

América Latina

De la modernidad incompleta a la modernidad-mundo

RENATO ORTIZ

En este artículo se hace un repaso a los procesos de constitución de la nacionalidad en América Latina, y a la manera como éstos influyeron en los ciclos de modernización. La «idea» de modernidad se transforma a lo largo de la historia. Debido a problemas atávicos, donde las miradas raciológicas tenían decisiva influencia, la modernidad era una incongruencia. El modernismo existe pero sin modernización. Esta visión negativista comienza a alterarse a comienzos del siglo xx, cuando las ideas de progreso, tradición y pueblo sirven para redefinir los términos de la modernidad del continente, un proyecto incompleto que llega hasta hoy.

Comienzo mi reflexión con una precaución. No es fácil hablar de América Latina como si un continente geográfico encerrase en sí una totalidad única. En rigor, tal vez sería más prudente hablar de «américas latinas». Hay, primero, diferencias sustanciales en relación con el propio proceso de colonización, lo que llevó a un país como Brasil a distinguirse de los otros, de tradición hispánica. No se pueden olvidar tampoco las multiplicidades regionales, como las del Cono Sur y América Central, además de la diversidad de las tradiciones indígenas encontradas por los colonizadores como, por ejemplo, los pueblos nómades en la selva brasileña y las civilizaciones estructuradas con Estado y una jerarquía de clases, en el México azteca o en el Perú incaico. No obstante, creo que es posible tratar la problemática de la modernidad desde un punto de vista más genérico, subrayando ciertos trazos comunes a esta diversidad evidente. Trazos que de nuevo, aunque definidos históricamente, se diversifican en la constitución de los destinos nacionales de cada país. También hay que subrayar otro punto desde el comienzo de este texto. Mi propuesta es considerar la modernidad como un discurso, un «lenguaje» a

RENATO ORTIZ: profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Campinas, Unicamp; autor, entre otros títulos, de *Mundialização y cultura y Otro territorio*.

Palabras clave: modernidad, modernización, cultura popular, América Latina.

través del cual los latinoamericanos toman conciencia de los cambios que se producen en sus países. En este sentido, la modernidad no es solo un tipo de organización social, es también una «narrativa», una concepción del mundo que se articula con la presencia real o idealizada de elementos diversos: urbanización, tecnología, ciencia, industrialización, etc. Veremos, por lo tanto, que la «idea» de modernidad se irá transformando a lo largo de la historia, a cada momento, en función de acontecimientos políticos, económicos y sociales; irá tomando diferentes formas.

Un primer aspecto que hay que señalar, en cualquier debate, tiene que ver con el legado del pasado. Más precisamente, la constitución de formas de organización social y de sociabilidad establecidas durante el periodo colonial y las crisis de independencia. Con esto quiero decir que la modernidad va a surgir a partir de un umbral previo, de una tradición socialmente configurada, de una síntesis históricamente madurada en el contacto entre el colonizador, los pueblos indígenas y, en el caso de muchos países, del trabajo esclavo del negro africano. En términos comparativos creo que es necesario subrayar la especificidad de este proceso. Contrariamente al Sudeste asiático, la India y el Oriente Medio, no existe en América Latina una herencia modelada por las religiones y civilizaciones «universales» –confucianismo, hinduismo, budismo, islamismo– que son concepciones del mundo que fundamentan y legitiman el poder de un Estado territorial relativamente unificado (por ejemplo el papel que el confucianismo desempeñó en la unificación de China imperial¹). No existe, tampoco, el florecimiento de una cultura letrada, cultivada por especialistas (intelectuales), que haya implicado la emergencia de un pensamiento filosófico de cuño religioso. La tradición no es, pues, algo «milenario», que se prolonga hasta el periodo colonial. En América Latina, el contacto entre indígenas, africanos, portugueses y españoles, crea una nueva tradición, distinta de los países metropolitanos y del pasado precolombino. ¿Qué se puede subrayar como elemento común en este proceso de formación social que antecede los primeros pasos de las revoluciones industriales?

La conquista de América Latina significó la desagregación de las sociedades indígenas. Desagregación social y física pues todas las proyecciones demográficas, independientemente de las situaciones de contacto, sea bajo el dominio español o portugués, muestran la disminución drástica de las poblaciones indígenas. En Brasil las estimaciones oscilan en calcular entre dos y cuatro millones de indígenas en el momento del descubrimiento, número que se reduce a apenas 270.000 en la actualidad². En México, durante un siglo de dominación española, la población indígena se redujo de 25 millones a 1. Las antiguas formas de organización social fueron, por lo tanto, sustituidas por otras, implantadas por los colonizadores. No se trata, sin embargo, de formas «puras», españolas o portuguesas; el mestizaje fue intenso, dando origen a una población mezclada y a una clase intermedia de mestizos. Esa mezcla se

1. Weber analiza muy bien el papel de los letrados en la unificación china; v. *The Religion of China*, The Free Press, Nueva York, 1964.

2. Sobre la controversia estadística respecto del número de indígenas en Brasil, consultar John Monteiro: «O Desafio da História Indígena no Brasil» en Aracy Lopes da Silva (org.): *A Temática Indígena na Escola*, Ministério de Educação e Cultura, Brasília, 1995.

acentúa con la llegada de los esclavos africanos para trabajar en las minas, plantaciones y servicios domésticos. Es necesario recordar que el proceso de mestizaje no se limita a su versión racial, sino que, en el contexto de la situación colonial, se reapropian creencias, comportamientos e instituciones.

Tomemos como ejemplo el sincretismo religioso: el vudú haitiano, la santería cubana, el candomblé brasileño, son formas de religiosidades que surgen de la interacción entre la memoria colectiva africana y el catolicismo popular. Ellas integran los cultos de posesión de las divinidades católicas: Exu (en Brasil), Legba (en Haití), que se asocian al demonio; Iemanjá a Nuestra Señora; Oxalá a Jesús; Oxún a Santa Bárbara; Ogún a San Jorge. Pero, ¿qué es el sincretismo? Si tomamos como referencia la definición propuesta por Roger Bastide tenemos que «el sincretismo consiste en unir los pedazos de las historias míticas de dos tradiciones diferentes en un todo que se ordena en un mismo sistema»³. Es, por lo tanto, un *bricolage*. La memoria colectiva africana (o mejor, pedazos de esa memoria) seleccionaría de la tradición católica algunos elementos que le interesan. El ejemplo afroamericano es uno solo entre muchos otros, pero sin embargo es revelador. En cierta forma, se puede decir, metafóricamente, que América Latina es un lugar de sincretismo. Eso significa que los grupos populares, sean indígenas o afroamericanos, tienen la capacidad de traducir en lenguaje propio los elementos de la cultura dominante. Las formas culturales, españolas o portuguesas, por lo tanto, han sido «aclimatadas» al nuevo medio social. En cierta forma, mirando el pasado de nuestras sociedades, la discusión sobre la posmodernidad, en su vertiente de hibridez de las culturas, me parece enteramente impropia. El proceso de mezcla es parte constitutiva de estas sociedades y poco tiene que ver con la flexibilización del capitalismo o con la declinación de la alta cultura (su mezcla con la cultura popular producida por las industrias culturales, como quieren algunos posmodernos)⁴. El movimiento de mezcla es amplio y generalizado pero no se realiza al azar. El colonialismo atribuye a las diversas culturas en contacto una posición diferenciada de poder. Hay una nítida jerarquización que separa colonizadores, indígenas y negros. Eso significa que América Latina está profundamente marcada en su historia por las instituciones esclavistas y serviles, discriminación legitimada y sacramentada por la religión católica, pues en tanto vínculo entre las clases sociales y los individuos, sea en su vertiente más intelectualizada o popular sincrética, el catolicismo actúa como cemento ideológico de este orden social colonial.

