

Modernización y ética de la otredad. Comportamientos colectivos y modernización en América Latina

FERNANDO CALDERÓN

1. LOS ANACRONISMOS DE LA MODERNIZACIÓN

HACIA FIN DE SIGLO hay dos hechos sociológicos importantes en la vida colectiva de la sociedad latinoamericana: la modernización experimentada fue trunca y excluyente; sin embargo permitió, en las recientes décadas de vivencia democrática, el reconocimiento social de la diversidad cultural y el derecho a la diferencia.

En general, la fuerza de la modernización no guardó relación positiva con los procesos de integración sociocultural que suponían los distintos utopistas del progreso. No obstante, las consecuencias y resultados fueron distintos en unas partes respecto de otras; así, por ejemplo en los países occidentales desarrollados, la modernización como proyecto utópico que asociaba progreso técnico y económico con el fin del oscurantismo, también fracasó, pero los resultados en términos de integración social fueron mayores que en América Latina. En este continente la modernización, además de inconclusa, fue más excluyente que en los países del sudeste asiático, de Europa o de América del Norte; y por lo general, fue una racionalización socialmente impulsada “desde afuera” y “desde arriba”; por eso, además de trunca, también fue una modernización dependiente sustentada en una dominación relativamente elitista, muy a menudo autoritaria.

Sin embargo, este anacrónico proceso de modernización posibilitó en las últimas décadas un extraordinario dinamismo de expansión multicultural, a veces democrático, otras no, centrado en la búsqueda del reconocimiento de la diferencia. Búsqueda no tanto en términos de una nueva producción postmoderna, sino más bien en términos del reconocimiento de una condición de existencia para enfrentar los avatares de un nuevo impulso modernizador, esta vez proveniente de una complejidad social sustentada en la información, la comunicación, la gestión organizativa y la programación.

Estos hechos, además, colocaron sobre el tapete histórico tanto la conjugación de una democracia política con una social, como también muy especialmente la cuestión de la otredad en sociedades con fuertes rasgos facciosos y excluyentes. En realidad en América Latina, como en otras partes del mundo, los nuevos conflictos surgen y tienden a desarrollarse en el ámbito de la reproducción cultural, la integración social y la cotidianeidad de la vida colectiva, y con esto los propios parámetros de la evolución moderna cambian.

En América Latina, la construcción de la otredad está directamente asociada con las posibilidades de una recuperación crítica de la memoria histórica y de una construcción institucional, derivada de un consenso democrático que permita una modernización socialmente incluyente, en el marco de tradiciones adversas y condiciones internacionales y nacionales difíciles.

En lo que sigue del texto trataré de analizar algunos de estos aspectos en relación con cuatro temáticas que me parecen fundamentales. La primera con relación a la cultura del otro en la memoria histórica de las sociedades latinoamericanas; la segunda en torno a la transgresión populista y los nuevos comportamientos colectivos; la tercera respecto de las tensiones actuales entre modernización y subjetivación, y la cuarta, en función de la construcción ciudadana y el multiculturalismo.

2. LA MEMORIA Y LA CUESTIÓN DEL OTRO

Las sociedades latinoamericanas son histórica y culturalmente diversas. Su diversidad —como reiteradas veces ha afirmado Carlos Fuentes— emana de una matriz sociocultural de base indo-afro-europea que, a lo largo del tiempo y en varios ciclos históricos, fue creando un complejo tejido cultural expresado en una variedad de mundos de vida que, conflictiva o integrativamente, se han constituido principalmente en relación con las culturas occidentales, pero también con culturas africanas y orientales. Precisamente en este juego intercultural radica la especificidad cultural latinoamericana que en buena medida trasciende los espacios políticos nacionales, pero que marca sus características particulares.

Así, el perfil sociocultural latinoamericano se caracteriza por la presencia de clases sociales casi nunca plenamente estructuradas, élites políticas y sociales permanentes desde el periodo colonial, sociedades regionales en pugna constante con el poder central, convivencia de ideologías nacionalistas con ideologías extranjerizantes, minorías nacionales o culturales escasamente reconocidas en el sistema político de toma de decisiones, mayorías étnicas indígenas y africanas culturalmente discriminadas. La misma noción de individuo es culturalmente ambivalente y la ciudadanía no acaba de plasmarse ni como un valor central ni como un sistema institucional legítimo. Es decir, el tejido cultural latinoamericano expresa las características metamórficas, ambiguas y diversas de las identidades culturales latinoamericanas.

Es sobre esta marca cultural que se han desarrollado los conflictos, los avances y los retrocesos igualitarios y libertarios más importantes, sin lograr empero constituirse una cultura de la diversidad y del reconocimiento pleno de la otredad; más bien, la relación con el otro, distinto del sí mismo, ha sido una relación histórica de constante negociación.¹ Este hecho nació con la conquista, mutó y se prolongó de distinta manera con la república y con las distintas fases históricas que vivieron las sociedades latinoamericanas.

