expresar la verdadera personalidad es mediante el yo proyectado en la fisonomía.

Por otra parte, la administración del cuerpo induce a cambiar de costumbres, según lo registró Brito en una de sus entrevistas a las personas que acuden a ejercitarse en los gimnasios del D.F.:

"Mi modo de vida ha cambiado bastante, ahora cuido mi alimentación, procuro dormir más para darle a mi cuerpo mayor reposo por las mismas exigencias a que lo someto. Cuido mis hábitos, evito cosas que antes consumía en exceso, dejé de fumar y abandoné las desveladas. Ahora procuro estar un poco más en casa. Aquí, en el gimnasio, vengo y desahogo toda esa energía que tengo ganas de echar fuera. Ya después, en casa me siento relajado, tranquilo y convivo mejor con mi familia... El gimnasio te obliga a alejarte de todo lo que son parrandas, cigarros, drogas, alcohol, etc. Es decir, te brinda la oportunidad de ser una persona nueva" (Brito 1993)

---

experimentar en el gimnasio una sensación similar a la del placer carnal (Brito 1993)

### III.2b El Vestido: de la Identidad a la Identificación.

En términos generales, puede decirse que vestir significa cubrir la realidad, disfrazarla y crear una distancia entre la verdad y la revelación, mientras que el acto de desvestir puede ser entendido como una forma de acceder a la verdad, pues ésta se representa necesariamente desnuda<sup>77</sup>.

Hablar del vestido nos remite a un método que debe considerar la apropiación simbólica de la ropa y en esa línea, el "yo público" aparece entonces como un manipulador estratégico de elementos simbólicamente pertinentes para el rol que se asume como propio.

Zavala (1994b), en su análisis sobre el vestido en la vida cotidiana urbana, nos propone una periodización. El primero de ellos es el período clásico de la moda que comprende del siglo XIV al XVIII y se caracteriza por un lazo directo entre el signifiante (en este caso, la moda) y su significado (representación de jerarquías y roles sociales), de tal manera que la ropa funciona como un mero reflejo de la estructura social. Pero, con la multiplicación de los roles sociales, el status social de cada sujeto ya no se determina por el linaje, sino por la función que cumple en el contexto laboral. Es así como surge la necesidad de diseñar uniformes para utilizarse en el lugar de trabajo, con el fin de denotar el rango social. A partir de ello, el vestido cotidiano empieza a denotar elementos tales como el tipo de actividad que se realiza, de acuerdo a la hora del día en la que se utiliza, la ocasión específica, el género sexual o incluso el humor individual, es decir, elementos que no están directamente ligados al status social. En este contexto surge una aparente democratización de la ropa, que se busca contrarrestar para preservar las marcas de clase a través de dos mecanismos: a) la elegancia y buen gusto en las prácticas aristocráticas, y b) el énfasis en la escasez de materiales

<sup>77</sup> Esta creencia en elementos trascendentales coincide con la distinción entre un yo genuino y un yo escénico (Zavala 1994b).

(naturales vs. sintéticos) y la dificultad de la confección (hecho a mano vs. fabricado en serie).

En los tiempos actuales, parece ya no existir un sentido inherente al empleo de una determinada ropa, así como tampoco hay una verdad trascendente: la identidad es resultado de una "operación camaleónica" que consiste en armar un pastiche construido con fragmentos de identidades múltiples<sup>78</sup>. Así, Zavala coincide con Baudrillard en que la estética de la vida cotidiana urbana contemporánea es una estética de la simulación puesto que al seleccionar diversas prendas de ropa se articula una experiencia de construcción, reconstrucción y reconocimiento de una identidad personal siempre provisional, sólo aparentemente íntima e individual. La identidad en este sentido, es una construcción efímera, lo que nos remite al concepto de las identificaciones.

### III.2c La Nueva Administración del Tiempo

El tiempo ahora se contrae en lo inmediato y lo efímero. Estamos instalados en la ética del instante, del culto de lo desechable y del horror a la obsolescencia:

"El intelecto también se instala en el instante. Las noticias audiovisuales son pret á jeter (útese y tirese), son olvidadas en el momento de ser consumidas. La traducción automática opera por el juego de las equivalencias mecánicas y rechaza la experiencia personal adquirida progresivamente por el traductor, su *savoir-faire* conseguido con el tiempo...La instantaneidad ha llegado a ser un verdadero imperativo moral. La urgencia se convierte en ideología. La velocidad es el criterio superior de rendimiento para las máquinas y la gente: *ganarle tiempo al tiempo*" (Chesnaux 1990:33)

<sup>78</sup> Algunas características de la moda posmoderna, según Zavala, son: a) la celebración del simulacro (joyas falsas, moda retro), b) la intertextualidad fragmentaria (montaje, collage, bricolage), c) el vaciamiento de sentidos tradicionales (uso de símbolos religiosos como ornamentos, uso de materiales caros en condiciones comunes). Estas formas contemporáneas de la moda han sido interpretadas de dos maneras diferentes: como una estrategia de democratización (Gilles Lipovetsky) y como una ilusión de democratización (Jean Baudrillard). (Zavala 1994b)

La rígida programación del tiempo es la contrapartida de su reducción a lo inmediato:

"Nos instalamos en la sociedad sincrónica integral del *just in time* (justo a tiempo), en donde se realizan una serie de acciones a corto plazo que no tienen pasado ni porvenir, disociadas unas de otras....La vida personal está también programada de modo estricto....En caso de enfermedad -todos hemos tenido la experiencia de la indecisión frente a tener que desmontar un día programado con anterioridad- optamos por atenernos al programa previsto, en vez de parar todo y quedarnos en casa recuperándonos...Las vacaciones se programan de manera que el tiempo personal pierde el sentido de lo disponible e imprevisto. Y esos hábitos se adquieren desde la infancia. Mientras que los adultos planifican su tiempo "fuera del trabajo", como padres organizan el tiempo "fuera de la escuela" de sus hijos, programándoles actividades organizadas, salidas, clubes, cursillos, etc., y los niños se acostumbran rápidamente a estas secuencias rígidas; el tiempo realmente "libre" les produce pánico....La estrategia productivista se basa en *time is money* (el tiempo es oro/dinero)" (Chesnaux 1990:34)

Pero también el tiempo ahora es un tiempo encerrado en sí mismo:

"La serie de televisión "Dallas" se inscribe en una temporalidad rígida y bloqueada ya que su difusión se prolonga por años, pero sus personajes jamás evolucionan, se conservan fijos en sus estereotipos, están bloqueados en un tiempo social y afectivo, completamente inmóvil" (Chesnaux 1990:34)

El tiempo que se nos impone desde el exterior, en tanto sistema secuencial y lineal, rígidamente cadenciado, cuantificable en función de las exigencias de las máquinas y del mercado, es, según Chesnaux, un tiempo del que sólo sufrimos presiones y cuyo control perdemos. Deja de ser un continuum de duración, a la vez flexible y disponible, abierto a la iniciativa individual y colectiva, y que progresa en la sucesión de pausas, aceleraciones, rupturas, esperas y crisis por las que atraviesan los seres y las sociedad humanos.

"Este tiempo rígido y cuantitativo es el tiempo que Occidente impone al resto del mundo a medida que se instala el mercado mundial unificado...Es perfectamente extranjero en las culturas no occidentales, incomprensible y absurdo para los indígenas de

América, y para todos los pueblos cuya identidad colectiva propia sigue intacta, o al menos vigorosa y consciente de sí misma...El tiempo es ahora desnaturalizado, des-realizado, degradado en sistema artificial, finalmente disuelto...A medida que se organiza de manera más rígida, el tiempo técnico-social se disocia de los ritmos naturales. En las fábricas que trabajan según el sistema de relevo, los períodos de descanso y de sueño son definidos por las exigencias de las máquinas; los obreros se supone que deben ignorar la alternancia de los días y noches, pero sus cuerpos protestan contra esa violencia insidiosa bajo la forma de enfermedades psicósomáticas que la Medicina del Trabajo debe tomar en cuenta...En los países temperados del Norte, son los ritmos estacionales los que se desordenan por la importación masiva de frutas y legumbres de los países del Sur, gracias al bajo costo del flete aéreo. Nos acostumbramos a comer de todo en cualquier momento; el calendario alimentario anual es banalizado, aculturado....La hora de verano a la francesa introduce una desfase de dos horas en relación a la hora solar verdadera. Bastante para provocar perturbaciones del sueño, de la actividad cardíaca y de las secreciones hormonales, no sólo de los niños sino también de los trabajadores al aire libre, de los agricultores y de los enfermos, así como de todos aquellos que siguen ligados a los ritmos solares y a los ciclos naturales por razones biológicas o profesionales.... En muchos países tropicales, la Revolución Verde, en su carrera por lograr cada vez mayores rendimientos y con sus siembras demasiado profundas, ha roto los ritmos naturales de reconstitución del humus en la superficie de los suelos\* (Chesnaux 1990:34-35)

El ahora, el antes y el después, han perdido toda pertinencia, cuando no toda realidad. Estas relaciones, según Chesnaux, ya no son capaces de orientar nuestro pensamiento y de estimular nuestra acción, de darle un sentido y un contenido. Esto se debe, en buena medida, a la televisión, y en general, a la comunicación telemática en ubicuidad instantánea, ya que mezclan el aquí y el allá y la sobrecarga informativa confunde lo próximo y lo distante.