Los movimientos nativistas y de independencia a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de alguna manera reorientan el modelo social y cultural producido por el colonialismo. Los ideales iluministas, el liberalismo, el pensamiento evolucionista de Comte, se contraponen al conservadurismo vigente y al catolicismo tradicional⁵. Personajes como Bolívar (1783-1830) y Sar-

3. Roger Bastide: «Mémoire collective et sociologie du bricolage» en *L'Année Sociologique* vol. 21, 1970, p. 101.

4. Néstor García Canclini muestra cómo el elemento de mestizaje es fundamental en la constitución de la cultura latinoamericana; v. *Culturas híbridas*, Grijalbo, México, 1989.

5. Para una historia de las ideas en América Latina, consultar Leopoldo Zea: *El pensamiento latinoamericano*, Pomarca, México, 1965.

miento (1811-1888) son representativos de esta nueva perspectiva. Bolívar cree que el hombre «fue creado para la libertad» y que el Estado, para garantizar su libre arbitrio, debe ser reformado según los principios establecidos por la Revolución Francesa⁶. Sarmiento considera que solamente la educación de las masas populares podría llevar a una transformación efectiva de las sociedades latinoamericanas. Su crítica a la república oligárquica es también un libelo democrático contra cualquier tipo de esclavitud⁷. En verdad, la revolución contra la opresión de las metrópolis se hace en nombre de los ideales del Iluminismo. Libertad, igualdad, fraternidad, son valores que movilizan la pasión política anticolonialista. Los movimientos nacionalistas desean sobrepasar la realidad social originada en la colonia y construir una nación moderna. El ideario revolucionario se constituyó así en un complejo de ideas, un conjunto de imágenes, que sirven de guía de acción y de práctica política: reforma del Estado, construcción de escuelas primarias, distribución de tierras, incorporación de las tecnologías disponibles a las prácticas agropecuarias existentes, construcción de ferrocarriles, etc. Sin embargo, esas ideas no se imponen por sí solas, sino que se traducen y adaptan de acuerdo a los intereses y las conveniencias locales. Tal vez, el ejemplo más elocuente de la distancia entre los principios del Iluminismo y la realidad oligárquica sea la introducción de la Declaración de los Derechos del Hombre en la Constitución brasileña de 1824. La universalidad de los ideales democráticos choca completamente con las exigencias de una sociedad esclavista. O, como dice Roberto Schwartz, el liberalismo es una «idea fuera de lugar» que actúa como elemento legitimador del mando oligárquico⁸. Se construye así un Estado y un sistema jurídico que restringe la participación política y económica a la elite dominante, al mismo tiempo que se preservan las relaciones serviles moldeadas desde el periodo colonial.

La ruptura con España y Portugal reorganiza las estructuras político-administrativas y jurídicas de cada país. El sueño bolivariano pretendía hacer de la América hispánica un espacio político unificado, pero en la realidad prevalecen los intereses de los sectores locales. Sucede que los Estados nacionales se construyen a partir de estas organizaciones coloniales previas. Ese es el momento en que la problemática de la modernidad, por primera vez, se impone a los latinoamericanos. Ya no se trata de seguir los pasos de las antiguas metrópolis, las prioridades son ahora otras. Las revoluciones nacionales redefinen los parámetros de las sociedades latinoamericanas; España y Portugal dejan de ser un patrón de referencia, que es sustituido por otro: la modernidad de algunos países europeos. Francia e Inglaterra y, a fines del siglo, Estados Unidos encarnan un nuevo tipo de organización social. En la literatura latinoamericana, la influencia de esos países fue vista muchas veces bajo una óptica exclusivamente particularista. Por ejemplo, las reformas urbanas realizadas en el cambio de siglo en Río de Janeiro y en

6. Ver Simón Bolívar: *Escritos Políticos*, Unicamp, Campinas, 1992.

7. En sus escritos sobre la «cuestión americana», Sarmiento es un crítico contumaz de la esclavitud en Brasil, Cuba y Estados Unidos; v. León Pomer (ed.): *Sarmiento*, Atica, San Pablo, 1983.

8. Roberto Schwartz: *Ao Vencedor as Batatas*, Livraria Duas Cidades, San Pablo, 1977.

Buenos Aires, se consideraron como una especie de «afrancesamiento» del gusto local. Inspiradas en las reformas del barón Haussmann tendrían como finalidad única traer a América Latina la estética y los ideales de la *belle époque*. Cuando los ojos se volvían a EEUU, lo que se valoraba era el espíritu «pragmático» y «materialista», elementos considerados como inherentes a la «esencia» de la vida norteamericana. Sarmiento, por ejemplo, quería transformar la Argentina en los «Estados Unidos de América del Sur»⁹. Por eso el debate europeización versus americanización es fuerte entre los intelectuales latinoamericanos en el cambio de siglo; como si fuese necesario elegir entre dos campos antagónicos. Algunos, como Rodó, consideran que el peligro de la (norte)americanización de América Latina comprometería de manera inexorable los principios «espirituales» de la civilización europea¹⁰. Otros tenían una visión más pragmática y vieron en EEUU un modelo a seguir. Pero no debemos engañarnos con los términos de la discusión, pues no es tanto la especificidad nacional de esos países lo que cuenta sino la realización de la modernidad en tanto forma de configuración social.

Si París puede ser vista como «capital del siglo XIX», como la considera Benjamin, no es tanto por su «francité» sino por el hecho de que, en el ámbito de una ciudad, se expresan nuevas relaciones sociales. París es un lugar de modernidad¹¹. En este sentido, la reforma urbana de Buenos Aires y de Río de Janeiro revela menos una «imitación del gusto francés» que una tentativa frustrada de incentivar un urbanismo moderno. Desde esta perspectiva, el debate europeización versus americanización refleja no solamente una preferencia por este o aquel país, por Europa o por EEUU, sino sobre todo un horizonte que toma diferentes realizaciones de modernidades como modelos a seguir. En este movimiento de redefinición de los parámetros, España y Portugal son dejados de lado justamente por ser países que continúan en la periferia de la modernización del continente europeo. Las referencias a las antiguas metrópolis se vuelven así cada vez más apagadas.