La negación del otro tiene varias facetas. Por un lado, las élites diferencian el otro de sí mismas y enseguida lo desvalorizan proyectándolo como inferior: mujer, indio, negro, mestizo, marginal urbano, campesino, etcétera. Por otro lado, el otro puede ser también el extranjero, percibido como amenazador de la propia identidad desde “afuera”. Paradójicamente, las élites, si bien han negado al otro, también se han identificado con él de manera crítica y emuladora, especialmente si ese otro es europeo o estadounidense. Sociológicamente se ha generado aquello que Germani denominó “efectos de fusión”, en el sentido de que las élites asimilan y usan valores modernos para reafirmar su dominio de tipo conservador.²

Desde el punto de vista del “negado” —o más precisamente “seminegado”—, la negación se vive con más de una faceta. A veces se identifica plenamente con la negación, cercando la propia identidad; otras veces se la vive como una asimilación deseada, pero nunca plenamente realizada. Pero también está la identidad gestada en la resistencia y en la asimilación crítica observable en gran parte de los movimientos culturales.

Esta cultura de la negación de la diferencia ha sido el principal límite a la otredad y por ende de la democracia en América Latina, pues impidió tanto el reconocimiento del individuo o la comunidad —que necesariamente se tienen que constituir en relación con el “otro”—, como también el enfrentamiento pleno y auténtico de los avatares de la razón moderna.

En este contexto, enfrentar las vivencias y razonamientos de la modernidad hoy en crisis y su posible proyección en el tiempo demanda la aceptación plena de los tejidos culturales propios de la región, como condición básica para superar la cultura de la negación del otro. Estos tejidos se fueron construyendo históricamente y hoy día coexisten vitalmente en la subjetividad de las sociedades nacionales. Incluso en algunos momentos de catarsis, como en los carnavales, reaparecen viejos fantasmas del periodo colonial que, como una especie de pentimentos de arcanos cuadros, recuerdan aquellas situaciones traumáticas que se vivieron y que aún no se pueden asimilar. Quizás por esto el muralista mexicano Orozco en sus memorias sentenció: “No sabemos aún quienes somos, como los enfermos de amnesia”.³

¹ Para un análisis de la dialéctica de la negación del otro véase: F. Calderón, M. Hopenhayn y E. Ottone, 1993, “Hacia una perspectiva crítica de la modernidad: las dimensiones culturales de la transformación productiva con equidad”, CEPAL LC/R, 1294, Santiago de Chile.

² El concepto de “efecto de fusión” fue desarrollado por G. Germani en *Política y sociedad en una época en transición*, Buenos Aires, 1964.

³ J. C. Orozco, 1970, *Autobiografía*, Era, México.

En este sentido, la reconstitución de identidades históricas en la actual coyuntura democrática, de crisis de la modernidad y de internacionalización de la cultura, plantea la cuestión del reconocimiento colectivo de la memoria de experiencias compartidas, de la memoria de la diferencia con otros y de la memoria de los resultantes de los conflictos vividos.

En la actualidad dicha reconstitución tiene como referente fundamental la subjetividad “nacional-popular” o populista, gestada en los regímenes nacional-populares. Dicha subjetividad marcó un momento de reencuentros de experiencias e identidades históricas y de meta-relatos desarrollistas, en los ámbitos de una ideología nacionalista. La evaluación crítica de dichas experiencias y su relación con los actuales procesos de subjetivación y modernización constituye uno de los desafíos más acuciantes de la sociología latinoamericana contemporánea.⁴

3. TRANSGRESIÓN POPULISTA Y NUEVAS ORIENTACIONES COLECTIVAS

América Latina no alcanzó, bajo los regímenes nacional-populares, las metas de modernización y desarrollo que se propuso, pero tampoco podrá evolucionar en la modernidad sin asumir lo que estos regímenes hicieron de ella. No existe en el plano de la subjetividad la más mínima posibilidad de una política del “borrón y cuenta nueva”, o de *shocks* subjetivos.

Los mismos procesos que precedieron a estos regímenes —como aquellos referidos a la crisis económica, a la dualización social, al ejercicio dictatorial, a la reconversión industrial y la internacionalización cultural, al ajuste económico, a los nuevos comportamientos sociales y a la valorización y transición a la democracia— llevan todos ellos sobre sus espaldas este *habitus*, en el sentido de Bordieu, que se heredó de los regímenes “nacional-populares”. La cuestión consiste en saber cuáles son las oportunidades de una transgresión de esta subjetividad hacia la constitución de una cultura y una subjetividad democrática acorde con los impulsos del proceso de modernización.