Las presiones de estos tiempos son estresantes. Paradójicamente, el progreso técnico cuyas ganancias temporales forman parte de las ganancias en productividad, aumenta la presión sobre el tiempo social así como sobre el tiempo personal:

"La sincronización perfecta de la red ferroviaria francesa permite que los trenes se detengan sólo dos minutos, a veces sólo uno, en

cada estación, obligando a los pasajeros a apurarse para no perderlos" (Chesnaux 1990:36)

En general, todos son corrodos por la obsesión de ganar tiempo, de administrar bien su "presupuesto -tiempo" y ello, considerando que la sociedad de consumo es una gran consumidora de tiempo:

"A medida que se diversifican los productos disponibles, desde las galletas hasta los autos; a medida que los equipos electrodomésticos o audiovisuales se hacen cada vez más complejos y eficaces; a medida que se multiplican las posibilidades de distracción, hay que dedicar más tiempo a la comparación de precios y capacidades técnicas, a la mantenimiento y al nivel de utilización de estos artefactos que se requiere rentabilizar una vez que nos han seducido" (Chesnaux 1990:36)

Esta nueva administración del tiempo, al parecer de Chesnaux, provoca las neurosis temporales de los ricos y de los países con altos niveles de vida, neurosis que están hechas de frustraciones y de tensiones, cuando no de obsesiones.

"El tiempo de los desplazamientos entre el lugar de trabajo y de residencia se alarga considerablemente. No se puede responder a las exigencias crecientes de la vida moderna, hacer los trámites administrativos, organizar la vida de los niños, asegurar el buen funcionamiento del hogar, sin entrar a una gimnasia temporal, que es todavía más agotadora para los nervios de la mujer que trabaja... Ricos o pobres, todos ceden a la presión estresante de lo inmediato... se corre detrás de la moda fugaz, somos atrapados por el must (deber) efímero, recibimos cotidianamente el bombardeo publicitario en favor de lo nuevo. La presión de la información inmediata transforma la vida cotidiana en anticipación angustiada del mañana, y así cada día pierde su realidad viva y específica" (Chesnaux 1990:37)<sup>79</sup>.

<sup>79</sup> Frente a este panorama ya han aparecido reacciones. El mismo Chesnaux encuentra que contra las presiones múltiples del tiempo actual, se dibujan ya algunas resistencias que son políticas, aún cuando la política oficial apenas se preocupa de ellas. Se refiere a que la distribución de los horarios de trabajo cotidianos, la flexibilidad de la semana laboral, las vacaciones, y naturalmente los ritmos de trabajo, ocupan un lugar cada vez más importante en las reivindicaciones obreras y las huelgas y, en consecuencia, en la conciencia de los trabajadores. Para Chesnaux, la importancia del tiempo se aproxima cada vez más a la del salario (Chesnaux 1990), aunque valdría mencionar que debe estar refiriéndose a los países "desarrollados".

### III.2d ¿Cómo, cuándo, qué y con quién se come?

Corbeau (1992) nos sugiere considerar el comer como un fenómeno social ya que en los ritos alrededor de la alimentación es posible aprehender la emergencia de lazos sociales, culturales, afectivos, económicos y simbólicos, así como los procesos de individualización y egoísmo. De entrada a este tema, Courbeau sugiere reflexionar sobre cómo ha cambiado el sentido de la "comensalidad" a lo largo de las décadas, con la aparición de estilos de vida específicos con el rechazo cada vez más notorio de quedarse sentado alrededor de la mesa, con la aparición de una industria agroalimentaria que aleja el lugar de preparación culinaria del de su consumo y propone comida en "envases" exacerbando el individualismo.

"El "fast-food" se elabora en lo inmediato, niega el arte tradicional de los cocimientos escalonados en el tiempo, la maduración plural de gustos y sabores, la combinación de ingredientes que se armoniza progresivamente" (Chesnaux 1990:33)

El compartir significa una relación en la cual se toma tiempo para los demás y se preve estar con los otros para realizar juntos un acto social de intercambio. En el tipo de comidas que todavía se vive esto, todavía se refleja la vida de grupo y nos remite a las comidas familiares cotidianas en las que el "savoir-faire" culinario, el aprendizaje de las buenas maneras, las costumbres con respecto a las tareas domésticas y la repartición de roles representan rituales profanos que afirman la pertenencia o la inclusión. Sin embargo, actualmente cada vez es menos frecuente la comida en que todos los miembros de la familia comen juntos porque las ciudades han crecido, los tiempos de transporte son más largos, y las técnicas culinarias propuestas por las industrias agroalimentarias ("fast food", "prêts à manger") han contribuido a desestructurar los roles tradicionales de la preparación de alimentos y los ritos de la comensalidad. Esto es más evidente a la hora de la comida del medio día.

Corbeau, en su análisis sobre ritos alimenticios actuales, hace los siguientes cortes de los que es posible extraer las relaciones sociales que pueden derivarse de la manera en que los individuos comen: cómo, cuándo, qué y con quién.

a) Alimentación en el hogar. En el desayuno existen todavía roles para su preparación, en el supuesto de que no se ha preferido quedarse en la cama unos minutos más. Hay conversación, se escucha la radio y se comenta lo escuchado. Esto puede darse todavía si se considera que todos los miembros de la familia salen de la casa a la misma hora. Sin embargo, se han dado cambios que atenúan la frecuencia de los rituales compartidos, a los que Corbeau llama "rituales de pertenencia". Por ejemplo, la gente se lleva algo para comer a media mañana, o bien lo compra en la calles. Por otra parte, hay que considerar la introducción del nuevo equipo culinario: el horno de micro-ondas, etc. Ya no se calienta la comida para todos juntos, sino, uno por uno, lo cual refuerza el individualismo. Lo mismo sucede con los "walkman" en caso de que ya no se quiera escuchar la radio común y se prefiera oír otras cosas. Para la cena se da lo que el autor llama "nomadismo alimentario" que se desarrolla en el espacio privado, la casa. Aquel que llega primero a la casa va al refrigerador y toma lo que encuentra para comer. Lo puede comer en la cocina, o bien, llevarlo a su cuarto, o a donde ve la televisión. Y aún suponiendo que todos se han reunido para cenar, es posible que lo hagan con el televisor prendido.

b) Alimentación asociada al tiempo de trabajo. Los empleados del sector terciario, por ejemplo, compran algo para comer durante la mañana. Para la comida del medio día, según Corbeau, se observa cada vez más una deserción del comedor del lugar de trabajo ya que el trabajador evita encontrarse con una relación conflictiva en el ámbito laboral. El no comer en ese sitio se reemplaza por un nuevo rito deambulatorio acompañado de bocados de cualquier cosa en el trayecto. Se ocupa el tiempo de esta comida para ir a

hacer compras, escapándose así del ambiente del trabajo y acentuando ese tiempo de ruptura en el seno de la jornada. Otros aprovechan ese tiempo para hacer deporte. Algunos prefieren ocasionalmente ir a un restaurante de "fast food", a una cafetería, o cuando es posible, tomar un tiempo más largo, e ir a un restaurante con amigos y disfrutar de una buena comida. Lo anterior, según Corbeau, muestra que se niega la pertenencia a la empresa o a la institución de la que se es empleado ya que se huye momentáneamente del grupo de pertenencia momentáneo: el espacio del trabajo portador de cosas compartibles así como de conflictos, el restaurante de la empresa y las sociabilidades que a él se asocian. Para Corbeau, se aceptan las obligaciones de la organización social temporal (asociada meramente a lo que es trabajo) porque permiten la participación de rituales de inclusión que no exigen más la formalización de una solidaridad.

c) La Alimentación Festiva: Esta puede darse de dos formas: como recepción con aperitivos y como comidas festivas o de memoria de grupos. En cuanto al tiempo del aperitivo, en términos de sociabilidad, puede decirse que es un tiempo que anuncia la comida por venir. Por tanto, el principio de un convivio de este tipo reside en acortar el tiempo y en el gusto por la velocidad promovida por la visión del mundo tecnocrático. La convivencia en este tipo de eventos permite que uno se siente donde quiera y se mueva cuantas veces quiera permitiendo así la emergencia de técnicas corporales nuevas: no se mediatiza más con cubiertos sino con palillos, con los dedos, etc. Este tipo de ritual se ha transformado en una mini comida y de esa manera, el actor social economiza un tiempo improductivo consagrado al convivio de la comida. Por otra parte, este tipo de ritual no se formaliza más que a través de interacciones de los participantes que tienen conciencia de pertenecer a un grupo en el cual los procesos de individualización y de distinción les están permitidos y más aún, les son requeridos. La otra forma de la alimentación festiva es la que Corbeau denomina como Comidas Festivas y de Memoria del grupo. Aquí se refiere a aquellas que reagrupan a la familia e

íntimos. En este tipo de eventos se afirma la transmisión de un rito familiar, puesto que cada grupo desarrolla su propio ritual o código, que se convierte en un signo de pertenencia. Este tipo de comida festiva permite un aprendizaje de los roles culturales que no se limitan a las simples maneras de la mesa, sino también a la afirmación de una solidaridad familiar al mismo tiempo que se da la toma de conciencia de un "nosotros" diferente de los otros y el establecimiento de una pasarela entre el pasado y el futuro intrínseco a esta función de transmisión. Por una parte, cuando se trata de una comida festiva uno se esfuerza más y busca recetas originales o exóticas en libros de cocina y se le dedica mucho tiempo a su preparación, y por otra parte, el objetivo verdadero de una comida festiva, según Corbeau, no es lo gastronómico sino la nostalgia pues considera que no será más que con el tiempo que este tipo de ritual será verdaderamente degustado, que se hará inolvidable, que la congruencia de sus rituales interaccionales constituirá un rito que permitirá afirmar su identidad en el seno de las mutaciones sociales<sup>80</sup>.