Como en Europa, el siglo XIX latinoamericano es el siglo de las naciones, pero mientras que en países como Inglaterra, Francia y Alemania la emergencia de la nación está íntimamente asociada a la consolidación de la modernidad, en el caso latinoamericano encontramos una disociación de esos dos movimientos. Durante el siglo XIX se sueña con la Revolución Industrial pero ésta

9. Sarmiento admira varios aspectos de la vida norteamericana: la ocupación de las tierras, los ferrocarriles, la expansión de la lectura. Cito uno entre sus muchos pasajes sobre el tema: «La Europa con su antigua ciencia y sus riquezas acumuladas durante siglos no puede abrir ni la mitad de los ferrocarriles que facilitan el movimiento en América del Norte. El europeo es un menor que está bajo la tutela protectora del Estado; todo fue puesto en ejercicio para conservar la vida, todo, menos su razón, su discernimiento, su arrojo, su libertad» (D.F. Sarmiento: ob. cit., p. 92).

10. José Enrique Rodó (1871-1917), escritor uruguayo, sintetiza en su *Ariel* (Unicamp, Campinas, 1991), el debate entre europeización versus americanización. Recientemente, este debate fue retomado por el latinoamericanista Richard Morse. Crítico de la americanización, propone a los norteamericanos una inversión del «espejo de Próspero», sugiriendo que miren la realidad de Estados Unidos teniendo como referencia la experiencia latinoamericana; v. *O Espelho de Próspero*, Companhia das Letras, San Pablo, 1996.

11. Walter Benjamin: *Parigi capitali del XIX secolo*, Einaudi, Turín, 1986.

solo se concretará en el siglo xx, momento en que las sociedades latinoamericanas efectivamente se modernizan. En este sentido, hay un desfase entre el ideal buscado y la realidad alcanzada. Cada país, al imaginar su identidad nacional, tenía como referencia obligatoria lo que pasaba en Europa (en parte de ella para ser más preciso) o en EEUU. La imagen reflejada en el espejo será así siempre distorsionada. En el fondo, se desea aquello que aún no se es.

Una comparación con Japón resulta, en este punto, esclarecedora. La revolución Meiji también quiere modernizar el país y los puntos de referencia también son los mismos –el mundo «occidental» industrializado¹². Pero el desfase en relación con la modernidad se percibe a partir de la propia tradición. Los japoneses quieren la técnica y la ciencia «occidental» administrados, sin embargo, por la moralidad «oriental». Dicho de otra forma, el pasado Tokugawa (o mejor, parte de él) se valoriza en tanto elemento articulador de la modernidad que se va a construir. Los valores confucionistas –piedad filial y ascetismo– empiezan a considerarse el suelo en el interior del cual se asienta una modernidad específicamente nipona. En América Latina la tradición mestiza es vista por la elite dominante como un obstáculo, una traba, algo que debe ser superado. De ahí la inevitable contradicción entre el ideal que se ha fijado y la realidad vivida. Esta contradicción se manifiesta de varias formas. Tal vez la más visible sea la oposición entre civilización y barbarie. Ella atraviesa diferentes aspectos de las manifestaciones sociales y culturales. Un ejemplo sugestivo es el carnaval brasileño¹³. La prensa de fines del siglo xix hacía una distinción clara entre un carnaval «grande» y uno «pequeño». Esta última denominación cubría diversas formas populares (desfile, «ranchos», bombos) mientras que la primera se reservaba para calificar una forma más «civilizada», «pulida», de festejar el reinado de Momo. De origen urbano, este carnaval legítimo, inspirado en las tradiciones europeas de los arlequines y las colombinas, se expresaba en los desfiles y procesiones organizados por las sociedades carnavalescas. La actitud del poder público en relación con esos dos tipos de carnavales era diferente y discriminatoria.

Mientras que las formas carnavalescas importadas de Europa, o sea, el carnaval veneciano, eran incentivadas y valoradas, el carnaval popular era reprimido al considerársele fuente potencial de disturbios. Como señalaban los periódicos de la época: «este carnaval simboliza el imperio de la luz invadiendo el imperio de las tinieblas –la civilización versus la ignorancia»¹⁴. Los articulistas además veían en esta forma europea de actuar la diversión un elemento didáctico para educar a la población: «El carnaval, reuniendo al pueblo, enseñándole la elegancia de las maneras, del lenguaje, las reglas de urbanidad, despertando en ellos el deseo de conocer los personajes que resu-

12. V. *The Cambridge History of Japan: the Nineteenth Century* vol. 5, Cambridge University Press, Cambridge, 1989; Shmuel Eisenstadt: *Japanese Civilization*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.

13. V. Maria Isaura Pereira de Queiroz: *Carnaval brésilien: le vécu et le mythe*, Gallimard, París, 1992.

14. Cit. en Olga von Simson: «Os poderes públicos e a imprensa na transformação do carnaval paulistano no século xix» en *Cadernos do CERU* serie 11 N° 1, mayo de 1985, p. 72.

cita, irá de año en año desarrollando y aprovechando todas las circunstancias que puedan contribuir a su victoria»¹⁵. Por lo tanto, la elite gobernante podría desempeñar un papel civilizatorio sacando a las masas de su oscuridad secular. ¿No decía Sarmiento que la educación era la única manera de salir de la Edad Media «compensando la sangre indígena con las ideas modernas»?

El intelectual argentino Carlos Octavio Bunge no dudaba en afirmar: «nunca podremos cambiar nuestra historia, nuestra sangre ni nuestro clima, pero podemos europeizar nuestras ideas, sentimientos y pasiones»¹⁶. La modernidad periférica solo podía, por lo tanto, expresarse como un simulacro de la modernidad europea¹⁷. Esta imitación poco convincente de lo que pasaba «allá afuera» tenía como contrapartida la imposibilidad de que las instituciones modernas se arraigaran plenamente en América Latina. Las instancias políticas, los organismos legales, la economía capitalista, eran vistos como incompatibles con el legado tradicional. Al viajar a tierras tan extrañas, hostiles, ellas se desvirtuarían de sus objetivos iniciales. Hay, por lo tanto, en América Latina, sobre todo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, un profundo pesimismo en relación con la modernidad.

Ese es el momento en que proliferan las interpretaciones raciológicas que, de una manera fatalista, buscan comprender el destino de las naciones latinoamericanas. En Brasil, Silvio Romero, Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, intentan definir lo brasileño como un ser mestizo oriundo de tres razas: el negro, el indio y el blanco. Combinando las «teorías raciales» con la influencia del medio (el determinismo geográfico es una referencia importante para los intelectuales de esta época) intentan forjar una identidad nacional que no deja de ser problemática¹⁸. En realidad, medio y raza se constituían en categorías de conocimiento que definían el cuadro de interpretación de la realidad brasileña. La comprensión de la naturaleza, de los accidentes geográficos, esclarecía así los fenómenos políticos y sociales propios. Combinada a los efectos de la raza, el cuadro se completa. La historia brasileña era entendida, de esta forma, en términos deterministas pues clima y raza explicaban la naturaleza indolente del brasileño, su incapacidad para la realización de actos previsores y racionales, las manifestaciones tumbias e inseguras de la elite intelectual, el lirismo caliente de los poetas de la tierra, y la sexualidad desenfrenada del mulato. Eso no pasa solo en Brasil. Los estudios nos muestran cómo también en América Latina hispánica la problemática racial se planteaba en términos idénticos¹⁹. Frente a esta mezcla de razas, el mundo blanco se ve inferiorizado por la amenaza de las «razas inferiores» (indios y negros). El cruce racial, la mezcla, es en este sentido un problema y no una

