



01058 //

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

**“POSMODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA:  
UNA LECTURA DE LOS SIGNOS DE LA POSMODERNIDAD  
EN LA PERIFERIA”**

**TESIS PROFESIONAL**

PARA OBTENER EL GRADO DE:  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**JOSÉ ANTONIO MATEOS CASTRO**

ASESORA  
**DRA. MERCEDES GARZÓN BATES**

MÉXICO, D.F. JUNIO DE 2003

A



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 esta 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.

## **AGRADECIMIENTOS**

*A mis padres, hermanos y hermana. Por  
compartir esta realización conmigo:  
Toño, Celia, Tuna, Pancho, Barte y la Maestraota.*

*A mi familia, Mónica, Itan y Carlitos,  
por su comprensión y tolerancia.*

*A mis profesores y amigos por su formación y deformación en mí:  
Felipe, Pepé, Olimpia,  
Rocío, Carlitos, Ricardo.*

*A mis entrañables amigos y compañeros de ilusiones y luchas:  
Alejandro Corona y René Vázquez.*

*A mi asesora de tesis:  
Mercedes Garzón Bates.*

*A mis lectores:  
Gerardo de la Fuente, Horacio Cerruti,  
Yolanda Angulo y Cesáreo Morales.*

*Y a todos aquellos y aquellas que de una u  
otra forma colaboraron para la  
Realización de este trabajo.*

*A todos ellos mil gracias.*

***"El desencanto siempre tiene dos caras:  
la pérdida de una ilusión y, por lo mismo,  
una resignificación de la realidad"***

***Norbert Lechner.***

***"La posmodernidad, en la medida en que quiere "pesar  
lo impensado", nos abre un horizonte de futuro insospechado  
de posibilidades, a nosotros hombres mestizos que, como  
tales, quizá tenemos una experiencia más rica del hombre y  
del mundo, ya que como hombres nuevos en un nuevo mundo,  
no nos sentimos reducidos a pura razón ni experimentamos el mundo  
como una simple res extensa. Creemos, por consiguiente, que tenemos  
un rico futuro filosófico".***

***Daniel Herrera Restrepo***

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
<b>CAPÍTULO I. MODERNIDAD: HISTORIA DE LA PALABRA. ....</b>	<b>13</b>
1.1. Nociones sobre el concepto de modernidad.....	13
1.2. Modernidad, modernismo y modernización.....	24
1.3. Modernidad, modernismo y modernización en Europa.....	29
1.4. Modernidad, modernismo y modernización en América Latina.....	40
<b>CAPÍTULO II. ACERCAMIENTO A LA POSMODERNIDAD.....</b>	<b>50</b>
2.1. Orígenes sobre el concepto de posmodernidad.....	50
2.2. Emergencia de los signos de la posmodernidad en Europa.....	59
2.3. Crítica de la filosofía latinoamericana a la posmodernidad.....	71
2.4. Posmodernidad como estado de la cultura en América Latina.....	77
<b>CAPÍTULO III. MODERNIDAD INCONCLUSA O REVOLUCIÓN POSMODERNA .....</b>	<b>88</b>
3.1. Desencanto, escepticismo y grandes relatos.....	88
3.2. Identidades nacionales y transnacionales.....	94
3.3. La política como arte de lo posible.....	102
3.4. Sociedad, cultura y medios de comunicación.....	111
3.5. Los grupos emergentes.....	118
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>128</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>132</b>

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo, pretendemos problematizar la recepción latinoamericana del debate posmoderno asumida por varios intelectuales que tratan de mostrar, describir y comprender los desplazamientos que se articulan en el espacio actual donde emergen, convergen y divergen las diversas narrativas que en las últimas décadas han tratado de dar cuenta de la realidad social y cultural en nuestro continente.

Desde esta perspectiva, es importante situarnos en el centro de esta polémica, lo cual presupone analizar la crisis de la modernidad occidental, y de cómo nuestro continente se ha apropiado de ella, así como mostrar de qué forma los procesos de globalización se imponen de manera autoritaria, provocando la aparición de un imaginario cultural ambiguo y paradójico.

Por lo tanto, trataremos de prestar atención a aquellas voces minoritarias como los grupos indígenas, los movimientos sociales, etc., que, desde la periferia<sup>1</sup>, responden ante la problemática de la posmodernidad y consideran que nuestro continente, como la figura del ciempiés, tiene unas patas bailando aún en la premodernidad, otras pisan la modernidad y, tal vez, periféricamente, hay otras que exploran la llamada posmodernidad.

Considero importante retomar esta problemática teórica, ya que muchas veces, en lugar de convertirse en una discusión académica seria, provoca desahucios a priori y rechazos superficiales. Por eso, es importante expresar la importancia de una investigación sobre la posmodernidad en América Latina, aunque pareciera superfluo dada su evidente necesidad, sin embargo, es parte del estudio de la filosofía, el mostrar en qué consiste esa necesidad, señalando elementos desde los cuales es posible atar cabos mostrando por qué la posmodernidad es un objeto del estudio de la filosofía. Estoy seguro que la posmodernidad nos permite plantear e interpretar a nuestro continente, aunque las condiciones socio-económicas sean adversas y distintas a la cultura occidental europea. En este sentido, como estudiosos de la filosofía, nos enfrentamos una y otra vez al intento de resolver interrogaciones que reaparecen en el horizonte del filosofar latinoamericano como un reto no cumplido, al que es ineludible no responder.

---

<sup>1</sup> Bajo la dicotomía centro-periferia, consideramos a la por periferia como aquella conformada por los continentes subdesarrollados que han sido considerados por Occidente (centro) como tales.

La intención es ante todo, contribuir a la investigación filosófica, mostrando la capacidad con la que cuenta la filosofía ante estudios actuales, principalmente en el ámbito social, político, cultural y filosófico. De antemano, sabemos que no existen estudios puros desde una perspectiva disciplinaria sino que estos se complementan con otras áreas del saber. Por lo tanto, mi investigación pretende abrir líneas a seguir sobre la problemática planteada, además de contribuir en el trabajo filosófico de nuestro continente. Por lo que reflexionar desde la periferia es de suma importancia.

La tarea es pues, recuperar algunas herramientas teóricas de las filosofías posmodernas, que nos permitan comprender las condiciones sociales y culturales de nuestro continente a principios del siglo XXI. Para ello, tenemos que aclarar nuestra perspectiva teórica posmoderna, diferenciándola de otras, para después enfocarla a partir de un análisis cultural que la entienda no como un momento histórico exclusivo de los países desarrollados sino como un “estado generalizado de la cultura”, con el objeto de ofrecer una interpretación filosófica de América Latina en nuestro presente.

Esto nos lleva a asumir la realidad latinoamericana como problema filosófico (tal como lo hicieron en su tiempo, la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación), teniendo como preocupación fundamental, el preguntarnos por el sentido y la necesidad de un pensamiento que dé cuenta de la posmodernidad como la creación de una sensibilidad específica al interior de la cultura.

Por lo tanto, es necesario analizar las transformaciones socio-culturales que han llevado al desgaste de categorías filosóficas, sociológicas y culturales de los discursos liberacionistas pero, al mismo tiempo, reajustarlas para intentar consolidar una nueva interpretación crítica en torno a América Latina.

Es a partir de la década de lo 80s, cuando aparecen una serie de trabajos teóricos que, desde la experiencia dolorosa de los distintos países de América Latina, tratan de leer la realidad latinoamericana desde los aportes del debate posmoderno, que considera que se realiza también un “cambio de sensibilidad” en los patios interiores de la cultura latinoamericana. La reflexión de autores como Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, J. J. Brünner, Roberto Follari, Norbet Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, D. García Delgado, Martín Hopenhayn, entre otros, nos obliga a comprender dicho debate en la periferia, es decir, desde un continente que históricamente ha sido marginado.

De esta manera, en el primer capítulo de esta tesis, hacemos un análisis histórico-conceptual de la modernidad, mostrando la emergencia histórica del concepto, además de sus diversos sentidos que históricamente se han manifestado, ya que si queremos abordar el problema de la posmodernidad, debemos tener claro qué es la modernidad tanto conceptual como históricamente. En otras palabras, el debate posmoderno, en relación con lo moderno, obliga a delimitar lo que se entiende o vamos a entender por modernidad. Más allá de sus diversos sentidos históricos, nos permitimos afirmar que la modernidad es un fenómeno que pretendió ser global<sup>2</sup> y que lleva una conciencia moral y estética que nace en la cultura europea a partir de los siglos XVI y XVII, encontrando su naturaleza motriz y polimorfa en la historicidad de sus manifestaciones.

Resaltamos la definición última de la modernidad enunciada por Charles Baudelaire en el siglo XIX, al resaltar el efecto de aceleración como único principio dinámico, sensibilidad al presente y sentido de cambio, definición que corresponde a la evolución socio-económica del siglo XIX. Ya que sólo en este siglo puede hablarse, de una conciencia radicalizada de la modernidad que se liberó de todos los vínculos históricos específicos, manteniendo un núcleo semántico de tipo estético. Por ello, la modernidad se consolida en el campo de la creación artística, de las mentalidades y las costumbres, y se caracteriza por una sensibilidad y una actitud abierta al futuro que expresa la experiencia de la movilidad de la sociedad, la aceleración de la historia y la discontinuidad de la vida cotidiana.

Si Charles Baudelaire capta la experiencia estética y la experiencia histórica de la modernidad, es importante revisar también las categorías que aparecen debido al impulso de la revolución industrial; modernismo y modernización, que expresan la experiencia y la conciencia histórica de la modernidad en el siglo XIX como lo afirma Marshall Berman en su texto, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Todo ello con el fin de mostrar sus características y tratar de identificar cómo se manifiestan en cuanto *experiencia histórica particular*, tanto en Europa como en América Latina. Bajo el presupuesto de que – como sostiene Bolívar Echeverría<sup>3</sup> – hay diferentes modos de transición a la modernidad, es decir, diferentes accesos a ella, que nos permitirán analizar posteriormente de qué manera nuestro

---

<sup>2</sup> En este sentido, afirmamos, que la modernidad no es un todo homogéneo, es un fenómeno con procesos históricos diversos inclusive en el mismo continente europeo, con una actitud excluyente a todo aquello que no se le parezca.

<sup>3</sup> Cfr. ECHEVERRÍA, Bolívar. *Las ilusiones de la modernidad*. México, UNAM-El Equilibrista, 1995.



continente se apropia de la modernidad y cómo resignifica y vive sus crisis, para así poder asumir la posmodernidad como epocalidad.

La triada mencionada, expresa el sentir y la conciencia de un época que vive el mundo material (modernización) y cultural (modernismo) de la modernidad (como experiencia histórica) La modernidad implica las transformaciones ocasionadas por el mercado mundial, a nivel económico y social por un lado y, también cultural, de ahí que *el arte*, incida en la creación de sensibilidad social, en tensión constante con la modernización socioeconómica, por ello aclaramos, que no haremos una historia del arte o de los movimientos artísticos sino describiremos una sensibilidad social a partir de él sin caer en un sociologismo o historicismo, más bien, afirmamos una filosofía de la cultura. En dicha tensión histórica se ven las posibilidades de asumir las condiciones de existencia o las posibilidades de liberación del individuo, posibilidad que, en la actualidad, aparece como ambigua y pasiva.

Analizamos dicha experiencia tanto en Europa como en América Latina, mostrando sus diferencias y semejanzas. Este análisis histórico nos permitirá ver hasta qué punto y en qué sentido se puede hablar de posmodernidad en nuestro continente. En este sentido, no sólo pretendemos mostrar la conciencia social en constante tensión con la modernización, sino también cómo los movimientos culturales y artísticos, crean también una sensibilidad social que es fundamental tomar en cuenta cuando tratamos de interpretar este fenómeno cultural concreto.

Consideramos entonces que el modernismo es, a la vez, un producto y una reacción crítica a la modernización socio-económica, es decir, una conciencia social que demanda las contradicciones de un modo de vida que va imponiéndose históricamente y que trata de dar cuenta del desgajarse de la existencia, del infinito alejarse de la reconciliación de lo humano con la naturaleza, y viceversa.

Es en esta tensión histórica (modernismo-modernización) en donde –consideramos– se refleja una modernidad que sustenta el mundo de la fantasía y la ilusión; los hombres del siglo XIX, dominados por el intercambio, la producción y la circulación de mercancías, dado que el capitalismo es el modo de producción que sustenta a la modernidad.

El modernismo del siglo XIX en Latinoamérica adquiere un carácter antiautoritario y anticolonial. No sólo es una revuelta frente a la convicción en el poder emancipatorio de

la tecnología y el mito prometeico del progreso, sino también es un proyecto anticolonialista que tuvo como sujetos a vastos sectores de la intelectualidad latinoamericana del siglo XIX. Se trata de proyecciones imaginarias, de narrativas emancipatorias en donde la sociedad aparece como una comunidad desalineada. Sin embargo, el modernismo de Latinoamérica no fue meramente formal, sino un estímulo para percibir, formular, dilucidar los problemas y las situaciones que habían planteado una sensibilidad y conciencia social provocada por la naciente sociedad burguesa. Autores como Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Manuel Ugarte, José Martí, etc., articulan su crítica desde una experiencia periférica de la modernidad que describiremos al término del primer capítulo.

El segundo capítulo de esta investigación tiene como fin, analizar los contextos en los cuales se usa el concepto de posmodernidad en Europa para después ver cómo se muestra de manera concreta en el campo social, cultural y filosófico latinoamericano. El término surge dentro del campo estético con connotaciones distintas y variadas; expresa una edad de anarquía, de nacimiento de la sociedad de masas para unos o la crisis del modernismo para otros. A lo largo del siglo XX aparecen distintas versiones desde posturas teóricas muchas veces encontradas. No es sino hasta la década de los 80s del siglo pasado cuando el término es retomado por la teoría social en autores diversos, a través del post-estructuralismo francés (Lyotard), de la teoría crítica alemana (Habermas) y la sociología conservadora (Bell). Es en el campo de las ciencias sociales donde la crisis del proyecto de modernidad se hace más patente. Un número considerable de problemas políticos y sociales en el mundo, llevan a discusiones acerca de la crisis de la modernidad y el nacimiento de una cultura llamada posmoderna. Desde posturas y voces diversas, se recuperan las teorizaciones de algunos autores para poder entender los cambios de paradigmas que anuncia la posmodernidad. Para Bell<sup>4</sup>, existe una disolución de la ética protestante que nos lleva a un individualismo hedonista. Se vive aquí y ahora, se busca la calidad de la vida y la cultura personalizada. Es el paso del capitalismo autoritario al capitalismo hedonista y permisivo. Para él, se está inmerso en una cultura que expande el consumo, la publicidad, la moda y una experiencia de valores hedonistas.

---

<sup>4</sup> Cfr. BELL, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Editorial Mexicana-CNCA, 1977.

Pero, la primera aparición filosófica del término se da con Lyotard<sup>5</sup>. Aunque su intención primordial era mostrar el estado del saber contemporáneo, también muestra la llegada de la posmodernidad. El rasgo fundamental de la llamada condición posmoderna, es la pérdida de credibilidad en los grandes relatos legitimadores de la modernidad. Según este autor, “los grandes relatos” o filosofía de la historia (Kant, Hegel, Marx) han sido destruidos por las propias ciencias, por la proliferación de la paradoja y del paralogismo pero, además, por los costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado que reducen la verdad a la performatividad. Lo posmoderno en lo social, tiende al contrato temporal en todos los ámbitos de la existencia. La sociedad se ha convertido en una sociedad informatizada, en donde la interacción social sufre cambios drásticos. Dicho término –posmodernidad-, llama la atención sobre el hecho de que algo estaba cambiando o que ya no era lo mismo como hasta entonces. Frente a ello, de manera indirecta, un año después de la publicación del libro de Lyotard, Habermas en su discurso “*La modernidad, un proyecto incompleto*” toca en grado mínimo la discusión. Para él, los neoconservadores posmodernos no revelan las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito, el ocio. Considera que se debe aprender de los errores de los programas que han tratado de negar a la modernidad, en vez de abandonarla.

En este sentido, afirma que la modernidad puede jugar aún a una búsqueda de reconciliación consigo misma, encontrando formas de convivencia en las que se dé una relación plena entre autonomía y dependencia, sin prescindir de las diferencias que han hecho posible la modernidad. Por eso, Habermas considera que el proyecto de modernidad está aún por realizarse, aunque también reconoce que las condiciones actuales no son muy favorables. Las intervenciones de Habermas y Lyotard en tal discusión, sellan el cuño filosófico de la posmodernidad. Y desde vertientes diversas se plantea el fin de la modernidad, constituyéndose así en una problemática latente en las últimas décadas.

La asunción de tal problemática en nuestro continente, es asumida con actitudes distintas por pensadores de diversas nacionalidades; Mario Magallón, Gabriel Vargas Lozano, Adolfo Sánchez Vázquez, Franz Hinkelammert, Gilberto Valdés, Pablo Guadarrama, Arturo Andrés Roig, etc. En términos generales, consideramos que todos estos autores muestran una actitud negativa hacia ella, afirmando que no hay tal fin de la

---

<sup>5</sup> Cfr. LYOTARD, Jean F. *La condición posmoderna*. México, rei, 1990.

modernidad en nuestro continente, ya que no somos países desarrollados, además de que tal afirmación eclipsaría el racionalismo, el estado, los derechos humanos y se justificaría un regreso al nazismo. Ven en la posmodernidad un pariente demasiado cercano del capitalismo, que legitima el poder de los más fuertes y coloca a los países desarrollados en posición de justificar su hegemonía, cerrando la posibilidad de un proyecto político alternativo y aniquilando el ideal emancipatorio. Por lo tanto, consideran que es un discurso alienado de nuestra realidad social, que sacrifica cualquier herramienta de lucha y que justifica los centros de poder mundial, al mismo tiempo, que deja una especie de orfandad epistemológica. En consecuencia, pretendemos responder a tales argumentos.

La mayoría de estas críticas presuponen la falacia desarrollista, según la cual se piensa que el desarrollo que surgió en Europa deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas. En consecuencia, nuestro continente no sería posmoderno hasta cumplir tal ideal. Por el contrario, criticamos una cierta autoimágen de la modernidad, la que sustenta una concepción unitaria del progreso que además funciona como fundamento ideológico. Consideramos tal fin, como un retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma y no un rebasamiento epocal. No es la cancelación de la modernidad como época histórica, más bien, es el abandono del lenguaje totalizante y esencialista en los que los ideales de la modernidad habían sido articulados, por lo que la posmodernidad supone la crítica a la única modernidad que ha se ha manifestado cabalmente, la modernidad capitalista.

En relación a esto, y con ayuda de teóricos latinoamericanos que dialogan con la posmodernidad, nos proponemos resignificar, mostrar y deslindamos tanto de la comprensión de la posmodernidad progresista o conservadora, como de algunas posiciones apocalípticas, nihilistas y pesimistas. Por el contrario, tratamos de recuperar las críticas a la modernidad planteándolas en cuanto la posmodernidad implica abandonar concepciones teleológicas y totalizantes que pretendan explicar de manera exhaustiva la realidad. Se trata, pues, de mostrar que no hay totalidades empíricas y de rescatar el componente hermeneúatico-interpretativo, en este caso, de la cultura contemporánea latinoamericana.

En este sentido, otro de los objetivos es describir y analizar las manifestaciones culturales y sociales de la posmodernidad en América Latina, que nos develarían el cambio de sensibilidad al interior de la cultura: los fenómenos de constitución y modificación de las identidades hasta hoy llamadas nacionales, el consumo cultural, la política, los grupos

emergentes, los medios masivos de comunicación, etc. También pretendemos demostrar que en nuestro continente se encuentran los signos de la posmodernidad enmarcados de manera distinta, elaborando un análisis descriptivo de los mismos, al mismo tiempo diferenciándola de la posmodernidad occidental. Trataremos de ver qué es lo que nos muestran las representaciones, las actitudes, los comportamientos y lenguajes de los símbolos de lo cotidiano que forman la cultura latinoamericana. Esto logrado a través de una discusión teórica que defienda la existencia de tal situación. Bajo el presupuesto filosófico, de resignificación de las estructuras fundamentales y operantes de la vida cotidiana, gracias a las cuales se construye la ciencia, la política, la historia, la cultura y las instituciones.

Además nuestra reflexión pretende revelar las condiciones de la realidad cultural y simbólica de nuestras sociedades, es decir, se trata de considerar a lo posmoderno como los fenómenos explícitos que están en juego. Por lo que lo posmoderno mostraría un cambio de sensibilidad a nivel del mundo de la vida que se produce tanto en regiones centrales como periféricas. Por esto, son importantes las reflexiones de la sociología, de la ciencia política, la filosofía y la literatura, que es claro en los diversos autores latinoamericanos que hemos recuperado. En consecuencia, la hipótesis a defender es la siguiente: La posmodernidad no es una trampa o moda, sino *un estado generalizado de la cultura* latente en nuestros entornos culturales y que no dependen –exclusivamente- de la estructura económica. No presuponemos el desnivel económico-social entre los países ricos y pobres, sino los procesos culturales en un análisis donde los ámbitos de la cultura y la sociedad se relacionan asimétricamente, si esto es así, tendremos entonces que el cumplimiento estructural de las sociedades desarrolladas, no tendrían que reproducirse necesariamente en América Latina para que en ella aparezcan los signos de la posmodernidad, reflexionando cómo nuestro continente se ha apropiado de la modernidad europea y cómo ha vivido su crisis.

Bajo esta línea, el tercer capítulo trata de mostrar de manera concreta, ésta experiencia periférica de la posmodernidad con los supuestos teóricos mencionados. Ante las promesas que chocan con la dura realidad latinoamericana, el abandono y el escepticismo ante los grandes relatos de modificación social, parece dejarse espacio para el asentamiento de la privatización y para pensar y practicar la política como simple forma de

administración del capital pero, paradójicamente, también se abre la posibilidad de pensar el futuro de manera distinta y tomar una actitud que permita alternativas en nuestro continente que históricamente ha sido saqueado y marginado. Su historia llena de dictaduras (Chile, Haití, República Dominicana, Nicaragua), la falta de alternativas y la erosión de los discursos liberacionistas y el fracaso de la revolución cubana, cierran el horizonte, produciendo una cultura de la inmediatez y del escepticismo. Por el contrario, aparecen y se reivindican grupos sociales marginados que pretenden mayor participación política, que no muestran un sujeto débil y apático, políticamente hablando sino que, representan a un individuo social comprometido con su situación y con posibilidades de participación. El desencanto no es, por lo tanto una moda que se ha copiado, sino algo que surge dentro de las sociedades latinoamericanas, ya que todo proyecto social y de cambio ha fracasado. En este sentido, Luis Brito García y Ofelia Shutte, consideran que la posmodernidad abre espacios geográficos, políticos y culturales alternativos a la modernidad occidental. Por lo tanto, la posmodernidad, no es la cancelación de la utopía, sea ésta capitalista o socialista, sino la comprensión de ella como una crítica al presente, es decir, rescatando la función subversiva de ésta, posibilitando a la vez, la apertura a otros horizontes de sentido.

Conjuntamente a la globalización, surgen tendencias nacionalistas y fundamentalistas, conflictos étnicos, xenofobia, guerras, etc. Esto nos lleva a problematizar la llamada identidad nacional que hoy oscila entre lo global y lo local, entre lo nacional y lo posnacional, en suma, parece que se han desterritorializado y reterritorializado las identidades hasta hace poco llamadas nacionales. Pero también son una forma de homogeneizar, de construir identidades que engloban una “totalidad aparente”. Parecen romperse barreras culturales, sociales, políticas e ideológicas que conllevan un universo de signos y símbolos difundidos planetariamente por los mass-media, que al mismo tiempo, empiezan a definir la forma de vivir y de pensar de mucha gente. En América Latina en el siglo pasado, esto fue posible gracias a la radio y a la televisión. En la actualidad la globalización económica, a través de sus diversos mecanismos como los medios de comunicación, conforman identidades, borran fronteras, pero paradójicamente en muchas ocasiones las cierra creando conflictos interculturales de tono fundamentalista como lo

podemos observar hoy. Según Canclini,<sup>6</sup> los referentes identitarios se encuentran cada vez más en los bienes simbólicos que llegan a través de los medios de comunicación que en lazos geográficos o de sangre.

Martín Barbero, por su parte, considera que existe un predominio de lo verbal en la T.V. y se supedita la lógica del contacto a la lógica de lo visual, produciendo una sensación de inmediatez. Con ello, la televisión se convierte en un factor importante para la formación de identidades personales y colectivas en nuestro continente. Es importante decir, que aunque los medios juegan un papel importante en la construcción de identidades, de ello no se deduce necesariamente que los reclamos por la identidad personal y colectiva tengan que ser abandonados, ya que aunque no existiera la llamada identidad, los constructos de identidad son importantes, es decir, dan sentido a la vida individual y social.

Por otro lado, el hecho de que la política tienda a perder su concepción clásica, no quiere decir que se abandone, más bien, se resignifica con la participación de la sociedad. Ante el desencanto, el escepticismo y los acontecimientos históricos que marcan o dejan entrever la no realización de proyectos de nación, consideramos necesario reflexionar sobre las diversas formas de hacer la política, que no se identifican con las vías que se recorrieron en el siglo pasado en nuestro continente ( la revolución cubana, las transiciones a la democracia, el papel activo de la izquierda, etc.) Consideramos, al igual que Norbert Lechner<sup>7</sup>, que es importante quitarle el carácter redentor y de panacea que tiene la practica política y plantearla como *arte de lo posible*, es decir, apostamos por lo políticamente posible que al mismo tiempo desplaza el énfasis en lo necesario (necesidad histórica), a la vez que se opone a lo imposible. Esto permite reducir la distancia entre los programas políticos y las experiencias cotidianas de la gente. También supone redefinir la política y la democracia, propiciando una cultura democrática de participación, pues implica comprender nuestra situación como la expresión de la disolución de una identidad “fuerte” cuya reterritorialización posibilita afirmar la falta de articulación entre los distintos aspectos de la vida social, que permitan afirmar la experiencia de un mundo vital común. Junto al descrédito de la practica política y al proceso de globalización económico que

---

<sup>6</sup> Cfr. GARCÍA Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo, 1995.

<sup>7</sup> Cfr. LECHNER, Norbert. *Los patios interiores de la democracia*. México, FCE, 1995.

llevan a la incertidumbre respecto de cuál es el escenario y cuáles las reglas de lo político, es importante crear las condiciones para consolidar una práctica distinta de ésta.

Frente al gran éxito de los medios masivos de comunicación que tocan hasta los ámbitos más íntimos o los olvida, se crea una sociedad más compleja y caótica. Se acortan y agrandan diferencias, se crean simulacros, se venden candidatos y proyectos, se crean escenarios y realidades construidas con propósitos muy claros. En América Latina – consideramos- que la globalización pretender fracturar social y lo simbólico. La felicidad se vende al igual que la realidad, todo es objeto de consumo. El espacio público y privado desaparece, a partir de la saturación de imágenes, informaciones y objetos. Se reconoce la habilidad ficticia en la política, se sustituye el discurso político por la escenografía construida. Por un lado, los medios masivos llevan al descubrimiento de realidades sociales pero, por el otro, a ocultarlas y desaparecerlas. Ello implica que todos lo media tienen que ser motivo de un análisis que evite una visión unilateral de los mismos.

Hoy ha cobrado importancia la aparición de grupos emergentes como los grupos indígenas, feministas, grupos estudiantiles, homosexuales, grupos campesinos, etc. Esto lleva a promover y cambiar modelos políticos y teóricos. Parece ser la década de grupos emergentes en todo América Latina, que contienen posibilidades históricas ante la ausencia de todo proyecto de cambio, y abren la posibilidad de generar una práctica y un pensamiento libre de dogmatismo, otorgando nuevos contenidos al horizonte del futuro. Se inauguran formas de resistencia –feministas, homosexuales, etc.- que pretenden incidir políticamente, movimientos que tratan de promover consensos sociales y cambios de modelos políticos. Parece ser el embrión de la participación democrática, y del reconocimiento de la autodeterminación de los pueblos. La mayoría de los grupos, comparten ideológicamente una crítica al sistema globalizado prevaeciente y a la cultura dominante y homogeneizadora, pero también apuestan por un mundo multicultural “aquí y ahora”. Por ello, consideramos, que es importante redefinir la participación de todos los sectores en el espacio público, haciendo énfasis en la creación de redes transversales de resistencia que afirmen valores pluralistas frente a la verticalidad del poder político, comprendiendo a la política como arte de lo posible y como posibilidad de abrir y pensar el futuro. Por lo tanto, consideramos que lo que se pretende desarrollar, es un diálogo siempre



abierto, no sólo con otras perspectivas teóricas sino un diálogo nunca acabado con una realidad que se transforma rápidamente.

En este sentido, consideramos a lo posmoderno como eje central de análisis, considerándolo un factor cultural decisivo propio de la época actual sin la cual no podríamos entender el contexto latinoamericano en el presente. Por todo lo dicho, hacemos un ejercicio saludable para tratar de superar la unilateralidad cognitiva para defender y sustentar, tanto en lo teórico como en lo cultural, el valor del pluralismo. Sin que esto signifique necesariamente una justificación de validez absoluta. Defender y sostener tal valor, me parece importante, ya que sostener lo contrario, sería seguir remarcando los costos humanos que se han pagado cuando algo o alguien se aut nombra el representante único y legítimo de una causa, movimiento o idea. Nuestra postura intenta defender que siempre que exista la posibilidad de elegir. Por lo tanto, transitar por caminos diversos, permitirá alcanzar ciertos objetivos mínimos en común, a condición de aceptar la pluralidad, pues ha sido la voluntad de absolutización lo que ha provocado el incremento y expansión del nihilismo.

Esta pluralidad teórica y cultural, no es un mal que hay que combatir, es una situación a convivir con verdades históricamente situadas, si se quiere evitar la violencia que se ejerce en nombre de una idea unívoca de razón, que hoy ha entrado en crisis. En suma, podremos decir, que se trata de una posmodernidad crítica, apelando a cierta delimitación ética, apostando a una posibilidad de construcción colectiva propulsando una empática intelectual desde la cual podamos “sentir juntos” (Rigoberto Lanz)

## CAPÍTULO I. MODERNIDAD: UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO – CONCEPTUAL

### 1.1. MODERNIDAD: HISTORIA DEL CONCEPTO

El objetivo primordial de este primer apartado es recorrer históricamente la emergencia y los sentidos del concepto de modernidad, dejando de lado -en este momento-, el análisis de lo que significa como experiencia histórica. Dicho recorrido nos permitirá mostrar que ésta, entendida conceptualmente, varió dependiendo de las circunstancias históricas en las que se situó. En esta medida, podríamos mostrar, como lo hacen Habermas o Alexis Nouss, que dicho término se consolida en el campo de la creación artística de las mentalidades y las costumbres.

Acercarnos conceptualmente a la llamada modernidad, definir y entender su esencia e historicidad es apelar al deseo de querer comprender lo que es y ha sido. Sin embargo, Octavio Paz nos ha mostrado la dificultad de acercarnos a ella, no sólo en el aspecto conceptual sino también en el epocal, cuando afirma en su Discurso de Estocolmo (1990):

“Perseguimos a la modernidad en sus incesantes metamorfosis y nunca logramos asirla (...) Es el instante ese pájaro que está en todas partes y en ninguna. Queremos asirlo vivo pero abre las alas y se desvanece, vuelto un puñado de sílabas”.<sup>8</sup>

Parecería que las palabras de Paz tienen un espíritu desalentador para quien intente una comprensión rigurosa de la modernidad. No obstante, quedarnos con esta afirmación no nos conduciría a ningún lado.

Es así que la dificultad radicaría, más bien, en ver desde qué perspectiva analizarla, y bajo qué rejillas de análisis poder abordarla. Podríamos considerar a la modernidad como un fenómeno que pretendió ser global y cuyos aspectos pueden delimitarse en los grandes campos del saber. Es decir, tratar de mostrar que ella es una conciencia (moral y estética) nacida en la cultura europea, y que posee una tradición en la historia de Occidente, además de que funciona como un modo crítico, construido poco a poco, del que es posible establecer ciertas constantes.

---

<sup>8</sup> Citado en NOUSS, Alexis. *La modernidad*. México, Publicaciones Cruz-CNCA, 1997. Col. ¿Qué sé?. p.5.

Los acercamientos a la modernidad se han realizado mediante metodologías y disciplinas diversas. Por ejemplo, Baudelaire enuncia una estética de la modernidad; Marx, Weber o Simmel proponen una sociología; Hegel o Nietzsche una filosofía; Freud una antropología y Benjamin una (pre) historia. Esta categorización muestra la gran fragilidad o fuerza del concepto, además de mostrar la necesidad de abordar su análisis interdisciplinariamente.

Ciertamente, el estudio de la modernidad se ha beneficiado del auge de la posmodernidad, así como del modo polémico o apoloético del debate teórico surgido entre ambas. En consecuencia, esto obliga a delimitar lo que se entiende por moderno que, como afirmamos anteriormente, es un concepto huidizo que responde a determinados momentos históricos. Como lo afirma Alexis Nouis:

“La modernidad no aparece como un objeto fijo e invariable sino como un conjunto de paradigmas cuyo ensamblaje se verá acentuado de acuerdo con el periodo en el que se encarna”.<sup>9</sup>

De esta manera, podemos ver a la modernidad en el curso de la historia como una sucesión cambiante y dinámica. Es decir, no tiene una esencia atemporal, sino que encuentra su naturaleza motriz y polimorfa en la historicidad de sus manifestaciones. Sin embargo, su sustrato permanente es la actitud de ruptura o continuidad con respecto al pasado.

Esto nos lleva, en primer lugar, a revisar conceptualmente eso que llamamos modernidad, para poder delimitar y enmarcar el sentido que dirigirá nuestra investigación, y así realizar el análisis histórico de la misma en los siguientes apartados.

La dupla antiguo-moderno está vinculada a la historia de Occidente. Del siglo V al siglo XIX, marca una oposición cultural que a fines de la Edad Media y en los tiempos del iluminismo salta al primer plano de la escena intelectual. A mediados del siglo XIX se transforma con la aparición del concepto de modernidad, reacción ambigua de la cultura contra la agresión del mundo industrial. Ya en la segunda mitad del siglo XX, dicho concepto se generaliza en el mundo occidental.

Desde su origen etimológico; la noción de modernidad adopta tres direcciones semánticas ligadas a una definición que prevalecerá hasta el siglo XIX: una relación de ruptura o de continuidad con un pasado referencial. Como bien lo afirma Habermas:

---

<sup>9</sup> IBID. p.7-8.

“El término “moderno”, con un contenido diverso, expresa una y otra vez la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como el resultado de una transición de lo antiguo a lo nuevo”.<sup>10</sup>

Es por ello que la gente se consideraba moderna tanto durante el periodo de Carlos el Grande en el siglo XII, como en Francia a finales del siglo XVII, y en la época de la Querrela de antiguos y modernos.

Por lo tanto, la palabra latina “modernus”, aparecida a finales del siglo V d. C., es la primera acepción del concepto y designa el paso de la antigüedad romana al mundo cristiano, es decir, el desmoronamiento del imperio romano. El concepto “modernus” deriva de modo, que significa “recientemente, justo ahora”, y en su origen exacto, formado a partir de “modus”, medida. La raíz indoeuropea “med” indica la medida en el sentido de evaluación (medir) o de medio. En este sentido, la dimensión axiológica coexiste con el enfoque cronológico, doble aspecto que acompañará a la noción de modernidad en todos sus avatares y discusiones. “Modernus” supone una periodicidad y significa “actual” en oposición a los primeros tiempos de la iglesia, a la civilización romana y al imperio Carolingio.

La segunda acepción de concepto, señala los primeros conflictos entre antiguos y modernos surgen en el siglo XII, en el campo de la poesía latina después de 1170. El Renacimiento del siglo XII, introduce un segundo sentido del concepto, al reagrupar antigüedades paganas y cristianas, y al verse como una época de madurez que logró un progreso cultural en relación con el pasado. La relación con la antigüedad resulta de la superación y la asimilación, desde la manera cristiana de comprender la historia, en la que lo nuevo es la redención de lo antiguo, sobre el cual ésta se funda. Esto se manifiesta en dos autores importantes del siglo XII. Ambos insisten en el modernismo de su tiempo; uno para deplorarlo y el otro para felicitarlo por él. Juan de Salisbury comenta:

“He aquí que todo se convertía en nuevo, se renovaba la gramática, se conmocionaba la dialéctica, se despreciaba la retórica, y se promovían nuevos caminos por todos (...) liberándose de las normas de los antiguos”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> HABERMAS, J. et. al. *La posmodernidad*. Barcelona, Kairós, 1988. p. 20.