Podría decirse entonces que existen dos tipos de acceso a los rituales alimentarios: uno que corresponde al tiempo de la producción y en donde el individuo imita modelos transmitidos por los medios de comunicación, y otro que aparece durante el tiempo festivo. Este último tiene lugar cuando el actor detiene su actividad de productor y entonces, los rituales son más de pertenencia, es decir, que parten de valores de grupo, aunque los critiquen, imitando modelos adquiridos en el seno de una sociabilidad anterior, para afirmar las utopías a través de teatralizaciones, para inventar nuevas formas de lazos sociales.

---

<sup>80</sup> El autor considera a las mutaciones como rupturas ligadas a la redistribución de roles, a la automatización de las tareas domésticas y a la puesta de productos agroindustriales listos para comerse han impedido la transmisión del "savoir-faire" culinario.

### III.2e La Salud: Nuevos Males, Nuevas Perspectivas

Reevaluando el papel de la medicina Shein (1993) nos dice que su objetivo es contribuir al bienestar del individuo como ente biopsicosocial, lo cual no depende únicamente del avance científico. Es por ello que este autor encuentra falsa la idea de que la historia de la medicina es una sucesión ascendente de éxitos constantes. Para él, su avance ha sido lento y entrecortado debido a la dependencia de factores externos de orden económico y cultural. Ciertamente, reconoce que se han sido vencidas numerosas enfermedades endémicas y epidémicas<sup>81</sup>, sin embargo, encuentra que hemos llegado a un momento en que los desórdenes del "malestar de la civilización" son ahora los más frecuentes e importantes en los países desarrollados. Entre ellos se incluyen las enfermedades de las arterias del corazón, la hipertensión arterial, la úlcera péptica, así como el alcoholismo, el suicidio y la esquizofrenia.

En los últimos años han surgido en los últimos años nuevas enfermedades. Tal es el caso del denominado "síndrome de fatiga crónica" que consiste en una fatiga con una duración de al menos seis meses que en principio, no ha de incluir otros padecimientos crónicos debilitantes y enfermedades psiquiátricas, particularmente depresión<sup>82</sup>. Sin embargo, en el origen de este padecimiento se han detectado, aparte de la participación de algunos virus y de alteraciones inmunológicas, una personalidad obsesiva y hasta una condición social: en los E.U.A. se ha identificado el síndrome de fatiga crónica con mayor frecuencia entre los "yuppies"<sup>83</sup>. Si bien la enfermedad no tiene carácter progresivo ni mortal, ni se dispone de tratamiento específico, las recomendaciones que se sugieren tales como reposo, una dieta

<sup>81</sup> Ahora se pueden prevenir gran número de enfermedades infecciosas, que eran frecuentemente mortales en la infancia.

<sup>82</sup> En quienes padecen esta enfermedad pueden estar presentes otros síntomas comunes tales como dolor de faringe, insomnio, crecimiento de ganglios y fiebre de baja intensidad. (García 1994)

<sup>83</sup> Jóvenes que trabajan principalmente en el ámbito financiero y bajo ritmos muy acelerados y estresantes.

balanceada y paciencia, nos hablan de estilos de vida particulares que podríamos asociar al marco del llamado malestar de la civilización contemporánea. (García 1994)

De hecho, Kraus (1993) encuentra que algunas de las tendencias actuales de la sociedad, tales como el consumismo, la despersonalización, la "sustitución de la cultura por la tecnología", etc. han engendrado una nueva quimera<sup>84</sup> que puede desembocar en todo tipo de enfermedades cuando los satisfactores no son alcanzados. Cuando la frustración envuelve al individuo incapaz de mantener los niveles de competencia de una sociedad "voraz" aparecen, por ejemplo, todo tipo de hipocondrias<sup>85</sup>. Para comprobar esto, habría que medir los propósitos del individuo y de las comunidades en la vida y confrontarlos con sus historias del consultorio. En opinión de Kraus, los síndromes de hipocondrias colectivas se presentan como un nuevo campo de estudio puesto que la frecuencia del tipo de pacientes con hipocondrias se incrementa paulatinamente en todos niveles, aunque en mayor número en las clases económicamente altas.

Por otra parte, en el ámbito psicológico se sugiere una adecuación de los rasgos de la posmodernidad con los propios métodos de la psicología, la cual parece haber salido beneficiada por la creciente apertura y la cada vez mayor tolerancia. Se parte de la idea de que el mundo posmoderno está definido por la pluralidad de la experiencia, lo que significa que gran parte de las personas de este mundo es objeto de la estimulación de múltiples experiencias y formas de concebir la realidad: "uno se levanta por la mañana y prende su aparato de radio o TV japonés, escucha las noticias, comentadas por un español, procedentes de Rwanda o Bosnia-Herzegovina, se viste con ropa estilo italiano, sube a un automóvil de fabricación inglesa, habla en su oficina

---

<sup>84</sup> Lo que se propone a la imaginación como posible o verdadero, no siéndolo.

<sup>85</sup> La neurosis hipocondriaca es dominada por preocupación excesiva hacia el cuerpo y por miedo de padecer enfermedades en varios órganos. (Kraus 1993)

en una mezcla de su idioma natal e inglés, recibe faxes de Turquía y basa su trabajo en modelos teóricos franceses, suecos, checos, etc.; come sushi japonés, cena comida mexicana y termina el día viendo una película polaca dirigida y actuada por miembros de una docena de nacionalidades" (Zumaya 1995:47). En estas condiciones, hablar de una sola experiencia, una sola realidad y, sobre todo, de una sola verdad parece ingenuo cuando no tiránico y autoritario. De hecho, gran parte del sufrimiento humano, manifestado por la presencia de ansiedad, depresión y/o enojo de intensidad y frecuencia tales que impiden el libre disfrute de la vida, es el resultado, según Zumaya, del dogmatismo personal; es decir, del aferramiento a puntos de vista o interpretaciones unilaterales de la experiencia que ahora se acepta como múltiple y de significado diverso.

En pleno auge del modernismo, de los años veinte a los cincuenta, la psicología y la psicoterapia luchan por lograr un estatus como ciencia y se tornan conductistas, atendiendo sólo al estudio de estímulos y las respuestas, ya que lo que sucedía en medio no era susceptible de comprobación empírica. De los cincuenta y hasta el inicio de los noventa se llega al colmo del modernismo en psicoterapia con los enfoques racional-conductivista que pretenden que hay formas correctas y hasta elegantes de pensar y que todo el problema del sufrimiento humano se reduce a errores en la forma de interpretar las cosas que ocurren y que provienen tanto de dentro como de fuera de la persona. Sin embargo, Zumaya nos dice que desde hace más o menos diez años a la fecha se ha desarrollado un amplio punto de vista en psicología y psicoterapia llamado "constructivismo" que, basado en algunas interpretaciones de la física cuántica, de la biología y la lingüística entre otras ciencias, postula que la percepción de la realidad se encuentra determinada por la estructura y organización de nuestro cuerpo en general y del sistema nervioso en particular. Se sostiene que estas percepciones, originadas en los sentidos, se organizan en el cerebro en forma de mapas o representaciones mentales coordinadas por las emociones, el

lenguaje y el pensamiento; y de esta forma, se afirma que la realidad no la descubrimos sino que la inventamos, la construimos. Así, cada persona vive en una realidad de características personales, ni mejor ni peor, ni más verdadera o más falsa, sólo más o menos funcional. La tarea de este enfoque en psicoterapia es la aceptación de las interpretaciones problemáticas de la persona que va a consulta, manifiestas en la forma de emociones desagradables y pensamientos o discursos reiterativos, y la ayuda en la generación alternativa de construcciones personales, no del psicoterapeuta, que le resulten más satisfactorias. De esta forma, el constructivismo enbena armoniosamente con la pluralidad de la cultura actual y da lugar, a una "psicoterapia posmodernista" (Zumaya 1995)

### III.2f El Consumo y la Identificación

Frederic Jameson, entre otros, ha afirmado que el posmodernismo es una ideología que expresa el actual capitalismo de alto consumo, el cual requiere de una incesante transformación del estilo y del conocimiento de las superficies. Para ello, las propias artes han llegado a ser auxiliares de las ventas y ahora, hasta los estilos de vida se han convertido en artículos de consumo que se venden: todo se puede comprar<sup>86</sup>, y hablar de valores intrínsecos no es más que sentimentalismo. "Los consumidores corren a probar la última comida étnica con el ánimo de un coleccionista, porque la singularidad de los lugares

---

<sup>86</sup> Para Paz, una sociedad poseída por el frenesí de producir más para consumir más tiende a convertir las ideas, los sentimientos, el arte, el amor, la amistad y las personas mismas en objetos de consumo puesto que todo se vuelve cosa que se compra, se usa y se tira al basurero. "Ninguna sociedad había producido tantos desechos como la nuestra. Desechos materiales y morales". (Paz 1991) Con respecto al mercado de arte, particularmente, Droese lo encuentra cargado de tanta variedad, "que primero hemos de cerrar los ojos para recobrar el sentido". Esta variedad tiene que ver con la manera en que el o mundo actual suele "tragarse las ideas, para después escupirlas como si ya no tuvieran ningún valor". (Droese 1992)

auténticos está disminuyendo<sup>87</sup>. Así, se ha alejado a los consumidores de sus tradiciones y los seres llegan a descentralizarse. (Gittlin 1991).