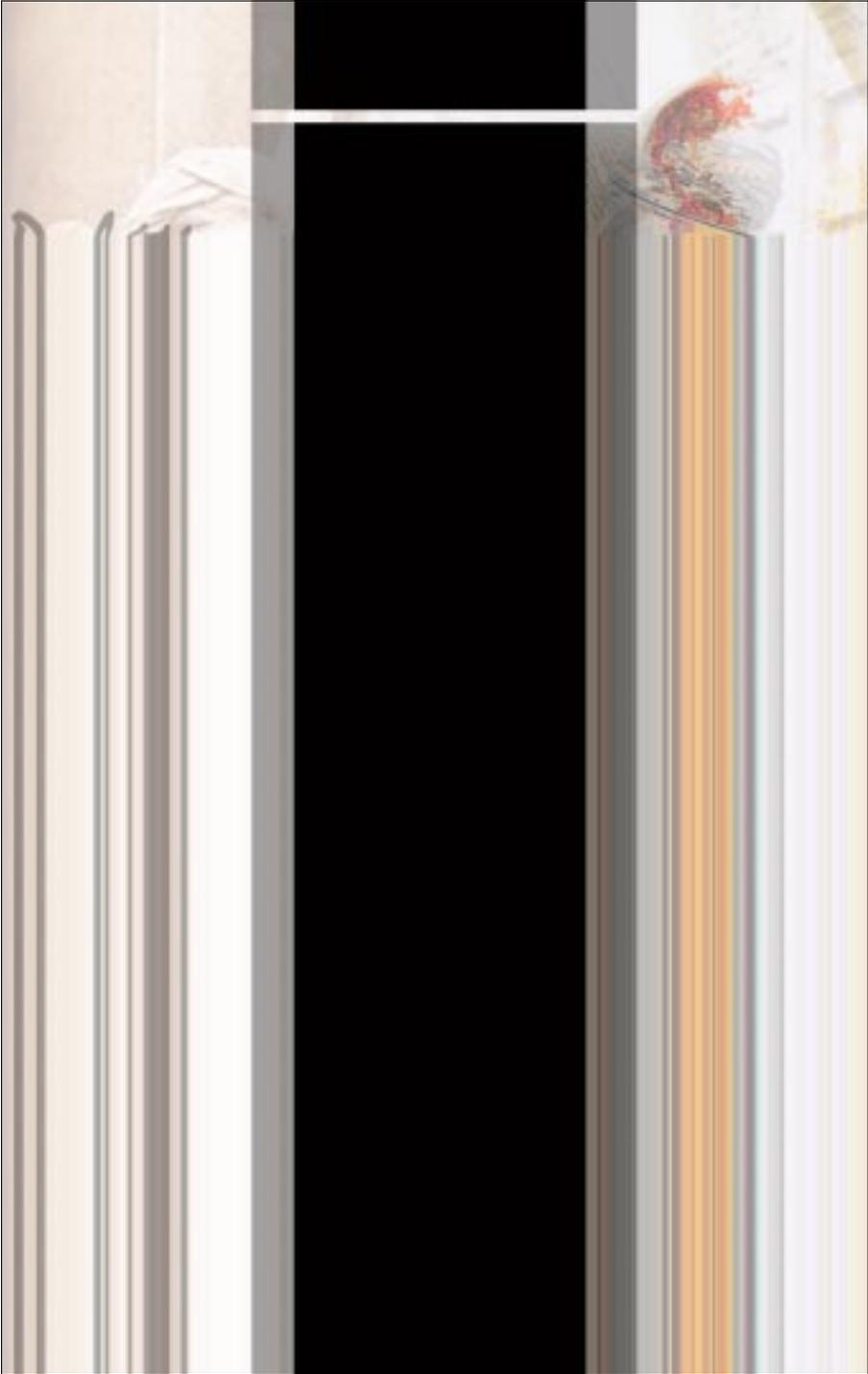
15. *Ibíd.*

16. Cit. en Jorge Larraín Ibáñez: *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, p. 149.

17. V. Beatriz Sarlo: *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

18. Renato Ortiz: *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*, Brasiliense, San Pablo, 1985.

19. Consultar Jorge Larraín: *ob. cit.*



virtud, pues inevitablemente contribuirá a la degeneración de las cualidades indiscutibles de la civilización blanca. De ahí el uso recurrente del argumento del incentivo a la inmigración europea (italianos, alemanes, etc.); a fines del siglo XIX ésta se justifica como una terapia para contener la contaminación racial. Cito entre otros, al argentino Juan Bautista Alberti: «es necesario incrementar el número de nuestra población y, sobre todo, cambiar su condición en el sentido ventajoso de la causa del progreso. En América gobernar es poblar y el poblamiento coordinado por la acción de leyes, gobiernos e individuos, debe atraer la inmigración espontánea de razas vigorosas y superiores, que mezclándose a la nuestra, traigan ideas y prácticas de libertad, trabajo e industria. No se debe promover, y sí contener, la inmigración de las razas inferiores»²⁰. Civilización y progreso solo podrían alcanzarse cuando se diera un «blanqueamiento» de la sociedad como un todo.

Las teorías raciológicas, en verdad racistas, asociadas al determinismo del medio, permitían que cada nación latinoamericana imaginase su propia identidad nacional. En cada lugar, diferenciado por su especificidad geográfica, la mezcla racial habría engendrado un «pueblo» particular. Pensamiento fuertemente influenciado por las ideas europeas del siglo XIX, las interpretaciones de Gobineau, el evolucionismo y el darwinismo social, terminaba evidentemente en un impase. Debido a problemas atávicos la modernidad se volvía una incongruencia. Esta visión negativista comienza a alterarse a comienzos del siglo XX. Se puede decir que los conceptos de «raza cósmica», de José Vasconcelos, y de «democracia racial» de Gilberto Freyre, muestran justamente este movimiento de cambio. Vasconcelos cree que la «raza cósmica» de los latinoamericanos sería la primera «raza síntesis del mundo»; en este sentido, el proceso de mestizaje en América Latina habría conseguido realizar la «misión histórica» de constituir una «quinta raza» en la cual se fundirían las cualidades y los destinos de todos los pueblos del planeta (sic)²¹. Por su parte Freyre considera que el Brasil mestizo es el resultado de la aculturación armónica de pueblos y culturas que viven en un mismo territorio²². El encuentro del portugués con el indio y el negro habría engendrado una «democracia racial» en la que todas las contribuciones culturales estarían igualmente representadas. No se puede negar que esas interpretaciones, además de fantasiosas, integran una buena dosis de conformismo ideológico (el énfasis en la síntesis racial tiende a afirmar la existencia de una sociedad armónica, ocultando así los conflictos étnicos y de clase). Sin embargo, importa poco para nuestra discusión la fantasía exagerada de los autores que introducen tales conceptos.