<sup>11</sup> Citado en LE GOFF, J. *Pensar la historia. Modernidad, presente y futuro*. Barcelona, Piados, 1991. p. 152.

Por su parte, Gualtario Map insiste en una modernidad que resulta de un proceso secular:

“Llamo nuestra época a esta modernidad, este lapso de 100 años cuyo último tramo existe todavía, cuya memoria reciente y manifiesta recoge todo cuanto es notable (...) Los 100 años que pasaron, eso es nuestra modernidad”.<sup>12</sup>

Es aquí precisamente donde surge el concepto de “Modernitas”. La intención de los hombres del siglo XII es desenterrar el pasado Greco-romano, pero su actitud es la de quien da una mirada hacia los tiempos antiguos, y descubre con Bernardo de Chartres, que somos enanos sentados en hombros de gigantes.

Ya en los siglos XIV y XV aparecen varios movimientos que se remiten a la modernidad y a la novedad, y la oponen a las ideas y a las prácticas precedentes. En la música (Guillermo de Machaut, Felipe de Virty y Marcheto de Padua), en la pintura (Giotto) y después en el campo de la teología y la filosofía, donde se afianza la vía moderna en oposición a la vía antigua. La vía moderna es seguida por espíritus diversos (Ockam, Buridano, Gregorio de Rimini.) que se orientan por la dirección inaugurada por Duns Scoto, rompiendo con la escolástica del siglo XIII y orientándose al nominalismo. En el siglo XV se afianza en la esfera religiosa la devoción moderna que es una ruptura con la escolástica y la religión medieval, penetrada de supersticiones: la devoción moderna vuelve a los padres al ascetismo monástico primitivo que purifica las prácticas y los sentimientos religiosos poniendo en primer plano una religión individual y mística.

El Renacimiento del siglo XVI, principalmente en Italia, afirma su ruptura con la tradición medieval al elaborar nuevas formas de pensamiento que le permitirán salir de la tutela de la ideología cristiana, colocándose bajo una autoridad no menos restrictiva, la antigüedad, la herencia grecolatina, objeto de veneración que legitima la modernidad mediante la reproducción de lo antiguo. Es por esto que en el Renacimiento el concepto de antiguo fue ídolo e instrumento del mismo. Como bien lo afirma Jacques Le Goff:

“El Renacimiento convulsiona esta emergencia periódica de lo moderno opuesto a lo antiguo. Sólo entonces, en efecto, antigüedad cobra el sentido de cultura Grecorromana pagana, positivamente connotada. Lo moderno tiene derecho a la preferencia sólo si imita lo antiguo.”<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> IBID. p. 152.

<sup>13</sup> IBID. p. 153.

Esto se ve claramente en las palabras de Rabelais, quien celebra el florecimiento de los estudios antiguos: “Lo moderno se exalta a través de lo antiguo”. Es por eso, que en el Renacimiento se establece una periodización esencial entre época antigua y época moderna. Aunque ya Petrarca en el año 1341 distinguiera una historia antigua y una historia nueva. Sin embargo, la superioridad atribuida a los antiguos causa descontentos. Se retoma la imagen de los enanos en hombros de gigantes, para remarcar, como lo hiciera Bernardo de Chartres en el Siglo XII, que los enanos modernos tienen al menos sobre los antiguos gigantes la ventaja de poseer una experiencia más larga. Reacción contraria a la del español Luis Vives, que afirmaba que los hombres de su tiempo no eran enanos ni los de la antigüedad gigantes, y que por lo tanto, gracias a los antiguos, sus contemporáneos eran más altos que ellos.

Hasta aquí podríamos considerar lo que menciona Carlo Augusto Viano, y que viene a confirmar la relación de la dupla antiguo-moderno hasta ahora revisada.

“(…) cuando se aplica el concepto de “antiguo” éste resulta una función de “moderno”, que lo ha generado como término propio de referencia, en tanto es difícil comprender el significado de “moderno” sin considerarlo a su vez como el producto de la diferenciación de lo “antiguo”.<sup>14</sup>

Cabe señalar que el estudio de la dupla antiguo-moderno pasa por el análisis de un momento histórico que genera la idea de modernidad, y al mismo tiempo crea, para denigrarla o inciensarla, una antigüedad.

Por lo que atribuir la noción de antiguo y moderno a uno y otro lugar de la historia expresa aceptación o rechazo, además que implica una autorreferencia, ya que los modernos se designan como tales, pero en contraposición a hombres que pertenecen a otras épocas.

La segunda querrela más importante en la historia de occidente en relación a la dupla antiguo-moderno, se da a finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII, y se extiende desde la ilustración hasta el romanticismo. Dicha polémica se vuelve aguda en Inglaterra y en Francia y muestra cómo una modernidad puede reemplazar a otra. Esta querrela denuncia la esterilidad de un culto al pasado y, más allá, cualquier esclavitud

---

<sup>14</sup> VIANO, Carlos Augusto. “Los paradigmas de la modernidad”. En CASULLO, N. (comp.) *El debate modernidad-posmodernidad*. Bs. As., Ediciones Punto Sur. p. 175.

intelectual. Se forman los principios de una razón individualista y de un progreso filosófico y científico del pensamiento humano.

La imagen retórica que permea la confianza en la observación guiada por la razón, conocerá una gran fortuna y éxito de Bacon a Fontenelle. Ambos consideraban que la vida de la humanidad sigue el modelo de un individuo, de la juventud a la vejez, constituyéndose en la base explicativa de la historia. Perrault se pregunta:

“¿No es acaso cierto que la duración del mundo suele considerarse como la duración de una vida humana, que tuvo su infancia, su juventud y su madurez, que ahora está en la ancianidad?”<sup>15</sup>

Para dichos pensadores, los “antiguos” eran la infancia de la cultura y del pensamiento, y los modernos, a través de la experiencia adquirida y del conocimiento, podían aspirar a la madurez y a la sabiduría. En consecuencia, la modernidad, para autodefinirse, adquiere una nueva dimensión al tomar de la ciencia el concepto de progreso, fundado sobre el poder de la razón y aplicado a la literatura y al arte.

La polémica entre antiguos ( Boileau, La Fontaine, La Bruyère) y modernos (Perrault, Fontenelle) propiamente hablando, se daba porque los primeros argumentaban el culto del arte antiguo que estableció las reglas de lo natural y la fe en la prueba de los siglos para establecer el valor de las obras. Por el contrario, los modernos respondían con la superioridad de la inspiración cristiana sobre la poesía pagana, con la debilidad de los argumentos de autoridad y de anterioridad, con el avance de las técnicas y de las ciencias y con el principio de perfeccionamiento cronológico.

La creencia que está debajo de esta querrela es la de considerar que los valores son universales y eternos, y que de ellos irradia un modelo trascendente y único de belleza (Calinescu). Los modernos presuponían que el avance de los conocimientos les permitía acercarse a este ideal.

En este sentido, la modernidad es crítica de sus resultados. Por lo que, si los modernos aceptaban la idea de que el crecimiento de la humanidad es similar al crecimiento humano, se invalidaría el concepto de progreso lineal. Si esta imagen es válida, la humanidad hubiera alcanzado la senilidad. Sin embargo, los modernos responderán con Perrault, afirmando que su humanidad es como un hombre maduro que no envejecerá y

---

<sup>15</sup> Citado en Le Goff, Jacques. Op. Cit. p. 155.

conservará todas sus cualidades, por tanto, la historia se inmoviliza, para ser sustituida posteriormente en la ilustración por la idea de progreso.

Podríamos decir que los modernos del siglo XVII, consideraron un perfeccionamiento estético incorruptible, que una ideología dominante se encargaría de dictar los principios del gusto y del arte, actitud que deviene como consecuencia de considerar un modelo trascendente de belleza, misma que será desechada por la creencia en lo actual o lo efímero (Baudelaire) en el siglo XIX.

De todo lo anterior, podríamos considerar lo que menciona Jürgen Habermas:

“(…) el término “moderno” apareció y reapareció en Europa (...) en aquellos períodos en los que se formó la conciencia de una nueva época a través de una relación renovada con los antiguos y, además, siempre que la antigüedad se consideraba como un modelo a recuperar a través de alguna clase de imitación”.<sup>16</sup>

Esta idealización de lo antiguo se disolvió con los ideales de la ilustración francesa, es decir, que la idea de ser moderno dirigiendo la mirada hacia los antiguos cambió con la creencia, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y hacia la mejoría social y moral. En este sentido cabe resaltar lo que afirma Jacques Le Goff:

“(…)El término “moderno” domina la situación de la dupla. Lo que se pone en juego en la oposición (antiguo-moderno) es la actitud de los individuos, de las sociedades, de las épocas respecto al pasado, de su pasado (...) Pero es el término moderno el que genera la dupla y su juego dialéctico: en efecto: la conciencia de la modernidad nace (...) del sentido de ruptura con el pasado”.<sup>17</sup>

De ahí, que los conceptos de “modernizar” y “modernista”, aparecen bajo la pluma de Rousseau, en el siglo XVIII. La imagen que muestra es la de un espiral que se abre al infinito, que supone una determinada concepción del tiempo. A partir de este momento cada época puede aspirar a la perfección.

La modernidad, que nace en el siglo XIX, que es la tercera acepción del término, afirma su identidad al bautizarse como romanticismo, no frente a los antiguos sino ante una antigüedad que se ha vuelto “clásica”, es decir, es el momento que ya no se opone al pasado sino a su propio presente.

<sup>16</sup> HABERMAS, Jürgen et. al. Op. Cit. p. 20

<sup>17</sup> LE GOFF, Jacques . Op. Cit. p. 147.



“Esta es la primera manifestación de la modernidad como ruptura y revuelta en contra de la contemporaneidad”.<sup>18</sup>

Pero son Stendhal y Baudelaire los que elaboran la definición última de la modernidad, al predicar el efecto de aceleración como único principio dinámico. En consecuencia, la temporalidad pensada en su aceleración se convertía en una sucesión de modernidades, que lleva a eliminar la separación de lo antiguo y de lo moderno impulsada por la Revolución Industrial, y abre la posibilidad del diálogo entre ellas. Es a partir de este momento que la modernidad se define en oposición a sí misma (Jauss). Esto muestra una actitud: sensibilidad al presente y sentido de cambio. Esta definición corresponde a la evolución socio-económica del siglo XIX: sólo este momento estaba preparado para denominarse como tal. Dicha actitud la describe Habermas de la siguiente manera:

“El hechizo que los clásicos del mundo antiguo proyectaron sobre el espíritu de los tiempos posteriores se disolvió, primero con los ideales de la Ilustración Francesa (...), la idea de ser “moderno” dirigiendo la mirada hacia los antiguos cambió con la creencia, inspirada por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance infinito hacia la mejoría social”.<sup>19</sup>

Esta conciencia histórica, del llamado modernista romántico (movimientos literarios, artísticos y religiosos) quería oponerse a los ideales de la antigüedad clásica, buscando una nueva era ideal, establecida a principios del siglo XIX. En el curso de este siglo, emergió de este espíritu la conciencia radicalizada de modernidad que se liberó de todos los vínculos históricos específicos. Este modernismo establece una oposición abstracta entre la tradición y el presente, y en cierto sentido, somos contemporáneos de esta modernidad estética que apareció a mediados del siglo XIX.

Podemos percatarnos que la expresión modernidad mantiene hasta hoy un núcleo semántico de tipo estético que viene acuñado por la autocomprensión del arte vanguardista.

“Aunque el sustantivo “modernitas” (...) venía utilizándose ya desde la antigüedad tardía en un sentido cronológico, en las lenguas europeas de la edad moderna el adjetivo “moderno” solo se sustantiva bastante tarde, a mediados del siglo XIX, y ello empieza ocurriendo en el terreno de las bellas artes”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> NOUSS, Alexis. Op. Cit. p.14.

<sup>19</sup> HABERMAS, J. Op. Cit. p.20.

<sup>20</sup> HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Argentina, Taurus, 1989. p. 19.

Por lo tanto, se consolida en el campo de la creación artística, de las mentalidades y las costumbres el concepto de modernidad, modernidad que se caracteriza por estar abierta al futuro, como la nueva época que se repite y perpetua con cada momento de la actualidad que produce de sí misma algo nuevo. En este sentido, es necesario detenerse a analizar ésta última acepción del concepto, como una actitud y sensibilidad artística propuesta por Charles Baudelaire, *“El pintor de la vida moderna”*, ensayo que muestra la modernidad acabada y extendida hasta nuestros días.

Nos propone un tiempo distinto que no se aguanta en el pasado ni se dirige a ningún futuro: el instante efímero. El momento clásico y romántico es la representación de un momento de la razón, del concepto, o de la historia. El infinitesimal “abrir y cerrar de ojos”, el punto temporal cercenado de su continuo, la instantánea; es lo fugitivo, lo contingente, lo transitorio, es decir, lo propio del arte es la eternidad.

Es él quien inventa la modernidad. A él debemos la transformación semántica de la palabra y su acepción estética. A mediados del siglo XIX, él llamaba modernidad a un deseo original:

(...) la aspiración de una perpetua novedad. La palabra “moderno”, cuyo significado etimológico es “lo que acaba de suceder”, “lo reciente”, pasaba a significar “lo que todavía no es”, “lo insólito”.<sup>21</sup>

Si Baudelaire sustantiva la palabra modernidad, es porque la sociedad que observa se piensa como moderna y lo manifiesta. Sin embargo, habría que comentar que el término modernidad no nace bajo su pluma. El neologismo “modernity” aparece en el siglo XVII en Inglaterra y es empleado en el siglo XVIII por Horace Walpole. Modernidad figura en Balzac en 1823 y Baudelaire lo utiliza en su ensayo sobre Constantin Guys (1859), publicado en 1863.

El sentido es peyorativo en Chateaubriand, a pesar de que Gautier anuncia el cambio semántico que permitirá a Baudelaire hacer un vector de belleza y definir una condición que la palabra ya no abandonará: el presente como historicidad en sí, que encuentra el sentido original de “modernus”.

Por tanto, a Baudelaire le interesan las nuevas formas de percepción y experiencia de la existencia histórica y social puestas en marcha por la conmoción del capitalismo. Su

<sup>21</sup> AZÚA, Félix de. *Baudelaire y el artista de la vida moderna*. Barcelona, Anagrama, 1999, p. 37.

centro de atención fue la experiencia discontinua del espacio, el tiempo y la causalidad, vistos como transitorios, fugaces y fortuitos para la experiencia humana, una experiencia que se manifiesta en la inmediatez de las relaciones sociales.

Esta modernidad, se caracteriza por actitudes que encuentran un centro común en una conciencia cambiada del tiempo. Hay una especie de tanteos hacia delante, una anticipación de un futuro no definido, un culto de lo nuevo que significa la exaltación del presente. La conciencia del tiempo nuevo expresa la experiencia de la movilidad de la sociedad, la aceleración en la historia, la discontinuidad de la vida cotidiana. El nuevo valor aplicado a lo transitorio, lo elusivo y lo efímero, revela el anhelo de un presente impoluto, inmaculado y estable. La dialéctica de lo transitorio y eterno presente en la estética de Baudelaire, fue trasladada por los teóricos sociales de la modernidad a las dimensiones de la vida social

Es así, que conceptos como modernidad, vida moderna, arte moderno, son términos que se suceden y se muestran en la obra de Baudelaire. “El pintor de la vida moderna”, concentra su visión sobre el momento pasajero y fugaz, y sobre la sugestión que contiene la moda, la moral y las emociones de la vida. La vida se muestra como un fascinante espectáculo, un sistema de apariencias, el gran escaparate de la moda, el triunfo de la decoración y el diseño, es decir, la vida es moderna, no la pintura ni el arte. Su personaje, el *Flâneur*, el paseante ocioso que mira desde dentro de la muchedumbre, fundido en ella, es el desocupado que se deja llevar por la masa y se embriaga en el anonimato para llegar hasta el significado del instante fugitivo, *El Flâneur*, pasea por las calles de la metrópoli urbana y obtiene de esta manera la esencia de la modernidad. El reconocimiento de lo fugaz, de lo transitorio, de lo superficial es el precio que hay que pagar para comprender qué es la modernidad. Por lo tanto, sólo el arte puede recuperar los fragmentos de realidad, sólo en él podemos encontrar la capacidad de distanciarnos y maravillarnos.

“La modernidad, a diferencia de todas las definiciones precedentes, ya no se ve como la designación cuantitativa de un período histórico, sino como la proclamación cualitativa de una condición”.<sup>22</sup>

Consideramos que es él quien abre la modernidad más allá de sí misma, rebasa el presente para insertarse en un proyecto estético a la vez immanente y trascendente. Esta

---

<sup>22</sup> NOUSS, A. Op. Cit. p.17

separación de la modernidad y del presente estrechamente histórico, permite al sujeto nacer y después construirse con todos los demás presentes. Esta modernidad es el rechazo de la esclavitud de la historia, del sentido de la historia, de la historia como sentido. En consecuencia, la memoria histórica es sustituida por la afinidad heroica del presente, que tiene un sentido del tiempo en el que la decadencia se reconoce con lo bárbaro, lo salvaje y lo primitivo.

## 1.2 MODERNIDAD, MODERNISMO Y MODERNIZACIÓN.

Si Baudelaire es quien inventa la “modernidad”, es porque la sociedad se pensó y se manifestó como moderna. Él captó las nuevas formas de percepción de la sociedad naciente, además de la experiencia de la existencia histórica y social puestas en marcha por la conmoción del capitalismo. Es decir, vive la experiencia estética y la experiencia histórica de la llamada modernidad, o como Berman<sup>23</sup> la define: la tensión entre modernismo y modernización. Y es precisamente en esta tensión donde percibe la esencia de la modernidad: la vida como un fascinante espectáculo y un sistema de apariencias.

Asimismo, menciona Jacques Le Goff, que es el poeta francés quien saca a la luz el término de modernidad en *El pintor de la vida moderna*. Aunque dicho término tuvo un éxito limitado a los ámbitos literarios y artísticos en la segunda mitad del siglo XIX, no fue sino hasta después de la segunda Guerra Mundial que tuvo amplia difusión en Occidente.

A partir de la herencia histórica de la polémica entre antiguos y modernos, la revolución industrial cambiará radicalmente dichos términos de oposición en la segunda mitad del siglo XIX y en el siglo XX, por lo que aparecen tres categorías de conflicto como experiencia histórica: modernismo, modernización y modernidad.

Considero importante señalar que el objetivo primordial de este apartado es mostrar en primer lugar; la diferencia conceptual de las tres categorías mencionadas y, en segundo lugar, describir la experiencia histórica a la que están haciendo referencia dichos conceptos. Es por eso, que analizar principalmente el siglo XIX, donde surge esta tríada (modernismo, modernización, modernidad) permitirá mostrar sus características y tratar de identificar cómo se manifiestan estas categorías como experiencia histórica particular<sup>24</sup>. Es decir, cómo se dio en Europa y en América Latina la experiencia de la modernidad, para así poder afirmar si la modernidad ha concluido en ambos continentes y, en consecuencia, discutir si en Latinoamérica es posible la llamada condición posmoderna.

De esta manera, Marshall Berman sostiene:

---

<sup>23</sup> BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México. Siglo XXI, 1999.

<sup>24</sup> Parto de la idea expresada por Bolívar Echeverría en *Las ilusiones de la modernidad*. Afirma que hay diferentes modos de transición a la modernidad, es decir, no hay un modo único de modernidad sino experiencias históricas concretas de transición a ellas. Para Echeverría, la modernidad que ha desplegado plenamente todas sus potencialidades es la modernidad capitalista, sin embargo existen todavía modernidades problemáticas en construcción. Por lo tanto, podemos hablar de procesos históricos particulares.

“Hay una forma de experiencia vital- la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y de los peligros de la vida- que comparten los hombres y mujeres de todo el mundo hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”. Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. (...) Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire”.<sup>25</sup>

En este sentido, ser moderno es experimentar la vida personal y social como un torbellino, es encontrar al mundo en perpetua desintegración y renovación, ambigüedad y contradicción. Ser moderno, es poder encontrar un lugar dentro de este torbellino, captar y confrontar el mundo producido por la modernización, y esforzarse por hacerlo nuestro. Es en esta atmósfera de agitación, vértigo, embriaguez psíquica, de expansión de las posibilidades experimentales y de destrucción de las fronteras morales, donde nace la sensibilidad moderna.

Es la sensibilidad del siglo XIX, donde la experiencia de la modernidad se traduce en las diversas visiones del modernismo y que Berman define por su gran capacidad de captar las dos caras de las contradicciones: el mundo material y espiritual, sin convertir estas actitudes en estáticas o inmutables.

Lo que genera este torbellino social, según este autor, es una multitud de procesos sociales: los descubrimientos científicos, los conflictos laborales, las transformaciones demográficas, la expansión urbana, los estados nacionales, los movimientos de masas. Todos éstos, impulsados por el mercado mundial capitalista. Esto es lo que se denomina: modernización económica. De esta experiencia surge, a su vez, la variedad de visiones e ideas que tienen como fin, hacer de los hombres y las mujeres tanto los sujetos como los objetos de la modernización, de darles la capacidad de cambiar el mundo que los está cambiando, salir del torbellino y apropiarse de él. Esto es el modernismo.

Ya en el siglo XIX, el público moderno tiene la sensación de lo que es vivir, material y espiritualmente, en un mundo que no es absolutamente moderno. De esta sensación de vivir simultáneamente en dos mundos, emergen y se despliegan las ideas de modernización y modernismo. Por lo que, entre la modernización, y el modernismo, se

---

<sup>25</sup> BERMAN, Marshall. Op. Cit. p. 1.

encuentra el término medio de la propia modernidad, que no es ni un proceso económico ni una visión cultural, sino la experiencia histórica que media entre una y otra.

“la modernidad (...) se define como la experiencia sufrida dentro de la modernización que da lugar al modernismo”.<sup>26</sup>

En este sentido, lo que constituye el vínculo entre el modernismo y la modernización es, según Berman, el “desarrollo”. Por un lado, éste se refiere a las transformaciones objetivas de la sociedad, provocadas por el advenimiento del mercado mundial capitalista, es decir, el desarrollo económico. Por el otro, se refiere a las transformaciones subjetivas de la vida y la personalidad individuales que se producen bajo el impacto de lo que encierra la noción de autodesarrollo como reforzamiento de la capacidad humana y ampliación de la experiencia humana. La combinación de ambas esferas, bajo la presión del mercado mundial, provoca una tensión dramática en los individuos que sufren y sienten el desarrollo en ambos sentidos. Es precisamente esta tensión la que captan los hombres y mujeres del siglo XIX.

Así lo comprende también Samuel Arriarán en su texto *La filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*<sup>27</sup>. La modernidad como experiencia histórica significa principalmente desarrollo, que a su vez implica las transformaciones ocasionadas por el mercado mundial, a nivel de lo económico (modernización), por un lado, y por el otro, las transformaciones a nivel subjetivo, que es lo que tiene que ver con el autodesarrollo individual (modernismo).

Pero las transformaciones ocasionadas por el mercado mundial, pueden generar al mismo tiempo crecimiento y enajenación, progreso y explotación. Al igual, las transformaciones a nivel de lo subjetivo pueden generar emancipación y posibilidades de libre desarrollo individual junto a frustración, desorientación o angustia. En este sentido, Berman interpreta a la modernidad de dos maneras. La modernidad durante el siglo XIX, tuvo una conciencia de las dos caras de la contradicción. Esto, se manifiesta no sólo en la obra de Baudelaire, sino también en las obras de Goethe y Marx. Al mismo tiempo que critican la modernidad, se ven las posibilidades de liberación del individuo. Aunque ya en

---

<sup>26</sup> ANDERSON, Perry. “Modernidad y revolución”. en CASULLO, N. (comp.) Op. Cit. p. 110.

<sup>27</sup> ARRIARAN, S. *Filosofía de la posmodernidad*. México, UNAM, 1997.

el siglo XX, la modernidad se reduce a la “jaula de hierro” (Weber), es decir, se identifica con la modernización socioeconómica.

“Los pensadores del siglo XIX eran, al mismo tiempo, enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y sus contradicciones; la fuente primordial de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos”.<sup>28</sup>

Para los pensadores del siglo XX, la modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico o condenada con un distanciamiento y un desprecio olímpico. Si Goethe, Marx o Baudelaire, tenían una actitud rica, era por las enormes posibilidades abiertas por un contexto de revolución social. Al no existir este contexto en el siglo XX, se piensa que la modernidad se redujo a modernización económica.

Por todo lo mencionado, podríamos decir que la modernidad es una etapa histórica y la modernización, un proceso socioeconómico que trata de ir construyendo a la modernidad; y en consecuencia, el modernismo sería el proyecto cultural que trata de seguir a la misma. Puede decirse, que el modernismo es la conciencia que tomaron de sí mismas las épocas, los períodos, las generaciones. Por el contrario, la modernidad es una reflexión que comienza más o menos llena de crítica y de autocrítica, una tentativa de conocimiento. Por tanto, la modernidad difiere del modernismo, como un concepto en vías de formulación dentro de una sociedad que difiere de los fenómenos sociales, como una reflexión difiere de los hechos. En cada coyuntura se confrontan dos corrientes a la vez opuestas y complementarias, que forman y dan sentido a lo que solemos llamar mundo moderno (modernismo y modernización), aunque no siempre fue así, como lo comentará Perry Anderson más adelante. De esta manera afirma Alexis Nouss :

“La modernidad se forma y se dice a partir de lo que efectúa en profundidad, en movimiento de fondo, el trabajo de una sociedad y de una cultura lo revela (...), se diferencia entonces del modernismo que se modela sobre los movimientos de la superficie, que se forma según su sucesión”.<sup>29</sup>

Habiendo aclarado el propósito de este apartado, considero que estamos en condiciones de poder abordar dicha experiencia histórica, no sólo en Occidente sino

<sup>28</sup> BERMAN, M. Op. Cit. p. 11.

<sup>29</sup> NOUSS, A. Op. Cit. p. 56-7.



también en América Latina. Y ver cómo se dan las condiciones de la modernidad de manera particular.

### 1.3. MODERNIDAD, MODERNISMO Y MODERNIZACIÓN EN EUROPA

Es importante aclarar y ubicar los procesos históricos concretos de la modernidad. Esto, debido a que no es lo mismo la modernidad en los países capitalistas que en los países subdesarrollados. Por eso es importante establecer las diferencias y semejanzas del proceso histórico de la misma, tanto en los países occidentales como en los latinoamericanos.

Habría que comentar que el concepto de modernidad nunca se refiere a países concretos, sino a un proceso abstracto, de tecnificación y enajenación universal, por lo tanto, hay que remarcar que hay diferencias en los procesos de modernidad en los distintos continentes. Incluso podríamos afirmar que dentro de los mismos países existen diferencias o modos de transición a ella. Esto se debe no sólo a la diferencia de sistemas sociales en cuanto a la adopción de estructuras capitalistas o socialistas, sino también al hecho del carácter temprano o tardío que asumió el desarrollo industrial en cada país. Por ejemplo, en Alemania y en España, la transición muestra un carácter tardío en el desarrollo industrial. No es así en Francia o Inglaterra. Tampoco es exacta la idea de que en todos los países la modernización estuvo acompañada de cambios culturales (modernismo) En Inglaterra, la modernidad se identificó históricamente con la modernización, y nunca con transformaciones culturales, comenta Perry Anderson:

“ Aun dentro del mundo europeo o del mundo occidental en general hay importantes regiones que apenas han generado impulsos modernistas. Mi propio país, Inglaterra, pionera de la industrialización capitalista y dueña del mercado mundial durante un siglo, es un caso significativo: (...)no produjo prácticamente ningún movimiento nativo de tipo modernista en las primeras décadas de este siglo, a diferencia de Alemania, Italia, Francia o Rusia, Holanda o Norteamérica”.<sup>30</sup>

Esto muestra los modos de transición a la modernidad según la diversidad de experiencias de cada país o continente. En el caso de Latinoamérica, existen tradiciones totalmente diferentes, ya sea por su pasado colonial o por su diferente composición poblacional.

Es así, que la modernidad capitalista, no es la única ni todas las sociedades se reducen a ella. Bolívar Echeverría hace una diferencia entre modernidad como “forma ideal”, y modernidades como diversas configuraciones históricas que intentan realizar esa

<sup>30</sup> ANDERSON, Perry. “Modernidad y Revolución”. En CASULLO, N. (comp.) Op. Cit. p.100.

idea. La modernidad es un proceso general y la modernidad capitalista una de las variantes, la más funcional, la que ha desplegado más ampliamente todas sus potencialidades, es la modernidad realmente existente, pero no es la única, ya que es una de las distintas modernidades que ha conocido la época moderna.

“ En el primer nivel, la modernidad puede ser vista como forma ideal de totalización de la vida humana (...) la modernidad se presenta como una realidad en concreción en suspenso, todavía indefinida (...); como una exigencia “indecisa”, aún polimorfa, una pura potencia. (...) En el segundo nivel (...) la modernidad puede ser vista como una configuración histórica efectiva; como tal, la modernidad (...) se presenta de manera plural en una serie de proyectos, e intentos históricos de actualización (...)”<sup>31</sup>

Dicho lo anterior, considero pertinente revisar la transición a la modernidad de manera particular, es decir, analizar el proceso occidental como el latinoamericano en la tensión, modernismo y modernización, donde aparece, la tensión histórica que conforma a la modernidad.

A principios del siglo XVI, y a fines del siglo XVII aproximadamente, la mayor parte de la gente apenas empezaba a experimentar la vida moderna; no entendía qué era lo que les afectaba; tenían poca o nula idea de un público o una comunidad modernos con el que podían compartir sus desgracias y sus esperanzas. La Revolución Francesa, trajo consigo un gran público moderno, y paradójicamente, recuerda cómo era la vida espiritual y material en un mundo que aún no era moderno. Por lo que el siglo XIX, experimenta la expansión de la modernización socioeconómica.

En el pensamiento de Rousseau ya se vislumbra una aguda respuesta a las condiciones sociales que habrían de conformar millones de vidas. Proclama que la sociedad europea en su mayor parte estaba al borde del abismo. Nos muestra una atmósfera de agitación y turbulencia, mareo y ebriedad, destrucción de los límites morales y ataduras personales, fantasmas en la calle y en el alma; ésta es precisamente la atmósfera en la que nace la “sensibilidad moderna”. Marx, por su parte, ve en el siglo XIX; una vida moderna radicalmente contradictoria. La vida industrial y científica da lugar a una variedad de fuerzas que ninguna época de la historia sospechó; se ven síntomas de decadencia y turbulencia. En consecuencia, espíritus diversos del siglo XIX, reaccionan contra esta

---

<sup>31</sup> ECHEVERRIA, Bolívar. Op. Cit. p.140-1.

nueva condición social y espiritual ( Marx, Kierkegaard, Whitman, Baudelaire, Melville, Carlyle, Stirner, Rimbaud, Dovstoievsky)

En otras palabras, se percibe y se vive la experiencia histórica social puesta en marcha por el capitalismo. Una experiencia discontinua del espacio, del tiempo y la causalidad; que se manifiesta en la inmediatez de las relaciones sociales con la metrópoli. La nueva realidad social que se percibe es la que Baudelaire ya había denunciado: lo fugaz, lo transitorio, lo efímero.

Por eso se da un cambio de sensibilidad al interior de las elites intelectuales hacia finales del siglo XIX, que además afectó el quehacer artístico, ideológico y social. Este *“cambio de sensibilidad”* - entre 1850 y 1914 en Europa, y entre 1885 y 1930 en Latinoamérica – fue motivado por las profundas transformaciones estructurales que se venían operando en las sociedades occidentales desde finales del siglo XIV, manifestándose en tres ámbitos relacionados entre sí: el económico, el político y el cultural.

En el ámbito económico, se generó un sistema productivo basado en el mercado de trabajo asalariado, en la propiedad privada de los medios de producción y en la utilización tecnológica de los nuevos conocimientos científicos, que rompió con la antigua economía de carácter feudal. En el ámbito político se acabó con el absolutismo monárquico y buscó instaurar sociedades capaces de autogobernarse racionalmente. La cuestión cultural, reaccionó frente al sobrenaturalismo cristiano-medieval mediante la exaltación de la naturaleza, la historia y el mundo de lo humano general, la interacción de estos factores conformaron una dinámica social que se conoce con el nombre de modernismo.

El modernismo como tal, es un producto y, al mismo tiempo, una reacción crítica frente a la modernización o a lo que Weber llamó la *“racionalidad instrumental”* que, encarnada en las ciencias empíricas y en los procesos de industrialización, pretendía identificar la felicidad y la verdad con la manipulación eficaz de la naturaleza y la sociedad. En este sentido, cabe aclarar que dicho modernismo será tratado no como movimiento artístico sino como un cambio de sensibilidad en la sociedad, que surge de la tensión histórica entre modernismo cultural y modernización socioeconómica en el siglo XIX.

Esto, supone denunciar como males el industrialismo, la gran ciudad, el sentido económico y burgués de la vida, la uniformidad de los paisajes humanos, la producción en serie, el triunfo de lo útil, etc., mostrándose una rebeldía contra el sistema de valores

predominantes en la sociedad burguesa, en donde reinaba la disciplina del trabajo, el ansia de lucro y el egoísmo a ultranza. Sostiene Santiago Castro Gómez:

“El mundo de la máquina y de la producción racionalizada (...) fue visto por los modernistas como una amenaza a la renovación espiritual en todos los planos de la vida individual y social. El artista encontró la afirmación de su ser mediante una negación de la sociedad y del tiempo que le tocó vivir, bien sea refugiándose en un mundo artificial, en el individualismo feroz, o buscando la felicidad en mundos pasados y lejanos. Este ambiente de pesimismo e inadaptación frente a las formas de vida burguesa estimulaba la evasión y la crítica por medio del arte y la literatura”.<sup>32</sup>

La hegemónica ambición de la modernidad burguesa, quiso garantizar la unidad de la palabra, la solidez del discurso, la irrefutabilidad del conocimiento desde la física-matemática como arquetipo de la ciencia y, por tanto, como lugar de la verdad. Verdad, legitimación, autoridad político-científica, conquista de las realidades del mundo serían los ideales que constituirían a la nueva sociedad.

Paradójicamente, existe la hipocresía de las palabras frente a los hechos y ansias por huir de un mundo que lo prometía todo. Por eso, la experiencia artística intentó dar cuenta de ese desgajarse de la existencia, de este descomponerse del sujeto, del infinito alejarse de la reconciliación de lo humano con la naturaleza, y viceversa. El modernismo busca la verdad y la conciencia extraviada en una sociedad ya capitalista.

Los deseos, esperanzas e ilusiones reprimidas por una sociedad administrada y undimensionalizada será analizada por Herbert Marcuse, describiéndola de esta manera:

“Vivimos y morimos racional y productivamente. Sabemos que la destrucción es el precio del progreso, como la muerte es el precio de la vida, que la renuncia y el esfuerzo son los prerrequisitos para la gratificación y el placer, que los negocios deben ir adelante y que las alternativas son utópicas. Esta ideología pertenece al aparato social establecido; es un requisito para su continuo funcionamiento y es parte de su racionalidad”.<sup>33</sup>

De esta manera, los sujetos encontraron en el arte un vehículo adecuado de expresión y crítica. El modernismo reaccionó críticamente frente al sistema de valores burgueses imperante en la sociedad del siglo XIX, pero lo hizo también desde este mismo horizonte, presuponiendo una “armonía preestablecida”, un mundo estructurado armónica y jerárquicamente, en el que cada parte cumplía un papel fijado de antemano al interior del

<sup>32</sup> CASTRO Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona, Puvill-Libros. p.126.

<sup>33</sup> MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. México, Planeta De Agostini, 1993, p.172.

todo: fundamento teológico, que después fue cambiado por la idea de que a la naturaleza le es inherente dicha armonía (la matemática).

Es precisamente por esto, por lo que la modernidad se caracteriza por una fragmentación de la razón, es decir, una ruptura de la unidad sustancial de la modernidad entre arte, ciencia y moral, que constituían una “armonía preestablecida”. Esto, al mismo tiempo, priva de expresar al mundo como totalidad, mostrando una nostalgia por la unidad perdida, que Habermas – en nuestros días -tratará de recuperar.