Las prácticas de consumo, sin embargo, siguen teniendo la función de identificar a los individuos en tanto consumidores de cierto tipo de mercancías.

*"La posmodernidad no es una condición social generalizada. Es más bien el producto de la apropiación y explotación de géneros particulares de cultura material por parte de fracciones de clase particulares. Estas últimas, a su vez, son producto de cambios estructurales."* (Knox 1991:185)

Una de las principales precondiciones para la creación de un público y mercado suficiente para los objetos y asentamientos posmodernos, ha sido la emergencia de nuevas fracciones de clase bajo el capitalismo avanzado. Bourdieu se refiere a este público como la "Nueva burguesía" (administradores, científicos, ejecutivos del sector privado, principalmente relacionados con productos no materiales: analistas financieros, economistas, consultores económicos, diseñadores, etc.) y la "pequeña nueva burguesía" (ejecutivos comerciales junior, ingenieros, personal de servicios médicos y sociales y aquellos relacionados con la producción cultural: autores, editores, productores y locutores de radio y TV, periodistas, etc.)<sup>88</sup>. Este nuevo público, en su conjunto, es producto del cambio en la estructura ocupacional, pero ello no es suficiente para la que generación de nuevas fracciones de clase. De acuerdo a Knox (1991), las nuevas fracciones no sólo se definen por su ocupación, sino también por su poder adquisitivo y sus patrones de consumo.

---

<sup>87</sup> En el ámbito del turismo encontramos cada vez con más frecuencia la creación de entornos artificiales, con la pretensión de mostrarlos como auténticos para convencer al turista que en realidad ha visitado lo auténtico de la cultura local. Esto es el resultado de un cambio en la demanda del turista que ya no busca tanto las playas con sol sino el turismo cultural. Lo que muestra que hay una sed por la tradición de las ciudades viejas. (Leontidou 1993)

<sup>88</sup> En los E.U.A., tales ocupaciones se expandieron dramáticamente en la década de 1970.

La emergencia de estas fracciones coincide con la madurez de la cohorte de la generación "baby boom", criada bajo una igualdad en el gusto de la estética moderna. Su demanda por variedad y ornamentación simbólica fue reprimida, y al parecer de Knox, una precondición para el florecimiento de la cultura posmoderna. Así, a finales de la década de 1960 se generan una variedad de movimientos contraculturales dirigidos a la exploración de la autorrealización mediante cambios en la música, vestido y estilo de vida. Muchos de estos impulsos fueron institucionalizados por la misma industria<sup>89</sup> y sobre todo, por la gente de los medios de comunicación. Con ello, se promovió una nueva e intensificada ética de consumo, un nuevo modelo de consumo en el cual hay un fuerte énfasis en el gusto y la estética.

El consumo, por su parte, hace a la gente consciente del lugar al que pertenece, la ayuda a construir lugares reales, la conecta con el reino de la naturaleza, de las relaciones sociales y de los significados. Así, el rol del consumo es transferir significados del objeto al consumidor, considerando también el lugar dónde se compra el objeto. El rito que se da al adquirir mercancías es importante para establecer identidades individuales y grupales. En el contexto actual, el aspecto más significativo es la creciente importancia del diseño en la cultura material de la clase media. Esto puede interpretarse en buena medida como respuesta al incremento en la disponibilidad de viviendas y

<sup>89</sup> Estudiosos de la dinámica del "estilo" en Inglaterra y Estados Unidos como Dick Hebdige o Stuart Hall, han descrito la dinámica cultural característica en esos países de la siguiente manera: grupos sociales marginalizados o incomprendidos rompen o transmutan signos clave del status quo -las mujeres que manchan bracerías y se ponen pantalones, los estudiantes se visten de vaqueros, los negros realizan en vez de aplacar su pelo chino, las muchachas tifen sus cabelleras de verde fosforescente. Esos movimientos iconoclastas fundan sentimientos de generación en oposición al "establishment". Luego, con el tiempo, ciertos sectores industriales empiezan a comerciar con los nuevos signos: "Gloria Vanderbilt" diseña jeans para señoras ricas, salen corbatas con el colorido punk, etc. hasta que llega un día en que se oye un melodía de los "Rolling Stones" o de los "Sex Pistols" tocada por los "Violines de Villafontana" en los altavoces de algún supermercado. Así, en esos países se da una dinámica constante entre ruptura, comercialización de la ruptura (moda) y transformación de la imagen del "establishment" (Lomnitz 1993).

artículos de consumo que fue posible gracias al régimen Fordista (de producción en masa). Ahora la diferenciación de clase se basa en el refinamiento del consumo; el estilo de consumo se hace crucial para mantener la diferenciación social. Así, nos movemos del "funcionalismo vulgar" del consumo de masas de la modernidad, hacia las "mercancías estéticas" de la posmodernidad en la que las que son más importantes las connotaciones secundarias que la función del los objetos (Knox 1991).

La noción de "habitus" de Bourdieu se refiere a los valores, estructuras de conocimiento y prácticas características de las fracciones de clase de los individuos. En este sentido, el "habitus" de un grupo particular es un esquema colectivo de percepción y evaluación que se deriva de la experiencia cotidiana de sus miembros y que opera en el nivel subconsciente mediante las prácticas diarias, la manera de vestirse, el uso del lenguaje, el comportamiento y los patrones de consumo. Para Bourdieu, la lucha por la distinción es continua porque el "habitus" de la fracción de la clase dominante está sujeto a devaluación por la popularización de los bienes y prácticas que le eran propios. Por tanto, las fracciones de clase dominante deben continuamente resistir la vulgarización y continuar en la búsqueda de la originalidad. En todo este proceso, la publicidad juega un papel fundamental. De hecho, ésta ha dejado de enfatizar la efectividad de los productos y llama la atención en la distinción que provee el adquirir ciertos productos (Knox 1991).

Destaca el hecho de que las referencias históricas han adquirido gran importancia para las sensibilidades posmodernas: un alto sentido de arte e historia, espacio y tiempo, es sólo parte de la búsqueda de autenticidad e identidad sociocultural. Así, para aquellos que pueden costearlo, el consumo y reproducción del pasado provee un medio de distinción social significativa<sup>90</sup>. Sin

<sup>90</sup> Esto es más evidente en los E.U.A. en donde no se cuenta con una cultura ancestral. (Knox 1991)

embargo, esto ha fomentado la "sociedad del espectáculo" en la que se enfatiza más la apariencia, manifestando así, según Knox, que la sociedad ha perdido cualquier posibilidad de profundidad y que se ha convertido en mero "pastiche".

### III.2g La Ciudad como Lugar de la Experiencia Posmoderna

A pesar de que no toda la cultura contemporánea es posmoderna, al parecer, la posmodernidad se va volviendo cada vez más importante como parte de la cultura urbana que se articula con ciertas tendencias de la organización económica, generando nuevos paisajes urbanos (Knox 1991) no sólo compuestos de objetos sino de sujetos que manifiestan actitudes acordes a dichos cambios.

La confluencia de los cambios socioeconómicos y culturales recientes, al parecer de Knox, ha originado nuevos tipos de asentamientos urbanos. Para este autor, el paisaje urbano puede leerse como un texto, como un producto que expresa una cultura característica de ideas y prácticas, de relaciones entre grupos sociales y políticos con frecuencia en oposición, y por ello, una lectura cuidadosa de las construcciones puede revelar valores distintivos con respecto a la herencia, ecología, relaciones sociales y cultura de masas así como con respecto a los grupos sociales y condiciones históricas particulares. En este sentido, reconoce la necesidad de realizar estudios sistemáticos sobre las percepciones y actitudes de los consumidores y usuarios de los nuevos asentamientos urbanos para así explorar el "habitus"<sup>91</sup> particular de las fracciones de clase.

Simonsen (1990), por su parte, encuentra, dentro del nuevo paisaje urbano, que los nuevos proyectos de vivienda, en lugar de erigirse como promesas de una nueva vida, se han convertido en símbolos de alienación y deshumanización. Esto se debe a que la

<sup>91</sup> Ver en el apartado anterior la referencia de Knox y Bourdieu

propia arquitectura posmodernista, al levantarse como una crítica al modernismo por su elitismo y monumentalismo; está destruyendo la ciudad tradicional y su vieja cultura de barrio. Ahora, en las ciudades pueden verse complejos de construcción que con frecuencia tienen el carácter de fortaleza. Encerrados, le dan la espalda a la ciudad que los rodea y parecen aspirar a convertirse en mundos completos, en una especie de ciudad miniatura. Esto también expresa, según Simonsen, un énfasis en la seguridad y una lógica de control social y distanciamiento de las masas urbanas marginalizadas<sup>92</sup>. Por otra parte, el crecimiento de la nueva clase media contribuye a la formación de un nuevo urbanismo que refleja el deseo de la distinción<sup>93</sup>. El resultado es, para Simonsen, una segregación residencial en la ciudad posmodernista.