Esas nociones, por más imprecisas que sean (y no olvidemos que contienen mucho de ideología), invierten la relación de negatividad que existía anteriormente. El mestizo es valorado en cuanto positividad. Esta reorientación del pensamiento latinoamericano corresponde a transformaciones profundas de la sociedad: reforma agraria, un proyecto efectivo de revolución in-

20. Cit. en Jorge Larraín, p. 148.

21. José Vasconcelos: *La Raza Cósmica: misión de la raza iberoamericana* [1925], Espasa-Calpe, México, 1982.

22. Gilberto Freyre publica *Casa Grande e Senzala* (Ed. José Olympio, Río de Janeiro) en 1933.

dustrial, urbanización, racionalización del aparato del Estado, redefinición de la noción de trabajo (en una sociedad servil el trabajo no podía ser considerado como un valor). La Revolución Mexicana expresa dos problemas fundamentales de las sociedades latinoamericanas: la cuestión de la tierra y la de los derechos políticos. La primera apunta a una nueva propuesta, común a diversos países: la reforma agraria. La segunda, a la participación de las clases populares en la vida política. Las reformas y revoluciones –frustradas o realizadas– en países como Guatemala, Chile, Bolivia, Perú, Cuba, muestran la existencia de un movimiento de cambio que es muy amplio y que implica a América Latina como un todo, y expresa una tendencia que Octávio Ianni, sugestivamente, llamó de «metamorfosis de la población en pueblo»²³, proceso que comienza a tomar como meta fundamental el desarrollo económico. La aparición de la Cepal (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) a finales de los años 40 es un ejemplo significativo de los cambios que estaban ocurriendo. La Cepal promueve una revolución en el mundo de las ideas y en la política. Un grupo importante de intelectuales intenta establecer un diagnóstico de las causas de la estagnación de la región y propone políticas concretas que debe implementar el Estado (p. ej., superar la fase de importación de productos y exportación de materia prima, tema sintetizado en la propuesta de sustitución de las importaciones). En este sentido, el peso del pasado será equilibrado por la acción en el presente, o como lo dijera Raúl Prebisch, las fuerzas del desarrollo deberían ser «deliberadamente regidas» por el planeamiento estatal²⁴. En realidad, la noción de desarrollo es una ruptura respecto del pesimismo que reinaba anteriormente. Esta noción supera las dudas de las explicaciones raciológicas depositando en la sociedad y en la economía las esperanzas de transformación social. Dentro de este contexto también las manifestaciones de cultura popular, antes vistas como señales de barbarie, son redefinidas en tanto «raíces» nacionales, es decir, son valoradas como símbolos potenciales de construcción de la identidad nacional (por ejemplo, la emergencia del samba –que era considerado hasta entonces como música de negros– como un elemento «constitutivo» de la identidad brasileña; o el tango, música asociada a las clases subalternas urbanas, que se convierte en símbolo de la argentinidad). También las manifestaciones culturales que se desarrollan en torno de los nuevos medios de comunicación, principalmente la radio y el cine, refuerzan este sentimiento de nacionalidad²⁵. Melodramas, radionovelas, filmes, poco a poco se constituyen en expresiones identitarias de cada país y lugar. Movimiento que se encuentra íntimamente vinculado al populismo de los años 30, 40 y 50, pues el Estado nacional, para constituirse como tal, debe buscar en la cultura popular los elementos apropiados para su propia legitimación.

23. Octávio Ianni: *O Labirinto Latino-Americano*, Vozes, Petrópolis, 1993.

24. Raúl Prebisch: *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*, FCE, México, 1963.

25. Sobre los medios de comunicación, consultar Jesús Martín-Barbero: *De los medios a las mediaciones*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 1998; Aníbal Ford et al.: *Medios de Comunicación y Cultura Popular*, Legasa, Buenos Aires, 1985; sobre el cine y la identidad mexicana, v. Néstor García Canclini (org.): *Los Nuevos Espectadores: cine, televisión y video en México*, Conaculta, México, 1994.

Valorar la modernidad como positividad no significa, sin embargo, obtenerla. El dilema latinoamericano está en el proceso de su realización. Los Estados nacionales deben construir lo que aún no poseen. En este sentido, lo que se desea solo puede ser encontrado en el futuro. En América Latina la modernidad es siempre un proyecto (en el sentido sartreano del término), una utopía, algo que pertenece al porvenir. Por eso, el modernismo latinoamericano se diferencia del europeo²⁶. En los países ya industrializados el modernismo plantea la cuestión de la forma artística como una adecuación a la propia transformación de la sociedad. El mundo de la Revolución Industrial exigía del artista una reformulación de sus ideas. El impresionismo y el *art-nouveau* correspondían a la realidad social que los contenía. Ellos traducían la materialidad de la vida moderna (luz eléctrica, tranvías, sistema ferroviario, automóviles, efervescencia cultural de las metrópolis, etc.). En América Latina faltaban precisamente esos elementos de modernidad. El modernismo existe pero sin modernización. Los artistas latinoamericanos tenían la intención de ser modernos, pero su propuesta, lejos de ser palpable, era un proyecto. No es por azar que los participantes de esos movimientos (muralistas mexicanos, pintores y ensayistas brasileños) se integran al proceso político de construcción de la identidad nacional. Las obras iconográficas de Siqueiros, Rivera y Orozco, utilizan claramente los avances experimentales de las vanguardias europeas, pero sus obras solo se expresan completamente cuando integran los elementos de una cultura popular nacional (diseños inspirados en las culturas maya, azteca, y en la tradición campesina).

La mezcla de esos elementos populares no es un anacronismo, algo incompatible con la noción de modernidad; se trata de una respuesta posible de la modernidad mexicana, que en la época existía solo como potencia canalizada por la acción del Estado y configurada en la búsqueda de la identidad nacional. La apelación a la tradición era una exigencia social. La recuperación de la cultura popular fue la manera que encontraron los artistas para expresar los ideales vanguardistas y el proyecto de construcción nacional. Es, pues, en la esfera de la política donde la inspiración artística encuentra un terreno propicio para su manifestación. Los artistas latinoamericanos se distancian del ideal de Flaubert, de *l'art pour l'art*. El componente político atraviesa constantemente el ideario nacionalista comprometiendo lo que Pierre Bourdieu denomina el «campo autónomo» del universo artístico²⁷. Arte y política son términos complementarios. El artista es un intelectual «comprometido» cuyo compromiso con el destino nacional se encuentra expresado en su texto, su pintura, su poesía. Lo «moderno» es así anunciado en el arte, pero su realización efectiva está desfasada en el plano temporal. Se puede decir lo mismo de la teoría desarrollista (en boga en los años 50). Cuando sus portavoces afirmaban, «sin una ideología del desarrollo no hay desarrollo», lo que se estaba repitiendo era la anterioridad del proyecto de modernización en relación con el subdesarrollo existente. Cito a Alvaro Vieira Pinto, un representante paradigmático de este tipo de pensamiento:

26. V. Ana Maria de Moraes Belluzzo (org.): *Modernidade: Vanguardas Artísticas na América Latina*, Universidade Estadual do Estado de São Paulo, San Pablo, 1990.