De ahí que el siglo XIX, sea visto por los modernistas como una amenaza a la renovación espiritual en todos los planos de la vida individual y social. Los artistas encontraron la afirmación de su ser mediante una negación de la sociedad y del tiempo en la cual estaban inmersos, ya que la época misma estimuló a la evasión y a la crítica por medio del arte y la literatura como conciencia y sensibilidad social, lo cual le permite a Nicolás Casullo comentar:

“Intensidad de las ideologías, sonoridad de las fábricas y de las muchedumbres sistematizadas para todos los cálculos políticos, también para el arte, que aspira a un desemboque liberador de la existencia, (...) por la inmundicia insoportable que arrastra la vida”.<sup>34</sup>

El Siglo XIX, aparece como un mundo cosificado, como una mitología construida, que a la vez construye mitos y sueños modernos de la ciudad urbana. Es en este sentido que Walter Benjamín<sup>35</sup> concibe el mundo moderno como aquel que ha perdido su totalidad. Sus objetos, su tecnología y sus relaciones fueron envueltas en ilusiones, y por eso ve en esta tensión histórica, entre modernismo y modernización, una modernidad que sustenta el mundo de la fantasía y la ilusión, dominados por el intercambio, la producción y la circulación de mercancías.

Es el siglo de las metrópolis modernas, las ciudades sin murallas pero, como la antigua helénica, junto a la montaña santa con sus cavernas, tumbas, grutas, manantiales y recintos sagrados. El siglo del maquinismo, de lo fabril, de una materialidad technoindustrial financiera brotando como tiempo que fluye para alimento de todas las ideologías, para el despliegue y conquista del mundo. Los signos pueblan lo real, es ésta la nueva dimensión que permite vivir las nuevas configuraciones: la ciudad infinita, el mercado capitalista

<sup>34</sup> CASULLO, Nicolás. (comp.). Op. Cit. p. 47.

<sup>35</sup> BENJAMIN, Walter. *Paris capital del siglo XIX*. 1986.

centrifugador, la cultura masificada, el milagro de la administración de lo social, la fetichizada relación humana a través del dinero, la mercancía y una abarcante industria consumista.

Según Rafael Gutiérrez Girardot<sup>36</sup>, es una sociedad de ciudadanos, de personas privadas, en la que dominan el egoísmo como principio general, el interés propio y el principio de utilidad (nacida después de la revolución francesa), esto es, el hombre con su mundo social, político y religioso concebido como una totalidad sustancial.

También el romanticismo alemán revela las múltiples máscaras que acompañan a la modernidad. La razón es un itinerario que hiere. La nueva geografía cultural del mercado capitalista corroe, fragmenta y desnuda a la vida, produce vértigo y rechazo a la modernidad. El romanticismo nace percibiendo también, la modernización del mundo como escisión ontológica entre naturaleza y hombre. Naturaleza mecanizada, desacralizada, perdida y melancolizable.

“El tiempo del progreso, de las ciencias, de las máquinas y las metrópolis puebla el mundo de signos y novedades, pero lo transforma en páramo del espíritu. Es luz y nocturnidad, saturación y carencia de lo real, utopía y muerte”.<sup>37</sup>

La actitud modernista es entonces una desgarradora desesperación del presente, pero no sólo es una simple reacción ideológica, sino que también asume la crítica a la modernidad conformada por este movimiento entre modernismo y modernización, que a la vez provoca la conciencia y sensibilidad social de acomodamiento o resistencia a la sociedad del siglo XIX.

Según Marshall Berman –en el libro ya citado-, el modernismo del siglo XIX, prosperó y creció en el siglo XX. Sin embargo, considera que no sabemos usar nuestro modernismo, que se ha perdido la relación entre nuestra cultura y nuestras vidas. Es decir, parece que nuestra concepción de la modernidad ha retrocedido y se ha estancado. Hay una simplificación radical de la perspectiva y una reducción de la variedad imaginativa y crítica.

Por ejemplo, a inicios del siglo XX, los futuristas italianos son partidarios apasionados de la modernidad, teniendo por consecuencia una actitud acrítica. Hay un

<sup>36</sup> GUTIÉRREZ Girardot, Rafael. *Modernismo. Supuestos históricos y culturales*. México, FCE, 1987.

<sup>37</sup> CASULLO, Nicolás. (comp.) Op. Cit. p.34.

deseo por mezclar sus energías con la tecnología moderna y de crear un mundo nuevo, celebrando la tecnología moderna a un extremo grotesco. Ya después de la Segunda Guerra Mundial, encontramos diversos movimientos artísticos que perdieron su carácter crítico. (El Bauhaus, las rapsodias de alta tecnología de Buckminster Fuller y Marshall McLuhan.)

El siglo XX muestra un nivel de desarrollo nunca antes obtenido por la humanidad y paradójicamente un nivel inhumano y destructor en todos los niveles. La Primera Guerra Mundial (1914-1918), La Revolución Rusa de 1917, constituyen un punto decisivo en la historia del hombre del siglo XX. Esta última, exaltada por algunos como un hito en la liberación de la humanidad de la opresión pasada, y denunciada por otros, como un crimen y un desastre, sin embargo, es importante señalar, que representó el primer desafío abierto al sistema capitalista. La Segunda Guerra Mundial (1941-45) y los horrores de Auschwitz, Hiroshima y el GULAG, son el preámbulo para el nacimiento de la sociedad de consumo y la lucha por la hegemonía del mundo, tanto política, económica y militarmente entre capitalismo y comunismo, conocida como la época de la Guerra Fría y que culminará con la caída del muro de Berlín (1989).

Según Marshall Berman, el siglo XX, el hombre moderno adopta la perspectiva del guardián de la jaula de hierro. La vida de los hombres está totalmente administrada y programada para producir los deseos que puedan satisfacer al sistema social.

Mientras los jóvenes radicales de los 60's (movimientos contraculturales) luchaban por cambios que permitieran a la gente controlar sus vidas, el paradigma unidimensional (Herbert Marcuse) proclamaba que ningún cambio era posible. Por lo tanto, lo único que quedaba era la esterilidad y la desesperación, ya que ni la vanguardia revolucionaria (náufragos, extranjeros, explotados, perseguidos, desempleados, inútiles) estaba intacta al beso de la muerte de la modernidad. En 1968, la crisis en Europa, política y culturalmente, mostraba las promesas y primaveras rotas, se tomaba conciencia de que el paradigma europeo occidental que orientaba el desarrollo del mundo, había terminado. Mientras que América Latina, esperaba que las mismas alquimias modernas llegaran a producir los frutos largamente prometidos. La Revolución Cubana de 1959, fue un momento de esperanza que tuvo una significación importante para la mayoría de los pueblos latinoamericanos en la búsqueda de un proyecto de nación que lograra cumplir las promesas que aún no habían llegado a un continente marginado y atrasado históricamente.



El modernismo de los 70, tiene tendencias diversas, basadas en sus actitudes hacia la vida moderna como un todo: afirmativa, negativa y apartada. Algunos luchan por alejarse de la vida moderna ( Bartres y Clement ) y otros buscan el arte por el arte mismo, arte que al mismo tiempo, pierde relación con la vida social.

La visión afirmativa del modernismo (John Cage, Laurence, Alloway, Marshall McLuhan, Leslie, Fredler...) coincide con el surgimiento del arte pop, su tema: debemos romper con las barreras existentes entre el arte y otras actividades humanas como el entretenimiento y la técnica industrial, la moda, el diseño, la política. El modernismo pop, nunca desarrolló una perspectiva crítica que esclareciera el punto en que debía detenerse la apertura hacia el mundo moderno, y el punto en que el artista moderno tiene que ver y decir que algunos poderes de este mundo deben de desaparecer.

El modernismo de la década de los 70 y los antimodernismos se estropearon, pero generaron un idioma común, un ambiente vibrante, un horizonte compartido de experiencia y deseo. Comenta Marshall Berman:

“Todas estas visiones y revisiones de la modernidad de manera general, fueron orientaciones activas hacia la historia, intentos por relacionar el presente turbulento con un pasado y un futuro, por ayudar a los hombres y mujeres de todo el mundo contemporáneo a sentirse cómodos”.<sup>38</sup>

Aunque estas iniciativas fracasaron, y la ausencia de esas visiones e iniciativas fue lo que hizo ésta una década estéril, representando la destrucción de una forma vital de espacio público. Aceleró la desintegración de nuestro mundo en una colección de grupos de material privado e interés espiritual, viviendo como mónadas sin ventilación. ¿En dónde quedó esa “conciencia social” de resistencia y de crítica ante una sociedad racionalizada que se impone de un modo brutal en todas las vértebras de la vida, que definió a los años 60? Al respecto comenta Perry Anderson:

“Lo que caracteriza a la situación típica del artista contemporáneo en occidente es, por el contrario, el cierre de los horizontes: sin un pasado apropiable o un futuro imaginable, en un presente interminablemente repetido”.<sup>39</sup>

<sup>38</sup> BERMAN, Marshall. “Brindis por la modernidad”, en CASULLO, N. (comp.).Op. Cit. p.85.

<sup>39</sup> ANDERSON, Perry. “Modernidad y revolución”. En CASULLO, N. (comp.)Op. Cit. p.109.

Por lo tanto, las obras artísticas de este período son expresiones que obedecen a un contexto y todavía a una encrucijada histórica pero dentro de una modernización siempre en expansión. Ni siquiera, según Perry Anderson, los países subdesarrollados, que aparecían como la promesa para la emancipación fueron capaces de ofrecer una alternativa frente a un sistema económico y político que se expande de manera brutal. Hoy nos encontramos en el centro de una época que ha perdido todo contacto con las raíces de su propia modernidad, entendida ésta como desplazamiento de lo antiguo y caduco.

Consideramos, de esta manera, que una explicación satisfactoria del modernismo implica la intersección de diferentes temporalidades históricas que hacen que persista. Es decir, el modernismo debe ser entendido como un campo cultural de fuerzas triangulado por tres coordenadas: La primera es una codificación del academicismo formalizado en las artes visuales, a su vez institucionalizado dentro de los regímenes oficiales de unos estados y una sociedad masivamente influidos y dominados por una clase aristocrática terrateniente, que siguen marcando la pauta política y cultural en todos los países de la Europa anterior a la Primera Guerra Mundial.

La segunda coordenada, es la aparición incipiente y, por tanto, novedosa de las tecnologías o invenciones claves de la Segunda Revolución Industrial: la radio, el automóvil, la aviación, etc.

La tercera coordenada, fue la proximidad imaginativa de una revolución social. El grado de esperanza suscitada por la perspectiva de tal revolución fue variable, pero en la mayor parte de Europa estuvo en el aire, ya que aún persistían las formas del antiguo régimen (Monarquías imperiales en Rusia, Alemania y Austria, un precario orden en Italia y en Inglaterra, la amenaza de desintegración regional y de guerra civil antes de la Primera Guerra Mundial) y aún no se sabía si el nuevo orden sería capitalista o socialista. La intersección de estas coordenadas proporcionó una serie crítica de valores culturales con los cuales podían medirse las formas de arte insurgente. Esto mostraría que la modernidad en Europa no fue un proceso unitario, integrado y coherente, sino un híbrido que dependió de estas tres coordenadas.

Con la llegada de la Primera Guerra Mundial, estas coordenadas se alteraron, pero no fueron eliminadas. Vivieron una especie de posteridad enfermiza. Fue la Segunda Guerra Mundial, según Perry Anderson, la que destruyó estas tres coordenadas históricas, y

con ella concluyó la vitalidad del modernismo. A partir de ese momento, llegó a su término (en los países occidentales) la vigencia de dichas coordenadas, ya que se había instalado una civilización capitalista opresivamente estable y monolíticamente industrial.

Así la imagen de una revolución, después de la Revolución Soviética, se desvaneció en Occidente: la guerra fría, la soviétización de Europa oriental anularon cualquier perspectiva de un derrocamiento socialista del capitalismo avanzado, después de la Segunda Guerra Mundial. Después de la caída del socialismo real, entre las guerras nintendo del Golfo Pérsico, “Libertad duradera” y la “liberación de Irak, reina una economía rutinaria y burocratizada de producción universal de mercancías, en la que el consumo y la cultura de masas se han convertido en términos intercambiables; sociedad de consumo, transformada a partir de la década de los 90, en Globalización del libre mercado.

A pesar de dicha situación, Marshall Berman comenta:

“ Cuando las personas nos encontramos frente a la desaparición de horizontes conocidos abrimos nuevos horizontes, cuando perdemos la ilusión en ciertas de nuestras esperanzas descubrimos o creamos nuevas visiones que inspiran nuevas esperanzas. Es así como nuestra especie ha sobrevivido a tanta tristeza y ruindad a lo largo de los tiempos. Si la humanidad hubiera aceptado desahucios a priori de la Historia, hace tiempo que nuestra historia se habría acabado”.<sup>40</sup>

Tanto Marshall Berman como Perry Anderson, muestran las contradicciones del sistema capitalista al interior de su seno, caracterizándolo como un nihilismo destructor con impulsos de liberación. En otras palabras, hacen patente las tensiones entre modernismo cultural y modernización socioeconómica en Occidente, por lo que consideramos pertinente revisar dicha tensión en América Latina.

Antes, es importante reiterar que no tratamos de hacer un estudio exhaustivo del modernismo estético sino, más bien, mostrar de qué manera incide en cuanto creación de una sensibilidad social, con la modernización socioeconómica. En consecuencia, si bien esta aparece como el hilo conductor de la investigación, esto no implica que haremos una historia del arte –como ya lo aclaramos en la introducción- o de los movimientos artísticos en el plano estético. Nuestra intención, más allá de un interés sociológico y artístico, se inscribe en caracterizar una sensibilidad social.

---

<sup>40</sup> BERMAN, Marshall. “Las señales en la calle. Respuesta a Perry Anderson”. En CASULLO, N. (comp.) Op. Cit. p.118.

Por ello, para comprender, tanto la modernidad como la posmodernidad en debate, no basta desentrañar los aspectos socioeconómicos, sino también detenernos a analizarlas como fenómenos culturales.

#### 1.4. MODERNIDAD, MODERNISMO Y MODERNIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA

El modernismo en América Latina, tiene sus bases en una dinámica netamente moderna, pero que tiene en nuestro continente características muy peculiares. Según Castro Gómez<sup>41</sup>, la modernidad llegó a nuestro continente en el momento en que el conquistador europeo desembarca, pero en su versión hispano-lusitana, donde el elemento cristiano-medieval jugó un papel importante. A pesar de lo que pueda discutirse, hubo un proceso de mestizaje, en donde el mundo de la vida se enriqueció con tradiciones hispánicas, indígenas y africanas; conformando un “ethos mestizo” bastante heterogéneo, pero muy poco flexible a los procesos de cambio arrastrados por la modernidad, tan así, que los esfuerzos de las elites por integrar al continente en la economía mundial capitalista trajeron como consecuencia una polarización social y política en casi todos los países latinoamericanos. En otras palabras, hubo una mezcla con la tradición, que juntó retraso y avance. Un mestizaje que generó la simultaneidad, el entrecruzamiento y yuxtaposición de tradiciones indígenas con el hispanismo católico. Además de generar formaciones híbridas en todos los niveles de la vida.

Por otro lado, tenemos que reconocer que la literatura ha desempeñado un papel social muy importante y, en consecuencia, el artista ha actuado como guía, maestro y conciencia social de su país, por lo que puede decirse que en América Latina el movimiento modernista, surge con la publicación de *Azul* de Rubén Darío.

En este sentido, la realidad latinoamericana<sup>42</sup>, diferente a la europea, no podía ser comprendida y aprehendida por escritores acostumbrados a sutiles refinamientos de París o Londres y eran conscientes de su incapacidad para percibir la realidad y problemática latinoamericana. Hacia 1830, todo el continente latinoamericano presentaba movimientos de guerra civil, violencia o dictaduras; los pocos escritores o intelectuales habían sido

---

<sup>41</sup> CASTRO, G. S. Op. Cit.

<sup>42</sup> Aunque integra procesos históricos no equivalentes en cada país, designa una zona de experiencia común a todos los países de nuestro continente, situados en la periferia del modelo occidental-dominante de la modernidad centrada. Experiencia de marginación, dependencia y descentramiento. Cfr. RICHARD, Nelly. “Latinoamérica y la posmodernidad”. *Escritos*. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje. Num. 13-14. Enero-diciembre de 1996, pp. 271-280.

marginados o forzados a participar en las refriegas sociales, por lo que Jean Franco<sup>43</sup>, afirma que hubo dos factores determinantes que impidieron el desarrollo de una tradición artística permanente: el factor político y la falta de un público preparado y crítico. Por ejemplo, en Argentina durante la dictadura de Juan Manuel de Rosas (1829-1832 y 1835-52), casi todos los escritores de ese país se vieron forzados al exilio.

Durante la guerra civil en México (1858-1860), la impresión de libros y periódicos se suspendió o se restringió casi totalmente. En Venezuela, innumerables revoluciones entreveradas significaron el virtual eclipse de la vida artística. Desafortunadamente, aún en el siglo XX esta situación prevalece en muchos países: Guatemala, Honduras, Nicaragua, República Dominicana, Cuba, Venezuela, Paraguay, Perú, países que han conocido largos períodos de dictadura y en México de manera sutil por 72 años.

La falta de un público crítico y preparado, surgió como corolario a la áspera situación social y política. En la América Española, la población rural permaneció marginada de las principales corrientes culturales de la vida colonial, la lucha independentista no redujo la separación entre la gente iletrada y la minoría educada, principalmente urbana. La situación social de analfabetismo que predominaba, fue uno más de los motivos por lo cual los escritores prefirieron el exilio voluntario a Europa o el aislamiento en su propio país.

Es importante recordar que la cultura europea era considerada la fuente de toda luz, ya que el viejo continente enviaba los nuevos libros y las nuevas modas intelectuales, por lo que la mayor parte de la creación fundamentalmente artística latinoamericana era imitación de los estilos europeos.

Por un lado, hay un afán del escritor por mostrar la originalidad de su cultura, que a menudo entra en conflicto con los modelos europeos que, consciente o inconscientemente, aceptaba. Esto permite a la vez la emergencia de grupos literarios y la fundación de círculos para promover la publicación de poemas y novelas que ofrecen aliento y crítica, además de crear un público preparado para sus obras. Por el otro, la prosperidad alcanzada por las clases superiores económicamente de Latinoamérica a fines del siglo XIX, da como resultado el auge comercial, las inversiones privadas y el desarrollo de las comunicaciones.

---

<sup>43</sup>Cfr. FRANCO, Jean. *La cultura moderna en América Latina*. México, Grijalbo, 1985.

Pero también, no es menos cierto que las artes latinoamericanas se beneficiaron indirectamente con el surgimiento de las nuevas clases opulentas que proporcionaron un mercado potencial debido al mayor número de periódicos y revistas que podían financiarse.

Ya desde 1880, la mayor parte de las ciudades latinoamericanas comenzaron a experimentar cambios, no sólo en la estructura social sino también en su fisonomía. Se diversifica la población, al mismo tiempo que crece, se modifica el paisaje urbano y se alteran las tradicionales costumbres y las maneras de pensar de los distintos grupos de las sociedades urbanas. Esto desencadenó la liberación del yugo colonial español-feudal (independencia), inspirada por la Revolución Francesa, encadenando a las sociedades latinoamericanas al capitalismo y a sus presupuestos y justificaciones ideológicas. Pero no sólo eso, sino que también trajo la “unificación del mundo”, el desplazamiento de acentos y formas de vida: del campo a la ciudad, es decir, de una forma de vida espontánea y familiar, regida por la regularidades de la vida campesina y el dominio de las autoridades del pueblo a una forma de vida compleja y cada vez más anónima, determinada por el tiempo mecánico de la fábrica y el comercio.

Es un momento del proceso de expansión del capitalismo en el que en Europa la “Revolución Industrial” era considerada como el amenazante fin de viejas y arraigadas formas de vida. En América Latina, sucede algo semejante a partir del siglo XIX; hay un predominio de la ciudad sobre el campo, de la sociedad sobre la comunidad, además de que los conflictos implican dichas paradojas, reproducen al mismo tiempo los problemas de la adaptación y la enajenación en la mayor parte de la población.

Por lo tanto, el modernismo hispanoamericano, es síntoma y resultado de una profunda crisis cultural que hace eclosión a finales del siglo XIX (1885-1930) Este modernismo adquiere un carácter antiautoritario, socialista y anticolonial. No sólo es una revuelta frente a la convicción en el poder emancipatorio de la tecnología y el mito prometeico del progreso, sino también, un proyecto anticolonialista que tuvo como sujetos a vastos sectores de la intelectualidad hispanoamericana de fin de siglo (XIX). De esta manera, podemos decir que el modernismo fue un “proyecto colectivo” empujado por una clase social, que tenía como característica la proyección imaginaria de narrativas emancipatorias en donde la sociedad aparece como una comunidad desalienada. En consecuencia, los textos modernistas serían relatos de emancipación colectiva y personal

frente al naciente capitalismo hispanoamericano, que amenazaba con subsumir las heterogeneidades sociales en una dinámica de control y dominio.

De esta manera, el modernismo realiza una rebelión contra la sociedad de su tiempo, habla de una sensibilidad del arte hispanoamericano, que refleja las condiciones sociales de la época. Comenta Rafael Gutiérrez Girardot:

“ La racionalización de la vida social, los valores terrenales que trajeron consigo el comercio y la imitación del lujo de los modelos europeos provocaron en Latinoamérica lo que se ha llamado “secularización” (...) El costumbrismo latinoamericano registró a veces con ironía pero siempre con nostalgia las transformaciones sociales”.<sup>44</sup>

El panorama cultural y social hacia finales del siglo XIX en América Latina estaba marcado por agitadas polémicas ideológicas, era la época de los debates sobre el liberalismo, la herencia cultural hispánica, el positivismo y la doctrina social de la iglesia. Es dentro de este contexto donde surgen los intelectuales y artistas que, bajo la influencia de las nuevas corrientes estéticas de la modernidad europea, procuran romper con la cultura tradicionalista y clerical propagada por las elites conservadoras. Este grupo minoritario busca un lugar propio dentro de la modernidad de la cual se sentían marginados. Pero a la vez, los procesos de modernización ya habían transformado el estilo de vida de las elites y de algunos sectores de la capa media.

“(…) es ese periodo (1890), en que los males tanto los beneficios de la nueva era industrial y financiera se hicieron visibles, cuando la sociedad vivía en una situación fluctuante y grandes fortunas se formaban y perdían por igual, (...) es cuando surgió el movimiento modernista hispanoamericano”.<sup>45</sup>

Esto permite pensar, según José Joaquín Brünner<sup>46</sup>, la crisis de la modernidad desde “aquí”, separándonos de la lógica según la cual nuestras sociedades son irremediamente exteriores al proceso de la modernidad y, por lo tanto, nuestra modernidad sería una deformación de la modernidad Occidental. Esto implica e implicó preguntarse, si la incapacidad de reconocerse en las alteridades que la resisten desde dentro no forma parte ya

<sup>44</sup> GUTIERREZ G., Rafael. “Modernismo”. La Habana, Casa de las Américas. No.205, (1996). p.24.

<sup>45</sup> FRANCO, Jean. Op. Cit. p.27.

<sup>46</sup> BRÜNNER, José Joaquín. *Los debates sobre la modernidad y el futuro en América Latina*. Santiago, FLACSO, 1986.



de una crisis. Crisis pensada desde la periferia y no del centro. Todo significó dar cuenta de nuestro particular malestar en y con la modernidad.

Aunque las sociedades latinoamericanas no tuvieron en el siglo XIX una clase burguesa amplia y fuerte (a diferencia de la europea), los principios de la sociedad burguesa se impusieron en la mayor parte de ellas y, junto con la ideología utilitarista y la legislación, operaron una honda transformación semejante, aunque relativa a su tradición, a la que experimentaron los países europeos. La situación latinoamericana, no fue un modernismo meramente formal (estética), sino también estimuló para percibir, formular y dilucidar los problemas y las situaciones que había planteado una sensibilidad y conciencia social provocada por la nueva sociedad burguesa.

Se quería ser nación para lograr un identidad, pero ello pasaba por su incorporación al discurso moderno para alcanzar el reconocimiento del exterior. Sin embargo, el modernismo latinoamericano, no se redujo a mera importación e imitación, ya que el modernismo fue secularización del lenguaje, según Rafael Gutiérrez Girardot, y profesionalización del trabajo cultural, como lo afirma Jean Franco.

Cabe mencionar que las ciudades del siglo XIX y sus sociedades burguesas, arrastraron a la sociedad entera al vértigo por el dinero, por la ansiedad de ser ricos pronto. Es por eso, y otras cosas, que el artista romántico rechaza, la sociedad racionalizada:

“Abdicar de una vida vulgar, reducida a la lógica del dinero y el poder, es pues, la intencionalidad primera de los modernistas hispanoamericanos”.<sup>47</sup>

O en palabras de Rafael G. Girardot.

“(…) es su actitud frente a la sociedad: reaccionan contra ella, contra sus presiones, contra su moral, contra sus valores antipoéticos, y lo hacen de manera obstinada, es decir, subrayando enérgicamente el valor de lo que ésta sociedad ha rebajado de diversas maneras: el arte, el artista.”.<sup>48</sup>

A pesar de la resistencia de los artistas latinoamericanos, las ciudades se convierten en centros claves para la realización de los negocios, la construcción de obras civiles, la exportación de materias primas y la importación de bienes de consumo, esto debido a que el

---

<sup>47</sup> CASTRO G. Santiago. Op. Cit. p.129-130.

<sup>48</sup> GUTIERREZ G. Rafael. Op. Cit. p.24.

continente se había consolidado como un mercado atractivo para las demandas expansionistas del capital norteamericano.

Si en Europa Baudelaire reacciona contra las ilusiones, contradicciones y amenazas de la industrialización europea; poetas y prosistas como Rubén Darío, Leopoldo Lugones, Manuel Ugarte y José Martí articulan su crítica desde una experiencia periférica de la modernidad, muy diferente a la experiencia occidental. Es decir, los escritores latinoamericanos se revelan contra la experiencia más cercana de modernidad que tenían: el imperialismo norteamericano.

Por todo lo dicho, la modernidad latinoamericana, repiensa el modernismo como intentos de intervenir en las tres coordenadas temporales mencionadas más arriba (Orden semi-aristocrático, economía capitalista semi-industrial y un movimiento obrero semi-insurgente) En este sentido, la modernidad no es lineal e ineluctable, resulta del entretreído de múltiples temporalidades y mediaciones sociales, técnicas, políticas y culturales. Modificando los imaginarios y la oposición entre tradición y modernidad. Ya sea una modernización entendida como “superación del atraso” o por el “retorno a las raíces” y la denuncia de la modernidad como simulacro.

En este sentido, el artista latinoamericano vive dentro de esa realidad que detesta, la del hombre burgués, y al mismo tiempo, trata de huir y refugiarse de ella. El poeta, que la sociedad burguesa relega al sitio donde duermen los perros, el que vive como un mendigo y exiliado en su casa; el que da sentido a las contradicciones del presente, es el que está ahí y nadie lo nombra, el que goza–sufriendo y, a la vez, reafirma su función perdida en la sociedad.

Es por eso, que Iris M. Zavala<sup>49</sup> en sus trabajos sobre modernismo hispanoamericano de fin de siglo XX, considera que el inicio de la modernidad en América latina, se da como una realización de una comunidad moralmente emancipada. Una comunidad que, liberada de la razón instrumental, posibilita la humanización plena de todos los individuos. Así lo considera también Jesús Martín Barbero:

---

<sup>49</sup> ZAVALA, I. “On the (Mis-) uses the post-modern: Hispanic Modernism Revisited”, en T. D Haen-H. bertend (eds.), *Posmodern Fiction in Europe and the America*, Amsterdam, Rodopio, 1998, pp. 89-90. también el artículo “The social imaginary: The cultural sign of Hispanic Modernism, en *Critical Studies* 1 (1989) p. 23.

“El modernismo en América Latina no ha sido sólo modernidad compensatoria de las desigualdades acarreadas por el subdesarrollo (...) sino instauración de un proyecto cultural nuevo: el de insertar lo nacional en el desarrollo estético moderno a través de reelaboraciones que en muchos casos se hallaban vinculadas a la búsqueda de la transformación social (...) el modernismo fue en no pocos casos ámbito y aliento de la recreación de lo nacional”.<sup>50</sup>

Por otro lado, es importante comentar, que la mirada europea hacia América Latina ha sido como el pensamiento utópico del territorio de la esperanza, donde se encuentra la nostalgia y la proyección del futuro. A partir de la confrontación entre el repertorio de “otros mundos” presentido y los países legendarios de larga tradición literaria, donde superviven los topos del espacio feliz como el paraíso, la jauja, la Arcadia o el tiempo de la “Edad de Oro”.

América Latina se convierte en el espacio lejano en el depositario del “anhelo” y la “esperanza”(Ernst Bloch)<sup>51</sup> perdida en Europa; idealización utópica del Ailleurs de profunda significación histórica y literaria.

“América permite cristalizar una visión que necesitaba de un espacio ideal y de un tiempo histórico propicio para proyectar el ser “otro” de la utopía. De ahí la creencia de haber recuperado la armonía de los orígenes en un tiempo primordial que subsistía en América”.<sup>52</sup>

En suma, nos situamos así, en la modernidad que envolvió la gesta emancipadora latinoamericana a principios del siglo XIX. Espíritu de época que se imprime en los intelectuales latinoamericanos, encendido por los horizontes del comercio capitalista, pero también por la escritura de autores occidentales: Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot. Es un espíritu que emana de los discursos del liberalismo inglés y construido desde el romanticismo que sueña patrias, amaneceres de naciones y pueblos mesiánicos liberados.

“Nosotros, latinoamericanos, con una historia violentamente reemprendida en el despuntar de lo moderno a través de la conquista hispano-portuguesa, quedamos plenamente involucrados en esta problemática, desde nuestras especificidades, desde nuestra memoria y formas de haber participado de los códigos y paradigmas de la modernidad; desde nuestros antecedentes de seducción y enjuiciamiento a lo civilizatorio que ella propuso”.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> BARBERO, Jesús Martín. “Modernidad y posmodernidad en la periferia”. *Escritos*. Op. Cit. pp. 284-5.

<sup>51</sup> Ernst Bloch en *Principio Esperanza*, funda en la noción de “espacio del anhelo”, el espacio desconocido en el que se depositan todas las esperanzas de perfección.

<sup>52</sup> AINSA, Fernando. *De la edad de oro al dorado*. México, FCE, 1992. p. 132.

<sup>53</sup> CASULLO, N. (comp.) Op. Cit. p. 12.

Podemos comentar que el caminar de la modernidad, ya desde el siglo XV y XVI, sustenta la ideología de la libertad, de la individualidad creadora, que incursiona en los saberes prohibidos por el poder teocrático que se pronuncian y promueven en las representaciones de la cultura burguesa, afirmación de un sujeto con autonomía de conciencia frente al tutelaje de Dios, cuyo libre albedrío alentado por la experimentación científica frente a los dogmas eclesiásticos, cristaliza en un conocimiento humanista de la naturaleza, de utilidad y hallazgo de verdades terrenales, en un marco cultural trastocado por los estudios copernicanos. En consecuencia, dentro de las ideas y la filosofía se discierne el conocimiento científico: entre certeza y error, metodologías analíticas, esferas de sistematizaciones y, sobre todo, la aparición de un sujeto pensante como territorio único, donde habita el Dios de los significados del mundo.

En el siglo XVIII, con el comienzo de los relatos y representaciones que estructuran el mundo moderno, el siglo de las luces reúne experiencias, búsquedas solitarias y secuelas de una historia convulsionada que intentará transformar narraciones utópicas de lo nuevo. La razón será el idioma reinstitucionalizado al mundo que dará como consecuencia la revolución inglesa, el racionalismo francés y el iluminismo romántico alemán, trinidad de legados culturales que mostrará lo medular del proyecto moderno: el diseño racionalizador del mundo europeo, trastornado en lo económico productivo, en lo social y en lo político-jurídico, conmovido por ese nuevo acontecimiento llamado revolución.

La modernidad será una experiencia inusual de los lenguajes del hombre; que pronuncia la historia y que simula dejar atrás todos los tiempos. Experiencia que la razón ilustrada burguesa escindirá en esferas del conocimiento, en campos de arriba a las verdades científicas, estéticas y éticas. En este sentido comenta Nicolás Casullo:

“La modernidad es el desplegarse de una escritura civilizatoria que conquista y fascina por sus certezas y profecías. Que propone la idea de maduración de la biografía humana, a partir de un presente que pasa a sentirse como radiante. Que inscribe, por lo tanto la narración de otra historia como su cifra clave, para postular el pensamiento como vanguardia y el acontecer desde sus leyes”.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> IBID. p. 16-17.

Una razón que opera históricamente, como razón identificante, planificadora, es decir, como razón totalizante, donde sus símbolos más excelsos son la educación matemática, las configuraciones geométricas, el sistema cerrado, la máquina y el experimento. Esto, en el campo político, se convierte en una técnica de conservación del poder, de la organización y de la manipulación. La democracia se convierte en una forma eficiente de dominación política y el arte se integra a la economía capitalista como industria de la cultura en el sentido más amplio.

“La nueva razón enunciativa de un mundo, asumirá el doloroso parto de fundar un pasado, para sentir que lo concluye. Que lo integra, dominado, como espacios inaudibles en el texto de su narrativa”.<sup>55</sup>

Es importante señalar que después de la Segunda Guerra Mundial y con el nacimiento de la sociedad de consumo en los años 50 (caracterizada por la profusión de bienes, servicios, ocios, placeres, objetos al alcance de las masas) y como consecuencia del cambio de rumbo del sistema industrial (el paso de una economía de la producción a otra de consumo), aparece también la pérdida de credibilidad en la revolución –después de la experiencia cubana- que lleva a una crisis del marxismo como discurso de liberación –en los años setenta- hasta la caída del muro de Berlín y la desaparición de la Unión Soviética, la bipolaridad o la llamada Guerra Fría, llevan a conformar lo que hoy conocemos y vivimos como Globalización, entendida ésta como el proceso de homogeneización, y paradójicamente, de escisión, que conlleva una revolución tecnológica en los transportes, en las comunicaciones, en la nueva división internacional del trabajo, impulsada por el capital internacional, que en la cultura arrojan resultados contradictorios que serán analizados más adelante.

Hoy, una de las contradicciones de la modernidad latinoamericana, se haya en los proyectos y desajustes con lo nacional<sup>56</sup>. Si en los 50s del siglo XX, el nacionalismo se transformó en populismos y desarrollismos, consagrando el protagonismo del estado en detrimento de la sociedad civil como modernizador de lo ideológico de las izquierdas y en

---

<sup>55</sup> IBID. p. 22.

<sup>56</sup> Entendido como la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política, transformando la multiplicidad de deseos de las diversas culturas en un único deseo de participar del sentimiento nacional.

la política de las derechas. En los 80s el estado ha sido sustituido por el mercado, agente constructor de la hegemonía, devaluando lo nacional y transfigurándolo de manera radical.

## CAPÍTULO 2. ACERCAMIENTO A LA POSMODERNIDAD

### 2.1. ORÍGENES SOBRE EL CONCEPTO DE POSMODERNIDAD

Hay que aclarar que la intención fundamental de este apartado, es mostrar en primer lugar, el contexto en el que surge el concepto de posmodernidad para después ver cómo se manifiesta concretamente en el campo del arte, de la arquitectura y, en consecuencia, en el campo de lo social y cultural.

El término y la idea de lo posmoderno no proviene propiamente de Europa, sino de América Latina, ya que supone una familiaridad con lo “moderno”. Movimiento estético que fue acuñado por Rubén Darío en 1890, a favor de una declaración de la independencia cultural respecto a España. La idea de posmodernismo emerge en el mundo hispánico en los años 30 del siglo pasado (XX), una generación antes de su aparición en Inglaterra y los Estados Unidos. Aunque Federico de Onís fue quien introdujo el término, y lo empleó para describir un reflujo conservador dentro del propio modernismo hispanoamericano, pero además como un concepto polémico con enemigos y adeptos, que contenía un programa distinto filosófico, político y estéticamente por parte de sus partidarios. Sin embargo, según Matei Calinescu:

“Tras la segunda guerra mundial, y concretamente desde los cincuenta, el concepto de una edad posmoderna ha sido propuesto por diversos pensadores y estudiosos, incluyendo un filósofo de la historia y la cultura como Arnold Toynbee; un número de críticos de arte y de literatura como Harry Levin, Irving Howe, Leslie Fiedler, George Steiner, e Ihab Hassan (...)”<sup>57</sup>

El término apareció en el mundo anglófono veinte años después, en un contexto muy distinto y como categoría histórica más que estética. Arnold Toynbee, acuña el término a principio de los años 50s, pensando en que la civilización occidental había entrado en una fase de transición durante el último cuarto del siglo XIX. Eligió llamar a este período de inquietud social, guerras mundiales y revoluciones, la edad “posmoderna”, caracterizada como una edad de anarquía. Toynbee hace uso del término cuando habla del colapso de la visión racionalista del mundo donada al occidente por los filósofos helenistas. Esta época estaba marcada por el surgimiento de una clase obrera urbana industrial y, más

<sup>57</sup> CALINESCU, M. *Cinco caras de la modernidad*. Madrid, Tecnos, 1991. p. 17.

aún, por el advenimiento de la sociedad de masas. El libro, *Estudio de Historia* de Arnold Toynbee, publicado en 1954, muestra problemas y síntomas de destrucción, además de esperanzas de que se podía evitar el colapso final de la civilización occidental.

