

MODERNIDAD: CENTRO Y PERIFERIA
CLAVES DE LECTURA

José Joaquín Brunner

A partir de una revisión de la literatura sociológica pertinente publicada durante las últimas dos décadas, J. J. Brunner analiza los fenómenos de desarrollo, difusión y recepción de la modernidad dentro de la dialéctica centro/periferia. Enfoca la modernidad como época histórica, entramado institucional, experiencia vital y un complejo juego de discursos. El estudio conduce a replantear el debate sobre la modernidad en la cultura de América Latina y examina las diversas y contradictorias visiones que al respecto se han formulado.

JOSÉ JOAQUÍN BRUNNER. Realizó estudios de sociología de la educación en la Universidad Católica de Chile y en la Universidad de Oxford. Director del Programa de Educación, Fundación Chile. Ex Secretario General de Gobierno (1994-1998). Ha sido profesor e investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) y es autor de numerosas publicaciones en los campos de la sociología, la educación y la cultura. Entre estas últimas, *El Caso de la Sociología en Chile: Formación de una Disciplina* (1988); *El Espejo Trizado: Ensayos sobre Cultura y Políticas Culturales* (1989); *Educación Superior en América Latina: Cambios y Desafíos* (1990), *Globalización Cultural y Posmodernidad* (1998).

¡Mi señora! ¡No entiende usted bien estos tiempos! ¡Lo pasado pisado! ¡Pisado lo pasado! ¡Abóquese a las novedades! Sólo las novedades nos atraen.

(J. W. Goethe, *Fausto*)

He didn't ask, "Where will you spend eternity?" as religious the-end-is-near picketers did but rather, "With what, in this modern democracy, will you meet the demands of your soul?"

(Saul Bellow, *Ravelstein*)

La primera edición de la *Enciclopedia Británica* (1768-1771) no registra entrada para el término *modernidad*. Define *moderno* escuetamente, en cambio, como "en general, algo nuevo, o de nuestro tiempo, en oposición a lo que es antiguo". La más reciente edición (1995), en tanto, dedica doce apretadas páginas al concepto *modernización*, con aproximadamente 16 mil palabras. Incluye capítulos sobre la revolución de la modernidad, la naturaleza de la sociedad moderna, su difusión a la sociedad mundial y el advenimiento de la posmodernidad. Durante los dos siglos que median entre ambas ediciones, el interés y la producción intelectual sobre la modernidad no han cesado de incrementarse. En la actualidad, una búsqueda en Internet sobre dicho término en idioma inglés arroja 159 mil páginas electrónicas y, en español, 47.900¹.

¿A qué se debe tan notable incremento? Básicamente a dos fenómenos que son parte, a su vez, del propio despliegue de la modernidad.

Primero, la sociedad moderna desarrolla una aguda conciencia sobre sí misma. En efecto, "las prácticas sociales son constantemente examinadas y reformadas a la luz de la información generada sobre esas mismas prácticas, lo cual transforma constitutivamente su carácter" (Giddens, 1990, p. 38). Esa conducta se manifiesta de dos maneras principalmente. De un lado, como problematización de la vida cotidiana, donde los individuos deben hacer sentido de sus existencias en un medio crecientemente "desencantado". Del otro, a nivel intelectual, por una acelerada acumulación y uso del conocimiento en todas las esferas de la actividad humana especializada. En esto inciden el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la educación superior masiva y la revolución de la información y las comunicaciones. Con la modernidad el mundo se vuelve intensamente auto-reflexivo y sujeto a conocimiento.

¹ Buscador *Google*, 7 de febrero 2000.

Segundo, los procesos de base que dan forma a la modernidad —esto es, “una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y movimiento constantes [que] distinguen a la época burguesa de todas anteriores” (Marx y Engels, 1872)— configuran un entorno de creciente complejidad y cambio. Ser moderno equivale a vivir e interpretar el mundo como un constante proceso de creación y destrucción, en medio de ciclos de estabilidad y crisis (Wittrock, 2000). Significa compartir una especial sensibilidad hacia “*le transitoire, le fugitif, le contingent*”, como Baudelaire (1961, p. 677) caracterizó hace casi 150 años la esencia de esta época. Y no para “vivir a la moda” ni meramente observar la agitada vida de la ciudad sino para arrancar del instante sus posibilidades de historia² y gozarlo, al final del día, como mundo transformado por la actividad humana³. También por este motivo la modernidad es tremendamente inquietante y obliga a un angustioso saber.