27. Pierre Bourdieu: *Les règles de l'art*, Seuil, París, 1992.

Nuestros mejores hombres no tomaron conciencia objetiva de nuestra realidad; eso los privaba de tener una percepción histórica segura y global, haciéndoles perder el norte, lo que contribuyó al atraso de nuestro proceso de desarrollo, pues no hay interpretación sin categorías previas de interpretación. [Más adelante agrega:] Debemos concebir el desarrollo como un proceso que encuentra su definición en la finalidad a la que se dirige. No se trata del concepto vago e impreciso de la finalidad en general, sino de la finalidad rigurosamente fijada y lúcidamente comprendida, pues sin la claridad y la exactitud de los fines declarados, el proceso no se podría constituir. ... De aquí se desprende la posibilidad de que la ideología del desarrollo nacional sea no un esquema conceptual, abstracto e improductivo, sino una concepción general de la que se desprenden líneas inteligibles de acción práctica rigurosa.²⁸

El término ideología tiene, en este caso, una inflexión positiva (diría que casi gramsciana). Cabría a los intelectuales «tomar conciencia» del proceso de subdesarrollo y trazar una línea de acción para superarlo. Las expectativas son así diferidas en el tiempo. El fruto de las transformaciones pertenecen a un tiempo futuro. Esta forma de pensar la modernidad tiene algunas implicaciones. La primera de ellas es que tradicionalmente en América Latina la modernidad tendió a ser vista de manera acrítica. Lo moderno es visto como un valor en sí, una meta que necesariamente debe ser alcanzada. En Brasil, sintomáticamente, los críticos de la modernidad siempre fueron los intelectuales tradicionales (utilizo la categoría de Gramsci). Tal vez el ejemplo más significativo sea Gilberto Freyre. Su insistencia en retratar una historia brasileña a partir de la casa-grande no solo revela una actitud señorial sino que tiene un significado más amplio cuando se opone al orden industrial que se implanta en Brasil en la década del 30²⁹. Por eso reencontramos en su obra la polaridad tradicional/moderno, pero en este caso reinterpretada como valorización del orden oligárquico. Es sugestivo el contraste que el autor construye entre San Pablo y el Nordeste. San Pablo es «locomotora», «ciudad», «burguesía», «industrialización», allí florece el gusto por el trabajo y por las realizaciones técnicas. El Nordeste es «tierra», «campo»; sus habitantes telúricos y tradicionales conservarían por eso las «auténticas» raíces brasileñas amenazadas por la modernidad. Expresada entre el pensamiento conservador y la cuestión nacional, la modernidad fue asumida como un valor en sí, sin que para eso fuese necesario cuestionarla. Deriva de ahí una actitud ambigua en relación con la tradición. Ella es simultáneamente fuente de identidad y obstáculo que debe ser superado. En tanto que positividad, la tradición es la matriz de la cultura nacional, en ella se arraiga la cultura particular de cada pueblo, sin embargo, como la tradición se deriva de la cultura popular, cabría al «progreso» redefinirla. Lo moderno sería, en principio, este elemento de superación, pero tiene, además, otra implicación respecto del pretendido dualismo de las sociedades latinoamericanas. Cito un ejemplo: el populismo.

En la visión de muchos autores el populismo sería una especie de conjunción de temporalidades distintas³⁰. Se considera, por un lado, que las clases

28. Alvaro Vieira Pinto: *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, Río de Janeiro, 1959, respectivamente p. 15 y p. 25. Sintomáticamente, el primer capítulo del libro de Celso Furtado, *Subdesenvolvimento e Estagnação na América Latina* (Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1966), se titula «En busca de una ideología del desarrollo».

29. Gilberto Freyre: *Interpretação do Brasil*, José Olympio, Río de Janeiro, 1947.

30. Consultar O. Ianni: *A formação do Estado populista na América Latina*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1975.

populares, recién constituidas en el proceso de urbanización, no disponían todavía de condiciones psicosociales o de un horizonte cultural compatible con el comportamiento democrático. Por otro, que la sociedad urbana-industrial no disponía de instituciones políticas capaces de incorporar a las masas populares en los cuadros de una democracia representativa. El populismo sería así una solución de compromiso, un fenómeno de «transición». Subrayo el término pues tiene una influencia decisiva en varios análisis sobre la política latinoamericana (p. ej., «transición democrática»). Pero ¿transición hacia dónde? Evidentemente, hacia algo que se delinearía en el futuro. No es, pues, casual que la teoría de la modernización, elaborada en las universidades americanas en los años 50 y 60, haya tenido una gran repercusión en los estudios latinoamericanos. Rostow, de manera simplista y reduccionista, alimentaba una visión teleológica de la historia en la que toda sociedad humana debería necesariamente pasar por las siguientes fases: tradicional, *take off* (arranque hacia la industrialización), madurez, y por fin, la era del consumo de masas³¹. Evidentemente esta perspectiva privilegiaba una ideología de americanización del mundo, pues EEUU era visto como la única sociedad de masas digna de ser considerada un modelo.

Mientras tanto, los aspectos ideológicos, a pesar de importantes (fueron fuertemente criticados en América Latina³²), son menos relevantes para nuestra discusión. Importa subrayar que la dicotomía tradicional/moderno, intrínseca a la teoría de la modernización, asociada a la noción de etapas, de alguna manera se adecuaba a la expectativa de un desfase temporal del «atraso» latinoamericano. Se daba por supuesto, por ello, que la modernidad se realizaría por fases de desarrollo, lo que implicaba aceptar que tendría un sentido la realización de un patrón ya cumplido en las sociedades de Europa occidental y en EEUU. La cuestión que se plantea es, pues, cómo comprender la problemática latinoamericana no como un desvío, un desfase, sino como la considera Jesús Martín-Barbero, «una diferencia que no se agota en el atraso»³³. Eso implica admitir la existencia de una cierta originalidad en el proceso de realización de las modernidades latinoamericanas, lo que necesariamente nos lleva a revisar la noción (muchas veces más implícita que explícita en los análisis sociológicos) del patrón referencial de modernidad. No creo que sea casual el paulatino abandono del concepto de modernización y su sustitución por el de modernidad. Modernización implica una acción dirigida hacia algún lugar. Posee un origen, un patrón de referencia, y un sentido.

Es este sentido el que se encuentra actualmente en cuestión. Cuando Eisenstadt habla de «múltiples modernidades» lo que quiere decir es que la matriz «modernidad» se realiza históricamente de forma distinta³⁴. En cada

31. W. Rostow: *Etapas do desenvolvimento econômico*, Zahar, Río de Janeiro, 1964.

32. La crítica a la teoría de la modernización no se resume en la dimensión ideológica, también el dualismo tradicional/moderno, campo/ciudad, fue bastante criticado por los autores de la «teoría de la dependencia»; v. Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México, 1969.