No es evidente que esto pueda ser, pues si bien los contextos políticos y económicos nacionales e internacionales han cambiado y la fuerza de los lazos del comunitarismo nacionalista se han debilitado, como también las utopías que los alimentaban, no es menos cierto que la agudización de los dinamos de diferenciación social y especialmente de expansión de la pobreza —particularmente en las áreas urbanas— sientan las bases para el desarrollo, en distintos contextos sociohistóricos, de nuevos escenarios neopopulistas en la región. En realidad, las

⁴ La actual bibliografía ha desarrollado algunos de estos aspectos; véase por ejemplo A. Touraine, 1988, *La parole et le sang*, Editions Odile Jacob, París. En este texto se retoma la discusión latinoamericana más significativa; sin embargo, los aspectos socioculturales e históricos de la problemática aún no han sido suficientemente trabajados. Un interesante avance lo constituye N. García Canclini, 1990, *Culturas híbridas*, Ed. Grijalbo, México. Véase también F. Calderón y M. dos Santos, 1993, *Sociedades sin atajos*, Ed. Paidós, Buenos Aires (en prensa).

posibilidades de desarrollo de nuevas formas neopopulistas están asociadas con los fracasos de la democracia y de una modernización económica incluyente.

De todas maneras conviene señalar que la evolución histórica dependerá de la evolución de los conflictos y los consensos democráticos que puedan construir los actores sociales y políticos en cada realidad nacional. La transgresión populista depende en este sentido de la capacidad de los sujetos políticos de superar la cultura de la negación del otro y especialmente la práctica del clientelismo burocrático, de remontarlas a partir del reconocimiento crítico de sus propias experiencias en el pasado y de la capacidad de proyectarse, en el futuro, en los ineluctables e inciertos dinamismos de la modernización.

En lo que sigue no exploraremos las fuertes tendencias hacia una reconstitución neopopulista autoritaria, sino más bien la problematicidad de una transgresión con dirección democrática.

Un fenómeno crecientemente expansivo que resulta fundamental en la caracterización de este proceso socioeconómico y en la construcción de la nueva subjetivación latinoamericana es el referido al impacto cultural de la economía de mercado, los patrones de consumo internacionalizado y la simbología que les acompañan. En algunos casos, esta tendencia se ha visto asociada con una suerte de “revolución conservadora”, o más bien, como el resultado de ajustes y medidas económicas exitosas por parte de gobiernos autoritarios y élites tradicionales de tipo señorial. En otros, con el aumento de los deseos consumistas acompañados por el incremento de la miseria.

En realidad, se trata de la expansión de la sociedad de consumo que tiende a fusionarse con las pautas conservadoras de las élites dirigentes y las tendencias enajenantes de la sociedad de masas; no obstante, dicha expansión también ha introducido una cierta racionalización e internacionalización que permite objetivar las distancias sociales. Es en este y contra este marasmo que se empiezan a gestar las nuevas prácticas colectivas en la región.

En este clima, el tema de la capacidad de los actores políticos y socioculturales para impulsar críticamente una transformación que vincule democracia con modernización es decisivo, como lo es también la fuerza de la cultura y la subjetividad que los pueda movilizar.

En este sentido, conjuntamente con los procesos de diferenciación y transformación del perfil económico y político de la región, se viene operando una serie de cambios en el comportamiento de los actores y en la subjetividad de las sociedades. Así, es posible visualizar la gestión de una nueva subjetividad vinculada a nuevos comportamientos socioculturales emergentes.

Se trata de nuevas prácticas colectivas asociadas tanto con los procesos de descomposición y segmentación social producidos por la crisis económica y la fase histórica anterior, como con los cambios suscitados por la modernización a escala nacional, regional e internacional. Se trata de movimientos con una fuerte carga monádica, cuyos principales rasgos están fuertemente asociados a la producción de nuevos valores e identidades culturales, centrados más en la sociabilidad y en la cotidianeidad que en el acceso al poder político, y a menudo vinculados con la

resistencia ante los procesos de empobrecimiento social, pero también con los cambios en la sociedad moderna.

Sin embargo, es fundamental reconocer que son prácticas y valores por lo general restringidos, que no alcanzan a oponerse a la lógica del poder y de la modernización; quizás tan sólo logran convivir con ellas.

Dichas prácticas no tienen fines predeterminados, ellas mismas están plenas de tensiones y posibilidades tanto de recreación social como de descomposición; asimismo, pueden evolucionar tanto hacia formas desarrolladas de acción colectiva como hacia la anomia y la configuración de antimovimientos sociales mesiánicos y/o neopopulistas. Las luces y las sombras son partes vivas de la dinámica de estos movimientos.⁵

Históricamente, estos nuevos comportamientos se empezaron a expandir en la década de los ochenta y estuvieron fuertemente vinculados tanto con los procesos de democratización como con la crisis del ciclo estatal y los procesos de ajuste y reestructuración económica.

Un antecedente muy importante —sobre todo para los países que salían de la larga noche dictatorial— fue la construcción de una particular subjetividad en la vida cotidiana, puesto que los regímenes autoritarios —que también expandieron, adecuaron o mantuvieron el sistema patrimonial-corporativo— destruyeron o limitaron la participación social, la vida pública y los derechos ciudadanos, y provocaron un cierto repliegue hacia la intimidad y la vida privada, como también incomunicación social; esto sucedió en el plano nacional y también relativamente en el plano internacional.