Por otra parte, en el ámbito del diseño de las ciudades posmodernas, Knox (1991) encuentra que la competencia entre arquitectos, constructores, ingenieros y jefes de construcción, diseñadores de interiores y consultores de proyectos, se ha agudizado, a la vez que las divisiones de trabajo tradicionales parecen haber desaparecido. Para Knox, los arquitectos son los grandes perdedores en este proceso ya que, con pocas excepciones, han dejado de asumir su rol tradicional de maestro o patrón de la construcción e intervienen poco en el proceso de diseño. Ahora a ellos se les imponen estrictas especificaciones en los diseños, lo que los obliga a ceder ante las exigencias de otros profesionales. Así también, Knox encuentra que el rol de los planeadores ha cambiado significativamente ya que ahora sólo

---

<sup>92</sup> Los procesos de polarización social y marginalización, que son parte del desarrollo socioeconómico, llevan a un incremento de la pobreza urbana. La composición de la población pobre es muy variada: desempleados, despedidos por la desindustrialización, gente joven que no puede entrar al mercado laboral, grupos minoritarios e inmigrantes, mujeres cabeza de hogares, etc. Estos grupos tienden a concentrarse en comunidades o municipios particulares de las ciudades, incrementando así la formación de "ghettos" donde el no tener hogar, la criminalidad, la economía informal y las estrategias cotidianas para sobrevivir están a la orden del día. (Simonsen 1990)

<sup>93</sup> Knox encuentra que el movimiento de preservación histórica ha sido el movimiento arquitectónico más significativo en los últimos veinte años, y ahora, los distritos y construcciones históricos provienen de distinción e identidad a quienes los habitan o los frecuentan (Knox 1991)

cooperan, de manera instrumental, con la industria de desarrollo. Lo anterior es resultado de la creciente adaptación de las necesidades y gustos de productores y consumidores específicos, que aplastan las nociones de racionalidad o de bien público. Esto ha permitido el desarrollo de un diseño posmoderno de "hágalo usted mismo", producto de la dinámica económica del mercado de la tierra así como del deseo de la nueva clase media de establecer un marco físico para su "habitus" distintivo. El nuevo énfasis está ahora en la pluralidad, manifestada en collages de espacios y asentamientos altamente diferenciados. Los fragmentos de la ciudad se planean como elementos autónomos, con poca relación con el todo y con interés solamente en los elementos adyacentes (próximos e inmediatos), esto es, que los fragmentos de la ciudad son regulados por el contexto de la zona.

Cabe aquí hacer mención que este nuevo paisaje urbano descrito por Knox, a pesar de ubicarse en la época que hemos llamado Posmodernidad, parece haber existido incluso antes de la década de 1960 y esto nos lo muestra Leontidou (1993) en un análisis sobre las ciudades mediterráneas. Para esta autora, no toda la posmodernidad acaba de aparecer ya que algunos de sus elementos relacionados con la vida social y cultural parecen haber dominado la Europa Mediterránea antes de que el concepto mismo de posmodernidad se acuñara en la década de 1970. En las ciudades de esta parte de Europa, varios aspectos de la vida económica, social, política, geográfica y cultural se resistieron al evolucionismo de las grandes narrativas de la modernidad, y estos aspectos, ahora analizados, son más cercanos a la posmodernidad que a la premodernidad. Resultado de esta resistencia son las ciudades mediterráneas que se desarrollaron espontáneamente con usos mixtos del suelo y con un collage de piezas de desarrollo urbano a partir de las viviendas construidas por sus moradores en la periferia urbana<sup>94</sup>. Además, largas conurbaciones del Sur de Europa se componen de construcciones de varios períodos

<sup>94</sup> Esto tuvo lugar debido a la ausencia de un Estado regulador y la fragmentación de la propiedad de la tierra. (Leontidou 1993)

históricos, a veces unas superpuestas a otras, otras veces preservadas y renovadas, y otras, destruidas.

Para Leontidou, las manifestaciones más vivas de la posmodernidad se encuentran en la arquitectura y entre ellas, pueden distinguirse las espontáneas y las artificiales que a veces coexisten. Las artificiales aparecen en los desarrollos organizados tales como centros comerciales y conjuntos habitacionales. Las espontáneas se ven en la arquitectura anónima. Esta última, en las ciudades mediterráneas ha sido producto de la falta del control del Estado y la gran cantidad de constructores de vivienda, combinados con la fragmentación de la tierra, lo cual ha resultado en un desarrollo urbano de a pedazos y en un sector de vivienda informal. La construcción de las casas del mediterráneo es realizada por sus moradores, casi siempre de manera ilegal, y principalmente en los barrios de la periferia urbana, la gente es libre para controlar el diseño de sus propias casas. Por otra parte, se encuentran mezclados los asentamientos de vivienda y aquellos dedicados a las actividades económicas. Esto no se debe solamente a actitudes de anti-planeación y a la fragmentación de la propiedad de la tierra, sino también a la existencia de la economía informal a lo largo de la historia de estas ciudades.

Leontidou concluye diciendo que las ciudades mediterráneas son muy apropiadas para historias no lineales ya que presentan elementos posmodernos que no son recientes sino que han existido desde largo tiempo atrás como una cultura alternativa a la modernidad, que fue considerada como tradicional y residual por los países centrales de Europa.

### III.2h La Religión y el Azar

En nuestros tiempos, pertenecer al catolicismo parece no impedir la adhesión a otros cultos. Para Aubrée (1987), la práctica religiosa citadina es ahora únicamente un efecto de la voluntad individual, a menos de que sea impulsada por un proselitismo intensivo. Para esta autora, esto se debe a que en los primeros tiempos de la urbanización, el catolicismo, seguro de su implantación, no hizo nada por recrear comunidades de fieles y su audiencia fue disminuyendo. Específicamente para el caso de Brasil, durante los años sesenta, la adhesión total de la Iglesia Católica al poder en turno, que se explica por las condiciones coloniales de su implantación y por las ventajas que obtenía de su alianza con las clases dirigentes, le hizo perder progresivamente la credibilidad que los pobres le tenían. Estos han optado por buscar soluciones más rentables en los planos material y espiritual (Aubrée 1987). Chesnaux (1988) encuentra algunos movimientos alternativos como son las "comunidades de base" en América Latina, así como las organizaciones no gubernamentales (ONG) en los países del Tercer Mundo que buscan un desarrollo diferente a partir de nuevas formas de prácticas sociales.

Es importante tratar los temas de la religión y el azar ya que ambos forman parte de la vida y el pensamiento cotidianos, los cuales producen interpretaciones acerca de los factores que condicionan y dirigen nuestra existencia y a los cuales hacemos responsables tanto de los éxitos o logros alcanzados, como de los fracasos. Estas interpretaciones, independientemente de su verdad o falsedad, tienen consecuencias reales, esto es, influyen en las estrategias de acción y en los comportamientos de los actores sociales. Ciertamente que la religión, la filosofía y, posteriormente, la ciencia han pretendido subordinar la vida y el pensamiento cotidiano a sus propias imágenes homogéneas del mundo situadas en el plano de las ideas. Sin embargo, según

Fernández y Calvo (1992), no han impedido que el "pensar habitual" produzca sus propias síntesis parciales.

Si bien es cierto que nuestras creencias, valores y pautas de comportamiento se encuentran cada vez más secularizadas, resulta improbable reducir todos los aspectos de la vida y cada momento del tiempo a procesos racionales. De hecho, siguen surgiendo nuevas incertidumbres y se actualizan otras que creíamos resueltas. Parece imposible conseguir un mundo absolutamente seguro, sin sorpresas. Además, el modo de vida en las sociedades avanzadas contribuye a reforzar esa experiencia de contingencia e incertidumbre debido a los constantes cambios de ocupación, de profesión, de residencia, de pertenencia a asociaciones y grupos poco estables. Así, las zonas de inseguridad siguen siendo amplias y favorecen la eclosión de nuevas religiones, generalmente de reducido alcance y centradas en pequeñas cosas - sectas para todo - de nuevas formas de racionalidad que intentan explicar y dar sentido a una realidad incierta.