33. J. Martín-Barbero: ob. cit.

34. S. Eisenstadt: «Japan and the Multiplicity of Cultural Programmes of Modernity», *Occasional Paper* N° 15, Truman Institute, The Hebrew University of Jerusalem, 1994.

lugar se actualiza y se diferencia. Pero si eso es verdadero, tenemos que disociar la matriz de su lugar de origen –Europa u «Occidente», como quieren algunos. Si es posible decir con Weber que la modernidad nace en «Occidente» (sabemos que ésta es una discusión interminable) debemos enseguida agregar: la modernidad no es, en su naturaleza, occidental. La matriz no se confunde con una de sus realizaciones históricas, la europea; ésta es solo la primera cronológicamente pero no la única ni su forma más acabada. El tema del «atraso» puede así repensarse pues la cuestión deja de ser planteada en términos temporales. Las comparaciones deben hacerse tomando como punto de partida la diferencialidad de esas modernidades y no un futuro incierto en el cual todas estarían reflejadas (en este sentido también la noción de posmodernidad me parece inadecuada pues supone un pasaje temporal que históricamente no se manifiesta de la misma forma en la realidad de las sociedades existentes).

Si en los años 30, 40 y 50, la modernidad era aún un proyecto a ser construido, a partir de las décadas del 70 y el 80 mucho de lo que se reclamaba se realizó. Los impactos de la primera y la segunda revolución industrial se dejan sentir, y en países como Argentina, Brasil y México se constituyen los mercados nacionales con una dimensión considerable. García Canclini apunta algunos hechos que indican un cambio estructural de los países latinoamericanos: un desarrollo económico más amplio y diversificado cuya base se apoya en el crecimiento industrial y en las tecnologías más avanzadas; la ampliación del mercado de bienes culturales, sobre todo en las grandes aglomeraciones urbanas, donde hay un incremento de las matrículas escolares en todos los niveles (primario, secundario, universitario); consolidación y expansión del crecimiento urbano a partir de los años 40; introducción de nuevas tecnologías de comunicación, particularmente la televisión; avance de movimientos políticos progresistas³⁵. Estas transformaciones son visibles en diferentes niveles de la sociedad. Por ejemplo, en el campo gerencial. En diversos sectores, junto al aparato del Estado y la industria, poco a poco se impone un tipo de mentalidad en la que la dimensión racionalizadora se hace cada vez más preponderante. En las políticas públicas las propuestas de planeamiento confieren coherencia y sistematicidad a los planes gubernamentales. En las industrias y junto con las nuevas técnicas de organización del trabajo, surgen los nuevos administradores de empresas que contrastan con los antiguos «capitanes de la industria» cuyo patrón de actuación se pautaba menos por criterios racionales (o sea la eficiencia del mercado) que por injerencias de estatus, favores y padrinzagos³⁶.

En verdad el proceso de racionalización (para decirlo con Weber) se instituyó a través de la conjunción de la acción de instituciones diversas –Estado, em-

35. Durante las décadas del 70 y 80 el tema de la «transición» dominó buena parte de la literatura de ciencias políticas en América Latina. Básicamente, asociada a un debate sobre la modernización de la sociedad, se ocupaba del pasaje de los regímenes autoritarios (Brasil, Uruguay, Argentina, Chile, etc.) a las democracias representativas.

36. Sobre la transformación de la mentalidad empresarial, v. Fernando Henrique Cardoso: *Empresário Industrial e Desenvolvimento Econômico no Brasil*, Difusão Européia do Livro, San Pablo, 1972.

presas, universidades, sindicatos— logrando que los países latinoamericanos se distancien así de su pasado rural y arcaico. Tal vez el mejor ejemplo de esos cambios sea la llegada de las industrias culturales. A partir de los años 60 y 70 se desarrollan tanto que llegan al punto de promover el consumo nacional de bienes culturales a una escala hasta entonces desconocida. Se constituye así una «cultura de masas» industrialmente producida por sectores especializados (industria fonográfica, televisiva, publicitaria, de revistas, etc.). Entre ellas, la televisión es, sin duda, una de las más importantes pues en países como Brasil, Argentina, México y Venezuela, cubre prácticamente toda la extensión del territorio llegando a las diferentes clases sociales³⁷. En este sentido, la noción misma de cultura popular se modificará. En los 30, 40 y 50 lo popular se encontraba íntimamente asociado a la idea de raíces locales (nacional o regional). Cultura popular significaba tradición. La industrialización de los bienes de consumo redefine lo popular en términos de modernidad. Por ejemplo, la fabricación de un producto como la telenovela supone diferentes etapas: tecnológica, administrativa, mercadológica y, por último, estética³⁸. Ella presupone la existencia de organizaciones industriales consistentes, de una estrategia publicitaria a nivel nacional, de mercados de bienes materiales y simbólicos consolidados (como la presencia de un conjunto estelar de artistas de radio y televisión), de un sistema televisivo amplio y, por último, del hábito de ver televisión. Si Televisa (México) y Globo (Brasil) pueden apropiarse de sus mercados nacionales, e incluso impulsar un mercado latinoamericano de telenovelas, para competir con las series norteamericanas, es porque existe una sofisticada elaboración de un producto industrial articulado a sus estrategias de mercado³⁹.

Las industrias culturales introducen además nuevos estilos-de-vida, lo que significa la emergencia de nuevos patrones de sociabilidad y de legitimidad cultural. La industria cultural, por su fuerza y extensión, se vuelve una instancia de socialización que ahora entra en competencia con otras instancias: la familia, la religión, la vida en las regiones rurales, etc.⁴⁰. No debe olvidarse que en América Latina la escolarización de los sectores populares es extremadamente deficiente. Al contrario de lo que ocurrió en Europa y EEUU, el

37. En esos países la televisión llega a más del 85% de los hogares; v. *L'Amérique Latine et ses télévisions*, Anthropos, París, 1995.

38. Sobre la telenovela consultar Renato Ortiz et al.: *Telenovela: história e produção*, Brasiliense, San Pablo, 1989; Jesús Martín-Barbero: *Televisión y melodrama*, Tercer Mundo, Bogotá, 1992.

39. En los países latinoamericanos la audiencia de las telenovelas supera en mucho a la de las series norteamericanas. Debido a esta popularidad, cuando las empresas tienen problemas de audiencia, muchas veces prefieren, como estrategia de mercado, importar telenovelas de otros países latinoamericanos que sustituir su programación por programas americanos.

40. Los demógrafos han llamado la atención sobre la importancia de la televisión como instancia de cambio comportamental. En el caso brasileño, sin haber una política oficial de planeamiento familiar, ocurrió una abrupta baja de la tasa de fecundidad: 1940: 6,16; 1960: 6,28; 1980: 4,35; 1997: 2,2. Los estudiosos atribuyen a la televisión, y particularmente a la telenovela, la responsabilidad de haber difundido patrones de comportamiento que influyeron decisivamente en los hábitos familiares; v. Vilmar Faria: «Government Policy and Fertility Regulation: Unintend Consequences and Perverse Effects», Texas Population Research Center, Austin, Working Paper, mayo de 1990.



acceso a la escolaridad no se constituyó en un derecho universal. Los índices de analfabetismo y las barreras que existen para el paso de la enseñanza primaria a la secundaria, sin duda, certifican la realidad de este proceso de discriminación social. Eso hace que la escuela, en tanto instancia de socialización, no pueda competir seriamente con las industrias culturales. Estas, por su capacidad abarcadora, difunden sin grandes obstáculos gustos, maneras de pensar, concepciones de vida, que rápidamente echan raíces en los hábitos populares. Las industrias culturales redefinen, por lo tanto, el panorama cultural latinoamericano. Modernas en su configuración (racionalización de la gestión y de la técnica utilizada) y en su difusión (productos ofertados), contrastan con la idea de una América Latina rural, oligárquica, «atrasada». Ciertamente, muchos de los problemas anteriores subsisten: pobreza; marginación de las clases populares del acceso a los servicios educacionales y de salud; desigualdad regional. Sin embargo, para lo que nos interesa en esta discusión, se puede decir que se levanta en América Latina una «tradición de la modernidad»⁴¹. En realidad, cuando se habla de tradición normalmente

41. V. Renato Ortiz: *A moderna tradição brasileira*, Brasiliense, San Pablo, 1988.

pensamos en cosas pasadas, preservadas en la memoria y en la práctica de las personas. De inmediato nos vienen a la cabeza términos como folclore, patrimonio histórico, como si esas expresiones conservasen los marcos de un tiempo antiguo que se extiende hasta el presente.