En estos últimos años, a pesar de la fuerza de la sociedad de consumo, una buena parte de la población expandió las vinculaciones cara a cara y se establecieron o restablecieron redes mínimas de solidaridad y socialización a escala micro. Y esto también sucedió en sociedades donde se logró mantener el juego democrático, pues éste se alejó crecientemente de la cotidianidad de las sociedades, ya que el mismo sistema burocrático clientelar que los alimentaba se contrajo considerablemente por la crisis económica.

El clima cultural y económico, la manutención de democracias censitarias en varios casos y las políticas autoritarias generaron un alto nivel de incomunicación no sólo en la sociedad, sino también entre ésta y sus principales sistemas de representación e intermediación, como los sindicatos y los partidos políticos, fuesen éstos nacional-populares, clasistas o de cualquier otra índole. Es bajo esta dinámica que se opera el retorno y la valorización de la democracia, tanto como lógica institucional cuanto como forma de vida.

De manera muy sintética y esquemática, y para los fines del presente artículo, es posible considerar dos tipos no excluyentes de orientaciones colectivas emergentes en relación con los procesos de democratización y modernización. Se trata de acciones reactivas y proactivas de los actores socioculturales.

⁵ Para una discusión sobre el tema véase: A. Escobar y S. Álvarez (comps.), 1992, *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.

El primer tipo de orientación se desarrolló en estos espacios de frustración y resistencia tanto de los resultados de la modernización como los nuevos impulsos de la misma. Así, se gestó una serie polivalente de comportamientos de resistencia y búsqueda de asimilación particularista y restringida de la vida moderna. Las experiencias de buena parte del movimiento obrero, campesino y comunitarista urbano estarían adscritas a este tipo de acción colectiva, como también lo están su búsqueda de adaptación y los procesos de expansión cultural y reconversión económica.

Un segundo tipo, los proactivos, estaría constituido por aquellas expresiones colectivas que más bien son el resultado de los actuales procesos de modernización, a los que, de alguna manera impulsan, participando de ellos de manera crítica. De este tipo serían las acciones colectivas o movilizaciones orientadas a la ética, la educación y el conocimiento, al consumo, la empresa, la descentralización, la ecología, el género, la religiosidad, lo étnico-cultural y en general las de tipo simbólico expresivo. Es decir, aquéllas que tienden a revalorizar críticamente la vida moderna y asumir sus diversas identidades culturales.

Ciertamente parece ser que estas dos orientaciones tipo no son estancos socialmente estructurados, sino más bien transversales al conjunto de las subjetividades sociales.

Existe en todo esto un fenómeno cultural singular que afecta al conjunto de los procesos narrados: aquel vinculado a la industria y al mercado culturales. En los últimos años, como varios especialistas lo han señalado,⁶ se viene produciendo una transformación del campo cultural proveniente del ciclo estatal anterior, tanto en los niveles de la industria cultural como en la producción de sentido, tal cual insinuamos párrafos arriba. A diferencia de lo socioeconómico, en el mercado cultural no existe una exclusión simbólica generalizada; existen más bien procesos de complejización y transformación de la industria y de los mercados culturales, especialmente derivados de la internacionalización de los medios de comunicación de masas que se interconectan de manera inédita con los procesos de subjetivación señalados.

Como se sabe, la constitución de redes comunicacionales logró una integración fantástica a escala planetaria, y esto modifica en todas partes los dinamismos culturales preexistentes. Así, si bien en el pasado cercano la industria y la reproducción de la subjetividad nacional-popular más o menos organizaban el campo cultural, el nuevo dinamismo comunicativo y del mercado cultural hacen hincapié en relaciones instantáneas que pueden ser sustituidas rápidamente por otras imágenes y relaciones también fugaces.

Ciertamente, éste es uno de los problemas más acuciantes en la construcción de subjetividades, en las sociedades contemporáneas. La cuestión radica en auscultar las posibilidades de una subjetivación crítica por parte de estos actores respecto de la sociedad de consumo, y de su capacidad de alternancia comunicativa

⁶ Véase, por ejemplo, N. García Canclini, 1989, *op. cit.*

entre emisores y receptores. Algunas experiencias se vienen sucediendo; empero, éste es por el momento un tema escasamente analizado en la región.

El argumento central que hemos tratado de desarrollar hasta aquí afirma que la construcción de nuevas orientaciones de la acción colectiva en América Latina está más concentrada en la crítica al consumismo y la creación de relaciones de afirmación y sociabilidad sociocultural, que en la formulación de meta-proyectos de cambio histórico o político; consiguientemente, lo que se empieza a crear o modificar es la subjetividad social.

4. MODERNIZACIÓN Y SUBJETIVACIÓN

La relación entre modernización y subjetivación constituye un tema decisivo. La modernización (y sus múltiples efectos sociales) sería una fuerza central del cambio. Sus características principales son la generación de un proceso acelerado de secularización social —con el consiguiente proceso de desencantamiento del mundo y de desacralización de la historia—, el predominio de acciones electivas basadas en criterios instrumental-rationales, la capacidad de adaptación al cambio y su capacidad de institucionalización, sometida también a la lógica instrumental mencionada y, muy especialmente, a la diferenciación y especialización de papeles e instituciones.