Por otra parte, cobra fuerza la creencia en una vida dirigida, gerenciada por la suerte, sustitutivo o ingrediente añadido a la primacía de la propia pericia (el yo). Esto expresa, según Fernández y Calvo, "cierto reencantamiento superficial pero significativo no sólo por lo que supone de atribución causal a lo desconocido, sumiéndonos de nuevo en las tinieblas de lo impredecible, sino porque nos deja en manos de los gestores del Azar, de los adivinadores, de las sectas a medida, de los iluminados y, en definitiva, de una ideología que nos lleva al reino de la superstición y del zodiaco" (Fernández y Calvo 1992:150). Es interesante constatar como en una sociedad desarrollada y secularizada, las personas se muestran más permeables a creer en la influencia de la suerte -factor situado al margen de cualquier lógica racional- que en la capacidad determinante de causas con rostro humano. Quizás esto se deba a que el mundo en principio considerado seguro, basado en los pilares de la razón y la eficacia, se ha convertido,

paradójicamente, en el más frágil. La incertidumbres y la crisis están cuestionando las bases (razón, eficacia, técnica) en las que se sustentan las sociedades avanzadas, propiciando el desarrollo de la cultura de "desazón" y de ciertas corrientes culturales con claros componentes no-rationales que, a falta de algo mejor o más eficaz, pretenden explicar las zonas de incertidumbre todavía amplias, sobre todo en una época donde las grandes religiones, ideologías e, incluso, la propia ciencia, son puestas en entredicho. Lo importante y significativo, es que estas interpretaciones colectivas de las causas o factores que dirigen y condicionan nuestra existencia no tienen una existencia independiente de las colectividades en las que surgen y cobran plausibilidad.

## CONCLUSIONES

Que la posmodernidad sea parte <sup>de</sup> la propia modernidad o algo diferente de ella, que sea ruptura, continuación o transición, es una discusión que permanece abierta pues todavía parece no haber consenso al respecto. De hecho, hay aún bastante renuencia a aceptar el propio concepto de posmodernidad. Sin embargo, las distintas posiciones abordadas en el primer capítulo me permitieron esbozar una suerte de escenario que a mi modo de ver, corresponde a un sentir y actuar particulares de nuestros tiempos.

En ese sentido, yo me quedaría con una posmodernidad que evidencia nichos que la modernidad guardaba y en los que en los últimos tiempos ha estallado aquello que la propia modernidad contenía, y que en buena medida se vuelve en su contra.

Es por ello que es posible caracterizar a la posmodernidad, esencialmente, como una reacción a la modernidad en el sentido de que los hombres contemporáneos no pueden ya insertarse dentro de sus concepciones totalizantes, sobre todo las que se refieren al sentido de la vida individual y colectiva. Los grandes relatos tradicionales que aseguraban el lazo social a través de los saberes compartidos por una comunidad han dejado de ser eficientes y el resultado de ello es una suerte de relativismo que se manifiesta en lo que varios autores llaman "narrativas locales", las cuales se construyen a partir de la cotidianidad de los individuos inmersos en agrupaciones de cualquier tipo.

La denominada "caída de las grandes narrativas" deja un gran vacío "espiritual" tanto en los individuos como en la sociedad en su conjunto, puesto que trae consigo un sentimiento de pérdida de sentido de la vida. Esto parece generar un estado de depresión general que, por ahora, no permite a los individuos organizarse en dirección hacia alguna meta que replantee la estructura social. Sin embargo, es precisamente en las narrativas locales

arriba mencionadas que es posible reforzar los tejidos del propio sistema social justamente en aquellos nudos que permiten reproducir las relaciones sociales, aunque esto suponga acabar, aunque sea de momento, con aquellas ideas sobre "revoluciones" y "asaltos al poder" en busca de cambios de orden.

Es lo social lo que ahora se trata no sólo de reforzar sino quizá hasta de descubrir a partir de la "desconstrucción" de los antiguos referentes, lo cual nos permitirá vernos más claramente, en tanto individuos como sociedad. Este proceso, sin embargo, no lleva consigo la esperanza de enmarcar nuevamente la realidad en alguna suerte de "metarrelato" sino que se presenta como la posibilidad de realizar diferentes lecturas de la realidad de acuerdo a los distintos contextos socioculturales, de manera que los individuos dejen de verse como parte de un todo y ahora se miren como miembros de uno o varios grupos con cuyos integrantes comparten ciertos rasgos. De esta manera, la lectura de la realidad en la posmodernidad se realiza a partir de una diversidad de los contextos.

La posmodernidad, además, permite toda clase de mezcla y combinación, tal y como se presenta en el arte posmoderno. La totalidad se rompió en fragmentos que ahora juegan unos con otros, sin reglas, proceso que quizá no termine o quizá concluya al embonar en una nueva construcción social única. Mientras tanto, lo más pertinente parece ser estudiar muy de cerca las manifestaciones de las personas, principalmente en lo que se refiere a las relaciones con los grupos con los que<sup>3</sup> tiene contacto, lo cual tal vez requiera que la Sociología se sirva más de la Psicología Social.

De acuerdo a lo anterior, lo social ahora estaría constituido, sobre todo, en lo que muchos han llamado el "mundo empírico", que se basa en la diversidad, producto de la fragmentación. Esto, a su vez, es resultado de la pérdida de los grandes referentes

comunes. Ahora, los actores sociales se ubican en distintos y varios subsistemas particulares que conforman lo que Maffesoli llama "sociedad empática", es decir, aquella que se forma a partir de las identificaciones de los individuos en diversos subsistemas. Estas identificaciones, sin embargo, son de carácter efímero y de contornos indefinidos, de manera que permiten a los individuos moverse por todos los subsistemas. Son las particularidades de cada uno de estos subsistemas, las que ahora orientan a la sociedad. El individuo, por su parte, se ha pluralizado y es por ello que puede participar en varios grupos a través de la intensidad de su participación en ellos, esto es, a través de sus múltiples identificaciones. En este contexto, la identidad, basada en la participación en los grandes referentes como la nación, la clase y la función, ha cedido su lugar a las nuevas y múltiples identificaciones.

La llamada socialidad es lo que ahora nos definiría y ella consiste en aquello que se encuentra cuando se mira más allá del orden institucional, esto es, en la cotidianidad. En este espectro encontramos gran diversidad de interacciones sociales que hasta no hace mucho se dejaban de lado.

En cuanto al vivir lo inmediato, no necesariamente esto representa lo banal ya que lo próximo o cercano es lo que vivimos y lo que nos afecta. Es así que lo social aparece en todo su "presenteismo", evidenciando, de momento, el abandono de la búsqueda de trascendencia.

Por otra parte, en un marco de constantes y múltiples cruces de individuos por el tejido social, la imagen adquiere ciertamente, una importancia fundamental. Ahora se existe a través de la imagen proyectada y se aprecia a los otros de acuerdo a su imagen. Esto trae consigo una erosión de la frontera entre lo público y lo privado puesto que hay que mostrarse si se quiere reafirmar la existencia en toda su extensión.

En este proceso, los medios de comunicación se han vuelto esenciales ya que son los que propagan las múltiples imágenes a las que hoy se tiene acceso. Para algunos esto es negativo puesto que con tanta imagen se pierde el sentido de la realidad, mientras que otros ven en ello la oportunidad de las minorías para presentarse y manifestarse.

Ahora se acepta la diferencia, lo que ha resultado en una multiplicidad de racionalidades locales en tanto minorías étnicas, culturales, religiosas, sexuales y estéticas. Estas son las "narrativas locales" a las que se ha hecho referencia. Su proceso de formación supone una actitud tolerante a la que quizá todavía no está acostumbrada toda la humanidad puesto que continúan manifestándose, por ejemplo, movimientos nacionalistas de características ético-políticas (raciales, sexistas, religiosos, etc.) que lo único que muestran es precisamente intolerancia.

Sin embargo, es evidente que las diversas narrativas locales han generado cantidad de "issues" políticos nuevos que han llegado a constituir nuevos movimientos sociales que no persiguen cambiar el orden sino que demandan algunos puntos específicos, que tienen que ver con el bienestar del grupo en acción y no con toda la sociedad. En este contexto, sería interesante observar como el término "corporación", que nos remite a lo particular, desplaza al término "organización" que nos habla de agrupaciones con intereses de carácter más general, es decir, que abarcan más.

Por otro lado, la estructura social, en cuanto a su estratificación, ha cambiado notablemente. Esto ha contribuido a que los nuevos movimientos se integren por sujetos muy diferentes entre sí pero que comparten al menos una preocupación. Ciertamente que hablar de los cambios en la estratificación social -en buena medida, resultado de las nuevas posibilidades de consumo-, así como de la formación de las llamadas "identidades híbridas" nos remite inevitablemente a lo que se ha nombrado

globalización, proceso que tiene que ver con la reestructuración del mundo económico regido por la producción y consumo en masa, esto es, con el desplazamiento de las "economías de escala" por las "economías de alcance"<sup>95</sup>. Este proceso ha tenido efectos homogeneizadores pero acorde con la modernidad, también ha dejado nichos en los que, aprovechando el mayor acceso a información y bienes en tanto receptores como transmisores, la heterogeneidad encontró un espacio. Es así que las diferencias culturales se manifiestan, se encuentran y a veces, se mezclan, oponiéndose a la cultura de masas que conduce a la homogeneización.