Tradición y pasado se identifican y parecen excluir radicalmente lo nuevo, identificado como moderno. Pocas veces pensamos lo tradicional como un conjunto de instituciones y de valores que, incluso siendo productos de una historia reciente, se nos imponen como una moderna tradición, un modo de ser. Es la tradición en cuanto norma, aunque atemperada por la imagen de movimiento y de rapidez. Pero, como nos enseña la antropología, tradición es todo aquello que se inserta en la cultura de lo cotidiano. En este sentido, a lo largo del siglo se construyó en América Latina una tradición de la modernidad, en la que se insertan patrones y referencias —técnicas y sociales— que orientan la conducta y las aspiraciones de los individuos. La modernidad se vuelve así algo presente, un imperativo de nuestros días, y ya no más una promesa deslocalizada en el tiempo. Modernidad problemática, controvertida, pero sin duda parte integrante del día a día (aparatos de TV, automóviles, aeropuertos, *shopping-centers*, restaurantes, televisión por cable, publicidad, etc.). Es dentro de este nuevo contexto, sobre esta moderna tradición, en confrontación con otras tradiciones locales, que se agrega un nuevo movimiento: la globalización. Lo que había sido redefinido internamente en el proceso de construcción de los Estados-nacionales está puesto nuevamente en jaque.

La globalización introduce nuevos parámetros en la discusión⁴². Modernidad y nación son configuraciones sociales que históricamente aparecen juntas. La primera surge con la Revolución Industrial pero su forma material de existencia se expresa en la nación. La segunda, por su parte, se afirma a través del desarrollo de «su» modernidad. La nación no es solamente una «novedad histórica» (para decirlo con Hobsbawm) sino que en su interior surge y se desarrolla un nuevo tipo de organización social. La globalización significa que la modernidad ya no se confina a las fronteras nacionales, sino que se vuelve modernidad-mundo. El vínculo entre nación y modernidad, por lo tanto, se escindirá. En este caso, las múltiples modernidades ya no serían solo una versión historizada de una misma matriz, a ellas se agrega una tendencia integradora que desterritorializa ciertos «ítems» para agruparlos en tanto unidades mundializadas. Las diferencias producidas nacionalmente están ahora en parte atravesadas por un mismo proceso. Por ejemplo, el surgimiento de identidades desterritorializadas (el universo del consumo) que escapan a las fronteras impuestas por las diferentes modernidades de cada lugar. Retomo en este punto la definición de Anthony Giddens sobre los estilos-de-vida. Giddens considera que el término tendría poca utilidad en la comprensión de las culturas tradicionales ya que presupone una elección dentro de una diversidad de opciones posibles⁴³. En esas sociedades, las prácticas

43. A. Giddens: *Modernity and Self-Identity*, Stanford University Press, Stanford, 1991.

42. Al respecto, v. R. Ortiz: *Mundialización y cultura*, Alianza Buenos Aires, 1997; Octávio Ianni: *Teorias da Mundialização*, Civilização Brasileira, Río de Janeiro, 1994.

rutinarias –las formas de comer, los modos de vestir o de disponer el cuer-po– estarían, en gran parte, codificadas por la costumbre pues se trata de hábitos que se imponen a los individuos dejándoles poca libertad de acción. Giddens considera además que los estilos de vida se realizan en contextos específicos que él denomina de «sectores». Cada «sector» constituiría una «franja» espacio-temporal en el interior de la cual se incluiría un conjunto de prácticas adoptadas por los individuos en sus diferentes actividades. El estilo-de-vida sería, así, una especie de regionalización de esas actividades. En este sentido, los parámetros espacio y tiempo son fundamentales.

Ahora bien, la idea de estilo de vida trae consigo la de desterritorialización. Por eso la categoría es ampliamente utilizada por las investigaciones de *marketing* en sus análisis de los mercados globales. «Joven», «pareja sin hijos», «personas mayores», «mujer asalariada mediana edad» son clasificaciones que no se vinculan a ningún país específico sino que agrupan a personas que se encuentran distantes unas de otras. De este modo, son franjas espaciales las que recortan grupos de individuos geográficamente dispersos. Estas pueden estar en Nueva York, Tokio, San Pablo o París; son sus estilos de vida, objetivados en el gusto socialmente válido (ropas, restaurantes, músicas preferidas) y en los productos apropiados (marcas, colores, *design*), los que los ponen en comunicación. Ese movimiento de redefinición de las identidades atraviesa también a América Latina. Eso significa que la discusión sobre la identidad se desprende del destino del Estado-nación y que el debate sobre modernidad adquiere otra configuración. De forma metafórica diría que es posible ser moderno sin ser nacional (premisa enteramente distinta de los principios que orientaron los movimientos modernistas en América Latina durante las décadas del 20 y el 30). El proceso de globalización trae consigo, además, otros tipos de cambios; está cargado de implicaciones políticas que no dejan de ser preocupantes. Nación y modernidad eran movimientos que utópicamente marchaban juntos en el contexto latinoamericano. El desfase temporal existente entre ellos, en principio, podía resolverse a través de la idea de «proyecto nacional», es decir, a través de la capacidad que el Estado-nación tendría de construir esta modernidad. En la medida en que modernidad y nación se vuelven términos disyuntivos, la idea misma de proyecto nacional entra en crisis. La autonomía que los Estados-nacionales latinoamericanos tenían (o imaginaban tener) en la consolidación de sus destinos colectivos ya no se sostiene más. Y eso sucede dentro de un cuadro inquietante pues la modernidad-mundo se estructura a partir de diferencias y de desigualdades. Solamente un idealismo posmoderno puede imaginar la afirmación pura y simple de la diferencia como sinónimo de pluralidad y de democracia. La construcción de las nacionalidades fue problemática en América Latina, pero en el momento en que la idea misma de nación entra en crisis (lo que no significa decir que desaparezca) se llega al final del siglo xx sin que haya sido posible revertir un cuadro de dominación ya establecido. La afirmación de las diferencias debe, por lo tanto, ser calificada, pues en el contexto de un mundo globalizado hay orden y jerarquía, y si algún pluralismo existe, deberíamos considerarlo como un «pluralismo jerarquizado».