La modernidad sería la tensa conjugación de aquella secularización con una subjetividad centrada en valores de libertad, reproducción cultural e integración social. Desde esta óptica es errado separar ambos términos, como bien señalaba Adorno: “porque sin el espíritu subjetivo que surge de lo nuevo, tampoco cristaliza una Modernidad objetiva”.⁷

Sin embargo, en el periodo actual la modernización tiende a minar crecientemente las bases de los lazos sociales, de los valores y las reglas del juego institucional, de las creencias, los imaginarios y los significados de las metas de las so-

⁷ T. W. Adorno, 1983, *Teoría estética*, Ed. Orbis, Buenos Aires, p. 45. Por su parte, Habermas sugiere que históricamente “Lo moderno aparece en todos aquellos periodos en que se formó la conciencia de una nueva época, modificando su relación con la antigüedad y considerándose a un modelo que podía ser recuperado a través de imitaciones”, J. Habermas, 1989, “Modernidad, un proyecto incompleto”, en N. Casullo (comp.), 1989, *El debate modernidad postmodernidad*, Ed. Puntosur, Buenos Aires, p. 132. A. Touraine trabaja la idea de una sociedad moderna como aquella que transforma lo antiguo en moderno sin destruirlo, aquella donde la religión (y la subjetivación en general) sea menos una ligazón comunitaria y más un llamado a la conciencia que cuestione los poderes sociales y enriquezca el movimiento de la subjetivación; A. Touraine, 1992, *Critique de la modernité*, Ed. Fayard, Paris, p. 371. Respecto de la secularización, el mismo autor afirma que en ella el hombre divino es remplazado por el hombre sujeto; A. Touraine, 1992, *op. cit.*, pp. 55, 269 y 314. Véase también G. Germani, 1985, “Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna”, en CILCSO, 1985, *Los límites de la democracia*, Buenos Aires. Germani llega incluso a postular, con sólidos argumentos, que la fuerza de la secularización es tal que al minar los núcleos de integración valórica de la sociedad moderna y al concentrar las decisiones en las élites se estarían sentando las bases para un nuevo autoritarismo altamente racional. En este sentido, el autoritarismo sería una consecuencia de la modernización. Véase en el mismo texto de CILCSO la polémica que este artículo suscitó.

ciudades y actores sociales contemporáneos. La modernización, en síntesis, mina la base subjetiva que cohesionan a la sociedad moderna.

En este sentido, no es casual que una de las principales problemáticas de la sociología del actor sea la de las opciones y posibilidades de la subjetivación social frente a la modernización; o para decirlo de otra manera, la cuestión sería tratar de comprender: ¿cómo reconstituir los lazos y los consensos sociales y cuáles son las tendencias emergentes?, o ¿cómo es posible la integración social y la construcción de la alteridad entre actores e individuos distintos, dadas las características de un proceso de modernización socialmente excluyente, principalmente en las sociedades periféricas?⁸

Analizado este problema desde la óptica de la acción social latinoamericana, quizás ya no se trataría —para las sociedades y sus actores sociales— de auscultar únicamente las posibilidades de una reinserción fecunda en los procesos de reestructuración económica en el mercado mundial, o de participar activamente en la globalización de la economía y el mercado cultural, sino de empezar a dar cuenta de la emergencia de un nuevo tipo de modernización que sería la punta del iceberg de un nuevo tipo de sociedad, sociedad que cada vez organiza más sus relaciones sociales con base en relaciones de información, conocimiento y comunicación.

Esta sociedad programada, informacional, del conocimiento o postindustrial —como varios autores la han definido— implicaría la concentración de decisiones y de la producción de conocimientos en empresas transnacionales, que acumulan tanto la información como la capacidad de procesarla y que principalmente genera una expansión consumista avasalladora.

En este tipo de sociedad, el factor principal de la productividad y de la organización giraría en torno de la producción y el control del conocimiento.⁹

Desde hace tiempo, Alain Touraine viene elaborando una teoría sobre la sociedad programada, que sería aquella "... con capacidad de crear modelos de gestión de la producción, la organización, la distribución y el consumo, de manera que semejante sociedad aparezca en todos los niveles de funcionamiento como producto de una acción ejercida por la sociedad sobre sí misma y por sistemas de acción social". Más recientemente, como "aquella donde la producción y la difu-

⁸ Éste es un problema clásico de la sociología que hoy día, a raíz de los cambios anotados, tiende a resignificarse. Por ejemplo, Habermas retoma críticamente el pensamiento de Mead y Durkheim. Así, él considera que la conciencia colectiva, que retoma críticamente los desafíos de la modernización, puede comprenderse como un consenso por el cual la identidad de la colectividad se constituye de hecho. La cuestión es cómo este hecho, que está en el imaginario, se institucionaliza. Para Durkheim, el nacimiento de todas las instituciones se realiza a partir del espíritu de la religión; J. Habermas, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Ed. Fayard, París, especialmente pp. 52-87. Touraine realiza un análisis del mismo tipo respecto de Marx, Freud y Nietzsche en *Critique de la modernité*, *op. cit.* Véase G. Germani, *op. cit.*, y la plural compilación de H. Haferkamp y N. Smelser, 1992, *Social Change and Modernity*, University of California Press.