Para el caso de América Latina, García Canclini (1990) acepta que uno puede entender la diferencia y olvidarse de la totalidad cuando sólo se interesa por las diferencias entre los hombres, pero se niega a admitir la despreocupación posmoderna por la totalidad social si ésta incluye también la desigualdad. Al parecer, no todos los fragmentos que manifiestan las diferencias valen lo mismo pues como bien nos dice Lomnitz, son los países del Primer Mundo quienes asignan los parámetros desde la perspectiva cultural, lo cual tiene que ver con la desigualdad económica entre países. Sin embargo, creo que la llamada globalización ha penetrado en nuestras sociedades, especialmente en los sectores urbanos, y por ello, es necesario encontrar la forma de poder hacer la lectura de las nuevas actitudes y conductas individuales y sociales, manifestadas en sus pequeñas narrativas locales. Cabe mencionar que la cotidianidad no es solamente lo frívolo y lo banal, ya que se nutre de las maneras en que se satisfacen las necesidades básicas que van desde la alimentación y el trabajo hasta el entretenimiento. Por tanto,

<sup>95</sup> Este proceso se acompaña de la concentración, centralización y reorganización corporativa; de la internacionalización y descentralización de los procesos productivos; de una creciente flexibilidad en la organización de la producción gracias a los nuevos medios de transporte, de las nuevas tecnologías de comunicación y la globalización de los mercados de consumo; de una intensificación del papel del capital financiero, del debilitamiento del papel del trabajo organizado, del cambio en la estructura ocupacional y de la creciente asociación instrumental entre los sectores público y privado de la economía. (Knox 1991).

aún en un marco de desigualdad no se anula la existencia del manto de la posmodernidad con su contenido de vacío y de búsqueda de lo social en rincones hasta hace poco olvidados, como el de la vida cotidiana.

Aquí me parece adecuado sugerir una futura reflexión sobre lo que se manifiesta con la aparente aceptación de las diversas expresiones culturales. Quizá solamente dicha aceptación tenga lugar en los aspectos exteriores y en los estilos de vida que dichas expresiones proponen, lo cual no se traduce en una aceptación cabal, pues en el caso de los países del Primer Mundo, eso significaría ceder su hegemonía. De hecho, los grupos minoritarios sobresalen sólo por ciertos rasgos, como por ejemplo, su música o algunas costumbres, y con ello, los países del Primer Mundo parecen negar que las minorías están oprimidas, lo cual no es necesariamente cierto. Así, la tolerancia y la aceptación es posible que sólo se den en las superficies. Pero, ¿no es ese el estilo de la posmodernidad?

Asumir el presente, por otro lado, nos remite a lo cotidiano y esto parece ser un síntoma de la época posmoderna en la que los individuos ya no pueden abandonarse en nombre de los grandes referentes. De esta manera, el individuo vuelve la mirada a sí mismo y a su entorno más próximo. Es allí donde se vive lo social, en donde se construye. Esto no parece ser algo nuevo, como lo muestra la recuperación de lo cotidiano en la Historia. La diferencia es que actualmente toda la atención está allí precisamente por la ausencia de referentes. Es por ello que ahora la cotidianidad encierra lo social y tal vez a partir de ella pueda darse un nuevo orden o la aceptación de diversos órdenes de acuerdo a los distintos entornos. De ahí la importancia de seguir trabajando en lo que ya se ha denominado Sociología de la Vida Cotidiana.

Entre las diversas manifestaciones de lo cotidiano, se han sugerido en este trabajo, algunos tópicos en los cuales diversos

autores han trabajado, aunque no de manera integral. En primer lugar, se considera al individuo y su cuerpo como primer sitio al que el individuo se vuelve para buscar lo que se ha perdido en el exterior, es decir, los grandes referentes. A partir del cuerpo, de su cuidado, irradiarían acciones que desembocarán inevitablemente en relaciones sociales, de cualquier tipo. He ahí un primer tema en el que hay trabajo por realizar.

Otro tópico es el vestido, que tiene que ver con la imagen y también, con el tema del consumo. Todo ello cobra relevancia porque es a partir de la combinación de estos factores que parecen emerger las identificaciones y por tanto, atender este campo nos permitirá quizá ubicar algunos de los "subsistemas" sociales con sus potencialidades dentro del sistema.

La nueva administración del tiempo y la salud fueron considerados porque ahora el bienestar del individuo, en el presente inmediato, se presenta como fundamental. Por ello, seguir al individuo que se enfrenta a las obligaciones que la forma de vida actual le impone, y ver las consecuencias que eso va teniendo en su salud, es importante. El hombre contemporáneo, sobre todo el urbano, se ve sometido a ritmos de vida estresantes que se traducen en presiones y exigencias que le obligan a descuidar parte de sí, en tiempos en que su individualidad es importante y se reconoce que hay que procurarla. En este contexto también entraría el tema de las comidas y la vida de la ciudad, ya que la modalidad que tomen repercutirá en la manera en que se relacionen los individuos a partir de las prácticas alimenticias y de la vida citadina.

Por último, se incluyó el tema de la religión y el azar ya que ambos desembocan en prácticas cotidianas y reflejan el sentir de las colectividades. En cuanto a la religión, resulta interesante el hecho de que han surgido y se han arraigado nuevas alternativas, ya sea en giros de las antiguas religiones o bien, en la emergencia de nuevas sectas. El azar surge, por su parte,

cuando la religión deja vacíos, y esto puede estarnos hablando de un malestar entre las sociedades, cuyos integrantes se resisten a vivir sin los grandes referentes y por ello, buscan algo a que asirse, algo en que creer.

Puede concluirse que la modernidad sigue su curso pero eso no impide que esté siendo evaluada desde lo que se ha denominado posmodernidad, y por tanto, que esté siendo desentrañada. En este marco, parece que no queda más que descender de lo "macro" a lo "micro" y es ahí donde está instalada la cotidianidad, a partir de la cual se presenta la posibilidad de reconstruir los sentidos tanto individuales o colectivos. En este sentido, puede tomarse a la posmodernidad como un estado transitorio, pues efectivamente ella no propone nada pero nos instala frente a un proceso de "desconstrucción" de las bases de la modernidad, aunque no necesariamente el primero.

B I B L I O G R A F I A

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio (1994). *Civilización material e historia de la vida cotidiana*. La Jornada Semanal 281: 24-31.

AUBREE, Marion (1987). *Entre Tradition et Modernité: Les Religions*. Les Temps Modernes (Paris), No. 491:143-160.

BALANDIER, Georges (1983) *Essai d'identification du Quotidien*. Cahiers Internationaux de Sociologie (Paris), Vol. LXXIV:5-12.

BARTRA, Roger (1989). *Salvajismo Postmoderno*. La Jornada Semanal 5:35-38.

BAUDRILLARD, Jean (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities or The End of the Social and other Essays*. New York, Semiotext.

BAUDRILLARD, Jean (1989). *El Retorno al Individualismo* (Entrevista). La Jornada Semanal 2:33-38.

BAYARD, Caroline (1992). *Epistémologie du corps et posmodernité: de l'apocalypse de Baudrillard a l'Einführung de Maffesoli*. Sociologie et Sociétés (Montreal), Vol. XXIV(1):19-32

BELTRAN, Rosa. (1991). *Postmodernismo ¿La Modernidad revisitada?*. La Jornada Semanal 82:14-19.

BERIAIN, Josetxo. (1990). *Modernidad y Sistemas de Creencias*. En Vattimo, G. y otros. *En Torno a la Posmodernidad*. Barcelona. Ed. Anthropos. p. 132-135.

BETZ, Hans-Georg (1992) *Postmodernism and the New Middle Class*. Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 9:93-114.

BRITO, Alejandro (1993). *Y en medio de nosotros dos, mi cuerpo como un dios*. La Jornada Semanal 187:19-23.

BURGER, Rudolf (1993) *La Crítica del Escepticismo*. La Jornada Semanal 207:28-33.

CARDIN, Alberto. (1990). *El Furor Neobarroco*. La Jornada Semanal 67:20-21.

CIORAN, C:M: (1975) *Contra la Imagen*. Plural V(1) :10-11.

CLIGNET, Rémi (1982) *Narcissisme et Anomie*. Cahiers Internationaux de Sociologie (Paris), Vol. LXXIII:197-221

CORBEAU, Jean-Pierre (1992). *Rituels Alimentaires et Mutations Sociales*. Cahiers Internationaux de Sociologie (Paris), Vol. XCII:101-120.

CRESPI, Franco (1983) *Le Risque du Quotidien*. Cahiers Internationaux de Sociologie (Paris), Vol. LXXIV:39-45.