Tratando de buscar algo más claro en este autor, su noción sugiere irracionalidad, anarquía, pero también posee connotaciones abrumadoramente negativas y de decadencia. El término parece mostrar el nuevo sentido de crisis que se experimentaba tras la Segunda Guerra Mundial y, también, que el modernismo ya no era relevante para una situación social e intelectual distinta. Sin embargo, las ideas de Toynbee, fueron olvidadas, y con ello la pretensión de que el siglo XX pudiera describirse como una edad posmoderna.

De acuerdo con Calinescu, el norteamericano Charles Olson<sup>58</sup> habla de un mundo posmoderno que estaba más allá de la edad imperial de los descubrimientos y de la revolución industrial. Según este autor, la primera mitad del siglo XX, es el momento en el cual la modernidad se convirtió en “postmodernidad” o en “postoccidente”, haciendo alusión a un proyecto poético particular que después desapareció. Pero no fue hasta finales de los años 50, cuando el término reapareció tanto en C. Wright Mills como en Irving Howe. Dicho término fue empleado para designar una edad en la que los ideales modernos del liberalismo y del socialismo estaban a punto de derrumbarse, mientras la razón y la libertad se preparaban en una sociedad posmoderna de ciega fluctuación y vacua conformidad. Howe concretamente, toma el término para describir sociológicamente, cierta ficción contemporánea incapaz de mantener la tensión moderna frente a un entorno social cuyas divisiones de clases se habían vuelto cada vez más amorfas con la prosperidad de la posguerra. En consecuencia, la pasividad se convierte en actitud social general, el hombre se transforma en mero consumidor, al mismo tiempo, que es convertido en masa como los productos, las diversiones y los valores que absorbe. Pero lo que parece molestarle a Howe, es la sensibilidad de éxito desde su comienzo; el público de clase media, le da la bienvenida, también lo hacen los mass media; y aparecen intelectuales con teorías cómodas.

Poco después, Harry Levin, recupera el término en 1960, para darle un sesgo todavía más afilado. Considera que lo moderno y lo posmoderno, están lejos de ser meras etiquetas históricas neutras, utilizadas con propósito de clasificación; implican juicios y

---

<sup>58</sup> OLSON, Charles y Robert Creeley. *The Complete Correspondence*, vol. 7, santa Rosa, 1987, pp. 75, 115 y 241, cartas fechadas del 9-8-51 y 3-10-51.



prejuicios de valor, que transmiten un sentido claro y fuerte de desaprobación utilizada por intelectuales de medio pelo. Este es el inicio de una versión inequívocamente peyorativa de lo posmoderno. Tanto Howe como Levin, lamentan la moderación del movimiento modernista, y miran nostálgicamente hacia lo que ya parecía un mejor pasado.

Así, el posmodernismo de los años 60, se esforzaba por conquistar el espíritu de oposición que había alimentado el arte moderno en sus primeros momentos. El posmodernismo ofreció imaginación temporal con un gran sentido del futuro, de ruptura y discontinuidad, de crisis y de conflicto generacional, una imaginación con reminiscencias de la vanguardia, pero que ya no parecía poder mantener. Esto motivó que algunos asumieran con poco sentido crítico la llegada del optimismo tecnológico.

A mediados de la década de los sesentas, el crítico Leslie Flieder, en el Congreso de Libertad Cultural celebró la aparición de una nueva sensibilidad de las jóvenes generaciones de América, que eran “dropouts” de la historia, mutantes culturales cuyos valores de la indolencia y el pasotismo, de los alucinógenos y los derechos civiles, estaban hallando expresión en una literatura posmoderna. Esta literatura, mezclaba y atravesaba las clases y los géneros, repudiando las ironías y las solemnidades de la cultura moderna. Esta tendencia se podía ver como un eco prudentemente despolitizado de la rebelión estudiantil de la época y, a la vez, podía verse la agonía mortal del modernismo y los dolores de parto del posmodernismo:

“Utilizando al principio de un modo más bien de tanteo y con un toque de pesimismo con respecto al distinto de la cultura en una sociedad de consumo en la que las viejas normas intelectuales se ven amenazadas, “el posmodernismo” se convirtió pronto en una palabra casi honorífica. Es interesante que el posmodernismo se adoptó como el grito de guerra de un nuevo optimismo, populista y apocalíptica, sentimental e irresponsable que quizá esté mejor sintetizado en la noción de “contracultura”.<sup>59</sup>”

No fue sino hasta los años setenta –término de la retórica vanguardista de los 60- cuando el término alcanzó mayor difusión en el otoño de 1972 cuando apareció en Binghamton la revista *Boundary 2*, titulada *Journal of postmodern Literature and Culture*, que fue aceptado en la arquitectura, la danza, el teatro, la pintura, el cine y la música. En el primer número de la revista, el primer ensayo escrito por David Antin se

<sup>59</sup> CALINESCU, Matei. Op. Cit. p.137.

titulaba "*Modernidad y posmodernidad: una aproximación al presente de la poesía americana*". Antin ajustaba cuentas con todos los consagrados desde Elliot y Tate hasta Auden y Lowell, ya que veía en ellos a los representantes de una tradición provinciana. Además que el ensayo expresaba el derrumbe de la debilitada ortodoxia poética de los años setenta. En consecuencia, W. Spanos, creador de la revista, mientras estaba viviendo el momento más dramático de la hegemonía americana y de su colapso, quería demostrar que el posmodernismo era una especie de rechazo, un ataque, una manera de mirar el formalismo estético y la política conservadora del New Criticism.

El escenario de los setentas, se muestra a través de una cultura amorfa y ecléctica. Las vanguardias estaban vacías por la circulación comercial por un lado y, por el otro, un optimismo por la tecnología de los mass media. En consecuencia, la cultura de masas en la publicidad se ve reflejada, en los discos, en los muebles, en los diseños y escaparates.

Quien posteriormente utilizará el término, será el egipcio Ihab Hassan, que en 1971 subsumió un espacio más amplio de tendencias que habían o bien radicalizado o bien habían rechazado los rasgos dominantes de la modernidad. Una configuración que abarcaba las artes visuales, la música, la tecnología y la sensibilidad en general. Posteriormente en ensayos, Hassan adopta de Foucault la noción de *ruptura epistémica* para sugerir que se habían producido cambios en las ciencias y la filosofía.

Hassan comenta que la posmodernidad, como forma de cambio literario, se podría distinguir tanto de las vanguardias anteriores como de la modernidad. Según él, la posmodernidad sugería otra clase distinta de arreglo entre el arte y la sociedad.

A mediados de la década de los ochenta, una exposición de diseño, titulada Styles 85, en la que se exhibía una gran colección de objetos posmodernos, lo condujo a un cambio de actitud. Según él, la posmodernidad había cambiado y tomado un rumbo distinto. Atrapada entre la turbulencia ideológica y la futilidad desmistificadora; atrapada en su propio Kitsch, la posmodernidad se convirtió en una especie de bufonada ecléctica. Hassan se había desengañado de lo posmoderno, sin embargo, su mismo desencanto permitió la inspiración más prominente que le sucedió. El arte proyectó el término a un amplio dominio público.

Robert Venturi y otros colaboradores, publicaron el manifiesto arquitectónico de la década: "Aprendiendo de las cosas" (*Learning from Las Vegas*) y lanzan un ataque muy

iconoclasta contra la arquitectura moderna, en nombre de la vital imaginaria popular del *Gambling Strip*. Argumentaban que ahí se podía encontrar una renovación espectacular de la asociación histórica de la arquitectura con la pintura, las artes gráficas y la escultura de la que la modernidad había renegado a sus propias expensas. Veían a la arquitectura moderna ortodoxa como progresista, utópica, revolucionaria y purista, descontenta con las condiciones existentes. Afirmaba Robert Venturi y sus colaboradores: que en la frase “Construir para hombres (mercado)”, estaba delectada con engañosa sutileza, la nueva relación entre el arte y la sociedad que Hassan había conjeturado. En otras palabras, era aprender de la arquitectura callejera local que crece orgánicamente sin planificación. De este modo enfatizaría lo local y particular en oposición al universalismo modernista. Se trató de un regreso al ornamento con referencias al pasado histórico y su simbolismo, pero bajo la forma irónica de la parodia, el pastiche, la cita. Entonces se transformó en una arquitectura ecléctica con humor y sin pretensiones.

Es pertinente afirmar, que dicha recuperación histórica del arte como *conciencia social*, nos permite mostrar las condiciones históricas y sociales en la cuales surge, en este caso, el concepto de posmodernidad.

En 1974, el término posmoderno entra al mundo artístico de Nueva York, donde Robert Stern lo recibe, pero el nombre del crítico al cual el término debe su fortuna fue Charles Jencks en *Language of post-modern architecture* aparecido en 1977. Un año después Jencks pasa a teorizar su eclecticismo como una arquitectura que empleaba un híbrido de sintaxis moderna e historicista, y que apelaba al gusto educado y, al mismo tiempo, a la sensibilidad popular. Era un mezcla liberadora de lo nuevo y lo viejo, lo alto y lo bajo, la que definía a la posmodernidad como movimiento. Comenta Perry Anderson:

“Sólo la posmodernidad y sus recursos simbólicos que respondían a la necesidad contemporánea de una nueva espiritualidad (...) representa el arte avanzado de la época”.<sup>60</sup>

A mediados de los ochenta, C. Jencks ensalzaba lo posmoderno como una civilización mundial de tolerancia plural y una sociedad en donde la información es más importante que la producción, y en consecuencia, en donde ya no hay ninguna vanguardia artística, puesto que en la red global “no hay enemigos a quien vencer”. Hay incontables

<sup>60</sup> ANDERSON, Perry. *Los orígenes del posmodernismo*. Barcelona, Anagrama, 1998, p.36.

individuos en Tokio, NY, Berlín, Londres, Milán, etc. comunicándose y compitiendo unos con otros. Con esto se había resucitado el sueño sincretista de Toynbee. El mismo Charles Jencks comenta:

“La arquitectura posmoderna ha elaborado una morfología basada en la ciudad y conocida como contextualismo, así como un lenguaje arquitectónico más rico basado en la metáfora, en el repertorio de imágenes históricas y en el ingenio”.<sup>61</sup>

En los ochentas, el modernismo-posmodernismo en las artes y la modernidad-posmodernidad en la teoría social, como lo veremos más adelante, se habían convertido en uno de los terrenos más disputados de la vida intelectual de las sociedades occidentales, existiendo una creciente nostalgia hacia las diversas formas de vida del pasado. Esto parecía constituir una tendencia oculta en la cultura de los años 70 y 80. Es claro que el eclecticismo histórico que se encuentra en la arquitectura, en las artes, en el cine, en la literatura y en la cultura colectiva de los últimos años, era el equivalente cultural de la nostalgia conservadora de tipo “los tiempos pasados siempre fueron mejor”, además, como un signo declinante de la creatividad en el capitalismo tardío. Comenta A. Huyssen:

“Estas visiones heroicas de la modernidad y el arte como fuerza del cambio social (...) son cosa del pasado, admirables con toda seguridad, pero que ya no están en consonancia con las sensibilidades actuales (...)”<sup>62</sup>

A. Huyssen comprende una parte fundamental, no sólo de la posmodernidad de los 70s sino también de los 80s: la vitalidad y la energía de las formas culturales alternativas. Es la emergencia de las formas de alteridad en la esfera cultural, que amenazaban la estabilidad del canon establecido y la tradición.

En consecuencia, surge una vanguardia ecléctica, que abandona cualquier exigencia crítica de transgresión o negación. Se expresa la no creatividad de la masa (arte pop) y es el nacimiento de un tipo de insipidez o falta de profundidad, es el fin de la obra de arte sustituida por el producto anónimo, estandarizado y repetido:

<sup>61</sup> JENCKS, Charles. *Movimiento moderno en arquitectura*. Madrid, Hermann Blume, 1983, pp. 375-6.

<sup>62</sup> HUYSEN, A. « *Cartografía del posmodernismo* », en PICO, J. (comp.) *Modernidad y posmodernidad*. Madrid, Alianza, 1998. p.237.

“Hemos llegado al límite del arte. En la medida en que consideramos que cualquier cosa es arte, la innovación ya no es posible: Posmodernismo en el arte es la pérdida de fe en las corrientes estilísticas. El artista es libre para expresarse así mismo en cualquier forma que él desee”.<sup>63</sup>

El posmodernismo en el mundo del arte, condujo a un rechazo de los términos y condiciones del modernismo, a un repudio de la ideología del progreso y la originalidad. Mezcla así el lenguaje moderno con el clásico, deja atrás su periodo experimental y se deja absorber por la fuerza del mercado.

Transformaciones que emergen lentamente de un menor o mayor grado en todas las sociedades, un cambio de sensibilidad, para el cual el término posmodernismo, es al menos por ahora, el adecuado. El mismo Habermas reconoce que el espíritu de esta modernidad estética (vanguardia) ha empezado a envejecer, y que es a partir de los 70s, cuando el modernismo promovió una respuesta más débil. Considera que estamos experimentando el fin de la idea de arte moderno. Desde entonces Peter Burger ha enseñado a hablar de arte de “posvanguardia”, término elegido para indicar el fracaso de la rebelión surrealista.

Es claro, como se mostró, que la modernidad-posmodernidad, está influida constantemente por la evolución artística, debido a que ambas sacan sus argumentos de ella, como mostraron H. Blumenberg y R. Kosellec, que a lo largo de la historia, la estética sirve como índice a la llegada histórica de la novedad con sus manifestaciones históricas y sociales.

La aceptación de que no estamos obligados a completar el proyecto de la modernidad y de que no debemos caer necesariamente en la irracionalidad o en el delirio apocalíptico, la aceptación de que el arte no ha de proceder exclusivamente con un telos de la abstracción, la no representación y lo sublime, todo esto ha abierto una multitud de posibilidades para los esfuerzos creativos actuales. El posmodernismo infunde una nueva luz al modernismo y se apropia de muchas de sus categorías y técnicas estéticas incorporándolas y haciéndolas funcionar en las nuevas constelaciones sociales, económicas, políticas, artísticas, etc.

Esta crisis del modernismo, muestra una nueva problemática de la relación del arte con la sociedad en la época del capitalismo tardío. Si el modernismo y la vanguardia, habían atribuido un valor privilegiado al arte en los procesos de cambio, debido a que él

---

<sup>63</sup> PICO, J. (comp.) Op. cit. p.35.

mantenía el privilegio de ser la única voz auténtica de la crítica y la protesta; hoy las actitudes artísticas se muestran mucho más difusas y difíciles de insertar en categorías cerradas o institucionales estables como la academia, el museo, la galería, etc. Existe para unos, una especie de pérdida y desorientación; para otros, una nueva libertad cultural, política y social.

Si el modernismo del siglo XIX e inicios del XX, ponen el acento en la conciencia social y en la imaginación personal como fuente de su inspiración y objeto central de su trabajo (liberándose del arte pasado); las vanguardias (expresionismo, simbolismo, cubismo, etc.) y todos los movimientos que surgieron a inicios del siglo XX, ponen de manifiesto la multiplicidad paradójica del mundo, su ambigüedad y su incertidumbre, esto se ve claramente en lo que afirma Alexis Nouss:

“Picasso destruyó el cuerpo humano antes que Hitler lo hiciera, Malevitch representó la ausencia antes de que la barbarie la instalara en el seno de lo real y Schonberg hizo que se escuchara lo no escuchable antes que el grito del silencio resonara en las tinieblas de los campos”.<sup>64</sup>

Se mira al mundo con ojos nuevos y se pone en tela de juicio todo lo que el arte había significado hasta este momento, el ejemplo más claro fue el Dada; una cosa importa, una provocación contra el buen sentido, contra las reglas y contra la ley, en consecuencia, el escándalo. Es el intento más exasperado de soldar la fractura entre arte y vida. Pero además, muestra un cambio de sensibilidad en el orden de la cultura y lo social, por eso seguiremos haciendo énfasis en esto.

Fueron los efectos catastróficos de la Primera Guerra Mundial los que aplastaron la fe en un futuro más racional y pacífico. Una civilización que había cometido tales atrocidades no merecía la conciliación con el arte, es así que el arte pierde su credibilidad y el público se sume en la fugacidad de los objetos absurdos sin significado. En este sentido, Josep Picó afirma:

“Un aspecto central de este vanguardismo fue su protesta hacia el arte concebido como producto lujoso y superfluo. El antiarte siempre supuso una actitud negativa hacia la sociedad burguesa, la insatisfacción con los valores del mercado y la permanente lucha contra el conformismo”.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> NOUSS, Alexis. Op. Cit. p.121.

<sup>65</sup> PICO, Josep. Op. Cit. p.31.

En el siglo XX, cada estilo es nuevo comienzo, un salto hacia delante. Lo nuevo llega a constituirse en el emblema principal: se impone el arte abstracto, no figurativo, fragmentado que ha llegado hasta hoy. La mayor parte de las tendencias del arte abstracto habían sido asimiladas por el mercado, de ahí que la crítica al discurso de la modernidad comenzase a consolidar en el campo del arte, como un ataque a su forma institucionalizada y a su papel en la sociedad tal como era percibido y definido, producido, vendido, distribuido y consumido, es decir, el arte separado de la vida cotidiana y a su rol legitimador.

Ante este contexto cultural y artístico, es que pasa la problemática posmoderna al ámbito de la teoría social, tocando a varios teóricos que hacen un diagnóstico sobre la situación cultural de las sociedades occidentales. Ahora revisemos dicha problemática.

## 2.2. EMERGENCIA Y DISCUSIÓN SOBRE LOS SIGNOS DE LA POSMODERNIDAD EN EUROPA

Podemos empezar comentando que después de que el concepto fue utilizado en las artes, la arquitectura y la pintura, pasa directamente al campo de la filosofía y de la teoría social. Es importante decir que sólo se expondrán los autores que de una u otra manera comienzan y difunden el debate sobre la posmodernidad. Esto no quiere decir que los autores y corrientes que se dejan de lado no sean importantes, por el contrario, sólo nos interesa mostrar su conceptualización y sus consecuencias culturales en Occidente. Es por eso que los autores a mencionar nos servirán para dar el marco de referencia a la discusión y para poder utilizarla en los siguientes apartados.

Es a finales de los 70, cuando la discusión estética sobre la posmodernidad pasa al campo de la ciencia social a través del post-estructuralismo francés (J. Derrida, M. Foucault y J. F. Lyotard), de la teoría crítica alemana (J. Habermas) y de la sociología neoconservadora norteamericana (D. Bell). En este campo, la crisis del proyecto de modernidad, supone una crisis de las teorías críticas de la sociedad y la cultura, que han cuestionado radicalmente a la cultura burguesa y a la sociedad capitalista desde la perspectiva de una racionalidad ilustrada utópica. Ya que la creencia en el potencial emancipatorio del progreso histórico, la noción de racionalidad y la idea del hombre han sido blanco de la crítica a la tradición occidental.

Un buen número de problemas políticos y sociales en el mundo, han llevado a discusiones acerca de la crisis de legitimación del capitalismo tardío, los límites de las actitudes centralistas sistemáticas, y las posibilidades de autodeterminación individual y colectiva en el nivel socio-político. La crisis política y social, ha de ser entendida, sin embargo, en su relación dialéctica con la crisis de la cultura, el fin de la modernidad –ya comentado más arriba-, el nacimiento de una cultura, y las perspectivas políticas de la posmodernidad. Aunque las aportaciones han sido diversas, solamente se revisarán tres de los autores más representativos de la discusión posmoderna. Daniel Bell, la versión neoconservadora; Jürgen Habermas, la reformista y Jean F. Lyotard, la posmoderna.



El Historiador Jean Chesneaux<sup>66</sup>, se preguntaba acerca de esta nueva situación, y se preocupa por caracterizar a la sociedad de los años 80s, como: sistema técnico (según Ellul), sociedad posmoderna (replica Lyotard), o sociedad postindustrial (sugiere Touraine). Primado del productivismo y de la tecnología, aseguran los ecologistas. O simplemente una nueva etapa del capitalismo como comenta Frederic Jameson:

“(...) al menos como yo lo utilizo, un concepto periodizador cuya función es la de correlacionar la emergencia de nuevos rasgos formales en la cultura con la emergencia de un nuevo tipo de vida social y un nuevo orden económico, lo que a menudo se llama eufemísticamente modernización, sociedad postindustrial o de consumo, la sociedad de los medios de comunicación o el espectáculo, o el capitalismo multinacional”.<sup>67</sup>

Según este autor, este nuevo momento del capitalismo puede fecharse desde el boom en los Estados Unidos a fines de los años 40s y principios de los 50s o, en Francia, a partir de la Quinta República en 1958.

“Los años de 1960 son en muchos aspectos el periodo transicional clave, un periodo en el que el nuevo orden internacional (neocolonialismo, la revolución verde, la informática electrónica y los ordenadores) ocupa su lugar y, al mismo tiempo, es zarandeada por sus propias contradicciones internas y externas”.<sup>68</sup>

Por ello, Lipovetsky<sup>69</sup> considera que en los años 60, la posmodernidad revela sus características mayores con su radicalismo cultural y político, su hedonismo exacerbado, una cultura aparentemente revolucionaria. Lejos de estar en discontinuidad con el modernismo, la posmodernidad se define por la prolongación y la generalización de una de sus tendencias, el proceso de personalización, y su reducción progresiva del proceso disciplinario.

Después de tales acotaciones y de enmarcar la discusión, es pertinente comentar lo que Daniel Bell<sup>70</sup> argumenta en su texto, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Para él la cultura posmoderna es incompatible con los principios morales de una conducta de vida racional y propositiva. Esto por causa de la disolución de la ética protestante, y su

<sup>66</sup> Cfr. CHESNEAUX, J. *De la modernité*. París, La Découverte/Maspero, 1983, p. 188.

<sup>67</sup> JAMESON, F. “Posmodernismo y sociedad de consumo”. En Foster Hal, et. al., Op. Cit. p.167.

<sup>68</sup> IBID. P. 168.

<sup>69</sup> LIPOVETSKY, G. *La era del vacío*. Barcelona, Anagrama, 2000.

<sup>70</sup> BELL, Daniel. Op. Cit.

paso al individualismo hedonista. En la sociedad posmoderna se disuelve la confianza y la fe en el futuro, es decir, en la revolución y en el progreso. La gente desea vivir aquí y ahora, buscando la calidad de la vida, y la cultura personalizada, el narcisismo individual y corporativo. Es el paso del capitalismo autoritario al capitalismo hedonista y permisivo, paso que termina con el capitalismo competitivo.

El arte y la literatura, según él, radicalizaban sus críticas contra las convenciones e instituciones sociales, menospreciando el culto al dinero y al trabajo del espíritu burgués. Con la expansión del consumo de masas, con la publicidad, la moda, los mass-media, y con la institucionalización del crédito, la moral puritana abre paso a los valores hedonistas, es así que el individuo se entrega al consumo, al tiempo libre y a las actividades que le producen placer. Afirma, que hay una ruptura entre las esferas de valor: el hedonismo, la eficacia y la igualdad. La organización de la producción y la tecnología están regidas por la racionalidad funcional, mientras que el principio fundamental que regula la esfera de poder y la justicia social, es la igualdad. Esto implica un funcionamiento desequilibrado de la sociedad.

Por ello, para D. Bell, la cultura posmoderna designa el momento en que la vanguardia ya no suscita indignación; en el que las búsquedas innovadoras son legítimas, en el que el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores dominantes de la vida corriente. Con el universo de los objetos, la publicidad, etc., la vida cotidiana y el individuo han sido incorporados al proceso de la moda y de la obsolescencia acelerada: por tanto, la realización del individuo coincide con su fugacidad.

Por eso es importante para Bell, considerar que el divorcio de las esferas de valor, proclama que la modernidad como razón ilustrada ha muerto. Y la única salida que encuentra, es el restablecimiento de la religiosidad, ya que ella, reconstituiría la ética de la disciplina y la del trabajo.

Pero la noción de posmodernidad, en su primera acepción filosófica la encontramos en el francés Jean F. Lyotard, quien publica en 1979, *La condición posmoderna*. Lyotard toma el término directamente de I. Hassan, y declara que "la apuesta de la posmodernidad como un todo", no era mostrar la verdad dentro del cerco de la representación, sino plantear perspectivas dentro del retorno de la voluntad, alabando y refiriéndose a la película experimental de Michael Snow, que mostraba un paisaje vacío de Canadá.

El motivo del libro, es un informe encargado por el Consejo Universitario del Gobierno de Québec, sobre “el estado del saber contemporáneo”. Ahí mostraba que la llegada de la posmodernidad, estaba vinculada al surgimiento de una sociedad postindustrial, teorizada por D. Bell, como ya vimos, y Alain Touraine, en la que el conocimiento se había transformado en la principal fuerza económica de producción y en un flujo que sobrepasaba a los estados nacionales, perdiendo al mismo tiempo sus legitimaciones tradicionales. Lyotard consideraba a la sociedad, como una red de comunicaciones lingüísticas, por lo que el lenguaje mismo se componía de una multiplicidad de juegos distintos, cuyas reglas eran inconmensurables, y sus relaciones recíprocas eran agonales. En tales circunstancias, la ciencia era un juego del lenguaje más, de hecho, su gran jerarquía como verdad denotativa respecto a los estilos narrativos del conocimiento, ocultaba la base de su propia legitimación.

Por lo tanto, el rasgo fundamental de la condición posmoderna, es la pérdida de credibilidad de los “grandes relatos” o filosofías de la historia justificadores de la modernidad. Según Lyotard, ellos habían sido destruidos por el desarrollo inmanente de las propias ciencias, por un lado; una pluralización de los tipos de argumentación, la proliferación de la paradoja y del paralogismo; por el otro, la tecnificación de la demostración, en la que los costosos aparatos dirigidos por el capital o el Estado reducían la “verdad” a “performatividad”. En otras palabras, la ciencia al servicio del poder, ahí se hallaba su nueva legitimación: la eficiencia. Pero la pragmática de la ciencia posmoderna reside en la producción de lo paralogístico: en la microfísica, los fractales, los descubrimientos del caos, teorizando su evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable y paradójica. Todo esto desemboca, en la nueva tecnología informática con sus propósitos: el ciberespacio global, el proyecto Genoma Humano y; en política la popularidad del neoconservadurismo y el surgimiento de la derecha: En suma el triunfo de la economía de mercado.

Por otro lado, la condición posmoderna en lo social, tiende al contrato temporal en todos los ámbitos de la existencia humana, el ocupacional, el emocional, el sexual y el político: unos lazos más económicos, flexibles y creativos que los vínculos de la modernidad. Afirma Perry Anderson:

“La condición posmoderna fue el primer libro que trataba de la posmodernidad como un cambio general de la circunstancias humanas”.<sup>71</sup>

El mismo Lyotard confirma tal aseveración:

“Este término que yo tomo prestado de los norteamericanos, designa un estado de la cultura (...) En lo postmoderno, esto que vivimos es la legitimación de lo verdadero y de lo justo lo que permitió aquí ejercer el terror, allá lamer las botas del rey de Prusia, en otro lado, ser estalinista o maoísta. Hoy, el propio discurso del progreso está en vías de desaparecer. La crisis no es la mente por el hecho de que el petróleo está caro, es a mi entender la crisis de estos relatos”.<sup>72</sup>

Esto, como ya se dijo, afectó a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XX. La función narrativa se dispersa en nubes de elementos lingüísticos y cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchos de ellos. Esto se debe a que la sociedad se ha convertido en una sociedad informatizada, y a que la interacción social ha sufrido una fuerte evolución, apareciendo nuevos juegos y reglas del lenguaje. Esto es consecuencia de la multiplicación de las máquinas de información que afectan y afectarán, la circulación de los saberes. Por lo tanto, el incremento de poder y su autolegitimación pasan por la producción, la memorización, la accesibilidad y la operatividad de las informaciones.

Más allá de esto, consideramos que la llamada condición posmoderna, pese a las polémicas que resaltan, es de llamar la atención sobre el hecho de que algo ha cambiado, y aunque no pudiera definirse con exactitud tal concepto, no quita que ciertos rasgos nos pongan a reflexionar de que algo ya no marcha como hasta entonces. Es por eso, que el fenómeno posmoderno aparece como síntoma, por lo tanto, antes de mostrar acuerdo o desacuerdo, es pertinente prestarle atención y tratar de develar con cautela de qué es síntoma.

Lo interesante en Lyotard, es que es el más explícito al enumerar nombres de lugares, de personas, capaces de ilustrar los momentos claves en los que las promesas modernas se hicieron agua y el momento en la cual se entra a la *posthistoria* según J. F. Lyotard:

<sup>71</sup> ANDERSON, Perry. Op. Cit p.40

<sup>72</sup> Entrevista realizada por Christian Deschamps. *En Sociológica*, México, UAM, No. 7-8, 1984. Trad. de Virginia Sánchez. p. 345.

“Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, a la que haya sido acordada la hegemonía, ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. –Todo lo que es real es racional, todo lo racional es real; “Auschwitz” refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, este crimen que es real, no es racional- Todo lo proletariado es comunista, todo lo comunista es proletariado: “Berlín 1953, Budapest 1956, Checoslovaquia 1968, Polonia 1980” ( me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el partido.-Todo lo democrático es por el pueblo, e inversamente: las “crisis de 1974-1979” refuta las enmiendas poskeinsianas a esta doctrina”.<sup>73</sup>

Lyotard sigue argumentando:

“Mi argumento es que el proyecto moderno no ha sido abandonado, sino destruido, “liquidado” (...) Auschwitz puede ser tomado como un nombre paradigmático para la “no realización” trágica de la modernidad (...) Sin embargo, la victoria de la tecnociencia capitalista sobre los demás candidatos a la finalidad universal de la historia humana es otra manera de destruir el proyecto moderno que, a su vez, simula que ha de realizarlo. La dominación por parte del sujeto sobre los objetos obtenidos por las ciencias y la tecnología contemporáneas no viene acompañada de una mayor libertad, como tampoco trae más educación pública o un caudal de riqueza mayor y mejor distribuida”.<sup>74</sup>

Para nuestro autor, es en Auschwitz en donde se destruye físicamente a un soberano moderno: se destruyó a todo un pueblo. Hubo la intención, se ensayó destruirlo, por lo que lo considera el crimen que abre la posmodernidad. Al igual que él, Adorno<sup>75</sup>, considera que los hornos crematorios de Auschwitz, no son sólo consecuencia de una determinada visión racionalista del mundo; son también y, sobre todo, la imagen que anticipa lo que el mundo administrado es y hace en su funcionamiento normal, que afirma y universaliza “la absoluta indiferencia hacia la vida de todo individuo”. Tal atrocidad, hace imposible seguir afirmando “que lo inmutable es verdad y lo móvil apariencia caduca”. Se queda uno corto al mencionar guerras, matanzas, catástrofes, etc.

Un año después de publicado el texto de Lyotard, Habermas pronuncia en Frankfurt un discurso titulado “*La modernidad, un proyecto incompleto*”. Este discurso ocupa un lugar singular dentro de la discusión sobre la posmodernidad. En relación a su contenido, sólo en un grado mínimo se refería a lo posmoderno; pero su efecto alcanzó desde entonces, una referencia obligada. Desde el boom de la idea de lo posmoderno, fue la primera vez que recibió un tratamiento abrasivo, él fue quien suministró su polo negativo. Sin embargo, habría que comentar, que estaba refiriéndose a la exposición de la Bienal de Venecia de 1980, más que a la misma condición posmoderna.

<sup>73</sup> LYOTARD, J. Francois. *La posmodernidad explicada a los niños*. Barcelona, Gedisa, 1992, p.40.

<sup>74</sup> IBID. p.30.

<sup>75</sup> ADORNO, Theodor. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1975.

De manera indirecta al inicio, Habermas reacciona y se sumerge en la discusión sobre la posmodernidad. El asunto de la modernidad en él, es el intento por formular una teoría de la racionalidad, de la acción comunicativa, de la racionalización social, es decir, de la elaboración de una teoría de la modernidad en conceptos de acción comunicativa.

“Se nos dice (...) que el impulso de modernidad está agotado; quien se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte. Aunque se considera a la vanguardia todavía en expansión, se supone que ya no es creativa. El modernismo es dominante pero está muerto”.<sup>76</sup>

J. Habermas reconoce, que el espíritu de la modernidad estética, con su sentido heroico del futuro, espíritu nacido con Baudelaire y culminado con el Dada, se había terminado: las vanguardias habían envejecido. En consecuencia, la idea lo posmoderno, debía su poder de este cambio incuestionable, del cual Bell, según él, había extraído consecuencias perversas (la lógica antinómica de la cultura moderna había venido a impregnar la textura de la sociedad capitalista).

Para Habermas, los neoconservadores (M. Foucault y J. F. Lyotard) no revelan las causas económicas y sociales de las actitudes alteradas hacia el trabajo, el consumo, el éxito, el ocio. En consecuencia, atribuyen al hedonismo, la falta de identificación social, la falta de obediencia; al narcisismo, la retirada de la posición social y, a la competencia por el éxito, el dominio de la cultura. Es así, que considera que deberíamos de aprender de los errores de los programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad, en vez de abandonarla. Ven la apropiación de la cultura de los expertos desde el punto de vista del común de las gentes. Los jóvenes neoconservadores recapitulan la experiencia básica de modernidad estética, afirman como propias las revelaciones de una subjetividad descentralizada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia salen del mundo moderno. Sobre las bases de las actitudes modernistas justifican un antimodernismo irreconciliable.

“Una praxis cotidiana reificada sólo puede remediarse creando una libre interacción de lo cognoscitivo con los elementos morales-prácticos y estético-expresivos. La reificación no puede superarse obligando a sólo una de esas esferas culturales altamente estilizadas a abrirse y hacerse más accesible”.<sup>77</sup>

<sup>76</sup> HABERMAS, J, et. al. *La posmodernidad*. Op. Cit. p.24.

<sup>77</sup> IBID. p.31

Esto significaba atribuir a la modernidad estética la culpa de lo que era a todas luces la lógica comercial de la modernización capitalista. Por lo que las aporías de la modernidad estaban en otro lugar. El proyecto ilustrado de modernidad tenía dos vertientes: por un lado, la ciencia, la moralidad y el arte, y al no estar ya unidas, cada una de ellas se convierte en esferas de valor autónomas con sus propias normas (verdad, justicia y belleza); por el otro, se trataba de encaminar el potencial de esos dominios recién liberados al ámbito subjetivo de la vida cotidiana, en donde podrían interactuar para enriquecerlo. Por lo tanto, este era el programa que se había extraviado, diferenciando las esferas en especialidades esotéricas, cerradas a los significados ordinarios.

En consecuencia, los viejos neoconservadores, observan con tristeza el agotamiento de la razón sustantiva, la diferenciación de la ciencia, la moralidad, y el arte, la visión del mundo entero y su racionalidad meramente procesal y recomiendan una retirada a una posición anterior a la modernidad. Acogen con beneplácito el desarrollo de la ciencia moderna, siempre que ésta no rebase su esfera, la de llevar adelante el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional. Además recomiendan a practicar una política orientada a quitar la actitud explosiva de la modernidad cultural.

Habermas es consciente de que, al menos en la esfera de la reproducción material, el capitalismo ha alcanzado un éxito indiscutible. Cuando los medios de control y de organización, dinero y poder, penetran el mundo de la vida, se establece una definición consumista y una burocratización de las relaciones vitales y, al mismo tiempo, se afectan los fundamentos racionales de ese mundo de vida, por lo que considera que la modernidad puede jugar a una búsqueda de la reconciliación consigo misma, encontrando formas de convivencia en las que se de una relación plena entre autonomía y dependencia, sin prescindir de las diferencias que han hecho posible la modernidad.