⁹ Véase M. Castells, 1989, *The Informational City: Information, Technology, Economic Restructuring, and The Urban Regional Process*, Basil Blackwell, Cambridge-Massachusetts. Véase también desde una perspectiva latinoamericana, CEPAL, 1992, *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*, Santiago de Chile.

sión masiva de medios culturales ocupan una plaza central que fue ocupada por los bienes materiales de la sociedad industrial. Lo que fueron la metalurgia, lo textil, la química y las industrias eléctricas y electrónicas en las sociedades industriales, en la sociedad programada lo son la producción y difusión de conocimientos, los cuidados médicos, las informaciones, es decir la educación, la salud y los medios".¹⁰

Desde una perspectiva referida a una de las sociedades con mayor grado de acceso a la informática, la sociedad japonesa, S. Hayashi¹¹ señala que la "sociedad informacional" se caracterizaría por un alto nivel de consumo e información en todas las esferas de la vida social, un desarrollo tecnológico asociado al procesamiento de la información, una valorización social creciente de la información y un crecimiento acelerado del valor agregado al producto que contiene información.

Parecería que la tesis que expresan estos argumentos, sería que un proyecto emancipatorio de modernidad sólo podría provenir de una comprensión crítica de la sociedad programada, y con esto nuevamente se plantea la vieja cuestión de la construcción sociocultural de la ética en sociedades de cambio rápido.

Pero atención; ciertamente, tanto la sociedad emergente cuanto los conceptos que se introducen, sin lugar a dudas con extraordinaria lucidez, son todavía precarios e insuficientes por lo menos para entender los cambios en las sociedades latinoamericanas. En el presente texto solamente se persigue lograr una provocación que permita la discusión y la renovación de una problemática que nos ayude a reflexionar sociológicamente acerca de las posibilidades futuras de una relación fecunda entre subjetividad y modernización a partir de nuestras especificidades latinoamericanas.

5. EXPANSIÓN CIUDADANA, POLÍTICA Y CONSENSO MULTICULTURAL

—En el plano político, las relaciones entre modernización y subjetividad se expresan en el deterioro de las relaciones subjetivas antedichas y en su escasa representación en el sistema político. La debilidad de representación de los partidos políticos y de sus programas, y la construcción instrumental de los escenarios políticos y a través de los medios de comunicación de masas, son síntomas más o menos generalizados de la pérdida relativa de una racionalidad política sustantiva.

Consiguientemente, los procesos de modernización en los planos político y social tienden a minar de manera creciente las bases de los lazos sociales, de los

¹⁰ A. Touraine, 1987, *El regreso del actor*, Ed. Eudeba, Buenos Aires, p. 142; y, del mismo autor, 1992, *op. cit.*, p. 249.

¹¹ S. Hayashi, 1987, *The Japanese Model for the Informational Society*, University of Tokio Press. M. Castells realizó un balance crítico de las interpretaciones sobre la sociedad postindustrial, en M. Castells, 1993, *Flows, Networks and Identities. Where are the Subjects in the Informational Society?*, University of California at Berkeley, en prensa. Véase también F. Calderón y M. Dos Santos, 1993, *Sociedades sin atajo*, *op. cit.*

valores y los imaginarios de las sociedades y actores contemporáneos. En síntesis, parece ser que el actual proceso de modernización mina la subjetividad política que cohesiona a la sociedad; aún más, es posible encontrar, quizás con más fuerza que en el pasado, importantes tendencias a la homogeneización de la denominada “clase política”. Parecería que la política tiende predominantemente a instrumentalizarse y a homogeneizar a los diversos actores políticos, mientras que la sociedad se complejiza y diversifica.

La cuestión consiste en auscultar las posibilidades de emergencia de una conciencia colectiva que reconstruya críticamente los desafíos de tal modernización.

¿Cómo, pues, vincular los procesos de subjetivación narrados —o el multiculturalismo que expresan las nuevas sociabilidades en la región— con la política? O, expresado de otro modo, ¿es posible una articulación entre el multiculturalismo emergente y la ciudadanía en los actuales procesos de modernización?

La respuesta es dilemática, pues por un lado esto implicaría la asunción por parte del conjunto de los actores de un valor consensual referido al reconocimiento universal de la ciudadanía. Dicho reconocimiento se expresaría en el logro de la institucionalización de un valor común que suponga el derecho a tener derecho a subjetividades propias. Este razonamiento implica que sólo en la medida en que los valores ciudadanos universales sean asumidos colectivamente se podrán expandir las identidades particulares, tanto individuales como colectivas. Seguramente esto implicaría la constitución de un proyecto de modernidad destinado a eliminar la dialéctica de la negación del otro y asumir en plenitud el multiculturalismo y la otredad latinoamericanas, como una fuerza ética de la misma sociedad.