- CHESNEAUX, Jean (1988). *La Modernité-Monde*. Les Temps Modernes (Paris), No. 503: 63-77.
- CHESNEAUX, Jean. (1990). *El Tiempo de la Modernidad*. La Jornada Semanal 78:31-37.
- DROESE, Felix. (1992) Entrevista. La Jornada Semanal 185: 30-33.
- DUNN, Robert (1991) *Postmodernism: Populism, Mass Culture, and Avant-Garde*. Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 8:111-135.
- DUVIGNAUD, Jean. (1991). *El Precio de las Cosas sin Precio* (entrevista). La Jornada Semanal 125:29-31.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus (1989). *La independencia radical* (entrevista). La Jornada Semanal 7:15-19.
- FAGOAGA, Concha (1989) Comentario. Encuentros sobre Modernidad y Postmodernidad. Madrid. Fundación de Investigaciones Marxistas.
- FERNANDEZ Alba, Antonio (1989). En Fundación de Investigaciones Marxistas. (1989) Encuentros sobre Modernidad y PostModernidad. Madrid. Fundación de Investigaciones Marxistas. 1989. p. 51-68.
- FERNANDEZ, Lluís (1990). *En la vorágine del pop*. La Jornada Semanal 67:22-24.
- FERNANDEZ Christlieb, Pablo. (1994). *La melancolía: una depresión cultural*. La Jornada Semanal 254: 28-31.
- FERNANDEZ Sobrado, José Manuel y CALVO Gómex, Félix (1992). *Vida Cotidiana y Factores de Causalidad: El Yo, el Azar y los Otros con Poder* Revista Internacional de Sociología (España), Vol. 50(1):147-167.
- GARCIA, Eduardo (1994). *Del Surmenage al Síndrome de Fatiga Crónica*. La Jornada Semanal 242:47.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1990). *Escenas sin territorio. Cultura de los migrantes e identidades en transición*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales (Universidad Iberoamericana), No. 1:40-58.
- GARZON Bates, Mercedes (1992). *Romper con los Dioses*. La Jornada Semanal 140:43-45
- GITLIN, Todd. (1991) *Saber por fin qué es el Postmodernismo*. La Jornada Semanal 82: 23-25.
- GONZALEZ, Ronaldo. (1994) *Sinaloa: tres generaciones*. La Jornada Semanal 266:38 - 40.
- GUERRA, Ricardo. (1992) *Nihilismo y Hegelianismo* (entrevista). La Jornada Semanal 144:41-45.
- GUTIERREZ Gómez, Alfredo (1992). *Los modernizadores: un régimen hermenéutico*. La Jornada Semanal 149:36-41.

HABERMAS, Jürgen (1984). *El Fin de una Utopía*. El País, 9 de diciembre de 1984. España.

HABERMAS, Jürgen (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa*. Tomo II. Versión castellana de Manuel Jiménez Arredondo. Ed. Taurus. Madrid.

HANDKE, Peter. (1991) *En ningún lugar se está para siempre* (entrevista). La Jornada Semanal 103:23-27.

HELLER, Agnes (1988). *Los movimientos culturales como vehículo de cambio*. La Jornada Semanal. (suplemento dominical) México, 6 de marzo de 1988. p. 7-10

HELLER, Agnes (1990). *Historia y Futuro. ¿Sobrevivirá la Modernidad?*. Barcelona. Ediciones Península.

HOPENHAYN, Martin. (1994) *Antes y después de la caída del Muro*. La Jornada Semanal 266:18 - 25.

IBÁÑEZ, Jesús. (1989) *En Fundación de Investigaciones Marxistas. Encuentros sobre Modernidad y PostModernidad*. Madrid. Fundación de Investigaciones Marxistas.

INSUA, Juan (1993). *El Gran Mestizaje*. La Jornada Semanal 205: 26-29.

JAY, Martin. (1990). *¿Existe una ética postestructuralista?*. La Jornada Semanal 55:24-31.

KOLAKOWSKI, Lesek. (1990) *La Modernidad siempre a prueba*. Vuelta 14(164):9-13.

KNOX, Paul L. (1991) *The Restless Urban Landscape: Economic and Sociocultural Change and the Transformation of Metropolitan Washington, D.C.* Annals of the Association of American Geographers 81(2):187-209.

KRAUS; Arnoldo (1993). *Reflexiones (sin prejuicios) sobre la Hipocondría*. La Jornada Semanal 201:47.

KURNITZKY, Horst (1995) *¿Qué quiere decir modernidad?*. La Jornada Semanal 288:22-29.

LANCEROS, Patxi (1990) *Apunte sobre el Pensamiento Destructivo*. En Vattimo, G. y otros. *En Torno a la Posmodernidad*. Barcelona. Ed. Anthropos. p. 41-46.

LE BRETON, David (1991). *Sociologie du Corps: Perspectives*. Cahiers Internationaux de Sociologie (Paris), Vol. XC:130-143.

LEONTIDOU, Lila (1993) *Postmodernism and the City: Mediterranean Versions*. Urban Studies 30(6):949-965.

LOMNITZ, Claudio (1993) *La Decadencia en los Tiempos de Globalización*. La Jornada Semanal 206: 26-31.

- LOMNITZ Adler, Claudio y LOMNITZ, Larissa (1990) *La Tierra sobre la que ponemos los Pies*. La Jornada Semanal 41:37-42.
- LOPEZ Beltrán, Carlos (1993) *De Científicos y Sectarios*. La Jornada Semanal 208:25-30.
- LYOTARD, Jean Francois (1987) *Reglas y Paradojas*. Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México 437:3-9.
- MAFFESSOLI, Michel (1988). *El Tiempo de las Tribus*. Barcelona. Icaria Editorial.
- MAFFESSOLI, Michel. (1990a) *La Socialidad Postmoderna*. Nexos XIII(152):7 - 9.
- MAFFESSOLI, Michel. (1990b) *La Heterogeneidad, característica de las sociedades posmodernas*. Uno Más Uno. Viernes 8 de junio de 1990. p.25.
- MAFFESSOLI, Michel. (1990c) *La Preocupación Hedonista de las Sociedades Modernas encierra un Cuestionamiento Ecológico*. Uno Más Uno. Sábado 9 de junio de 1990. p. 22.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (1990). *De los Medios a las Prácticas*. En Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales (Universidad Iberoamericana), No. 1: 9-18.
- MARTUCCELLI, Danilo (1992). *Lectures théoriques de la postmodernité*. Sociologie et Sociétés (Montreal), Vol. XXIV (1):157-169
- MATAMORO, Blas. (1991) *Misterio de lo Cotidiano*. Vuelta 15(178):45 - 47.
- MENDEZ Baiges, María Teresa (1993) *La Presencia de la Modernidad en la Vanguardia*. La Jornada Semanal 202: 43-45.
- MONGARDINI, Carlo (1992). *The Ideology of Postmodernity. Theory Culture & Society* (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi) Vol. 9(2):55-65.
- MORALES, Patricia (1991) *Del Escepticismo y la Libertad*. La Jornada Semanal 52:33-36.
- NIVON Bolán, Eduardo. (1992) *Pensar la Nación en los Noventa*. La Jornada Semanal 167:42-46.
- NUGENT, Guillermo. (1994) *Hay sitio (en la posmodernidad)*. La Jornada Semanal 277:38-42.
- OLALQUIAGA, Celeste (1991) *Santo Kitsch*. La Jornada Semanal 122:38-40.
- PAZ, Octavio. (1991) *La búsqueda del presente*. Vuelta 15(170):10 - 14.

- PEIRO, Antonio (1989) En Fundación de Investigaciones Marxistas. Encuentros sobre Modernidad y PostModernidad. Madrid. Fundación de Investigaciones Marxistas. p. 203.
- PICCINI, Mabel (1990) Tiempos Modernos: Políticas Culturales y Nuevas Tecnologías. En Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales (Universidad Iberoamericana), No. 1:19-39.
- RIOTTA, Gianni. (1992) Political Correct. Nexos XV(176):67 - 72.
- SHEIN, Max (1993) La Medicina Extraviada. La Jornada Semanal 191:48.
- SIMONSEN, Kirsten (1990) Planning on Postmodern Conditions. Acta Sociológica (Journal of The Scandinavian Sociological Association; Copenhagen, Denmark), Vol. 33(1):51-62.
- STAROBINSKY, Jean (1992). Entrevista. La Jornada Semanal 166:35-38.
- TENORIO, Mauricio. (1990) Marshall Berman y la Modernidad en Estados Unidos. La Jornada Semanal 38:31-35.
- TODOROV, Tzvetan. (1991) Autonomía y Tradición. Vuelta 15(174):32 - 34.
- TONO MARTINEZ, José.(1989) En Fundación de Investigaciones Marxistas. Encuentros sobre Modernidad y PostModernidad. Madrid. Fundación de Investigaciones Marxistas. p. 190-199.
- TULEA, Gitta y KRAUSZ, Ernest. (1993) Changing Approaches in Postmodern Sociological Thought. International Journal of Social Sciences XXXIV( 3-4):210-221.
- VAN REIJEN, Willem (1992) Labyrinth and Ruin: The Return of the Baroque in Postmodernity. Theory, Culture & Society (SAGE, London, Newbury Park and New Delhi), Vol. 9:1-26
- VATTIMO, G. et al. (1990) En Torno a la Posmodernidad. Barcelona. Ed. Anthropos,
- WEINSTEIN, Deena y WEINSTEIN, Michael. (1993) Postmodernizing (Macro) sociology. Sociological Inquiry (University of Texas Press), Vol. 63(1):224-238.
- ZAVALA, Lauro (1991) La Ficción Postmoderna como Espacio Fronterizo. La Jornada Semanal 46:18-24.
- ZAVALA, Lauro. (1994a) El Vestido en la Vida Cotidiana Urbana. La Jornada Semanal 256:35-37.
- ZAVALA, Lauro (1994b) Las Ciencias Sociales como Narrativa de la Crisis. La Jornada Semanal 144: 35-38.
- ZUMAYA, Mario (1995) Posmodernismo y Psicoterapia. La Jornada Semanal 294:47

**Pedro Moya Ahumada**  
MATO DIRECTO

Cuba 99 Dero **24** 2do Pto  
Col Centro

Tel. 521-99-00  
México 06010, D.F.