Por todo lo dicho, para Habermas el proyecto de la modernidad está aún por realizarse, sólo que es necesario reapropiarse las culturas de expertos que cada una de las esferas ha producido e integrarlas en el lenguaje de la experiencia común. Sin embargo, hace falta proteger el mundo de la vida de las fuerzas del mercado y de la administración burocrática, aunque él mismo reconoce que las condiciones actuales no son muy favorables. Esta situación favorece, según este filósofo, a ramas distintas del conservadurismo; el antimodernismo de los jóvenes neoconservadores, el premodernismo de los conservadores

viejos, y el posmodernismo de los jóvenes neoconservadores, por ello trata de localizar la posibilidad de la defensa de la modernidad, y la defensa del mundo de la vida frente a las consecuencias contraproducentes y adicionales de una administración, pero también la protección del mismo contra los imperativos inhumanos del sistema de relaciones laborales. Considera que las sociedades disponen de tres recursos mediante los cuales satisfacen sus necesidades de orientar el proceso: dinero, poder y solidaridad. Lo que propone entonces, es reequilibrar estas esferas de influencia que pasarían por el estado democrático y de derecho: la garantía estatal de la paz interior y la seguridad jurídica de todos los ciudadanos, como la aspiración de que el orden estatal sea reconocido como legítimo por ellos, es decir, reconocido libremente y por convicción.

Esto mostraría que las sociedades modernas no han seguido la consecución de los ideales de la modernidad, y a la vez, no se ha buscado una forma de organización social basada en la unidad entre el sistema y el mundo de la vida, así como el consenso y el diálogo entre los individuos (Diálogo sin coacción).

Lo que queda claro en lo expuesto, es que el proyecto ilustrado, como lo muestra Habermas, es una amalgama contradictoria entre dos principios opuestos: la especialización y la popularización. Además de ponerles la etiqueta de neoconservadores a sus rivales (Wittgenstein, Schmitt, Benn, Bell, Lyotard, etc.) oscurece toda discusión.

Sin embargo, las intervenciones de J. F. Lyotard y J. Habermas, sellan el terreno por vez primera con el cuño de autoridad filosófica. Tal vez en ambos autores, encontremos una interpretación histórica de lo posmoderno, determinando el espacio y el tiempo: deslegitimación de los relatos (Lyotard con fechas) y la colonización del mundo de la vida (Habermas). Ambos cristalizaron el debate posmoderno, debate que pasa a estar "a la orden del día".

Toda ésta discusión ha llevado, desde vertientes estéticas, filosóficas y políticas a plantear el "fin de la modernidad" desde todos sus ángulos y, en este sentido, se ha convertido en una problemática latente en las últimas décadas. Hoy constituye un estado rotundo de la cultura urbano-burguesa donde quedan involucrados infinidad de voces, experiencias y temores, incluso el mismo continente latinoamericano.

En este sentido, la modernidad como crisis aparece como un creciente y generalizado espíritu de época. Es una situación del ser social diversificada, discernible en numerosas



opiniones y esferas del pensamiento, teniendo lugar paradójicamente en un mundo capitalista que si soñó con poderes inéditos, no calculó que sus principios se verificarían de manera contradictoria, y que desde distintas lenguas, el idioma homogeneizante de occidente sería el desconsuelo frente a la historia.

Bajo este contexto teórico, la modernidad occidental empieza a perder credibilidad, se acepta unánimemente que todos los rasgos de la modernidad han entrado en crisis, sin embargo, otra cosa será el diagnóstico, que de tales cuestiones se deduzca; para unos resultará que la modernidad es un proyecto muerto (J. F. Lyotard); para otros, estará agotado, mientras que para algunos cuantos, será un proyecto incompleto. J. Habermas muestra esto claramente:

“Los pensadores de la Ilustración con la mentalidad de un Condorcet aún tenían la extravagante expectativa de que las artes y las ciencias no sólo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino también la comprensión del mundo y del yo, el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos. El siglo XX ha demolido este optimismo”.<sup>78</sup>

Desde esta perspectiva, Luis Villoro considera que aún no podemos saber con certeza el fin de la vigencia de ciertas creencias de la modernidad en su conjunto. La crisis de la modernidad es una señal solamente de la necesidad de un reajuste del pensamiento moderno. Es posible, que nos aguarde un período de confusión y desencanto, en que la historia parezca detenerse, pero es posible que a la desilusión suceda otro inicio. Según él, en los países desarrollados la figura del mundo moderno empieza a perder credibilidad, pero dada la situación en los países en vías desarrollo, el pensamiento moderno no es aún vigente, ya que sólo pertenece a sectores occidentalizados:

“Los países del tercer mundo entramos en la modernidad en el momento que empieza a ponerse en crisis. Lo cual nos coloca en una situación privilegiada: podemos ver la “época moderna” tanto en sus inicios como en sus fines, antes de aventurarnos plenamente en ella. Podemos evitar el camino que otros hallaron. (...)El proyecto nuestro podría ser una opción nueva: la modernidad revisada a partir de su término (...)”<sup>79</sup>

Sin embargo, las anteriores argumentaciones están sustentadas, por la creencia en el desenvolvimiento lineal, progresivo y acumulativo del tiempo y, en consecuencia, de la

<sup>78</sup> HABERMAS, J. “*La modernidad, un proyecto incompleto*”, en Hal Foster, et. al. Op. Cit. p.28.

<sup>79</sup> VILLORO, Luis. *El pensamiento moderno*. México, FCE-Colmex, 1992.

verdad y el saber. Ese tiempo señala un origen, un despliegue y una finalidad que es una visión teleológica, que legitima los grandes relatos de la modernidad. O como lo comenta Enrique Dussel en *El Encubrimiento del Indio 1492*, “bajo el proyecto moderno, se oculta sutilmente la “falacia desarrollista”, se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el desarrollo que surgió en Europa deberá ser seguido unilinealmente por todas las culturas”. Por ello, la falacia del desarrollo es una categoría filosófica fundamental de la modernidad que mostraría el movimiento necesario del ser (Hegel). Según esta idea, un país subdesarrollado, ontológicamente no es moderno, hasta que haya cumplido con todas las etapas del proyecto de modernidad.

Por eso, nada más inexacto que entender el fin de la modernidad como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra. Dicha frase o sentencia, debe entenderse como la asunción de la conciencia de crisis que caracteriza a la modernidad misma, la pérdida de la crítica. Es decir, de un retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma, y no un rebasamiento epocal. Es por ello, que la modernidad en América Latina, no tendría que cumplirse para así entrar en la posmodernidad, ya que como anteriormente mencionamos, se trata de una posición que piensa que el “desarrollo” que siguió Europa deberá ser seguido ineluctablemente por todos los países subdesarrollados, además de que dicha creencia esconde un dominio ideológico de la cultura occidental.

La crítica a la que se hace referencia es a la de una cierta autoimagen de la modernidad, a saber, la concepción ilustrada que suponía una especie de “armonía preestablecida” entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad. Esta concepción unitaria del progreso constituyó el fundamento ideológico sobre el que se definió la conciencia moderna desde el siglo XVII hasta nuestra época. Tal era la intención de las burguesías liberales en Europa y América Latina durante el siglo XIX (síntesis entre la acumulación del capital, el avance tecnológico y las necesidades éticas y artísticas de la cultura).

En suma, la posmodernidad<sup>80</sup> vendría a mostrar que el ideal unitario de la modernidad no puede seguir funcionando como metarrelato legitimador de la praxis política y, esto es lo que consideramos como el fin de la modernidad y no a la cancelación de la modernidad

---

<sup>80</sup> Entendemos por posmodernidad, no un rebasamiento epocal de la modernidad, sino más bien, como un estado generalizado de la cultura, es decir, como un cambio de sensibilidad al interior de los patios interiores de la cultura tanto de los países centrales como periféricos.

como época histórica. Esto implica, abandonar el lenguaje totalizante y esencialista en que los ideales de la modernidad habían sido articulados. Por lo tanto, lo que se discute y se discutirá más adelante, es el “status ontológico de sus discursos para así poder buscar un nuevo contexto discursivo.

En palabras de Iñaki Urdanibia<sup>81</sup>, el fin de la modernidad sería como una especie de advertencia de que las cosas ya no son como antes, de que estamos en un momento en el que se ha extendido una sensibilidad, y que sería más exacto hablar de condición más que de una época. Entonces, la posmodernidad vendría a alertar acerca de lo que ya no marcha bien en la modernidad, como un grito de alerta que responde a una conciencia más extendida de que las cosas ya no funcionan del mismo modo que hace algún tiempo. En suma, la posmodernidad pretendería analizar, discutir y dialogar con seriedad los tiempos que nos han tocado vivir.

Toda esta discusión y marco de referencia, nos servirá para poner las bases de lo que se entiende y se entenderá por posmodernidad y, así poder analizar dicha categoría en los siguientes apartados en el sentido expresado más arriba, además de poder confrontarla con los críticos latinoamericanos y, al mismo tiempo, poder mostrar su sentido en el contexto latinoamericano.

---

<sup>81</sup> URDANIBIA, Iñaki. “Lo narrativo en la posmodernidad”. en VATTIMO, G. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1994.

### 2.3. CRÍTICA A LA POSMODERNIDAD DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Es importante exponer y analizar las críticas a la llamada posmodernidad desde nuestro continente periférico. Con esto, tendremos los elementos para poder discutir en el siguiente apartado lo que significa o lo que entenderemos por posmodernidad en América Latina. La revisión de autores deja de lado a muchos pensadores latinoamericanos, sin embargo, retomamos los más representativos, pero además, a los que han tomado una actitud de crítica frente a ella. Por lo tanto, nuestra selección no es arbitraria.

El filósofo mexicano Mario Magallón, considera que en América Latina, no puede aplicarse el “fin de la modernidad” al igual que los países desarrollados, ya que la posmodernidad tiene relaciones íntimas con el neoliberalismo y, por lo tanto, tienen un proyecto común; en cuanto al uso del poder y de la técnica, en el sentido del carácter empírico y pragmático para la globalización de los saberes científicos como valores de cambio, como capital vendible y al alcance del proyecto exclusivamente capitalista, sobreponiéndose a cualquier alternativa que tenga por centro el hombre.

“El neoliberalismo y la posmodernidad son una forma ideológica, económica, política, social y cultural que se caracteriza por el neoconservadurismo de las elites de poder, por medio de las cuales se busca la manera de plantear cualquier proyecto alternativo a “la libertad del hombre (...) Constituye la batalla final por suprimir definitivamente el racionalismo y sus consecuencias para poder ejercer con libertad la confrontación entre amigos y enemigos reales, estamos ante el peligro de la vuelta a las fuentes del nazismo, donde está presente la abolición del estado, pero basada en la desaparición del propio racionalismo”.<sup>82</sup>

Mario Magallón ve en la posmodernidad, al igual que Franz Hinkelammert, un eclipse a la dialéctica, al racionalismo, al estado, a los derechos humanos, y además un regreso al nazismo. Es la batalla final entre el liberalismo y el antirracionalismo. En este sentido, considera que, no debemos caer en la tentación de aceptar todos los supuestos del discurso neoliberal-posmoderno, y sí sacar las mayores ventajas del racionalismo y la modernidad. Esto debido a que nuestros países se debaten aún en la redefinición de sus identidades, se vive en la premodernidad, la modernidad, y la confusa posmodernidad, a causa de la deuda externa, la marginación, la concentración del poder en algunos, etc. En

---

<sup>82</sup> MAGALLON, Mario. *Filosofía política de la educación en América Latina*. México, UNAM, 1993. p.158.

este sentido no podemos cancelar lo utópico, ya que ello nos permite una alternativa, que estaría por encima del proyecto neoliberal-posmoderno:

“(…)nos corresponde a los pueblos de América latina en la comunidad mundial, rescatar para nuestras sociedades la vieja aspiración de la justicia social y de la democracia, y entender la conciencia como saber común y saber de otros”.<sup>83</sup>

Al igual que Magallón, F. Hinkelammert ve emparentado el capitalismo con la posmodernidad, ya que según él, los posmodernos identifican a Dios con “el gran relato” de la ética universal y anuncian su muerte. Argumenta que si Nietzsche legitimaba el poder de los más fuertes al considerar que la ética universal es la ética de los pobres, los esclavos, los débiles; la posmodernidad se coloca del lado de los países ricos al socavar los fundamentalismos de una ética universalista de los derechos humanos basada en la razón. En consecuencia, la posmodernidad sería el aliado de las tendencias neoliberales contemporáneas, al mismo tiempo que su irracionalismo y anarquía le impiden crear algún tipo de proyecto político, considerándola así, el instrumento que le permitiría al neoliberalismo eliminar a los enemigos de la totalidad: ninguna utopía más, ninguna ética universal, ninguna teoría que piense la totalidad.

En este mismo tenor, los cubanos Manuel Pi Esquijarosa y Gilberto Valdés afirman:

“¿Quién es, pues, este adelantado heredero? ¿Qué derechos invoca a cuenta de los príncipes derribados? ¿Cuánto durará su débil hegemonía? Esta vez, que a nadie le asalten dudas: se trata del fariseo, del impertérrito oportuno de cada empalme de épocas”.<sup>84</sup>

Para estos autores, la posmodernidad es una etapa histórica íntimamente ligada con la reconstrucción transnacional del capitalismo, que impone un cambio en las reglas del juego del discurso precedente: la modernidad y sus metarrelatos, asumiéndola como la lógica cultural del capitalismo tardío: transformación de la realidad en imágenes y la fragmentación del tiempo en una serie de presentes perpetuos. Por eso para ellos, es fundamental cuestionarse sobre cómo enfrentarla, cómo mantener la vida y la voluntad de emancipación a pesar de ella. Cómo insistir en la batalla por la identidad latinoamericana:

---

<sup>83</sup> IBID. p.160.

<sup>84</sup> Manuel Pi Esquijarosa-Gilberto Valdés. “El pensamiento latinoamericano ante la putrefacción de la historia”. La Habana, *Casa de las Américas*, no.196, 1994.p. 99.

“La proliferación del “pensamiento débil” coincide con lo que pudiéramos catalogar como desdramatización de la desesperanza.”<sup>85</sup>

Por lo tanto, la tarea o el desafío sigue siendo lo que algún día dijera José Martí: “no aplicar teorías ajenas, sino descubrir las propias”. No hemos transitado por la modernidad, y ya se nos quiere imponer la servidumbre posmoderna.

El filósofo mexicano, Gabriel Vargas Lozano, ve a la posmodernidad como un problema que aparece en la fase actual del desarrollo capitalista y, en consecuencia, una emergencia de nuevos rasgos en las sociedades industrializadas: la popularización de la cultura de masas, la complejidad en la automatización del trabajo y la informatización de la vida cotidiana. Esto hace que el sistema capitalista desarrolle una ideología que compense los desajustes entre las nuevas tendencias despersonalizadas. Para enfrentar estos desajustes, el sistema necesita deshacerse de su propio pasado, es decir, de los ideales emancipatorios de la modernidad, y anunciar así, la llegada de la posmodernidad en donde la realidad se transforma en imágenes y el tiempo en repetición de un eterno presente, en suma, la posmodernidad es la legitimación ideológica del sistema.

Dicha legitimación aniquila el ideal emancipatorio procedente de Marx y la aprobación plena del sistema. Afirma que Lyotard, hace una cruda apología del sistema capitalista, mientras que Vattimo expresa un nihilismo que propone un repensar la triste experiencia de la humanidad que parece haber llegado a su término y a la cual sólo le toca reverberar. Es la ola de la historia que está a punto de estallar y a nosotros nos toca esperar el fin.

“Para enfrentar esta nueva etapa de la historia, el sistema capitalista requiere deshacerse de su propio pasado; la modernidad; de la razón democrática y también de la razón emancipadora. Frente a ello, se requiere distinguir posiciones, rescatar problemas auténticos y ofrecer una nueva respuesta que implique una nueva formulación de la racionalidad práctica que preserve justamente los valores que aquel sistema quiere desechar”.<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup> IBID. p.105.

<sup>86</sup> VARGAS Lozano, Gabriel. *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*. México, UAT-UAM, 1990. p.83.

Por su parte, Arturo Andrés Roig, afirma que la posmodernidad es un discurso alienado de nuestra realidad social, que invalida los logros del pensamiento y la filosofía latinoamericana. Por tanto, no se puede proclamar el agotamiento de la modernidad, porque ello implicaría sacrificar una herramienta de lucha, de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras de América latina. Es decir, la filosofía latinoamericana adquiere su sentido del desenmascaramiento de los mecanismos ideológicos del “discurso opresor”. Idea que afirmaría que detrás de la lectura de un texto se encuentra escondido otro nivel de sentido, cuya lectura deberá ser mediatizada por la crítica: la familia de la sospecha. Es por eso, que renunciar a la sospecha, equivaldría a renunciar a la denuncia, y por lo tanto, se caería en el juego de un “discurso justificador” proveniente de los grandes centros del poder mundial:

“Los posmodernos (...) construyen lo que denominan “episteme moderna” atribuyéndola a una mentalidad en la que imperan modos de totalización y de homogeneización que borran las diferencias, pero lo hacen mediante recursos que son, a su vez, totalizantes y homogeneizantes. Esto lleva a ignorar una lectura de las heterogeneidades que muestra la misma modernidad y conduce a poner de modo indiscriminado, en el mismo saco, todos los discursos”.<sup>87</sup>

Este discurso justificador, señala Arturo A. Roig, intenta hacernos creer que hemos quedado en una especie de “orfandad epistemológica”, que al mismo tiempo, invalida las utopías y la historia. Sin embargo, el pensamiento latinoamericano se ha caracterizado por mirar hacia adelante, asentado en la función utópica del pensamiento. Es por eso, que renunciar a este discurso, sería negar la esperanza por una vida mejor en nuestras sociedades. Caer en el nihilismo posmoderno, es renunciar a la política a favor de un “dejar hacer” en lo económico, incorporando una voluntad débil y autosatisfecha en los objetos que nos rodean.

Adolfo Sánchez Vázquez, al igual que los otros, considera a la posmodernidad como la lógica cultural del capitalismo tardío, que niega todo proyecto de emancipación, arrojando con ello, la categoría misma de fundamento, con lo cual aniquilaría todo intento de legitimar un proyecto. Es una cuestión práctica y política que descalifica la acción, y

---

<sup>87</sup> ROIG A. Andrés. “Posmodernismo : paradoja e hiperbole”. La Habana, *Casa de las Américas*, No. 213, 1998. p.10.

condena a la impotencia o al callejón sin salida, al eclipse de todo intento por transformar la sociedad presente:

“El pensamiento posmoderno se centra, pues, en el presente, en un presente que se reproduce así mismo y en el que lo nuevo es sólo lo mismo. Ya no cabe hablar de historia como proceso que desemboca en un presente que ha de dejar paso, sobre todo con su transformación de la sociedad, al futuro, a lo que no ha llegado aún, y por cuya llegada luchamos (...) negación del futuro que, en verdad, es la conciliación con un presente, el nuestro, conciliación que es siempre la marca del conservadurismo”.<sup>88</sup>

Los posmodernos vedan el futuro y afirman el presente, no hay necesidad de transformar esa realidad. El sujeto se transforma en individuo fragmentado, por tanto, Sánchez Vázquez pone un carácter catastrófico a la posmodernidad:

“(...) el posmodernismo desplaza la atención de la acción a la contemplación, de lo político a lo estético (...) el posmodernismo libera al artista de la responsabilidad, que asume en la modernidad, ya que la emancipación misma carece de fundamento y de sentido (...) no podemos renunciar a un proyecto de emancipación, justamente porque tiene su fundamento y su razón de ser en las condiciones actuales de existencia que lo hacen posible, ya que hacen posible, necesaria y deseable su realización.”<sup>89</sup>

También desde esta perspectiva crítica de la posmodernidad, Pablo Guadarrama<sup>90</sup>, considera que ésta representa para América Latina la negación de el progreso social y el sentido lineal de la historia. Un hecho es innegable, es que la posmodernidad desconoce que jamás ha habido un proceso histórico que no se identifique sobre estadios diferentes e inferiores, es decir, existen “momentos ascensionales de humanización de la humanidad”. Y América latina no constituye la excepción, sino la confirmación de la regla. Es decir, en nuestro continente hay formas precapitalistas de producción, mientras que en otros hay procesos bastante avanzados de industrialización, de ahí que la negación de grados de desarrollo en nuestro continente, resulta una falacia.

<sup>88</sup> Sánchez Vázquez, A. “Posmodernidad, posmodernismo y socialismo”. La Habana, *Casa de las Américas*. No. 175, 1989. p.141.

<sup>89</sup> IBID. p.143-144.

<sup>90</sup> GUADARRAMA González, Pablo. “La malograda modernidad latinoamericana”, en *Postmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994.



Por ello, considera que no puede hablarse de posmodernidad en América latina, ya que nuestro continente tendría que arreglar cuentas con la modernidad. En otras palabras, tendría que realizarse una experiencia plena de este proceso histórico. Por tanto, la considera como una especie de instrumento ideológico, en el plano político, para justificar la pérdida de rumbo.

Con estos autores, hemos tratado de mostrar la polémica posmoderna en nuestro continente. Ahora es pertinente mostrar argumentos que nos permitan dilucidar los signos de la posmodernidad en América Latina, y así, poder dialogar y discutir las ideas expuestas en este apartado.

## 2.4. POSMODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA COMO ESTADO DE LA CULTURA

Consideramos que estamos en condiciones de poder analizar, estudiar y leer los signos de la posmodernidad en nuestro continente. Más allá de una discusión metafísica sobre la posmodernidad, nos interesa analizar sus concepciones ideológicas, filosóficas y políticas. Es decir, el tema de la posmodernidad en América latina, más que tipificar en términos teóricos el significado de los nuevos tiempos, discutiendo cuestiones como la muerte del sujeto, el fin de la historia, las nuevas chances epocales, el agotamiento de los metarrelatos, consideramos que muestra sus síntomas, en otras palabras, sus manifestaciones culturales, políticas y sociales, que remiten al análisis de las nuevas sensibilidades, los modos de constitución de las identidades, los efectos de lo mediático, la aparición de las tribus urbanas y la emergencia de grupos de resistencia.

Todo esto, con la conciencia de que todo desarrollo filosófico supone un cierta condición histórica, que a la vez, opera como fondo de constitución y como referente discursivo; y todo análisis de las modalidades culturales específicas, implica presupuestos teóricos definidos acerca de su categorización e interpretación. El estudio de las manifestaciones posmodernas, suponen e incluyen una teoría, pero al mismo tiempo, la construyen. No solamente son una simple descripción de la realidad cultural en nuestros países. Hay conciencia sobre el dato y, por lo tanto, se asume que la referencia a las modalidades culturales es siempre una referencia conceptualmente mediada.

Nuestra mirada, pretende desenmascarar el mundo de lo micrososial, de los fenómenos de constitución y modificación de las identidades, sobre los procedimientos de producción y de consumo cultural; sobre la invención de tradiciones, que deberán ser mediados por la crítica. Un ejemplo de esto, lo constituye el estudio que hace M. Barbero<sup>91</sup>: las fotonovelas, la literatura popular, los culebrones televisivos, el cine del barrio, las asociaciones vecinales; se piensa la cotidianidad, el folklore, las costumbres y las creencias populares.

Podríamos ignorar estos fenómenos con aires de superioridad, y pensar que dejarán de tener influencia, sin embargo, consideramos que es necesario explicarlos y

---

<sup>91</sup> Cfr. BARBERO, Martín. *De los medios a las mediaciones*. México, G. Gilli Editores. 1991

determinarlos, para saber qué puede hacerse con ellos si es que buscamos constituir un pensamiento político y social alternativo, ya que éstos tienen más influencia que los discursos ideológicos. En todo caso, la ideología admite una llegada de eficacia cuando va acompañada por “artistas”, spots publicitarios, más que cuando lo es por políticos o intelectuales. En suma, ellos nos constituyen y determinan identidades e imaginarios sociales, por lo tanto, se trata de comprenderlos y, ver el papel que juegan dentro de la cultura.

Esto debido a que una transformación en el imaginario social o colectivo conlleva a un cambio en los individuos y en las sociedades. Es decir, no son un reflejo de la naturaleza, ya que en la historia existen una cantidad de instituciones, a la par de significaciones imaginarias (cultura latina, espíritu latino, unidad latinoamericana, la identidad nacional, etc.), que sin ellas no hay sociedad ni vida humana, según C. Castoriadis<sup>92</sup>. Su función es que, por una parte, su conjunto anima y sostiene las instituciones sociales, pero por otra, también dan sentido a la vida de los individuos, que se expresan por medio de narrativas, prácticas sociales o prácticas discursivas. En este sentido, el sociólogo Venezolano Daniel Mato<sup>93</sup> considera que ellos juegan un papel clave en la constitución de los actores sociales, que a la vez, determinan sus políticas y sus programas de acción.

Por eso, no podemos esperar que algún día estos elementos de lo cotidiano, la telenovela, la historieta se agotarán y serán abandonados, según una forma iluminista altamente difundida. El éxito de los recursos de lo masivo está asegurado, y es eso precisamente lo que resulta digno de hacer; una interpretación de la cultura cotidiana, de mostrar cómo viven los latinoamericanos la posmodernidad desde la periferia. En este sentido, como afirma Daniel Herrera Restrepo<sup>94</sup>, la filosofía debe negar la actitud ingenua, natural y objetivista en la cual el mundo es visto como un mundo de cosas, con el fin de pasar a una actitud reflexiva, crítica y responsable. La tarea de la filosofía es recuperar las

---

<sup>92</sup> Cfr. PICONNE Hulsz, Enrique. *Diálogos con Cornelius Castoriadis*. México, UNAM-FFyL, 1993.

<sup>93</sup> Cfr. MATO, Daniel. “Globalización, cultura y transformaciones sociales”. Ponencia presentada en la 1ra. Conferencia Regional de la Asociación Internacional de Sociología en América Latina y el Caribe. Isla de Margarita, mayo del 2001.

<sup>94</sup> Cfr. HERRERA Restrepo, Daniel. “El futuro de la filosofía en Colombia”, en G. Marquinez / R. Salazar Ramos, (eds.), *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*. Bogotá, Editorial El Búho. 1992.

estructuras fundamentales y operantes de la vida cotidiana, gracias a las cuales creamos ciencia, política, instituciones, historia, etc.

Asumir ese mundo y esas estructuras es el único camino viable para adoptar una actitud responsable hacia nuestra historia, y es lo que permite precisamente al pensamiento posmoderno, “querer pensar lo impensado”, abriendo las posibilidades de experimentar el mundo, ya no como una mera “res extensa”.

Por ello, en América latina, se han establecido condiciones de la realidad cultural posmoderna, que no hubieran sido deducidas de alguna teoría general sobre lo posmoderno, o de esquemas teórico-filosóficos sobre la cuestión. El análisis pretende revelar las condiciones simbólicas de nuestras sociedades: la cultura de los jóvenes, el universo de las bandas rock, de los fanáticos del deporte o los de la música salsa (M. Hopenhayn), condiciones propias de la llamada globalización.

Los autores mencionados y por mencionar (J. Barbero, M. Hopenhayn, R. Follari, S. Castro Gómez, J. J. Brünner, Rigoberto Lanz, Beatriz Sarlo, N. Cancilini, etc.) no ignoran la filosofía, sus discursos no hacen referencia total a ella, por lo que nos referiremos a lo que hay de posmoderno, es decir, a su referente cultural.

Por eso, para Roberto Follari, en un primer momento, lo posmoderno fue movido como emancipación de los moldes fuertes. Fue la versión celebratoria tras siglos de disciplinamiento y metodicidad, pero a la vez, el espacio para la expansión estética, para la expresividad, para la tolerancia, para el cuerpo y el goce personal. En este sentido, surgía la posibilidad de elegir múltiples criterios éticos sin tener que someterse a un modelo riguroso. En suma, era la posibilidad de afirmar los márgenes de la autoafirmación como sostienen G. Vattimo, J. F. Lyotard y G. Lipovetsky.

Pero todo esto mostró su rasgo paradójal, en nombre de la tolerancia, hubo vacío de normatividad dejando espacios a fanatismos racistas ( Arturo A. Roig) Es decir, las discusiones teórico-metafísicas fueron mostrando en nuestro continente actitudes apáticas hacia lo político, lo social, lo moral, hacia todo impulso constructivo alternativo. Surgen problemas y contradicciones debido al develamiento posmoderno. Por lo que, se busca pensar desde Latinoamérica qué es lo emancipatorio, cuáles son los modos en que hoy se puede concebir lo moral, lo ideológico y lo político en condiciones culturales que pasan por la jungla citadina, la proliferación de voces, la desaparición de discursos sistematizados, el

primado de la imagen y la inmediatez. Se trata pues, de replantear lo crítico y lo liberador en las nuevas condiciones culturales; pensar lo ético, lo político, lo social a partir de las condiciones actuales.

En este sentido, Roberto Follari trata de mostrar que el neoliberalismo se ha beneficiado de la posmodernidad, pues en ella ha encontrado un suelo cultural rico para asentarse. En otras palabras, lo posmoderno se desplegó simultáneamente en los comienzos del neoliberalismo, lo cual ha llevado a confundir un fenómeno con el otro. El autor antes mencionado, considera que están asociados, pero son diferenciales, no sólo en contenidos sino en su "nivel de eficacia" y en su temporalidad histórica. Lo neoliberal es una política determinada, basada en las condiciones económicas favorables: concentración del capital, y la globalización; lo posmoderno, es la condición cultural en la que esa política se plantea y se realiza, es decir, es el escenario y espacio donde determinados actores realizan concretamente los programas neoliberales.

En consecuencia, lo posmoderno es más global, más abarcador, que la globalización. Por eso, R. Follari considera a la posmodernidad como el continente cultural de nuestro tiempo, como el estilo en que se definen los hábitos de los sujetos, y el escenario donde se manifiestan sus síntomas de cambio a nivel de lo cotidiano.

"(...) podríamos decir que casi todas las sociedades, con mayor o menor intensidad, están bajo el efecto de estos nuevos fenómenos llamados posmodernos".<sup>95</sup>

Como ya hemos señalado, después de la Segunda Guerra Mundial, se han venido observando y gestando cambios en los niveles económico, científico-técnico, artístico, filosófico, político y social, que han generado en la conciencia una situación específica, en donde los ideales ilustrados han rodado por el suelo. Por ejemplo, el agotamiento de los recursos naturales a causa del desarrollo científico-técnico; la existencia de cincuenta mil ojivas nucleares que pueden destruir a la humanidad. La racionalidad instrumental que ha normado el desarrollo capitalista, y ha producido tres grandes revoluciones que han alterado el sentido de la existencia humana: la microelectrónica en la industria, en la

---

<sup>95</sup>VARGAS, Lozano. Op. Cit. p.71.

comunicación, en la información y en los servicios; la ingeniería genética y la ingeniería nuclear.

Esto ha incrementado el dominio del hombre sobre todo lo que le rodea; avance hacia la exploración del espacio; una forma vertiginosa de procesar datos y de integrar una imagen del mundo que, paradójicamente, ha permitido acelerar la explotación de los hombres y someterlos a condiciones de enajenación y de dominio cada vez más profundas. De igual forma, el desarrollo de la tecnología crea una contradicción más entre los países periféricos y centrales, así como entre las clases poseedoras y las desposeídas. La sensibilidad que caracteriza a la posmodernidad, de uno u otro modo, se ha venido gestando en mayor o en menor grado después de la década de los cincuenta, y hoy se han hecho más palpables y latentes dentro de nuestras sociedades.

En este sentido habría que afirmar, que lo posmoderno, aunque es utilizado con matices ideológicos negativos y pasivos, muestra un cambio de sensibilidad a nivel del mundo de la vida que se produce no sólo en las regiones centrales de Occidente, sino también en la periferia durante las últimas décadas del siglo XX. En este sentido, las reflexiones de la sociología, la filosofía, la arquitectura, la literatura, etc., no serían otra cosa que momentos reflexivos que se asientan sobre este cambio de sensibilidad. Por lo tanto, la posmodernidad en América latina, no es una “trampa o una moda” sino un estado generalizado de la cultura latente en nuestros entornos culturales latinoamericanos, y que no depende exclusivamente de la estructura económica.

Sin embargo, muchos críticos latinoamericanos de la posmodernidad, como ya hemos visto, consideran que un debate latinoamericano sobre ella, obedece a un interés extranjerizante por parte de elites alienadas que buscan estar a la moda de la discusión internacional, o es la expresión ideológica del capitalismo tardío en su fase de expansión. El presupuesto de dichas críticas, es el desnivel económico-social entre las sociedades altamente desarrolladas y las sociedades latinoamericanas, llenas de pobreza, analfabetismo, violencia, corrupción que harían imposible una transferencia de los contenidos tanto teóricos como culturales de la discusión.

La filósofa chilena Nelly Richard<sup>96</sup>, ha señalado que dicha forma de concebir a la posmodernidad, es mantenerse dentro del esquema ilustrado, en la cual se subordinan los

---

<sup>96</sup> Cfr. RICHARD, N. “Latinoamérica y posmodernidad”. *Escritos*. Op. Cit.

procesos culturales a los desarrollos económico-sociales. Si, en cambio, se parte de un esquema de análisis en el que los ámbitos de la cultura y la sociedad se relacionan asimétricamente, en un movimiento (tensión histórica) no resuelto de contradicción y desfase, tendremos entonces que el cumplimiento estructural de las sociedades desarrolladas, no tendría que reproducirse necesariamente en América Latina para que en ella aparezcan los registros culturales de la posmodernidad. Estos entrarían por razones distintas en los patios interiores de nuestras culturas, diferentes a las de los países centrales, pues se remiten a una experiencia periférica de la modernidad. Plantear el problema de esta manera, es escapar del eurocentrismo ideológico-conceptual, que muchos teóricos latinoamericanos desean hacer. En suma, se trata de reflexionar sobre la manera como nuestro continente se ha apropiado de la modernidad occidental y de su crisis, viviéndolas de manera distinta. Así nos lo hace saber:

“ (...) no es necesario que se reproduzca aquí el cumplimiento estructural de la posmodernidad del primer mundo para que el pensamiento cultural latinoamericano aloje en sus pliegues teórico-estéticos, motivos oblicuamente estructurados con el tema posmoderno (...) la evidencia de que las marcas que retratan la posmodernidad en su fase internacional no pertenecen al mismo registro de fundamentaciones y explicaciones que las señales que parecen corresponderles simulando desde aquí analogías o parecidos, no basta para desautorizar localmente la reflexión posmoderna”.<sup>97</sup>

En este sentido, no hay determinaciones económico-sociales que dominan la crisis en cada terminal geográfico del eje de potencia (centro-periferia) para ceder al juego de la multilinealidad ramificante y bifurcante del tema posmoderno. El ir y venir entre lo que la nomenclatura internacional recorta y patenta como conceptos posmodernos y nuestras fracciones de realidad, que estos conceptos verbalizan, esto permite ensayar nombres que sirvan para reconocernos como parte de una crisis de significaciones, pero como partes activas revertir esa crisis a fines de autosignificación. Así también nos lo confirma R. Follari, al considerar que Latinoamérica es parte del sistema-mundo y de los procesos de globalización, no siendo por tanto, una curiosidad ajena fuera de las condiciones que abarcan al resto de las sociedades actuales. Nuestra específica posmodernidad refiere a un contexto distinto, modernidad truncada, modernización desigual, sectores de punta e imaginarización del consumo más que el consumo mismo. Riqueza de nuestra

---

<sup>97</sup> IBID. p. 274.

particularidad antropológica, potencialidad y conciencia de una experiencia histórica con nombre propio. Por ello, nuestra autora considera a la posmodernidad de la siguiente manera:

“Al crear las posibilidad de releer críticamente la modernidad, el posmodernismo nos brinda la oportunidad de reconsiderar “todo lo que había quedado por decir” y de inyectarles a las áreas de opacidad y resistencia un potencial de significados nuevos y aún no descubiertos”.<sup>98</sup>

La resistencia al diálogo con la posmodernidad, muestra desconfianza de todo lo que viene de fuera, estableciendo una línea divisoria entre lo “propio” y lo “importado”, entre lo extranjero y lo nacional. Además, consideran al discurso posmoderno como la anulación de la crítica a los ideales heroicos de la revolución y del llamado “hombre nuevo”. Por lo tanto, en lugar de sacar provecho de tal discurso y de su crítica a la modernidad dominante, resignificándola desde una perspectiva latinoamericana, nuestros intelectuales han optado por ver en ella una ideología imperialista.

En palabras de Walter Mignolo, en el contexto latinoamericano, la revisión de la modernidad permite plantear el asunto de nuestra identidad como individuos nacidos de y en la mezcla de lenguas diferentes que nos rodean, y que han fundido para producir una identidad cultural experimentada como una serie de colisiones. En esta misma línea, para Nelly Richard, la teorización posmoderna se compara con la situación latinoamericana: la marginalidad y la defensa posmoderna de los márgenes; la crisis de la autoridad y la metanarrativa de la crisis; la teoría del descentramiento y la función central de la teoría posmoderna como símbolo de prestigio cultural, y la retórica de la diferencia. N. Richard enfrenta, de esta manera, a la periferia latinoamericana con el paradigma universalizante del centro.