Sin embargo, por otro lado existen límites duros, establecidos por: *a)* la propia lógica de la modernización y específicamente por la técnica creadora del cambio que tiende a concentrar decisiones en élites tecnocráticas; *b)* el incremento de los procesos de exclusión y marginación social —el abismal crecimiento de la miseria está asociado también con la pérdida de lazos sociales—; *c)* la presencia de identidades “duras” o irreductibles, del tipo mesiánico, que por su propia consistencia niegan la otredad y la tolerancia y, muy especialmente, *d)* la dinámica y la ideología hiper-racionalista del mercado y la sociedad de consumo.

Quizás, vale la pena reafirmar la presencia de ese elemento adicional que modera las tendencias señaladas; es decir el desarrollo de movimientos éticos en la política y en la sociedad referidos a la ética de la responsabilidad social, al derecho a la diferencia, a opciones de vida comunitaria de la más variada índole y, muy particularmente, a la idea de que desarrollo y modernización son un bien común que se construye con “OTROS”. Esto replantea la temática del consenso sobre la base de aquello que Pizzorno denominó “cultura de la solidaridad procesal”,¹² en la cual los enemigos se convertirían en jugadores. Semejante consenso implicaría cuando menos un método para resolver las diferencias en función de la argumentación y la alteridad.

¹² A. Pizzorno, 1985, “Sobre la racionalidad de la opción democrática”, en CLACSO, 1985, *op. cit.*

Habermas¹³ ha sugerido que esto implicaría la comprensión de la racionalidad democrática como un asunto de procedimientos que van más allá de una lógica meramente instrumental, que se fundarían sobre todo en la fuerza de una convicción derivada de consensos obtenidos en función de un debate sustentado en argumentos y, así, la deliberación intersubjetiva entre los actores permitiría la construcción de una solidaridad procesal.

En América Latina la construcción de consensos en el sentido señalado tendría que estar normativamente vinculada con un proceso de integración social creciente, tanto en el plano simbólico como en el material. Sin equidad no es posible la otredad; ni siquiera la competitividad económica es sostenible si siguen creciendo las distancias sociales.

En esta óptica, una participación creativa en la sociedad emergente necesitaría estar acompañada por procesos de equidad y libertad sociocultural, es decir por el reconocimiento institucionalizado al derecho a existir y a ser diferente; en realidad la temática del consenso plantea la del peso estratégico de la cultura política democrática en un nuevo proyecto emancipatorio de modernidad.

En general, la modernidad, como ha señalado Touraine, ha sido un proceso histórico limitado, pues no ha logrado la representación plena de la sociedad como producto de su propia actividad. No obstante, como ya se ha señalado, estos límites son distintos según desde dónde se los viva y desde dónde se los piense. Por ejemplo, muy brevemente, en el Occidente desarrollado las esferas del poder integraron mucho más los desafíos de la construcción ciudadana en una perspectiva cultural que en América Latina, aunque dicha integración también fue parcial, no tanto en los planos sociales y políticos, sino en los de la vida cotidiana y la alteridad.

Por su parte, en los países islámicos parecería que los fracasos de integración social o el carácter excluyente de la modernización en el periodo de la postguerra ha reforzado el retorno a un neocomunitarismo antimoderno, pero no como un mero retorno al pasado, sino como búsqueda de un nuevo orden que rechaza la libertad ciudadana en nombre de la religión y la comunidad. En el sudeste asiático y en el Japón, si bien la modernización fue de origen elitario, sus resultados sociales fueron más incluyentes que en América Latina, aunque se mantienen fuertes rezagos en los planos de la ciudadanía y el reconocimiento de las diversidades culturales ajenas a sus propias naciones.

Desde Max Weber se sabe que el desarrollo económico está asociado al *ethos* cultural de una sociedad, y además que esta relación tiene condicionamientos sociales fuertes. Por ejemplo, los valores acerca de las jerarquías sociales y la igualdad de oportunidades difieren de una sociedad a otra, aunque éstas puedan llegar a situaciones económicas similares.

En Estados Unidos, la igualdad de oportunidades es un valor institucionalizado y la jerarquía es resultado de un conjunto de logros adquiridos. En Japón, la institucionalización de las jerarquías sociales y la relativa ausencia de valores de equi-

¹³ J. Habermas, 1987, *Théorie de l'agir communicationnel*, Ed. Fayard, París, tomo II, pp. 412 ss.

dad de oportunidades han logrado, por el impulso de sus élites, niveles de desarrollo económico semejantes.