Ofelia Schutte –por su parte-, concibe a la posmodernidad como aquella que pone en tela de juicio la estabilidad de las categorías filosóficas y políticas de la modernidad. La indagación posmoderna cuestiona las suposiciones fundamentales sobre las que se han erigido identidades occidentales estables: el sujeto, el ser, el progreso, la autonomía de la razón y la objetividad de las ciencias. En este sentido, el discurso posmoderno presta atención a las rupturas, los vacíos, las inconsistencias y los desplazamientos de sentido en

---

<sup>98</sup> RICHARD, Nelly. “Cultural peripheries: Latin American and posmodernism De-centring. En Beverly et. al. *The posmodernism debate in Latin American*. Durkham, 1995. p.219



el pensamiento occidental moderno, así como a las condiciones tecnológicas y materiales en las que se producen y distribuyen, a través de redes *globales* y locales, la sistematización, la diseminación, la recepción y el uso de la información. A nivel mundial, el fenómeno de la globalización ha permitido homogeneización del espacio y el tiempo pero, paradójicamente, también contradicciones culturales a nivel de la vida cotidiana. Habría que resaltar, que ella no es una fuerza suprahumana que actúa con independencia de las prácticas sociales. Como actores sociales participamos en la producción de formas específicas de globalización, es decir, ella es resultado, además de los factores tecnológicos y/o financieros, de las interrelaciones que se establecen entre sí los diferentes actores sociales.

Cuando las técnicas de análisis e interpretación se aplican a temas éticos y socio-políticos, se extraen diferentes posiciones políticas del análisis posmoderno. Por un lado, puede favorecer a una postura apática hacia la política, debido a la pérdida de credibilidad en los metarrelatos fundantes de la emancipación humana y política. Pero puede favorecer de modo alternativo, a un cuestionamiento profundo y radical de los conceptos occidentales modernos de subjetividad, política y emancipación. Puede atenderse a temas relacionados con el desplazamiento y la exclusión de los individuos y grupos marginados de las estructuras de representación de la sociedad y de sus códigos de poder. Sus categorías pueden usarse constructivamente para habilitar a grupos sociales, económicos, raciales y étnicos.

Es por eso, que más allá de un debate metafísico sobre los clichés de la posmodernidad (fin de la modernidad, muerte del sujeto, fin de la historia y de las ideologías), nos interesa el lado ideológico filosófico, práctico o político, la actitud ideológica activa que podamos rescatar en situaciones cotidianas de lo social. La contribución posmoderna, ofrece la ocasión de repensar lo moderno como un proyecto relativo, dudable, no antagónico a las tradiciones, ni destinado a superarlas por alguna ley evolucionista inverificable. Sirve para hacernos cargo a la vez del itinerario impuro de las tradiciones y de la realización desencajada, heterodoxa de nuestra modernidad. Por lo que, hacemos eco de lo que Ofelia Schutte sostiene al respecto:

“No existe razón alguna para rechazar todo el pensamiento posmoderno o parte de él, debido a las ambigüedades políticas del posmodernismo. Antes bien, el punto de crítica puede ser alcanzado allí

donde sea apropiado, una mejor comprensión de la América Latina y de las realidades culturales, económicas y políticas globales, por medio de un pensamiento y de un análisis posmodernos”.<sup>99</sup>

Esto quiere decir, que la periferia puede apropiarse del lenguaje de la posmodernidad, y al reclamar el espacio reservado para resignificar “operaciones locales y autodirigidas”, la periferia puede usarla a su favor mediante la estrategia discursiva de la “contramimesis”, ya que, a través de su discurso transgresor, descentra y desconstruye constantemente las totalidades autoritarias.

En este sentido, Paul Ravelo afirma que el discurso posmoderno, en tanto que proporciona variables atractivas para repensar las cosas desde la “otredad”, debe ser rescatado allí en lo que es asimilable y, al mismo tiempo, posibilitar la creación de una cultura de la multiplicidad y la diversidad. La modalidad liberadora de la posmodernidad está asociada al espacio que ella crea, subversión del código primermundista, para la identificación de lo plural y lo heterogéneo inherente a nuestras sociedades y, a la vez, permite explorar con la lógica de lo discontinuo-heterogéneo las vías transitables en la perspectiva histórica.

Ravelo insiste en que las desconstrucciones posmodernas a lo “latinoamericano”, a sabiendas de los peligros que nos pueda tender, nos permiten readecuar nuestros aparatos interpretativos en el intento de explicarnos las mutaciones y el extraño comportamiento de lo social al interior de nuestras siempre heterogéneas y plurales realidades latinoamericanas. En este mismo tenor, Enrique Ubieta, considera que la posmodernidad se puede también comprender como un momento de transformación histórica.

En esta línea, podemos caracterizar algunos signos de la entrada de la posmodernidad en América latina, como sostiene Agustín Cueva:

1. Seguirá incrementándose el espacio de la pobreza.
2. Seguirá creciendo el sector informal: economía subterránea, marginal, ensalzada por la nueva derecha.
3. Se tenderá a agravar y generalizar el subempleo, con sus expresiones de criminalidad, drogadicción, secuestro y tráfico ilegal.

---

<sup>99</sup> SCHUTTE, Ofelia. “La América Latina: rupturas y discontinuidades en el concepto de nuestra América”. La Habana, *Casa de las Américas*, No. 210, 1998, p.56.

(En cierto modo, las sociedades latinoamericanas son ya, desde la base hasta la cúspide, sociedades marcadas por las figuras del delincuente y el mendigo: o se trafica con drogas o se depende económicamente del norte).

4. El poco apoyo a la educación pública.
5. La degradación ambiental se aferra, debido a que el gasto no es redituable según las esferas de poder.

Estas condiciones, deben llevarnos a encontrar alternativas al avance del capitalismo. Mientras no se encuentren, el capitalismo sorteará la crisis de las sociedades latinoamericanas, no sólo en el modo de producción sino en el destino mismo de la humanidad. En palabras de J. M. Barbero:

“Fuertemente “cargada” de componentes premodernos la modernidad latinoamericana se hace experiencia colectiva de las mayorías sólo merced a dislocaciones sociales y perceptivas de cuño posmoderno. Una posmodernidad que en lugar de venir a reemplazar viene a reordenar las relaciones de la modernidad con las tradiciones. Que es el ámbito en que se juegan nuestras “diferencias”, esas que (...) ni se hallan constituidas por regresiones a lo premoderno ni se suman en la irracionalidad por no formar parte del inacabamiento del proyecto europeo”.<sup>100</sup>

Por lo tanto, no pueden negarse ciertas condiciones posmodernas en nuestro continente ya que, como reflexiona Sánchez Vázquez, los países premodernos o submodernizados no se sustraen de tales circunstancias. Entre éstas condiciones, hay que tomar en cuenta no sólo las relaciones de explotación de los hombres y los pueblos, sino también el papel de los agentes históricos emergentes, así como el papel de los medios de comunicación en la formación o deformación de la conciencia de las grandes masas. Es por eso, que consideramos relevante el repensar los modos de hacer política, la forma en que se constituyen los grupos emergentes que surgen en la praxis social, la función de los medios de comunicación, los relatos legitimadores, y la disolución y conformación de identidades sociales, en un momento en el que lo massmediático aparece como el espacio decisivo de autorreferencia de las sociedades actuales. En suma –insistimos–, no sólo se trata de redefinir la política, sino también sus mediaciones, no sólo desde la eficacia pragmática sino también desde la crítica a la disociación entre quienes planean y ejecutan, entre quienes ordenan y realizan; estilos de vida que se conforman desde el consumo,

<sup>100</sup> BARBERO J., Martín. Modernidad y posmodernidad en la periferia”. *Escritos*. Op. Cit. p. 286-7.

pluralización de las culturas por el mercado e internacionalización de los mundos simbólicos. En este sentido, asumimos el desafío posmoderno frente a la razón unilateral que permita practicar al juego de la pluralidad, la tolerancia, la articulación activa de la diferencia, sin caer en una actitud nihilista y desencantada.

Por todo lo expresado, considero que la posmodernidad trata de descentrar y reevaluar los márgenes, la alteridad y la diferencia. Tratando de vulnerizar la centralidad occidental, no para sublimar la periferia, por el contrario, ella favorece a que las sociedades periféricas se integren a una modulación antiautoritaria de lo desjerarquizado. Ya no podemos seguir pensándonos de víctimas del colonialismo. Por eso, se pretende de abrir la múltiple diferencial de culturas no comprendidas dentro de un área de prestigio teórico-cultural. Aunque somos conscientes de que muchos de los que sustentan la crisis de la centralidad, se adueñan de ella, supervisando, normando su validez a partir de la crisis como paradigma. Todo lo expresado en este apartado nos permitirá comprender de manera distinta nuestra realidad latinoamericana en el momento presente.

## CAPÍTULO 3. MODERNIDAD INCONCLUSA O REVOLUCIÓN POSMODERNA

### 3.1. DESENCANTO, ESCEPTICISMO Y GRANDES RELATOS.

Es importante analizar uno de *los* clichés de la posmodernidad, el llamado “*fin de las ideologías*” o de *los grandes relatos*, para ver cómo se entiende y cómo se refleja en el contexto latinoamericano. En tiempos de globalización y neoliberalismo, América Latina aún no ha entrado al llamado primer mundo. No somos más competitivos y nos sigue permeando la marginalidad, el analfabetismo, el desempleo y la corrupción. Pero como ciudadanos de la “aldea global”, pasamos a ser ahora –como señala Canclini<sup>101</sup>– consumidores, objetos de la actividad mercantil, pero también marginados. La salud y la educación forman parte de paquetes de negocios, así como las jubilaciones obran bajo el rótulo de “mercado de capitales”. Los “nuevos tiempos” muestran la falta de presupuesto para servicios públicos y se va imponiendo, el nulo control estatal de las compañías privatizadas. Además, las libertades públicas se han visto afectadas, ya que las protestas sociales, ante la nueva y no muy alentadora situación, son en la mayoría de los casos respondidas con estilos represivos propios de periodos predemocráticos.

Las venturosas promesas chocan contra la dura realidad de nuestros pueblos. Unos pocos hicieron su agosto, y la mayoría vio lentamente desvanecerse sus ilusiones, como su nivel de ingreso y su cobertura de derechos asistidos. El “abandono y el escepticismo” ante los grandes relatos o utopías de modificación social, según Roberto Follari<sup>102</sup>, deja espacio para el asentamiento de la privatización y para pensar y practicar la política como simple forma de administración del capital pero, paradójicamente, abre la posibilidad de desbloquear el futuro para tomar una actitud activa que permita alternativas en un subcontinente que históricamente ha sido saqueado y marginado.

En este sentido, M. Hopenhayn<sup>103</sup> considera que en Latinoamérica vive un desencanto frente a proyectos nacionales que en el pasado poblaron el futuro y el imaginario colectivo con la expectativa de integración social. Hoy ni en lo político, ni en lo

<sup>101</sup> GARCÍA Canclini, Néstor. Op. Cit.

<sup>102</sup> Cfr. FOLLARI, Roberto. *Modernidad y posmodernidad: Una óptica desde América Latina*. Bs. As., Rei, 1991.

<sup>103</sup> HOPENHAYN, M. *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. Santiago, FCE, 1994.

ideológico puede pensarse en la existencia de un cambio radical que produzca avances en materia de integración social.

En Latinoamérica, las protestas crecen en diversos países: huelgas en Bolivia, huída de Fujimori en Perú, la crisis económica Argentina, descontento social en Venezuela y, en México, vivimos la ilusión del triunfo de la “democracia” después de la pérdida hegemónica del PRI. No hay bonanza y ni resolución de los problemas sociales gracias a la modernización, y la mayoría de los países muestran marginalidad y pobreza en aumento. El Banco Mundial reconoce que lo logrado por esta vía carece de toda equidad, y el tema de la pobreza es la problemática central de nuestros países. Las promesas se han agotado, la caída en la legitimidad y prestigio de la política es patente y, es tan aguda que hace posible el no sostenimiento del sistema político, en tanto éste se hace cada vez más simple agente administrativo del gran capital, y se convierte disimuladamente en despótico en la medida que imprime un solo recorrido posible a la experiencia social. Todo esto provoca vulnerabilidad física y social de grandes capas de la población.

En este sentido, Roberto Follari, señala dos causas por las que en la cultura latinoamericana existe un cambio de “sensibilidad”. Primero, por la brutalidad con que las dictaduras en Sudamérica eliminaron las organizaciones políticas o las debilitaron, sembrando temor en la población; por el fracaso de las “revoluciones” y, principalmente de la Revolución Cubana, junto al desgaste del discurso marxista que alentaba toda posibilidad de cambio. Fundamentalmente considera, ésta la causa del escepticismo en las posibilidades de un *cambio estructural* de la sociedad, pues se sabe de antemano, el coste social que implica intentarlo. Segundo, la falta de alternativas sociales, la miseria de las grandes capas de la población, la creciente restricción de los ingresos en los sectores medios, la corrupción de la clase política. Estos factores han desembocado en una cultura de la inmediatez, en donde lo importante es sobrevivir hoy, que mañana ya veremos.

Aunque reconocemos, que existen ánimos apocalípticos y entusiastas a la vez, es cierto también que se ha roto la brecha entre la integración simbólica (Vía política, la educación y los medios de comunicación de masas) y la integración material (redistribución de los beneficios del crecimiento) Por un lado, el acceso al bienestar material se ha estancado y la exclusión no se revierte; por el otro, se expande más que nunca el “acceso a bienes simbólicos” como la educación formal, la T.V. y la información. Con ello,

la llamada globalización, impacta sobre las sociedades latinoamericanas exacerbando simultáneamente su segmentación social y su “apertura o exclusión” comunicacional, alterando así las expectativas y patrones de comportamiento, como veremos más adelante.

Grandes sectores de la población se han visto en la necesidad de sobrevivir mediante la economía informal, quedando así sin protección y representación social, por lo que el presente se convierte en el único horizonte de sentido. Esto y muchas cosas más que podríamos enumerar, han ocasionado el estado de pesimismo en América Latina. Por ello, puede decirse que tal desencanto no es una adquisición o *moda occidental*, por el contrario, es un elemento que surge desde dentro de las sociedades latinoamericanas como resultado de una tradición histórica: 500 años de atraso socio-económico, autoritarismo y desigualdad en todos los niveles sociales, que ni el capitalismo ni el socialismo han podido evitar o resolver. Las promesas de reforma económica y de justicia social, han fracasado en su totalidad, y esto ya es parte de la memoria colectiva, de tal manera, que cualquier alternativa política es causa de indiferencia y poca credibilidad y, en consecuencia, muchas veces se busca la realización personal en el ámbito de lo privado. Sin embargo:

“El “final de las utopías, anunciado por la posmodernidad, no significa el resecamiento absoluto de la dimensión utópica, sino todo lo contrario, la reescritura y reinterpretación de viejas utopías según las nuevas necesidades del hombre contemporáneo. Atreverse a imaginar utópicamente el futuro continúa siendo un estatuto regulador de cambio y de lucha por el cambio”.<sup>104</sup>

A pesar de que se afirme metafísicamente la pérdida de un sujeto fuerte que permita ordenar los relatos y las pequeñas historias que coexisten, al mismo tiempo empiezan a reivindicarse grupos, como lo veremos más adelante, que llevan a pensar que más allá de una muerte del sujeto (cliché de la posmodernidad), existe un “descentralización” de éste, que no necesariamente mostraría un sujeto débil, apático políticamente, sino por el contrario, un sujeto consciente de su situación y con posibilidades de participación política. Esta postura e interpretación rompe con una visión determinista que niegue la apertura de posibilidades históricas en nuestras sociedades. Por lo que, no se trata de cancelar un proyecto sino de abrirnos a otro que posibilite replantear ideológicamente el lugar de todos los grupos emergentes existentes dentro del entramado social.

---

<sup>104</sup> CASTRO, G. Santiago. Op. Cit. p. 45.

Bajo estas condiciones, no es posible pensar en abandonar una lucha de los “Sin tierra”, que incluye a 12 millones de campesinos brasileños, el alzamiento indígena en Chiapas, de los quechúas Aymaras en Perú y Bolivia, y Quichés en Guatemala, luchas que atraviesan la mayor parte del escenario político latinoamericano con un fondo étnico y la lucha por recuperar el gran abismo que separa mundialmente a los pobres y a los ricos. Si bien es cierto, que a los poderes financieros del mundo les conviene que estas “pequeñas historias” y proyectos continúen siendo fragmentarios, sin embargo, consideramos que esto posibilita también que a partir de luchas y proyectos particulares se establezcan movimientos alternativos.

En este sentido, Luis Brito García<sup>105</sup>, propone que el sentido de la posmodernidad en nuestro continente es la creación de espacios geográficos, políticos y culturales alternativos, que no se reducen a los debates metafísicos sobre el fin de las ideologías o de la historia, puesto que dichos clichés reafirman la historia como globalización y la parálisis del futuro. Por lo tanto, una profunda crítica a la comprensión moderna de la historia como progreso es llevada a cabo por pueblos y naciones subdesarrollados que resisten y luchan por conservar sus propios signos para afirmar sus metas y valores sin mezclarlas “indiscriminadamente” con las demandas de una economía de mercado global.

Para Ofelia Shutte, las políticas culturales y los movimientos populares de resistencia están comprometidos con una crítica profunda al proyecto de modernidad, al llevar a cabo una lucha por la constitución de espacios libres para la creación, por lo que considera que la posmodernidad<sup>106</sup> en su sentido esencial supone la creación de espacios alternativos a la modernidad occidental, además de que muestra que la esperanza de un “estado universal”, tiene defectos tanto en la articulación conceptual como en la implementación práctica. Por ello, la posmodernidad nos devela, por lo menos por un lapso, que las luchas concretas pueden tener una presencia mucho mayor en la vida de los pueblos latinoamericanos. Por ello, en tiempos de posmodernidad, la realidad de lo que es

---

<sup>105</sup> Cfr. BRITO G., Luis. “Critiques of modernity: Avanta-garde. Counterculture revolution”. The south Atlantic Quarterly. No. 92, 1993.

<sup>106</sup> La posmodernidad -para estos autores- es entendida como crítica, desconstrucción de la modernidad occidental, que permite develar y criticar el sentido oculto e ideológico de ésta. Además de que se mostraría una postura distinta a la posmodernidad occidental que mantiene una actitud neoconservadora al apostarle al progreso de la ciencia. Con ello, no pretendemos afirmar plena y absolutamente la posmodernidad occidental, más bien utilizarla como aparato conceptual que permita mostrar el lugar de nuestro continente en la discusión posmoderna.



contingente y cambiante, y la indagación de las identidades construidas y perdidas en respuesta a estos tipos de demanda, se han convertido en nuestro tema más apremiante.

En palabras de Arturo A. Roig en su artículo, “Posmodernismo: paradoja e hipérbole”, considera que la posmodernidad quiere romper con una visión simplificadora de la historia, y al mismo tiempo, denunciar el contenido ideológico de las filosofías de la historia, así como su relación con los juegos de poder social y político. Además, reconoce que existen voces que han sido silenciadas a lo largo de la historia, voces y sujetos que la modernidad olvidó ante su actitud de exclusión. Al renunciar a nociones esencialistas o metafísicas, la posmodernidad renuncia al sentido metafísico de la historia como afirmación de la “historia universal”, la cual sí genera actitudes apáticas y pesimistas, por lo que se trata de crear espacios alternativos distintos a los relatos que permearon la visión ideológica de la historia que mostraba el ideal de “humanidad”. Por ello, se busca participación política, social y cultural al margen de las categorías de la modernidad occidental.

En términos concretos, estaríamos criticando la idea única de desarrollo y proponiendo la alternativa de un desarrollo “endógeno y autocentrado”, específico para cada país. Rechazar críticamente la modernidad, es afirmar la posibilidad de otro devenir, es abrir el futuro y, al mismo tiempo, abrir posibilidades de subversión del discurso cultural dominante occidental, como ya se ha comentado en otros apartados.

Por eso, consideramos, sí se trata del fin de la utopía moderna, ya sea en su versión capitalista o socialista. Ya que éstas se situaron en el umbral de la racionalidad moderna y concebían a la “sociedad ideal” como aquella en donde reinaría la unidad, la armonía y la homogeneidad, por lo que generó modelos autoritarios de convivencia social, en donde la uniformidad y el consenso podrían ser asegurados solamente a partir del ejercicio despótico de un metacriterio religioso, económico, político y social.

La negación del discurso del futuro como forma esencial de narrativa sobre la que se organiza el pensamiento moderno se mueve a partir de la identificación de éste con el paraíso bíblico o una edad de oro. Fernando Ainsa comenta en *De la Edad de oro al dorado*, cómo América surge como depositario de las esperanzas de perfección y el sueño de redención a través de mejorar la situación individual y colectiva del indio mediante su conversión al cristianismo. Es precisamente por estos elementos que América Latina ha sido representada como la utopía social por excelencia, como el otro absoluto de la

racionalidad europea, como la reserva espiritual de la humanidad, como la tierra de la promesa y la poesía.

“(…) se hace evidente que sólo el hombre puede restablecer el “orden divino”, que él mismo ha violado. De ahí su intervención a través de u discurso utópico racional y estructurado, por el cual pretende recuperar la paz y la armonía perdidas y asegurar una intervención profunda y radical del ser humano en la historia. El paraíso de origen divino, una vez destruido, debe sustituirse por el orden de la utopía sino quiere transformarse en infierno. La Arcadia natural debe ceder su espacio a la “ciudad ideal” proyectada por los hombres. La utopía supone, pues, la obra deliberada y la continuación por parte del hombre de una creación a la que ya no le basta su origen divino (paraíso), Natural (arcadia) (...) por no decir “cosmogónica” de la historia (Edad de oro)”.<sup>107</sup>

Este discurso ha legitimado las visiones utópicas latinoamericanas, que ha permitido la aparición de regímenes autoritarios y populistas en América Latina, mismos que se han establecido en nombre de la igualdad y la justicia social.

Por lo tanto, recuperamos la función subversiva de la utopía como crítica del presente y apertura a otro horizonte de sentido, que posibilite un mundo policéntrico desde el punto de vista económico-político y pluralista desde el punto de vista cultural. Se trata de reescribir las narrativas a partir de las necesidades del presente.

---

<sup>107</sup> AINSA, Fernando. Op. Cit. p. 133.

### 3.2. IDENTIDADES NACIONALES Y TRASNACIONALES

El siglo XX evidenció la existencia de problemas que no sólo afectan a una nación en particular sino a la comunidad internacional en su totalidad: la destrucción del entorno ecológico, el endeudamiento del tercer mundo, la proliferación de armas atómicas, el crecimiento incontrolable de la población, la propagación del SIDA, la mundialización del narcotráfico y del crimen organizado. Fenómenos que, por estar integrados en una red global compleja de causas y efectos no conocen fronteras geográficas pero, conjuntamente a la globalización surgen: tendencias nacionalistas y fundamentalistas, el antioccidentalismo de los países islámicos, las guerras en la ex Unión Soviética y la ex Yugoslavia, los conflictos étnicos en el África negra, la exaltación de lo telúrico por parte de los intelectuales y activistas políticos en América Latina, el renacimiento de la xenofobia y racismo en Europa, etc. La identidad oscila entre lo global y lo local entre lo nacional y lo posnacional, en suma, se han desterritorializado y re-territorializado las identidades hasta hace poco llamadas nacionales.

Si Enrique Rodó en *Ariel*, trató de conformar y explicar la identidad latina frente a la sajona, el siglo XXI, con el fenómeno de la globalización, se crean y se conforman formas culturales que “obligan” a revisar las representaciones mostradas por Rodó. La globalización se refiere a procesos complejos de orden planetario que generan cambios, no sólo cuantitativos en la economía y en la racionalización técnica-institucional, sino también cualitativas en el ámbito de la reproducción cultural. Esto ha desencadenado una ruptura en las categorías histórico-culturales con las que se había pensado a Latinoamérica desde el siglo XIX.

El modo capitalista de producción adquiere una configuración global que sobrepasa lo nacional o lo multinacional. Las que dirigen la producción son las corporaciones transnacionales que se pasean por el globo sin estar atadas a ningún territorio, cultura o nación en particular. El dinero ya no viaja físicamente de un lugar a otro, pues las transferencias se realizan electrónicamente. Esta es la sociedad que Niklas Luhman llama sociedad de “comunicaciones globales”.

El capital, las empresas y las identidades pierden connotaciones nacionales y comienzan a reorganizarse de acuerdo a la exigencia mundial de los mercados. Se eliminan los controles nacionales y pocas corporaciones obtienen el campo libre para movilizarse por

todo el planeta sin tener que consultar sus estrategias con ningún gobierno y, muy a menudo, actuando en función de los intereses estatales que contribuyen a incrementar la distancia entre pobres y ricos.

“La globalización no es una estructura sin rostro ni conciencia que coloniza el mundo de la vida, pero tampoco es, por sí misma un agente. Los agentes de la globalización son actores sociales específicos con diferente poder de intervención: corporaciones económicas, fundaciones privadas, gobiernos, sindicatos, iglesias, grupos de derechos humanos, movimientos sociales de diverso tipo y, no por último, cada uno de nosotros”.<sup>108</sup>

Todo esto afecta a las ideas y a los patrones socio-culturales de comportamiento, debido a que la globalización viene acompañada de una revolución informática, que modifica la industria cultural y la comunicación a distancia, la cual ha propiciado una transformación en los “imaginarios sociales y culturales” que operan a nivel global y local, rompiendo así, las barreras culturales, sociales, políticas e ideológicas que conllevan todo un universo de signos y símbolos difundidos planetariamente por los mass-media y, que en consecuencia, empiezan a definir el modo en que millones de personas sienten, piensan, desean, imaginan y actúan. Signos y símbolos que poseen un carácter desterritorializado, y a la vez, reterritorializado.

Por una parte, los intereses que difunden y producen estos lenguajes son de carácter particular, aunque pretendan escenificarse como universales. Empresas y conglomerados disputan entre sí el derecho a decidir qué tipo de cosas se van a comer, beber, vestir y consumir millones de personas en todo el mundo. Lo que está en juego es el control sobre las imágenes y la información que recibimos cada día de lo que sucede en el mundo. Por otra parte, cada uno de nosotros, en la medida que nos vinculamos formalmente a las redes mundiales de intercomunicación, nos constituimos en un agente de la globalización, e incluso a aquellos que quedan fuera de ella.

En América Latina, hubo una política estatal, cuyo origen es la forma en que se organizaron los estados nacionales latinoamericanos a partir de modelos centralistas europeos. Para justificar esto, en las primeras décadas del siglo XX se formularon concepciones del “ser nacional” como expresiones de los rasgos peculiares de cada nación. Se trataron de construir identidades imaginarias o hacer una especie de simulacro de

---

<sup>108</sup> CASTRO G., Santiago, Eduardo Mendieta. (coord.) *Teorías sin disciplina*. México, Miguel A. Porrúa-USF, 1998, p.12.

identidades. Con una estrategia ideológica unificadora, las diferencias culturales existentes dentro de un mismo país, eran asumidas como modos particulares de un “ser nacional”.

Nuevamente se trata de la pregunta por la identidad que ha movilizad o gran parte del pensamiento filosófico en América Latina durante los últimos 200 años, pero ahora las condiciones se han transformado totalmente. Por un lado, la industria de la información ha saturado a nuestros países de películas, videos, libros, exhibiciones, aparatos electrónicos y espectáculos multimedia provenientes del extranjero, creando territorios supranacionales. Es por ello, que consideramos que los bienes culturales o de consumo son desterritorializados e integrados a localidades globales. En consecuencia, las identidades no están referidas necesariamente a lenguas, sangre o nación, aunque en pocos o muchos casos lo sea, ya que se encuentran homogeneizadas o diferenciadas por la interacción de la cultura con la dinámica transnacional de los mercados y, por tanto, la globalización no existe sin la dependencia de lo local al que trata de imponerse.

Sin embargo, es importante aclarar que la globalización no muestra un carácter simétrico, sino por el contrario, totalmente asimétrico, pues sería ilusorio pensar que la desterritorialización de la economía, los imaginarios y las identidades obedecen a una dinámica igualitaria o democrática. No podemos pensar que la libertad económica conducirá necesariamente a la libertad social y política, ya que, para muchos se ha convertido en una pesadilla, es decir, lo que para unos es libertad de elección, movilización y consumo, para otros es la sentencia a vivir en las condiciones más elementales de sobrevivencia física. Por lo tanto, en el fondo, la globalización es una nueva repartición de privilegios y exclusiones, de posibilidades y desesperanzas, de libertades y esclavitudes, y lo más cruel: los vínculos entre la pobreza y la riqueza se transforman radicalmente.

En tiempos de globalización los pobres han dejado de ser necesarios, ahora las riquezas aumentan y el capital se acumula sin necesidad del trabajo de los pobres, lo cual conduce a una situación paradójica en el que los dos mundos están más cerca y, simultáneamente, más lejos que nunca. Los pobres están más cerca de los ricos que antes, pues tienen acceso virtual a los símbolos de la libertad y el consumo escenificados por los mass-media, pero sus posibilidades de tocarlos son cada vez menores. Por lo tanto, la globalización es una nueva forma de producción de la riqueza, pero también, una nueva forma de producción y escenificación de la pobreza.

A pesar de esto, Néstor García Canclini<sup>109</sup> afirma que la globalización ha llevado de uno u otro modo a una transnacionalización de la cultura y, por tanto, ha traído una reconfiguración de identidades personales y colectivas que confirman, al mismo tiempo, la eliminación de la “alteridad radical” de las culturas, pero también se remarcan peligrosamente. Hay que decir que si bien es cierto que la globalización ha conformado nuevas identidades, sin embargo, en algunos casos parece tender a una pérdida del color nacional de la identidad social, pero en otros, como es el caso de los fundamentalismos, que podemos entenderlos como respuestas a la globalización, “ese color” se acentúa hasta límites temibles. En este sentido, la globalización, al mismo tiempo, que abre fronteras, las cierra peligrosamente en muchos casos.

No obstante, consideramos que los referentes identitarios no se encuentran más en las instituciones políticas, en las prácticas religiosas, la literatura o el folclor, sino en los bienes simbólicos que nos llegan a través de los medios electrónicos. N. G. Canclini considera que el referente identitario en muchos casos es la pertenencia a una “comunidad de consumidores” o inclusive de no consumidores, dentro de la cual se ha de establecer un proceso constante de negociación (aunque en otros grupos se trata de defender y afirmar la identidad) que permita, dentro de la “homogeneidad” de los mensajes electrónicos, asegurar una diferencia y una heterogeneidad como expectativa. Aunque, desgraciadamente, esta negociación en el mercado de bienes simbólicos, hasta ahora no ha sido posible, dado que no todos tienen acceso a los medios electrónicos de comunicación y, como afirmamos anteriormente, la globalización al mismo tiempo que borra diferencias, también las agranda.

Es por ello, que el autor de *Culturas Híbridas* propone, por un lado, la conformación contingente y políticamente interesada de las identidades nacionales y sociales y, por el otro, la ambigüedad inevitable en que las identidades se establecen hoy, conformando mezclas e hibridaciones multiculturales cada vez más intensas entre lo modernizado y lo arcaico, entre lo urbano y lo rural, entre el territorio y las redes internacionalizadas de la comunicación electrónica. Por ejemplo, el zapatismo muestra la dinámica entre lo local y lo globalizado, a través de la figura a la vez nueva y legendaria de Zapata, y el uso del internet, la prensa internacional, los mass-media en la defensa de

---

<sup>109</sup> Cfr. GARCÍA Canclini, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México, Grijalbo, 1989.

intereses locales instaurados sobre sólidas tradiciones e identidades culturales y étnicas. Otro ejemplo claro lo tenemos en el de las telenovelas que muestra el éxito del hijo (a) que desconoce su origen parental; y nos lleva a la identidad (construcción simbólica pero sin la cual el ser humano se disloca psíquicamente: Lacan) en entrecruzamiento con el mito del pobre que llega a rico con la idea de que la paciencia y la espera harán algún día justicia, por la vía de una especie de escatología que asegura el final feliz (característica del tejido cultural popular).

También Martín Barbero<sup>110</sup>, en este mismo sentido, considera que el predominio de lo verbal en la T.V. (telenovelas) se inscribe en la necesidad de supeditar la lógica contactual a la lógica visual, produciendo una sensación de inmediatez. Rostros y personajes se vuelven cercanos y familiares o totalmente alejados, pues son todos integrados al espacio de la cotidianidad. El kitsch melodramático que escenifica la lucha por el reconocimiento social, va internalizar estrategias al reconfigurar micrológicamente las relaciones de poder. De esta forma, la televisión se convierte en un factor importante para la formación de identidades personales y colectivas en América Latina.

“(…) las identidades personales y colectivas se han venido conformando a partir de mutuas influencias culturales, de contactos violentos y metamorfosis continuas que se han mostrado resistentes a toda la síntesis cultural. Lo cual no significa que el problema de la identidad haya dejado de ser relevante”.<sup>111</sup>

Las identidades personales y colectivas, además de la cultura, han experimentado cambios en América Latina. Muchas veces, la identidad nacional o continental es una construcción discursiva vinculada a mecanismos institucionales de control. Si hasta antes de las últimas décadas del siglo XX, las identidades eran producidas mediante el establecimiento de acontecimientos fundadores que luego eran introyectados a la población en la escuela, en los rituales cívicos, en los discursos políticos, en las colecciones de museos, etc. Hoy día, la cultura propia queda definida en relación a un territorio y organizada conceptualmente en textos, objetos que representan la “raíz” de la *nacionalidad*. El cine y la radio popularizaron la idea de que los habitantes de un espacio geográfico deben poseer una cultura homogénea, y tener una identidad única.

<sup>110</sup> BARBERO J, Martín. *De los medios a las mediaciones*. Op. Cit.

<sup>111</sup> CASTRO G., Santiago. Op. Cit. p.65.

Pero, con la apertura de las economías locales, la transnacionalización de las tecnologías y la circulación planetaria de los bienes simbólicos, disminuyen los referentes tradicionales de identidad, aunque en muchos casos se reafirme. Con la circulación de personas, capitales y mensajes que nos relacionan cotidianamente con muchas culturas, la identidad no puede definirse exclusivamente por la pertenencia a una comunidad nacional, debido a la situación actual.

“En los últimos años ese simulacro entra en crisis. Es la crisis de la nación. Ya no resulta creíble reducir los múltiples modos de ser a un paquete fijo de rasgos arcaicos, a un patrimonio definido por las oligarquías de hace más de un siglo. Hoy las culturas indígenas parecen disgregarse a raíz de la transnacionalización económica y cultural. Pero también, parecen estar redefiniendo el patrimonio cultural para ajustarse a condiciones históricas distintos”.<sup>112</sup>

También para José Joaquín Brünner<sup>113</sup>, nuestro continente se ha convertido en una ciudad laberinto en donde se fusionan todas las experiencias simbólicas posibles, desde las más arcaicas, hasta el fax y la microelectrónica. Desterritorializada así, la cultura de masas no refleja el “alma del pueblo”, sino la “sensibilidad” de los productores y mediadores simbólicos de la ausencia de ellos. Estamos en una red laberíntica de signos que no refleja una realidad primaria ontológicamente hablando, sino que son la interpretación de otros signos y de otras interpretaciones. Por lo tanto, la experiencia latinoamericana es multitemporal y heterogénea. En ella, habitan la narcodemocracia, el consumismo, la tecnología, la marginación y la pobreza absoluta; el caudillismo, los terratenientes y la modernización institucional.

“Lo que está en juego es el sentido mismo de la expresión “América Latina” en un momento histórico en que las pertenencias culturales de carácter nacional o tradicional parecieran ser reveladas (...) por identidades orientadas hacia valores transnacionales y postradicionales”.<sup>114</sup>

En esta misma línea, Martín Barbero, sostiene que los discursos sobre el “pueblo” y la “identidad cultural” adquieren sentido a través de los medios masivos, ya que ellos constituyen la idea del “pueblo-nación”. El ejemplo que nos pone es el de la radio y su impacto en Colombia. Antes de que apareciera, el país estaba fracturado por regiones

<sup>112</sup> ARIARAN, Samuel. *Multiculturalismo y globalización. La cuestión indígena*. México, UPN, 2001. p.27.

<sup>113</sup> Cfr. BRÜNER J., J. *América Latina: Cultura y modernidad*. México, Grijalbo, 1992.

<sup>114</sup> CASTRO G., Santiago-Eduardo Mendieta. *Teorías sin disciplina*. Op. Cit. p.5.



encerradas en sí mismas, después de 1940, cuando la radio se expande empieza aparecer una “identidad nacional”.

En el caso de México, el cine mostró ser una factor importante, ya que las películas mexicanas reflejaron un *ethos cultural* homogéneo, creando simbólicamente una identidad, pues él mostró códigos de costumbre, modos de hablar, ver y de sentir que fueron reconocidos posteriormente como “identidad nacional”. Por lo tanto, los discursos de identidad fueron una producción simbólica vinculados a prácticas institucionales de carácter populista. Algunos elementos culturales son escogidos y convertidos narrativamente en estereotipos que luego son proyectados en toda la “Nación”.

“la identidad aparece (...) no como una esencia intemporal sino como una construcción imaginaria (...) Los referentes identitarios se tornan ahora (...) en relación con los repertorios textuales e iconográficos provistos por los medios electrónicos de comunicación y la globalización”.<sup>115</sup>

Por todo lo dicho, se puede afirmar, que el concepto de identidad es una ficción metafísica, pero de esto no se deduce necesariamente que todos los reclamos por la identidad personal y política tengan que ser abandonados. Ya que aunque no existiera una cosa llamada identidad, en el sentido metafísico tradicional, los constructos de identidad son importantes para la vida de los pueblos.

“Las naciones y las etnias siguen existiendo. Están dejando de ser para las mayorías las principales productoras de cohesión social. Pero el problema no es que las arrase la globalización, sino entender cómo se reconstruyen las identidades étnicas, regionales, nacionales en procesos globalizados de segmentación e hibridación “intercultural”.<sup>116</sup>

Lo que tales reclamos pierden en el cambio epistémico de la modernidad a la posmodernidad es la legitimación asociada con un sistema metafísico fundacionalista, así como el hecho de que las cuestiones de identidad nacional necesitan ser repensadas fuera de un marco que asuma preconcepciones esencialistas<sup>117</sup> acerca de un carácter o patrimonio nacional. El pensamiento posmoderno, como lo entendemos, destaca los complejos

<sup>115</sup> GARCÍA Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos*. Op. Cit. p.111.

<sup>116</sup> IBID. p. 129.

<sup>117</sup> Es decir, referidas a una esencia ideal que caracteriza un modo de ser, que al mismo tiempo, uniformiza las diferencias. Por ejemplo, categorías como nación, pueblo, etc.

procesos de construcciones históricas, sociales y económicas de la identidad nacional, por lo que –consideramos- las críticas posmodernas al fundacionalismo y al esencialismo han ayudado a avivar debates políticos progresistas en la teoría cultural transnacional.

Lo anterior, nos permite sostener que existe una reorganización de los escenarios culturales y cruces constantes de las identidades. Los grupos se apropian de elementos de otras sociedades, los combinan y los transforman. Cuando la circulación más libre y frecuente de personas, capitales y mensajes nos relaciona cotidianamente con muchas culturas, nuestra identidad no puede definirse ya por la pertenencia exclusiva a una comunidad nacional. Por lo tanto, la identidad es multiétnica, hecha con elementos cruzados de varias culturas como un constructo. Es decir, las identidades son constituidas y reinventadas en procesos constantes de hibridación y transnacionalización, que disminuyen cada vez más arraigos territoriales, pero que sigue siendo importante problematizar, debido a las ambigüedades culturales y sociales que provoca tal forma de concebirlas.

### 3.3. LA POLÍTICA COMO ARTE DE LO POSIBLE

Actualmente, está de moda la “democracia”, entendida en el sentido más llano, como gobierno del pueblo y para el pueblo. Desde su nacimiento moderno (Hobbes, Locke), se comprende como un sistema y organización social donde el poder no se encuentra supeditado a una instancia trascendente o natural: Dios o el príncipe. De esta manera se entiende a la ley como el destino individual o colectivo que pertenece a todos, es decir, a nadie. Ya en el siglo XVIII se van desplazando las categorías políticas en las que se sostenía el antiguo régimen feudal.

En el siglo XX, los regímenes democráticos nacidos en Europa después de la Segunda Guerra mundial, no fueron abatidos por las dictaduras; y las dictaduras que sobrevivieron a las catástrofes de la guerra, se transformaron en democracias. No es el caso de América Latina, ya que, aunque en la década de los 70 surge un discurso optimista, producto de la fe en las reservas morales y en la revolución del pueblo, sin embargo, se hizo cada vez más problemática la liberación de los oprimidos, el establecimiento de una sociedad donde no existieran los antagonismos de clase. Todas estas tesis influidas por la retórica ideológica del socialismo no cuajaron como se esperaba.

A lo largo del continente y del mundo, surgieron movimientos que daban cierto optimismo y esperanza: la guerra fría, los procesos de emancipación en África, los movimientos estudiantiles, el auge de las guerrillas de liberación nacional, la revolución cubana, el triunfo de la unidad popular en Chile y del movimiento Sandinista en Nicaragua. Se empezaba a respirar un ambiente de esperanza en que parecía cercana la revolución esperada, así como la posibilidad de derrocar finalmente el poder de la burguesía capitalista, sacando a nuestro continente de la pobreza y el subdesarrollo.

A pesar de los esfuerzos por comprender y cambiar la realidad latinoamericana, en la década de los 80 aumentó la pobreza, el endeudamiento externo y el crecimiento desordenado de las grandes ciudades. Y, en consecuencia, existió un desencanto y un *cambio de sensibilidad* dentro de las sociedades latinoamericanas con respecto a un proyecto liberador. Dicho desencanto provocó reacciones defensivas a nivel global. Producto de la globalización, se observan tendencias nacionalistas y fundamentalistas; un fuerte antioccidentalismo de los países islámicos y viceversa, los conflictos étnicos en el

África negra, la guerra del Pérsico, atentado contra las torres gemelas y, por supuesto, la llamada guerra de la Libertad duradera, así como el renacimiento de la xenofobia y el racismo.

En América Latina y la mayor parte de los países subdesarrollados, se manifiesta un desencanto y poca credibilidad ante los discursos liberadores, debido a la experiencia de las dos guerras mundiales en Europa, y al desenlace del conflicto ideológico resultante, que provoca que el siglo XX tome conciencia de que cualquier intento de reconciliar la dinámica inherente a los diversos planos de la sociedad, desemboca en terror militar, discriminación racial de las minorías, tecnificación de la vida cotidiana e intolerancia política y religiosa. Ejemplo claro es el actual conflicto de los países occidentales contra Afganistán, y en su momento, contra Irak.

Actualmente todos los discursos frustrados se manifiestan en una crisis moral e institucional a nivel general: por ejemplo, la caída del socialismo real, provoca la emergencia de políticas neoconservadoras; crisis que se ha manifestado en acontecimientos concretos; la caída del muro de Berlín, la desaparición de Yugoslavia, la guerra del Pérsico y el atentado del 11 de septiembre. En este sentido, consideramos lo que N. Bobbio afirma:

“La democracia no goza, en el mundo, de óptima salud, aunque, por lo demás, jamás gozó de ella en el pasado, si bien no se halla al borde la tumba”.<sup>118</sup>

El retorno a la democracia, considera M. Hopenhayn, es una expectativa de mayor justicia social, expectativa negada en la mala distribución del ingreso y en donde un grupo social restringido se ha enriquecido con las bondades del modelo. En consecuencia, esto afecta a la política, pues se percibe hoy como funcional a un patrón muy segmentado a los beneficios del modelo. Puede ser, que el retorno a la democracia, quede desmentido con otra realidad, a saber, que la democracia ha terminado por legitimar políticamente modelos de desarrollo excluyentes, con altos costos sociales para los más desprotegidos.

A principios del siglo XXI, vivimos un momento de escepticismo en “lo político” como medio para cambiar las realidades sociales, por lo que la posibilidad de lo político

---

<sup>118</sup> BOBBIO, Norberto. *El futuro de la democracia*. México, Planeta-Agostini, p.9

está en cuestión. De esta manera, se muestra la usura de los funcionamientos democráticos, el desinterés de los ciudadanos en relación con los sistemas de representación, la preferencia otorgada a lo humanitario sobre lo político, el acto caritativo sobre el compromiso social, las ONGs o los grupos emergentes. Aunque paradójicamente, se afirma que sólo por la vía política (por un lado, organización de la sociedad, bienestar social y unidad; por el otro, eficacia para conseguir, ejercer y mantener el poder) se pueda lograr un cambio social.

Nuestro inicio de siglo, sigue debatiéndose sobre cuestiones planteadas desde la revolución francesa: Justicia y eficacia en la representación y, las relaciones del individuo con el todo social. En este sentido, podríamos preguntarnos, si desde Auschwitz y el Gulag ¿no hemos salido de lo político en el sentido de haber roto el contrato social? O mejor dicho, ¿Acaso la violencia mostrada en el siglo XX no ha violado la integridad individual y colectiva, el resguardo de la felicidad, la unidad y la vida? . Respuestas como la de R. Aron, J. Rawls, responderían que no. Habermas habla de un proyecto político moral como resistencia a la barbarie. O posiciones más radicales que apuestan por una salida de lo político, debido a los totalitarismos, a los errores e infracciones de los funcionamientos democráticos, al desinterés ante los sistemas de representación, a la falta de justicia y eficacia en la representación, al desencanto de las izquierdas y al socialismo como meta predeterminada.

Por todo lo dicho, podríamos afirmar que estamos en una fase de desencanto del desencanto: las emancipaciones prometidas (políticas) no han mantenido sus promesas. De ahí la tentación por el regreso a las ideologías fuertes e intolerantes, o a los repliegues comunitarios (nacionalismos y fundamentalismos) como es visible constatar en la actualidad.

Por eso, en América Latina, es común hablar de una crisis de proyectos, de la capacidad de construir un orden nuevo, después de décadas de fracasos. En ningún momento se ha cristalizado un proceso de transformación social sostenido y estable. En el caso de México, V. Fox dio “la ilusión” del cambio, y el “optimismo” en la democracia; en el Perú, lo hizo Toledo. Por ello, la mayor parte de los países latinoamericanos, viven el tiempo como una secuencia de acontecimientos, de coyunturas, que no alcanzan a cristalizar en una duración, por lo que se vive en un presente continuo de pobreza y miseria.

El caso más cercano, es el de la República de Argentina que sufre una gran crisis económica, a causa de una practica política corrupta e ineficaz.

“Cuando la imagen de futuro se diluye, lo nuevo deviene una amenaza de lo existente. El mismo presente pierde su perfil y se disgrega, gris en gris”.<sup>119</sup>

Es decir, el problema es que ninguna experiencia logra crearse, ni en la retórica del momento, ni en el horizonte del futuro. En cuanto el presente se restringe a una repetición recurrente, el futuro se identifica con un más allá paradisiaco que nunca llegará. El hecho es que no se encuentra sentido a un tiempo sin horizonte, ya sea un futuro radicalmente abierto donde “todo es posible”, ya sea atrapados por el pasado como una enfermedad histórica que recicla viejas ideologías. El problema es cómo salir de esta paradoja, de un pasado crítico, un presente sin sentido y un futuro bloqueado.

De esta manera, podemos decir que, si el eje articulador de los años 60s en la mayor parte del mundo fue la revolución, a partir de los años 80 el discurso dominante es la realización de la democracia. Desde entonces, toda la atención se centra en los procesos de transición que de manera gradual (Brasil, Uruguay), acelerada (Argentina), estancada (Chile) o en transición (México), que conducen a la instauración de instituciones democráticas, relegando así, los obstáculos de la consolidación democrática (Perú, Bolivia) a un segundo plano. Por ejemplo, tras la experiencia autoritaria de América Latina, la democracia aparece más como esperanza redentora que como problema. Cabe entonces preguntarse, si los vientos de democratización son climas coyunturales, o si sólo venden la imagen de una “transformación social”.

Por otra parte, habría que señalar que la política en América Latina, tiene una carga religiosa (utópica). La sacralización de los principios políticos, como verdad absoluta, consolida fuertes identidades colectivas o fundamentalistas, propias de comunidades religiosas, que conllevan signos de intolerancia, a partir de la demonización del adversario. La sacralización de los principios constitutivos de las identidades, se vinculan con una resignificación de la utopía de la tierra prometida, visualizada como una meta factible, de la cual se desprendería determinada “necesidad histórica”. La función de identificar la utopía con un futuro mejor, es la de lograr una gran movilización social, para procurar aquellos

---

<sup>119</sup> LECHNER, Norbert. Op. Cit. p. 120.

cambios “irreversibles” que hagan realidad el orden prometido. Por el contrario, como ya comentamos anteriormente, la utopía sigue teniendo sentido en cuanto es crítica del presente, apertura del futuro. Afirma Lechner:

“Para la consolidación democrática parece imperioso desvincular la legitimidad de la verdad y reestablecer el ámbito de la política como espacio de negociación. Para instaurar un clima de transición sería indispensable aliviar a la política de los compromisos éticos-religiosos”.<sup>120</sup>

Es decir, que si la política implica una dimensión teológica, como religión, la política asume, al menos implícitamente, la redención del alma, la cura de los males sociales. Esto le otorgaría a la política revolucionaria su mística, por un lado; por el otro, haría del nuevo autoritarismo una “cruzada de salvación”. En este sentido, la importancia de la “motivación religiosa” que conlleva a la esperanza en América Latina, ha servido para contrarrestar el sentimiento de incertidumbre, de creer que la política sobrecargada de redención y plenitud será la que nos salve de todos los males sociales.

Otro aspecto que debemos tratar de la política, según N. Lechner, por lo menos en América Latina, es el llamado “realismo” entendido como una reacción contra la visión heroica de la vida, contra un enfoque mesiánico del futuro y, postula a la política como “*arte de lo posible*”. La pregunta por lo políticamente posible desplaza el énfasis en lo “necesario” (necesidad histórica), a la vez que se opone a lo imposible: no repetir un pasado que se mostró inviable ni pretender realizar una utopía no factible. La innovación del realismo es un llamado a la construcción colectiva del orden, del futuro a partir del presente. El orden no es una realidad objetivamente dada; es una producción social, que tiene que ser comprendida y construida colectivamente. De ahí, la revalorización de las instituciones y los procedimientos, o sea, de la forma o formas de hacer política por encima de los contenidos materiales. Por lo tanto, esto restringiría el espacio de la política al preguntarse por sus límites, por *lo políticamente posible* mirando hacia lo que podría o debería ser, y ello, exigiría una anticipación y construcción del futuro que presupondría formas distintas de hacer política, además de una participación más abierta de la sociedad.

El realismo rechaza las grandes gestas, es sensible a lo nuevo, “a los signos de la calle”, explora lo político en la vida cotidiana. Ante todo, desdramatiza la política. Prepara

---

<sup>120</sup> IBID. p. 109.

una sensibilidad acerca de lo posible; sensibilidad que podría ayudar a reducir la distancia entre los *grandes programas políticos* y las experiencias cotidianas de la gente.

Sin embargo, en nuestro continente, el autoritarismo, las dictaduras, los golpes de estado, las guerrillas, utilizan la inseguridad para justificar la violación a los derechos humanos, la marginación, la opresión, la inestabilidad política y económica, provocando una cultura del miedo, bien conocida por la historia de América Latina. Esto es algo singular y representativo de la mayor parte de la cultura y política latinoamericana. Pero también es un rasgo común a todo régimen autoritario.

Pero desgraciadamente tenemos que decir, que el mercado junto al boom de los mass-media en la actividad política, además de la carga religiosa, la ha modificado y juega con los imaginarios sociales, construyéndolos y creando también así las llamadas identidades locales, nacionales o transnacionales, como ya vimos.

Es así que el “estrellato” se ha extendido a la mayor parte de los mecanismos sociales de producción y reproducción de lo público: rating-imagen política.

“Son los (...) procedimientos del star-system de la vieja industria cinematográfica los que hoy rigen los destinos de la política, la economía, lo ideológico y la religión”.<sup>121</sup>

El político vende su imagen como una mercancía que es lanzada a las masas. El discurso político es diseñado, maquillado, envuelto y publicitado de la misma manera que los guiones inventan historias y géneros para cubrir a la estrella exclusiva. Hoy es necesario que este discurso tenga telegenia y capacidad de fascinación; que posea cuerpo de ídolo y alma de telefilme, que sea presentado como un verdadero espectáculo de masas.

“Aparecer en público es hoy ser visto por mucha gente dispersa ante el televisor familiar o leyendo el diario en su casa. Los líderes políticos o intelectuales acentúan su condición de actores teatrales, sus mensajes se divulgan “si son noticia”, “la opinión pública” es algo medible por encuestas de opinión”.<sup>122</sup>

El discurso político busca por todos los mecanismos la publicidad ruidosa de los medios. La política como espectáculo: los líderes se fabrican y se venden como cualquier mercancía de consumo, los discursos han dejado de pensarse y redactarse para auditorios

<sup>121</sup> CUETO, Juan. *Mitologías de la modernidad*. Barcelona, Salvat, 1982. p.24.

<sup>122</sup> GARCÍA Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*. Op. Cit. p. 269.



socialmente estructurados, ya que ahora se dirigen a una masa amorfa (las mayorías silenciosas); los debates políticos se desarrollan en las cámaras televisivas, la actualidad se trivializa, se sensacionaliza al contagio con los media.

De esta manera, surgen nuevas costumbres políticas: el duelo preelectoral en los estudios de radio y televisión, las conferencias de prensa, las emisiones telefónicas en las que un político responde en directo a las preguntas de los telespectadores o radioescuchas o las mismas felicitaciones a algún personaje importante del deporte o intelectualidad; la propaganda ideológica por medio de spots, videos, documentales dramatizados, carteles, eslóganes, que ya son parte de la cultura política.

La política se audiovisualiza, abandona el campo discursivo de la escritura o de la oratoria para situarse a la de las imágenes y los sonidos, donde reina el arte de lo propagandístico, el simulacro, la anécdota personal, el criterio de los managers, y la fabricación de imágenes, los sondeos de opinión, las ideas-show, y por supuesto, las ideologías con gancho gráfico y electrográfico. La política ha devenido en arte de la representación, según Beatriz Sarlo:

“(...) todo lo que pase por una pantalla debe estar tocado por un aura. La televisión pone en circulación todo lo que puede convertirse en tema: desde el sexo hasta la política. Y también reduce al olvido los temas que no toca: desde el sexo a la política”.<sup>123</sup>

En este sentido, la política ya no se entiende como una actividad orientada por ideales racionales, sino que se ha convertido en un espectáculo más de los media. Es así, que el elemento decisivo para que un candidato acceda al poder, depende de la habilidad para crear una realidad ficticia (como Fox en México). Sin embargo, afirma Sarlo:

“Los políticos, entregándose del todo al llamado de la selva audiovisual, renuncian a aquello que los constituyó como políticos: ser expresión de una voluntad más amplia que la propia y, al mismo tiempo, trabajar en la formación de esa voluntad”.<sup>124</sup>

Esto porque en la política, hay poco de inmediato y mucho de construcción simbólica, de imaginación, es decir, la política hace visible los problemas, arranca los

---

<sup>123</sup> SARLO, Beatriz. *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Argentina, Ariel, 1994, p. 90.

<sup>124</sup> IBID. P. 92.

conflictos de su clausura para mostrarlos en una escena pública donde se definan y encuentren su resolución. La relación de los políticos y los ciudadanos necesita de los medios como escenario, pero no necesita de los mediadores massmediáticos como mentores.

En suma, América Latina, ha estado en la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Sabemos que no basta con invocar la democracia. En lugar de tomarla por dada hay que asumirla como un presente y un futuro problemático. Además de que se ha debilitado la capacidad político-cultural de redefinir lo posible, y con mayor razón, lo deseable. No es que existan menos posibilidades o menos anhelos, es sólo que no encuentran un marco interpretativo. Hoy lamentamos la ausencia de todo proyecto, que además provoca que los grupos o asociaciones de ciudadanos se vean movidos a buscar sus propias soluciones, muchas de las veces de manera violenta.

En nuestro continente es latente esta crisis, ella puede expresar en un sentido positivo, otra concepción del porvenir. El presente y el mañana son mil posibilidades no menos contradictorias que las opciones que hoy se nos muestran. Por lo tanto, vislumbramos un horizonte abierto que resulta incompatible con la noción habitual de proyecto o de utopía o de hacer política, por lo que consideramos que abre la posibilidad, también, de un proyecto alternativo transversal, una manera diferente de encarar y de entender la historia.

Crear una cultura democrática de participación, sobre todo en nuestras sociedades, (cuya organización y pensamientos políticos se desarrollan, desde la época colonial, bajo la tradición ibérica y anglosajona, arrastrando problemas históricos que fueron agravados por el régimen militar en la mayor parte de los países latinoamericanos) supone redefinir el concepto de democracia no como una esperanza sino como algo problemático, pues implica comprender nuestra situación como la expresión de una crisis de identidad y cuya reterritorialización refleja la falta de articulación entre los distintos aspectos de la vida social, que permitan afirmar la experiencia de un mundo vital común.

Por lo tanto, crear una cultura “democrática”, sin tener las condiciones esenciales para consolidarla: justicia social, igualdad, seguridad es algo contradictorio. La democracia, entendida como un sistema conflictivo, plural y heterogéneo continuamente, como sostiene

N. Bobbio. De esta manera, no se trata sólo de construir una democracia representativa, sino además participativa. Es por eso que para este autor un régimen democrático es:

“(…) un conjunto de reglas de procedimiento para la formación de decisiones colectivas, en las cuales está prevista y facilitada la participación más amplia posible de los interesados”.<sup>125</sup>

Sin embargo, su descrédito, ligado al proceso de globalización tanto económica como culturalmente, conlleva a la desaparición del estado-nación, aunque no necesariamente, como espacio de ejercicio de la organización de lo colectivo, llevándonos a la incertidumbre respecto del cuál es el escenario y cuáles las reglas de lo político o las formas de hacer política. La política como aquella que trata de buscar la cohesión social, la búsqueda de principios comunes, todavía tiene que resolver problemas inmediatos de la realidad latinoamericana.

Por este motivo, consideramos que las alternativas más interesantes, tienden a darse bajo la forma de movimientos sociales, como lo veremos más adelante, con el objetivo de tratar de interpelar a la política y al conjunto social. Ello serían un especie de señal que obligan a una respuesta puntual por parte del conjunto social o del discurso político. Además de que previenen contra la amnesia histórica del capitalismo tardío y, que a veces re-sensibilizan la subjetividad colectiva en torno a problemas que trascienden las preocupaciones privadas. Es la reabsorción de la política por la sociedad.

---

<sup>125</sup> BOBBIO, N. Op. Cit. P. 12.

### 3.4. SOCIEDAD, CULTURA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Ante el gran despegue de la tecnología de la comunicación, nos encontramos en un entramado de cable coaxial, de imágenes, de signos, que atraviesan tanto la vida pública como la privada. Es así, que para Gianni Vattimo<sup>126</sup>, sólo tiene sentido hablar de la posmodernidad en la medida que la sociedad actual es una sociedad de la comunicación, ya que los medios la caracterizan como una sociedad más compleja y caótica. Estos medios (prensa, radio, televisión) han sido para él, la causa por la cual se ha llegado a la disolución de los puntos de vista centrales, pero además a la explosión y multiplicación general de la concepción del mundo y del mismo sujeto.

De lo anterior, parece que la profecía nietzscheana se ha cumplido cabalmente: “el mundo real a la postre se ha convertido en fábula”. Si tenemos o tuvimos una idea sobre la realidad, no puede entenderse ésta, como el dato objetivo que está por debajo, más allá de las imágenes que de él nos dan los medios de comunicación. En otras palabras, hemos llegado a la era “proteínica” de las redes, de las conexiones, de los contactos, de la contigüidad, del feedback, en suma, a una zona interfacial generalizada que acompaña al universo de la comunicación y, que al mismo tiempo margina. Con la imagen televisiva (T.V., objeto perfecto y definitivo en nuestra era) nuestro cuerpo y todo el universo circundante se convierte en una pantalla de control, es decir, ya no vivimos como actores sino como una terminal de múltiples redes: la Globalización.

La trayectoria de los “mass media” ha sido funcional y su funcionamiento tiende a propagar la inactualización de la memoria. Éstos se limitan a hacer su trabajo, ellos hablan, están ahí para eso. Transmiten el “virus”, son el “virus”. Y es precisamente, lo que hace que ejerzan una fascinación extraordinaria a través de todo lo que sean catástrofes, accidentes, violencia y política (humor negro). Los “ciudadanos” no deciden ver la televisión, lo hacen por una especie de atracción, de hipnosis aturdida. Cada uno de ellos es un punto intermedio en el circuito. Por lo que todo lo que nos ofrecen las nuevas tecnologías de la comunicación, son imágenes que, al sumergirnos en ellas, podemos modificar (videos), pero también a perdernos dentro de ellos.

---

<sup>126</sup> VATTIMO, Gianni. “Posmodernidad; ¿Una sociedad transparente?”. En *Entorno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994.

Ante tal situación, J. Baudrillard afirma que podríamos tomar al mundo tal cual es , tomarlo como real e inteligible en su funcionamiento interno, pero tomado globalmente carece de referente general, y no existe ni inteligibilidad de este mundo ni evaluación objetiva. Ya no puede relacionársele ni remitirse a nada más. Remite a una referencia imposible: (principio de incertidumbre fundamental del mundo). La realidad aparece como fantasías, enunciados, estados de conciencia, ilusiones, números, lenguaje, huellas, trazos, juegos, todo menos realidad. Desustanciación del mundo: simulacro.

“lo real no se borra a favor de lo imaginario, se borra a favor de lo más real que lo real: lo hiperreal. Más verdadero que lo verdadero: como la simulación”.<sup>127</sup>

Es decir, mientras en épocas anteriores predominaban los intercambios simbólicos cara a cara, en la época actual, el mundo está dominado por imágenes de los medios electrónicos de masas. La comunicación directa a través de distancias inmensas inimaginables, modifica radicalmente nuestra comprensión de las realidades. Por tal motivo, nos encontramos en una situación de “hiperrealidad”. Difuminadas las distancias entre los objetos y sus representaciones, sólo nos quedan “simulacros”. Dichos simulacros se refieren a sí mismos, por ejemplo, en los anuncios televisivos, los signos pierden contacto con los objetos significados. Y América Latina no escapa a estas referencias.

“Hemos pasado de sociedades dispersas en miles de comunidades campesinas con culturas tradicionales, locales y homogéneas, en algunas regiones con fuertes raíces indígenas, poco comunicados por el resto de la nación, a una trama mayoritariamente urbana, donde se dispone de una oferta simbólica heterogénea, renovada por una oferta simbólica heterogénea, renovada por una constante interacción de lo local con redes nacionales y transnacionales de comunicación”.<sup>128</sup>

Las tecnologías de la comunicación presagian un mundo de simulacros, de modelos, de códigos y de digitabilidad de imágenes que se convierten en realidad, perdiéndose la diferencia entre lo real y lo no real. El efecto de los medios electrónicos es mostrar cómo lo social es una ilusión y, con ello, las estrategias políticas. Por lo tanto, la vida se disuelve

<sup>127</sup> BAUDRILLARD, J. *Las estrategias fatales*. Barcelona, Anagrama. p.9.

<sup>128</sup> GARCÍA Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*. Op. Cit. p.265.

en la televisión, porque ya nada escapa a ella, ya nada tiene lugar sin la pantalla, ya no tenemos derecho a nuestra propia imagen, sino a una grabación instantánea en el tiempo real. Y en el tiempo real, ni siquiera existe la distancia de una imagen. La abolición de esta distancia, nos condena a la reproducción indefinida. Por lo que, existe una hiperrealización de todas las posibilidades, una materialización de todos los deseos, una consumación perfecta; es decir, ya no quedan otros mundos, ya no quedan imposibles, pues muchos mundos han sido escondidos, inventados y marginados.

Hoy, el mismo espacio de la habitación es el que se concibe a la vez como receptor y distribuidor, como el espacio de recepción y operaciones, la pantalla de control y la terminal, que como tales, pueden estar dotadas de poder telemático, o sea, la capacidad de regular todo desde lejos: el trabajo en casa, el consumo, el juego, las relaciones sociales y sexuales, el viaje, el pago en el banco y hasta el ocio. Con ello, se ha llegado al uso excesivo de la vista y del oído, por un lado, pero por el otro, se ha llegado a la pérdida del tacto y del gusto.

“Con la construcción de un mundo paralelo y virtual que ha reemplazado al nuestro, ya no estamos en el mundo. Estar en el mundo se ha vuelto una eventualidad poco probable (...). Estar en el mundo no es estar presente en el mundo, ni ser idéntico a uno mismo. Es jugar con la complicidad, la ausencia, la ilusión, la distancia respecto del mundo”.<sup>129</sup>

Hoy la dimensión virtual es lo que monopoliza todos los mundos, lo que totaliza lo real eliminando cualquier alternativa imaginaria, e inclusive real. A partir del momento en que ya no puede ser reemplazado por lo imaginario y se difumina en lo virtual, lo real se ha desustanciado. Por lo tanto, todo ocurrirá en esas cajas de aislamiento sensorial que son las pantallas y las redes telemáticas: a través de los noticiarios, o las telenovelas, creando imaginarios.

Podemos reproducir la “realidad” de manera experimental, por medio de la virtualidad, creando la realidad virtual, ya que el principio de virtualidad es la continuación lógica del principio de realidad. Por lo que, lo real es un modelo de simulación, de regulación y de reglamentación del devenir radical del mundo y de las apariencias, de la

---

<sup>129</sup> BAUDRILLARD, J. *El paroxista indiferente*. Barcelona, Anagrama, 1998. P. 54-55.

reducción de acontecimientos, de los seres y de las cosas. Por lo tanto, la realidad es entendida en el sentido que Vattimo lo menciona.

“La realidad, (...) es más bien el resultado de cruzarse y contaminarse las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación central alguna”.<sup>130</sup>

Por ejemplo, para Baudrillard, la simulación es el éxtasis de lo real, basta con ver la televisión. En ella, todos los acontecimientos reales se suceden en una relación éxtatica, es decir, en los rasgos vertiginosos y estereotipados, irrales y recurrentes, que permiten su encadenamiento insensato e ininterrumpido. Extasiado: así está el objeto en la publicidad, y el consumidor en la contemplación publicitaria.

En este sentido, podríamos afirmar que es el tiempo de los objetos, y que vivimos sometidos a su ritmo y continua sucesión, a la acumulación de los signos de la “felicidad”. Por lo que, la publicidad orienta el impulso de compra hacia redes de objetos para seducir o frustrar al consumidor y llevarlo a su propia lógica; a los límites de su capacidad económica. Se consume porque se manipulan los signos, ellos son pseudosignificantes de significados que la sociedad va estableciendo y consumiendo.

Por tanto, vivimos en una cultura del simulacro que nos moldea un mundo de gratificaciones frustrantes. Es un mundo de pseudoacontecimientos que tienen en la base “la sustitución de lo referencial por el código”. La televisión pone a la información como mercancía, en otras palabras, el mundo es interpretado según el código publicitario. No se consume el objeto, sino el signo que sublima el estatuto de la utilidad real de los objetos; el signo que nos distingue. El lenguaje publicitario se fetichiza, en un sistema de señales ( hacer soportable lo insoportable y lo inútil, útil, y sobre todo, inexistente lo existente y viceversa).

En suma, lo que reina en tiempos de globalización es una hiperrealización en donde la imagen ya no hace referencia a la realidad, sino que es un producto comercializable. Un ejemplo claro es la política, como lo mencionamos, la cual ha devenido en simulacro, cuya única realidad es ocupada por la retórica de los medios de comunicación, es decir, la política ya no se entiende como una actividad orientada por ideales racionales sino que se

---

<sup>130</sup> IBID. p. 15.

ha convertido en un espectáculo para los “mass-media”. Hoy, se reconoce la habilidad ficticia para acceder al poder (carisma), se sustituye el discurso político por la escenografía construida. Y aún más, hemos pasado de una política representativa a una representación de la política.

“(…) la lógica misma del mercado de la información postula una ampliación continua de este mercado, y exige en consecuencia que todo en cierto modo, venga a ser objeto de comunicación”.<sup>131</sup>

También es el caso del espacio público que, en su nueva versión, es invadido por la publicidad, al mismo tiempo que desaparece lo público ( la calle, el monumento, el mercado, la escena). Éste, se manifiesta en toda su obscenidad; monopoliza la vida pública en su exhibición. Grandes pantallas en las que se reflejan átomos, partículas, moléculas en movimiento. No una escena pública o un verdadero espacio público, sino gigantescos espacios de circulación, ventilación y conexiones efímeras.

En el espacio privado, ya no somos espectáculo, el otro ya no es un secreto (Big brother). Hemos caído en una especie de obscenidad donde los procesos más íntimos de nuestra vida se convierten en el terreno virtual del que se alimentan los medios de comunicación. Todo el universo llega a desplegarse en nuestra pantalla doméstica (información inútil que nos llega desde fuera, como pornografía microscópica del universo, inútil y excesiva).

Por lo tanto, la obscenidad empieza cuando no hay más espectáculo, no más escena, cuando todo se vuelve transparente (sentido negativo) y visible de inmediato, cuando todo queda expuesto a la luz inexorable de la información y la comunicación. Es el éxtasis de la comunicación, y es precisamente este éxtasis lo que es obsceno. Lo obsceno acaba con todo espejo, toda mirada, toda imagen. Ello pone fin a toda representación. Pero no es sólo lo sexual lo que se vuelve obsceno en la pornografía; hoy existe toda una pornografía de la información y la comunicación, es decir, de circuitos y redes, una pornografía de todas las funciones y objetos en su legibilidad, su fluidez, su disponibilidad, su regulación, en su significación forzada, en su actuación, su ramificación, su polivalencia, y su expresión libre.

---

<sup>131</sup> IBID. p.14.



De tal manera, que la obscenidad no se entiende como represión, lo prohibido, lo oculto, sino por el contrario, es la obscenidad de lo visible, de lo demasiado visible, de lo más visible que lo visible. Es la obscenidad de lo que ya no tiene ningún secreto o esconde secretos, de lo que se disuelve por completo en información y comunicación (espectáculo)

Todas las funciones abolidas en una sola dimensión, la de la comunicación. Todos los secretos, espacios y las escenas. Es la obscenidad fría y comunicacional, contactual y motivacional de hoy. La promiscuidad que reina en las redes de comunicación es de saturación superficial, de exterminación de espacios intersticiales y protectores. Tomas el receptor del teléfono y está todo ahí; toda la red marginal se apodera de uno mismo y atosiga con la insoportable buena fe de todo lo que quiere y afirma comunicar.

Con la comunicación y la información, con la promiscuidad inmanente de todas esas redes, con sus conexiones continuas, nos encontramos en una nueva forma de esquizofrenia. Este nuevo estado de terror propio del esquizofrénico: la sucia promiscuidad de todo cuanto toca, sitia y penetra sin resistencia, sin ningún halo de protección privada; ni siquiera el propio cuerpo para protegerse. Lo que caracteriza al esquizofrénico no es tanto la pérdida de lo real, los años luz de separación de lo real sino la proximidad absoluta, la instantaneidad total de las cosas, la sensación de que no hay defensa ni posible retirada. Es el fin de la interioridad y la intimidad; es la excesiva exposición y transparencia del mundo lo que atraviesa esa gran telaraña de la comunicación. En consecuencia, provoca una sociedad pragmática, utilitarista, individualista, una sociedad hedonista y de consumo, como valores de dominación. Ante tal situación, sólo queda tomar la actitud de resistencia, de distanciamiento, de crítica, de reflexión, ante una sociedad cada vez más mediada y determinada por los mass-media.

De esta manera, Beatriz Sarlo en *Escenas de la vida posmoderna*, comenta que no podemos asumir una aceptación festiva de la T.V., sino una indignación moral frente al espectáculo de algunos intelectuales que se prestan para legitimar una alternativa política posible (Vargas Llosa, Octavio Paz), a fin de no poner resistencia alguna a los poderes cada vez más concentrados. B. Sarlo, se acerca a lo posmoderno desde el campo de la cultura contemporánea. Con su postura pretende excluirse de la farándula del mundo mediático en la medida de lo posible.

No se puede dejar de advertir que la televisión promueve efectos lamentables (aislamiento, inexistencia de realidades, disminución de lectura y la reflexión, tendencia a la satisfacción inmediata de la demanda) pero también permite acceder a la información, a la percepción de rostros de los emisores, de la discusión política. En suma, la T.V. y todos los media deben ser motivo de un análisis que evite una visión unilateral de los mismos y de la misma "realidad" política, social y cultural..