A diferencia de estos dos casos, en América Latina los valores de jerarquía y de igualdad de oportunidades han sido siempre problemáticos e inestables. La igualdad ha estado asociada con la lucha por la ciudadanía, casi siempre avasallada, y las jerarquías son el resultado tanto de adscripciones del pasado como de una capacidad de movilidad social frecuentemente de tipo informal.

El desarrollo económico y la democracia están vinculados con las matrices culturales nacionales específicas, las que pueden variar de una sociedad a otra y de un periodo histórico a otro. Sin embargo, los procesos de internacionalización de la cultura, tanto en la industria como en el mercado cultural, no han hecho más que complejizar esta dinámica y colocar dichas matrices en el centro del escenario internacional.

Las sociedades occidentales desarrolladas fueron capaces de vincular racionalidad técnica con individualismo; éste fue un valor cultural que combinaba la búsqueda cristiana de la salvación con la individualización del derecho, la propiedad privada y el trabajo como valor expansivo de la economía. Las sociedades orientales desarrolladas, como Japón, lograron combinar tradición sacra y familiar con secularización tecnoeconómica. De alguna manera, el crecimiento económico japonés está vinculado con una ética que proyecta la tradición y la cohesión familiar a la empresa. En ambos casos, el nacionalismo y la estabilidad interna fueron metas concurrentes a menudo xenófobas.¹⁴

América Latina, felizmente, no ha alcanzado los niveles de conflictividad por causas culturales de otros lugares del mundo; empero, se le viene planteando una serie de problemas que pueden evolucionar en ese sentido. Precisamente por eso es importante una visión crítica y propositiva de la modernidad. América Latina, al decir de Alain Rouquié, sería el extremo occidental, es decir un territorio cultural donde confluyen Occidente y Oriente, y por consiguiente, un lugar definido por la luminosidad de los bordes, un lugar que apela a una reconstitución cultural creativa a partir de sus símbolos y valores propios y diversos que provienen de una matriz histórica indo-afro-europea de origen colonial que se rehace, desde entonces, continuamente, y a la que los avatares de una modernidad excluyente le impidieron una evolución plena.

Asumir los juegos interculturales propios y superar una cierta cultura de la exclusión constituye una de las bases fundamentales para enfrentar creativamente los desafíos de la emergente sociedad programada.

En el mismo sentido, parece plausible postular que un prerrequisito para el logro de un desarrollo democrático es que los actores políticos construyan los

¹⁴ Para un análisis de las relaciones entre jerarquías sociales y cultura véase S. Eisenstadt, "A Reappraisal of Theories of Social Change and Modernization", en *Social Change and Modernity*, editado por H. Haferkamp y N. Smelser, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1992. Para un análisis de la cultura política japonesa y la economía, véase K. von Wolferen, "Une nouvelle approche de la question japonaise", en *Regards Froids sur le Japon*, Notes de la Fondation Saint-Simon, París, 1990.

pactos necesarios de desarrollo en función de las subjetividades socioculturales existentes.

Una cultura política de “solidaridad procesal” supone al consenso como resultado de negociaciones interactivas entre los distintos actores involucrados, pero además implica el comportamiento secularizado de los actores del desarrollo como única forma de plasmar acuerdos compartidos que respeten las distintas especificidades culturales. Esto implica que, necesariamente, los pobladores de un país determinado tienen que reconocerse en primer lugar como ciudadanos, como miembros de una comunidad política capaces de ser actores de una sociedad moderna.

Sin embargo, comprender este estilo cultural y proponer en diálogo pautas de modificación supone el reconocimiento de una serie de trabas, como aquellas referidas a la persistencia y renovación de orientaciones señoriales de hacer política y al clientelismo burocrático de que hacíamos mención más arriba. También implica reconocer la persistencia de estilos empresariales imitativos, de comportamientos sindicales monádicos, de culturas políticas conspirativas y, muy especialmente —dadas las características de la sociedad de consumo—, de pautas culturales imitativas y de recepciones del cambio tecnológico en función de efectos demostrativos, y no del aprovechamiento de las potencialidades de cada empresa y de cada sociedad nacional.

Éste es un problema extremadamente complejo, dadas las variadas características nacionales e históricas de las sociedades latinoamericanas. Los significados y símbolos culturales pueden llegar a ser disímiles y difíciles de reconocer en un sistema institucional renovado, particularmente cuando la diversidad cultural de un país es muy alta. Por ejemplo, la noción de individuo en una comunidad campesina difiere de la de una unidad empresarial industrial, sin negar que un obrero tenga valores fuertes provenientes de la comunidad y que el campesino comunitario haya desarrollado un manejo racional y refinado en el mercado.

En el mismo sentido ambivalente se pueden ejemplificar las percepciones acerca de la ley y del “otro” en distintos espacios culturales de una misma ciudad o incluso de una escuela.

En fin, el reconocimiento de estas y otras dinámicas plantea a los latinoamericanos la oportunidad de comprender que aceptar los desafíos de una sociedad moderna es aceptar los riesgos de la incertidumbre y sobre todo de la presencia del otro. Y aún más, aceptar por fin que sin memoria no es posible una nueva historia.