### 3.5. LOS GRUPOS EMERGENTES

Nos parece importante analizar los grupos emergentes que aparecen hoy como grupos de resistencia como alternativa social y política, como ya se ha comentado anteriormente..

El siglo XIX, fue un siglo conflictivo y, a la vez, emancipador para la clase obrera y la sociedad en general, ya que toman fuerza una serie de opciones de “izquierda” desde el marxismo, en sus diferentes versiones, hasta propuestas comunitarias anarquistas o proyectos sociales utópicos. Con ello, se pretendía elaborar un modelo social y, por ende, económico a la medida de las necesidades sociales. Muchos de éstos proyectos fracasaron, debido a que no lograron “mantener a flote” aquello que representaban. La revolución soviética de 1917, inspiró más tarde procesos revolucionarios y de independencia en países como: Corea, Vietnam, Zimbaue, Mozambique, Angola, Tanzania, Nicaragua, Cuba, etc., pero también derivó en un totalitarismo.

A partir de 1950, después de la segunda guerra mundial, se considera una época de crecimiento económico estable, en la cual se limaron las diferencias entre las clases, el auge de la sociedad opulenta anunció el fin de las ideologías. En los 60, el interés y las energías personales volvieron a lo público, dando paso a una visión sombría de la llamada sociedad opulenta (pobreza, discriminación, intervenciones militares) potenciado por el mayor tiempo de ocio y una forma de vida orientada hacia la autorrealización. Es a partir de aquí que los llamados grupos emergentes: pacifismo, ecologismo, feminismo, autogestión, etc. irrumpen en la historia: El Mayo Francés del 68, las revueltas estudiantiles en el mundo, las protestas contra la guerra de Vietnam, el movimiento feminista, las protestas de la comunidad negra en los Estados Unidos y el levantamiento contra el régimen de Moscú en la primavera de Praga en 1968.

En los 70s, se ensombrecieron las perspectivas por la crisis económica y el cuestionamiento del progreso: Fracasaron las esperanzas, las utopías y los anarquismos. En ésta década, América Latina vivió dictaduras, los partidos políticos tenían un campo restringido o limitado de acción; los sindicatos y organizaciones populares eran reprimidos o corruptos; las demandas de la población eran palabras a oídos sordos. El retorno a la “democracia” implicó después una revitalización de los partidos políticos y un énfasis en la institucionalización que privilegió los esfuerzos de construcción de las instituciones propias

del sistema político guiadas por una lógica de gobernabilidad. Todo esto entró en contradicción, a menudo, con las formas no institucionalizadas de manifestación de viejas y nuevas demandas sociales, e inclusive con los impulsos más participativos de la democratización.

Sin embargo, hay un cierre a modelos socialdemócratas y a los proyectos comunistas. El derrocamiento de Allende en Chile en 1973, permite a Pinochet practicar un modelo de (sub) desarrollo económico, hoy conocido como neoliberalismo. Este modelo se extendió con la llegada de ultraconservadores al poder a finales de los 70, y principios de los 80s: esto tuvo que ver con el nacimiento de la deuda externa, en consecuencia, con el dinero y el mercado.

Los 90s, otorgaron nuevos contenidos a las posibilidades históricas para nuestras sociedades. A nivel mundial, el fin de los socialismos reales, la caída del muro de Berlín, ha significado, de una parte, una ofensiva a nivel ideológico desde los nuevos detentadores del poder, que ha terminado por desacreditar y pronosticar la derrota de toda posibilidad de pensamiento crítico, como sostiene Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre*<sup>132</sup>. Pero, por otro lado, se abre la posibilidad de generar un pensamiento y una práctica histórica, libre de todo dogmatismo y, con ello, otorgar nuevos contenidos al horizonte utópico de la humanidad.

Es la década del pensamiento posmoderno, y es también la década de los grupos emergentes (inmigrantes, mujeres, jóvenes, ancianos, ecologistas, homosexuales, grupos indígenas, campesinos, enfermos de SIDA, marginados, etc.), década de auge económico para unos cuantos países y grupos, y del crecimiento y profundización de la pobreza por todo el mundo. En América Latina, la pobreza se extiende y la crisis económica tiene contenidos cada vez más estructurales. El neoliberalismo y la expansión de la economía de mercado implican una tendencia hacia el individualismo y hacia relaciones sociales definidas en términos mercantiles, siguiendo una lógica de intereses en desmedro de acciones y movimientos colectivos.

Se inauguran formas alternativas de resistencia al “pensamiento” único y a la dictadura de los capitales financieros: El EZLN, los indígenas del Ecuador inauguran su presencia política con el levantamiento indígena del Inti Raymi del mes de junio, se

---

<sup>132</sup> FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. México, Planeta.

consolida el movimiento de los sin Tierra (MST) en Brasil que es uno de los grupos sociales más importantes del continente y, sin duda, un referente continental de organización social.

Para Elizabet Jelin<sup>133</sup>, estos movimientos muestran la organización de la sociedad y la ineficacia de la representación política para promover consensos sociales, mejores niveles de vida, reconocimiento social, participación política, en suma, tratan de construir y expresar un sentido de dignidad y autonomía frente a la dominación. Con ello, desafían normas existentes y formas de hacer política para abrir espacios institucionales y promover la ampliación y fortalecimiento de ellos y el de la sociedad en su conjunto.

Desde 1968 hasta 1998 se van produciendo pequeñas y grandes explosiones sociales, que tras, 1999, parecen querer construir y construirse desde diferentes posiciones. A partir de 1999, las revueltas populares se intensifican en Latinoamérica, Como Bolivia, Ecuador, Brasil, Argentina, México. En consecuencia, se considera que los grupos emergentes y de resistencia, han ido incrementando debido a la existencia de derechos, a la aparición de acontecimientos impactantes que constituyen motivos de protesta y, a la disposición espontánea de segmentos importantes de la población a desencadenar protestas como respuesta a tales acontecimientos.

"(...) los NMS representan una descentralización del poder político, en el sentido de que las soluciones a problemas concretos no son dictadas desde algún tipo de instancia "central", sino que se apoya en decisiones tomadas al interior de pequeñas agrupaciones ciudadanas".<sup>134</sup>

Por medio del Internet y todos recursos informativos de la globalización, se articulan formas de resistencia antes desconocidas, ya que dan cuenta que se ha internacionalizado la sensibilidad y la capacidad de respuesta y de acción de los grupos sociales. Piensan y actúan tanto local como globalmente. Todas las movilizaciones reflejan las nuevas condiciones de resistencia y de poder existentes a nivel mundial. Es el embrión de una sociedad comprometida por la democracia y el respeto de los pueblos a su

---

<sup>133</sup> JELIN, Elizabet. "¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales en América Latina en los años 90". Trabajo preparado para el seminario "Social Change in Latin American: toward the year 2001. U. de Maryland at college Park, Abril de 1994.

<sup>134</sup> CASTRO G., Santiago. Op. Cit. p. 30.

autodeterminación; el de resistir participando en decisiones públicas, llevando al mismo tiempo, el protagonismo de la vida pública a todos los sectores de la sociedad.

Su eficacia es baja cuando utilizan formas tradicionales de comunicación (oral, textos que circulan, etc.) que cuando actúan en redes masivas, no sólo la presencia urbana de una manifestación, sino su capacidad de interferir en el funcionamiento habitual de una ciudad y encontrar eco en los medios de comunicación que se convierten en expresión amplificada de poderes locales, complementando los fragmentos.

Por ejemplo, los contactos con los grupos indígenas de Perú y Bolivia son permanentes y van constituyendo lazos y redes que configuran el nacimiento de una estructura organizativa regional. Por ello, frente a las certidumbres de un futuro, que globaliza la exclusión y privatiza las ganancias, es necesario tener en cuenta las complejidades históricas del momento, ya que cualquier proceso local tiene repercusiones a nivel internacional y viceversa.

Aunque en ocasiones la violencia es utilizada e interpretada como un recurso final cuando no hay más posibilidad de apelar a la palabra como medio de negociación de conflictos, pero también puede ser vista como un discurso extremo de hablar, como lenguaje para la expresión de conflictos y relaciones sociales, como intento de participar en la definición del escenario socio-político cuando otros discursos no son escuchados (EZLN). De ésta forma, el actor gana acceso y lugar con la posibilidad de que éste discurso de la violencia se transforme en el lenguaje de “diálogo y negociación”.

Los grupos emergentes, por un lado, comparten ideológicamente una crítica al sistema prevaleciente, a los grupos dominantes y a la cultura dominante, lo que se traduce en una profunda preocupación por las amenazas que pesan sobre la especie humana, por otro lado, una actitud resuelta de lucha por un mundo mejor “Aquí y ahora”. Por lo regular, su estilo de acción política no es de manera directa como la forma convencional, su constitución de las organizaciones esta sobre la base de la toma de decisiones participativa, consensadas o colectivas, que en consecuencia, lleva a la descentralización del sujeto (solipsista) político, económico, social o colectivo (Marx). Hay un reclamo a las democracias a que abran la vida política a un conjunto de intereses más diversos y más vinculados a los ciudadanos y a los grupos desprotegidos. Por ello:

“El discurso posmoderno de lo “otro” se distingue por su rescate de lo divergente y de lo alternativo, de lo minoritario. Esta nueva posición heterológica pareciera estar beneficiando el resurgimiento de todas aquellas periferias culturales hasta ahora censuradas por la dominación europeo-occidental y su fundamento universalista de una representación autocentrada”.<sup>135</sup>

Otro autor preocupado por estos temas es D. Rucht<sup>136</sup>, quien considera que la problemática de estos grupos gira en torno a problemas específicos, esto tiene como consecuencia, que no sobresalga uno por encima de los demás y que represente a la clase oprimida, concebida como sujeto único, sino por el contrario, una pluralidad de grupos que coexisten y cooperan entre sí, y cuya significación no puede describirse en términos de antagonismos de clase. Por lo que su base de apoyo intenta movilizar a la sociedad en general, sus motivaciones para participar son ideológicas, además de que luchan por la defensa de bienes sociales (paz, medio ambiente, reconocimiento...), aunque dicho autor considera, que es la causa de que exista un compromiso vital menor que en los partidos políticos tradicionales. Con ello, rehuyen a la centralización y jerarquización, prefiriendo una estructura descentralizada, abierta y democrática que conlleva a estar fuera del marco institucional de la administración pública, utilizando la protesta como arma política y los medios de comunicación para movilizar a la opinión pública.

Los partidos políticos han sido incapaces no sólo de resolver los problemas planteados por las llamadas sociedades democráticas sino también de captar que los intereses de los ciudadanos planteaban nuevas problemáticas, por ejemplo, entes abstractos como la paz, el medio ambiente, la autonomía a conformarse, el respeto a sus diferencias etc. En este sentido, los grupos de resistencia aparecen como alternativas a los partidos políticos que han desatendido las problemáticas de los ciudadanos, llevándolos a formar grupos capaces de atender las demandas; mostrándose en manifestaciones, boicots, huelgas, actos violentos para llamar la atención de la población y el poder con la esperanza de que sus acciones logren sabotear decisiones políticas, muchas veces de intereses de algunos cuantos.

“(…) la democratización política no produce automáticamente un fortalecimiento de la sociedad civil, una cultura de la ciudadanía y un sentido de responsabilidad social. De hecho, la vitalidad de

<sup>135</sup> RICHARD, Nelly. Op. Cit. p.129.

<sup>136</sup> DALTON R., J. –Kuechlerm M. *Los Nuevos Movimientos Sociales*. Valencia, Editorial Alfons el Magnamin, generalitat Valenciana y Diputacio Provincial de Valencia. Col. Política y sociedad. No. 8, 1992.

la sociedad civil requiere no dejar caer por debajo de los umbrales que permiten la participación en la comunidad, se puede llegar por exclusión o por elección de canales alternativos fuera de la ley (...) la vitalidad de la sociedad civil se convierte en un reaseguro de la vigencia de la democracia política. En síntesis, nos encontramos con un panorama de respuestas diversificadas, a la exclusión y a la marginalidad económica que acompaña a la democratización: hay apatía, hay resistencia, hay formación de nuevas identidades y formas de lucha".<sup>137</sup>

Existe una convergencia no necesariamente absoluta, entre sectores campesinos, sindicatos, organizaciones feministas e indígenas que renuevan y fortalecen la resistencia y la lucha. Esta convergencia surge como consecuencia y resultado de la crisis de orientación de las llamadas "izquierdas", tal como se ve en América Latina. Por eso, los grupos de resistencia están llenando el vacío dejado por la izquierda. Si en un primer momento ellos se preocupaban por la defensa de los intereses de sus respectivos sectores, ahora se proyectan a nivel global, intentando encontrar respuestas comunes. De hecho, son grupos radicales capaces de tomar iniciativas distintas que la mayoría de los partidos de izquierda a nivel mundial, ya que la izquierda se ha preocupado tanto por llegar al poder a cualquier precio (PRD en México), y que en muchas ocasiones sus intentos son frustrados, ha olvidado su intención fundamental para con la población. Sin embargo, dichos grupos no pueden dar respuestas a todas las preguntas y demandas sociales, pero sí son un elemento de lucha y resistencia contra todo poder impositivo de desarrollo, de dependencia, a un Estado corrupto o a la dominación de un mercado internacional, es decir a la globalización.

Por tanto, afirmamos que los derechos colectivos deber ser considerados como derechos humanos en la medida en que su reconocimiento y ejercicio promueve a su vez los derechos individuales de sus miembros. En contraposición, no deberán ser derechos humanos, aquellos que violan o disminuyen los derechos individuales de sus miembros. Aunque esto puede mostrar una paradoja, es decir, que el reconocimiento de derechos de los pueblos puede fomentar el fundamentalismo excluyente y racista, sea defensivo o expansionista de afirmación y conquista. Estos fundamentalismos pueden ser interpretados en términos de la oposición entre los grupos sociales y la acción comunitarista, entre el debilitamiento de los primeros y el esfuerzo de los segundos por permanecer en el mundo actual.

---

<sup>137</sup> JELIN, E. "¿Ciudadanía emergente o exclusión?" Op. Cit.



Más que en ningún momento anterior a la historia, la expresión de demandas sociales colectivas en un ámbito local contiene en sí misma la multiplicidad de sentidos implicados por la penetración de lo global y lo local. Muchas veces los actos de escala mundial sólo cobran sentido cuando articulan las situaciones locales con los temas globales. Paradójicamente el proceso de globalización, está produciendo transformaciones en la conformación de grupos de resistencia. La expansión de las organizaciones internacionales y el desarrollo de organismos no gubernamentales han transformado el escenario. La participación colectiva directa es sólo uno de los componentes de la gestión de grupos sociales y de nuevos actores colectivos.

Desde la perspectiva de la teoría de la liberación, Dussel<sup>138</sup> considera que no hay alternativa global al capitalismo. Los grupos permiten analizar lo que están haciendo y cómo lo están haciendo. No hay un grupo privilegiado, ya que éstos aparecen y desaparecen según las condiciones, pero además, dichos grupos están produciendo una transformación en la sociedad, si se ve con claridad política, son muchos los grupos emergentes. Aunque sus demandas no han sido propiamente conseguidas, ya que son negadas o resistidas una y otra vez por los imperativos del orden económico.

En palabras de Castro Gómez<sup>139</sup>, no significa la neutralización de toda oposición reflexiva y crítica frente a la racionalidad dominante. No es la consecuencia lógica de la Muerte de Dios anunciado por Nietzsche, como lo ve Franz Hinkelamert<sup>140</sup>, tampoco es una nueva ideología de los centros de poder para desarmar las conciencias como lo supone Arturo A. Roig. Al declararse la pluralidad de sujetos transformados en grupos de resistencia por causas globales y locales, se estaría fragmentando el sujeto monológico y todo poderoso (sujeto pensado como las ciencias naturales y sociales del siglo XVIII), es la muerte del sujeto patriarcal que anima la conquista y subordinación de otros pueblos o sujetos, bajo el tema de llevar beneficios de la civilización.

Por lo tanto, la crítica posmoderna pretende legitimar y justificar el descentramiento del sujeto, como lo afirma también Nelly Richard. Se trata de abrir el campo a una multiculturalidad de grupos que no reclaman centralidad alguna sino participación

---

<sup>138</sup> Cfr. DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Bs. As., Siglo XXI, 1973, t. I. y *Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, trota, 1998.

<sup>139</sup> CASTRO G., Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Op. Cit.

<sup>140</sup> Cfr. HINKELAMERT, F. *El capitalismo al desnudo*. Bogota, El Búho, 1991.

democrática en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva. Ni el estado, ni la iglesia, los partidos políticos, los intelectuales, los obreros, los campesinos u otro grupo particular pueden seguir reclamando el derecho a la centralidad, por el contrario, las relaciones de poder y el protagonismo de la vida pública deben extenderse a todos los sectores de la sociedad.

Esto favorece a una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad socio-cultural, política-ideológica y económica-productiva, así como una mayor indulgencia frente a las diferencias de todo tipo. Es preciso reconocer que la *filosofía de liberación*, inicia la toma de distancia respecto al sujeto ilustrado de la modernidad. E. Dussel, ya había sacado las consecuencias de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, señalando la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado y el poder colonialista europeo. Ver a la sociedad en la que las diferencias sean vistas por sí mismas, no quiere decir que estemos reduciendo o reemplazando el sujeto por otro sujeto absoluto (pobres, marginados).

Por lo tanto, tendremos que decir que la multiplicación de grupos, tampoco significa un sujeto débil que ha neutralizado la crítica, por el contrario, si por racionalidad crítica nos referimos a la idea de una razón capaz de descubrir las causas y los mecanismos últimos de todas las alienaciones humanas. No, cuando por racionalidad crítica entendemos la resistencia frente a aquellas formas de organización política, ideológica o social que impiden a los grupos ser sujetos de su propia vida.

En este sentido, se recurre a grupos emergentes que luchan desde diferentes perspectivas por configurar de otra manera las relaciones existentes de poder, sin reclamar pretensiones absolutas de tipo cognitivo, ético o estético. La crítica no se realiza desde una razón trascendental, única y absoluta, sino que se orienta hacia la posibilidad del tránsito entre unas formas de racionalidad y otras, pero garantizando su diferencia (crítica transversal que apela a la pluralidad y al poli-perspectivismo). Se trata de una crítica que no plantea la resignación frente a lo establecido, sino que se abre a otras posibilidades de entender y afrontar la lucha por una vida autónomamente configurada.

El desencanto político, como ya se dijo, no significa estimular el abandono de la lucha política en aras de asumir a una actitud acrítica, como algunos le achacan a la posmodernidad. Ya que en nuestras sociedades, se muestra el fracaso de los proyectos de

transformación social afiliados a una concepción iluminista del mundo. Por lo tanto, el desencanto es frente a una cierta forma de entender la política y el ejercicio del poder.

Esto ha motivado que las nuevas formas de organización procuren redefinir su participación en el espacio público. En este sentido, Orlando Fals Borda<sup>141</sup>, considera que las organizaciones ciudadanas buscan un poder alternativo que les permita decidir autónomamente sobre formas de vida y de trabajo que respondan a sus necesidades más personales y mediatas. La desconfianza en lo político-formal, hace que miremos con recelo a las instituciones definidas según los modelos de la ilustración: el estado-nación, los partidos políticos, la democracia representativa, el sistema económico internacional, la legalidad del poder público, etc.

Se trata de construir un espacio público donde se puedan ensayar formas autogestionarias de economía, democracia directa, la salida de la mujer a la escena pública, la eliminación de la división social del trabajo y otras formas alternativas de participación política. Se trata, en suma, de buscar redes transversales con valores multiculturales y no redes verticales de poder político.

“Ha llegado el momento en que las condiciones de formación de movimientos sociales son más concretamente reunidas en América latina que en cualquier momento de su pasado. Está saliendo el continente de la prehistoria de los movimientos sociales”<sup>142</sup>

En América Latina, los grupos emergentes de todo tipo crecen y se manifiestan constantemente para buscar un lugar de participación política y un reconocimiento en lo que se llama sociedad global. Dichos grupos quieren promover la participación múltiple para desarrollar acciones, fomentar la participación de las organizaciones e intentar crear una cultura de oposición distinta y propositiva. Formas de relacionarse con los diversos actores sociales como el Estado, el gobierno, los partidos políticos y los agentes económicos que estarían obligados a desarrollar estrategias que permitan ampliar la capacidad de penetración de los grupos de resistencia. Es reabsorber la política por la sociedad, tratando de desaparecer sus monopolios. Hoy esperamos de la globalización surgida, no de arriba sino de los pueblos, culturas y grupos que se movilizan contra la

---

<sup>141</sup> Cfr. FALS Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos*. Bogota, Carlos Valencia, Editores.

<sup>142</sup> TOURAINE, A. “De la mañana de los regímenes nacional-populares a la víspera de los movimientos sociales.” Ponencia presentada en LASAs XX International Congress in Guadalajara, México. p.8

barbarie de los poderosos, ya que toda forma de pasividad es complicidad con los centros de poder.

## CONCLUSIONES

Puede advertirse que es imposible hablar de Latinoamérica sin hacer alusión a la globalización y a la llamada posmodernidad, ya que en la situación en la cual nos encontramos, es difícil escapar a su proceso económico, político y cultural. Aunque la globalización no represente un aparato teórico-discursivo, sí representa un horizonte de reflexión en donde se dan muchas de las contradicciones culturales y sociales que vivimos hoy.

Revoluciones emancipadoras, relocalización dependiente de nuestros países en la lógica del mercado mundial. Constitución de naciones y diseños de sus estados, crecimiento y distorsión de sus ciudades. Marginación y represión de la población. Políticas homogeneizadoras de una cultura productiva, industrial y paradójicamente campesina. Corrientes ideológicas liberales, nacionalistas, socialistas, comunistas, fascistas. Contradictorias modernizaciones abanderadas por las grandes narraciones sobre la humanidad, el progreso, los avances técnicos y las leyes de la historia; acontecimientos y discursos que se articulan con la crisis de un proyecto y la emergencia de los signos de la posmodernidad periférica.

Crisis que se agudiza, irracionalidad entre el discurso y la realidad, desacoples entre las culturas y las racionalizaciones dominantes. Apariencia de desarrollo sobre contextos de miseria. Atravesados y conformados por la discursividad del debate posmoderno como un lenguaje periférico de la razón. Bajo este contexto, nos permitimos redactar las siguientes conclusiones. En esta tesis, hemos intentado:

1. Reiterar que no se hizo un estudio exhaustivo del modernismo estético ni tampoco una historia del arte sino, mostramos de que manera el arte (modernismo) incide en la creación de una sensibilidad social en relación a la modernización socioeconómica, conformando así a la modernidad como experiencia histórica. Dicha tensión -entre modernismo y modernización- no se redujo a un mero estudio sociológico o histórico, más bien a una filosofía de la cultura.

2. Recuperar los aparatos teóricos de la posmodernidad y, al mismo tiempo, dialogar con ellos, abriendo la discusión para contextualizar discursivamente el problema. Más allá de tomar partido con dicha posmodernidad progresista, nos deslindamos de toda postura conservadora que legitima el progreso, la ciencia y la democracia liberal, por el contrario, asumimos la posmodernidad crítica que permite prolongar el cuestionamiento a la modernidad occidental capitalista.
3. Frente a lo que muchos teóricos latinoamericanos comentan y debaten sobre la posmodernidad, considerándola como un producto extranjero, alienado de nuestro contexto, y como un fenómeno ideológico de intelectuales deprimidos y nihilistas, por el contrario, consideramos que proporciona las herramientas teóricas que permiten comprender el nuevo contexto cultural y social en Latinoamérica. Más allá de un rechazo, nos permite entender el cambio de *sensibilidad* que hay tanto en los países periféricos como desarrollados.
4. El criterio que asumimos no es el desnivel económico-social entre los países desarrollados y subdesarrollados, sino la relación asimétrica no resuelta de contradicción y desfase donde el cumplimiento estructural de las sociedades desarrolladas, no tendría que reproducirse necesariamente en nuestro continente. Es decir, no se subordinan los procesos culturales al desarrollo económico.
5. Por eso, consideramos que los signos de la posmodernidad en Latinoamérica, aparecen por causas distintas a los países desarrollados y que de manera periférica metamorfosean las relaciones sociales y culturales. Tratamos de repensar lo emancipatorio, lo moral, lo ideológico, lo político en condiciones culturales donde los discursos sistematizados, el primado de la imagen y la inmediatez determinan en

mucho nuestra comprensión del mundo en condiciones totalmente adversas: la pobreza, el crecimiento del sector informal, el desempleo, el poco apoyo a la educación, la degradación ambiental y la falta de proyectos alternativos.

6. Es importante señalar que, frente a lo que otros piensan, sostenemos que la descripción crítica de la condición posmoderna contribuye a desconstruir los fundamentos en los que se basa la modernidad. Destacamos la necesidad de reflexionar en torno de los modos de hacer política, la forma en que se constituyen los grupos emergentes, la función de los medios de comunicación, los relatos legitimadores y las identidades sociales y culturales, que hoy se han vuelto problemáticos, y que son de vital importancia para comprender nuestra realidad latinoamericana.
7. Aprovechamos el desafío posmoderno frente a la razón unilateral e instrumental para practicar el juego de la pluralidad, la tolerancia, la articulación activa de la diferencia, sin caer en una actitud nihilista y desencantada y, pese a las circunstancias concretas de la realidad, redefinan una actitud activa que muestre alternativas en un subcontinente que históricamente ha sido saqueado y marginado. Bajo las ilusiones de cambio, de democracia, de alternativas sociales y políticas, se trata de abrirnos a otros horizontes de sentido que permitan desbloquear el futuro. La lucha de grupos por el reconocimiento y el respeto a su autodeterminación crea espacios alternativos de participación política, social y cultural que, a la vez, muestran que la globalización dista mucho de ser un sistema perfecto.
8. Frente a la destrucción de la vida cultural y social, es necesario resignificar las formas de hacer política, que haga posible la creación de un lenguaje político que transforme los mecanismos de participación en

las decisiones publicas, rechazando las pretensiones de homogeneización y que reconozca las diferencias, para reconstruir los espacios sociales y culturales.

9. Con la disolución de identidades fuertes y la conformación de ellas, la concepción de lo nacional se diluye, apareciendo la comunicación intercultural o multicultural; es decir una política de la diversidad social y cultural, frente al estado global homogeneizador, que segrega y margina. Se trata entonces de entender cómo se construye una sensibilidad cultural específica, y cómo los mass-media juegan un papel importante en la conformación de esta.
  
10. Por lo tanto, no nos identificamos con la actitud pesimista, desencantada y nihilista de algunos posmodernos, sino que nuestra reflexión se dirige a repensar y resignificar este cambio de sensibilidad en nuestro continente, desbloqueando el futuro y comprendiendo a la política como arte de lo posible.



## BIBLOGRAFÍA

AINSA, F. **De la edad de oro al dorado. Génesis del discurso utópico americano.** México, FCE, 1992.

ANDERSON, Perry. **Los orígenes de la posmodernidad.** Barcelona, Anagrama, 2000.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.** México, FCE, 1993.

ARRIARAN, Samuel. **Filosofía de la posmodernidad. Crítica de la modernidad desde América Latina.** México, UNAM, 1997.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalismo y globalización. La cuestión indígena.** México, UPN, 2001.

BALANDIER, Georges. **Modernidad y poder.** Barcelona, Júcar Universidad, 1988.

BARBERO J., Martín. **De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.** Barcelona, G ,Gilli, 1991.

BAUDRILLARD, J. **El crimen perfecto.** Barcelona, Anagrama, 1997.

\_\_\_\_\_. **El paroxista indiferente.** Barcelona, Anagrama, 1998.

\_\_\_\_\_. **Las estrategias fatales.** Barcelona, Anagrama, 1997.

BELL, Daniel. **Las contradicciones culturales del capitalismo.** México, CNCA-Alianza, 1989.

\_\_\_\_\_. **El advenimiento de la sociedad post-industrial.** Madrid, Alianza, 1991.

BERMAN, Marshall. **Todo lo sólido se desvanece en el aire.** México, Siglo XXI, 1994.

BOBBIO, N. **El futuro de la democracia.** México, Planeta- Agostini.

BONFIL, Guillermo. **México profundo.** México, Grijalbo, 1989.

\_\_\_\_\_. **Nuevas identidades culturales en México.** México, CNCA, 1993.

BRUNNER, José Joaquín. **América Latina: Cultura y modernidad.** México, CNCA-Grijalbo, 1992.

\_\_\_\_\_. **Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina.** Santiago, FLACSO, 1986.

- CACCIAR, Massimo. **El ángel necesario**. Madrid, Visor, 1989.
- CALABRESE, Omar. **La era neobarroca**. Madrid, Cátedra, 1987.
- CALINESCU, M. **Cinco caras de la modernidad**. Madrid, Tecnos, 1991.
- CASSIRER, Ernest. **La filosofía de la ilustración**. México, FCE, 1984.
- CASTRO Gómez, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. Barcelona, Puvill-libros.
- CASTRO Gómez, Santiago, MENDIETA, Eduardo. (coords.). **Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México, Miguel A. Porrúa, 1998.
- CASULLO, Nicolás. **El debate modernidad-posmodernidad**. Bs. As. Punto Sur, 1989.
- CUETO, Juan. **La sociedad de consumo**. Barcelona, Salvat, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Mitologías de la modernidad**. Barcelona, Salvat, 1992.
- CUEVA, Agustín. **El desarrollo del capitalismo en América Latina**. México, Siglo XXI, 1990.
- DASCAL, Marcelo. (comp.). **Relativismo cultural y filosofía**. México, UNAM, 1992.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. **Las ilusiones de la modernidad**. México, UNAM-EL equilibrista, 1995.
- \_\_\_\_\_. (comp.). **Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco**. México, UNAM- El equilibrista, 1994.
- FALS Borda, Orlando. **Ciencia propia y colonialismo intelectual. Los nuevos rumbos**. Bogota, Carlos Valencia Editores.
- FERNÁNDEZ, Cox Cristian. **Modernidad y posmodernidad en América Latina**. Colombia, Escala, 1991.
- FOLLARI, Roberto. **Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina**. Bs. As., Editorial rei, 1991.
- FOSTER, Hal, et. al. **La posmodernidad**. Barcelona, Kairós, 1985.
- FOUCAULT, M. **Las palabras y las cosas**. México, Siglo XXI, 1993.
- FRANCO, Jean. **La cultura moderna en América Latina**. México, Gijalbo, 1986.

FRISBY, David. **Fragmento de modernidad. Teorías de la modernidad en la obra de Simmel, Kracavery y Benjamín.** Madrid, Visor, 1992.

FUKUYAMA, Francis. **El fin de la historia y el último hombre.** México, Planeta, 1992.

GALLO, Max. **Manifiesto para un oscuro fin de siglo.** México, Siglo XXI.

GARCÍA Canclini, Néstor. **Culturas híbridas. Estrategias para salir y entrar a la modernidad.** México, Grijalbo, 1989,

\_\_\_\_\_. **Consumidores y ciudadanos. Conflictos culturales de la globalización.** México, Grijalbo, 1995.

GELLNER, Ernest **Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales.** Barcelona, Gedisa, 1993.

\_\_\_\_\_. **Habermas y la modernidad.** México, Editorial rei, 1993.

GILLY, Adolfo. **Nuestra caída en la modernidad.** México, Juan Boldó-Climent Editores, 1988.

GIMÉNEZ, Gilberto. (coord.). **Modernización e identidades sociales.** México, UNAM, 1994.

GUTIÉRREZ González, Pablo. **Posmodernismo y crisis del marxismo.** México, UAEM, 1994.

GUTIERREZ Girardot, R. **Modernismo, supuestos históricos y culturales.** México, FCE, 1987.

HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad.** Bs. As., Taurus, 1989.

\_\_\_\_\_. **Identidades nacionales y postnacionales.** Madrid, Tecnos, 1990.

\_\_\_\_\_. **Problemas de legitimación del capitalismo tardío.** Bs. As. Amorrortu.

HÉLLER, Agnes y Feren FEHÉR. **El péndulo de la modernidad. Una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo.** Barcelona, Península, 1994.

\_\_\_\_\_. **Políticas de la posmodernidad.** Barcelona, península, 1989.

HERLINGHAUS, H. et. al.(eds.). **Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural.** Berlín, Langer Verlag, 1994.

HINKELAMERT, Franz. **El capitalismo al desnudo.** Bogota, El Búho, 1991.

HOPENHAYN, M. **Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina.** Santiago, FCE, 1994.

JAMESON, F. **El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado.** Barcelona, Piados, 1991.

LADAU, Ernesto. **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo.** Bs. As. Nueva Visión, 1993.

LAGRAVE, F. et al. **Modernidad y posmodernidad en América latina.** Río cuarto, ICALA, 1991.

LECHNER, Norbert. **Los patios interiores de la democracia.** Santiago, FCE, 1990.

LEFEBVRE, Henri. **Introducción a la modernidad.** Madrid, Tecnos, 1991.

\_\_\_\_\_. **La vida cotidiana en el mundo moderno.** Madrid, Alianza Editorial, 1984.

GOFF, J. Le. **Pensar la historia.** Barcelona, piados, 1991.

LIPOVETSKY, Gilles. **La era del vacío.** Barcelona, Anagrama, 1986.

\_\_\_\_\_. **El imperio de lo efímero.** Barcelona, Anagrama, 1990.

LYOTARD, Jean F. **La condición posmoderna.** Madrid, Cátedra, 1989.

\_\_\_\_\_. **La posmodernidad explicada a los niños.** México, Gedisa, 1989.

\_\_\_\_\_. **Economía libidinal.** Bs. As., FCE, 1990.

MAGALLÓN, Mario. **Filosofía política de la educación en América latina.** México, UNAM, 1993.

MARCUSE, Herbert. **El fin de la utopía.** México, Siglo XXI, 1969.

\_\_\_\_\_. **El hombre un dimensional.** México, Planeta-Agostini, 1993.

MORANDÉ, P. **Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico.** Santiago, PUCC, 1984.

MUGUERZA, Javier. **La razón sin esperanza.** Madrid, Taurus, 1978.

\_\_\_\_\_. **Desde la perplejidad.** Madrid, FCE, 1990.

NOUSS, Alexis. **La modernidad.** México, Publicaciones Cruz- CNCA, 1997.

PAPPE, Silvia, Martha Rivero. (Coords.). **Modernidad y posmodernidad. Una discusión.** México, UAM-Azcapozalco, 1993.

PAZ, Octavio. **Los hijos del limo.** Barcelona, Seix Barral, 1974.

PICO, Joseph. (comp.). **Modernidad y posmodernidad.** Madrid, Cátedra, 1988.

RAMOS, Julio. **Desencuentros de la modernidad en América Latina.** México, FCE, 1989.

RINCÓN, Carlos. **La no simultaneidad de lo simultáneo. Posmodernidad, globalización y culturas en América Latina.** Bogota, EUN, 1995.

ROA, Armando. **Modernidad y posmodernidad: Coincidencias y diferencias fundamentales.** Chile, A. Bello, 1995.

ROIG Arturo, Andrés. **Rostro y filosofía de América Latina.** Mendoza, EDIUNc, 1993.

RORTY, Richard. **Contingencia, ironía y solidaridad.** Barcelona, Paidós, 1991.

ROWE, William y Vivian SCHELLING. **Memoria y modernidad. Cultura popular en América latina.** México, CNCA-Grijalbo, 1993.

RUBERT DE VENTÓS, Xavier. **De la modernidad.** Barcelona, península, 1982.

SARLO, B. **Escenas de la vida posmoderna Intelectuales, arte y videocultura en Argentina.** Buenos Aires, Ariel, 1991.

\_\_\_\_\_. **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920.** Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

SUBIRATS, Eduardo. **Metamorfosis de la cultura moderna.** Barcelona, Anthropos, 1991.

\_\_\_\_\_. **El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna.** Barcelona, Anaya y Mario Muchnik, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica de la modernidad.** Bs. As., FCE, 1998.

\_\_\_\_\_. **¿Podremos vivir juntos?.** Bs. As., FCE, 1998.

VARGAS Lozano, Gabriel. **¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?** México. UAM-UAT, 1991.

VATTIMO, G. **La secularización de la filosofía.** Barcelona, gedisa, 1992.

\_\_\_\_\_. **La sociedad transparente.** Barcelona, Paidós, 1990.

\_\_\_\_\_. **En torno a la posmodernidad.** Barcelona, Anthopos, 1994.

\_\_\_\_\_. **El fin de la modernidad.** Barcelona, Gedisa, 1986.

VILLARI, Rosario et. Al. **El hombre barroco.** Madrid, alianza, 1992.

VILLORO, Luis. **El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento.** México, FCE, 1992.

\_\_\_\_\_. **En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX.** México, FCE, 1995.