A pesar de esa proliferación, que en la literatura sociológica va, digamos, de Simmel a Giddens, no parece existir una descripción de la modernidad que reúna sus múltiples dimensiones en un único conjunto coherente. Menos aún si a esa producción de suyo vasta se agrega la de las restantes ciencias sociales y las interpretaciones historiográfica y de la filosofía. La dificultad deriva del hecho que la modernidad necesita ser analizada, simultáneamente, como época, estructura institucional, experiencia vital y discurso. Este artículo ofrece una caja de herramientas para salir al encuentro de esa necesidad.

Época

¿Dónde arranca y termina la modernidad? Los autores difieren pues las perspectivas son distintas, igual como los intereses de conocimiento, las ideologías autorales y la percepción sobre el fenómeno analizado. Según se estime que el origen de la modernidad se encuentra en la reforma protestan-

² Según expone el propio Baudelaire: “Pero no hay que engañarse. Constantin Guys no es un *flaneur*; lo que hace de él, a los ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia es que a la hora en que el mundo entero abraza el sueño, él se pone a trabajar y lo transfigura. Dicha transfiguración no es anulación de lo real, sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad” (Foucault, 1999, p. 344).

³ Recuérdese el famoso pasaje del Fausto: “Quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad, hallarme en un suelo libre en compañía de un pueblo también libre. Entonces podría decir al fugaz momento: ‘Deténte, pues; ¡eres tan bello!’ La huella de mis días terrenos no puede borrarse con el transcurso de las edades. En el presentimiento de tan alta felicidad, gozo ahora del momento supremo” (Goethe, 1999, p. 390).

te, o la Ilustración, o la revolución francesa, o la revolución industrial o el modernismo estético, su comienzo se fechará, respectivamente, a comienzos del siglo XVI, durante el siglo XVII, a fines del XVIII, a caballo entre éste y el siguiente o al iniciarse el siglo XX, con la década cubista. Ahora bien, si se quiere criticar la modernidad, el punto de arranque deberá mostrar, por sí solo, su rostro amenazante. Como hace un historiador británico cuando anuncia: “el mundo moderno comenzó el 29 de mayo de 1919”, recordando el día en que Eddington probó empíricamente la teoría de la relatividad de Einstein. De ahí en adelante se habría confundido, “equivocada, pero quizá inevitablemente”, relatividad con relativismo. Tal tesis permite al autor sostener seguidamente que, a partir de ahí, la idea de un absoluto quedó sepultada: “absoluto del tiempo y el espacio, el bien y el mal, del conocimiento, sobre todo de los valores” (Johnson, 1985: 4). Dicho en serio, es probable que la modernidad traiga consigo el germen de su propia destrucción, el nihilismo, el cual, como señala Vattimo (1990) significa precisamente el fin de los valores supremos⁴.

Similar enredo reina en torno al fin de la modernidad. Por de pronto, no es una idea que concite acuerdo intelectual, según se aprecia en el debate entre modernidad y posmodernidad (Casullo, 1989). En seguida, sus propios sostenedores hacen coincidir dicho fin con diferentes fenómenos, tales como la emergencia de la sociedad post-industrial, la revolución informática, el desplome del socialismo burocrático, la globalización de los mercados y la pérdida de crédito —y consiguiente incredulidad— frente a las meta-narraciones o grandes relatos que sirven como eje discursivo a la modernidad.

¿No hay manera, entonces, de encontrar un terreno común? No es así. De hecho, la narrativa estándar sitúa el origen de la modernidad en el siglo XVII, cuando surgen nuevos y poderosos modos racionales de pensar la naturaleza y la sociedad (Toulmin, 1990). En la querrela entre antiguos y modernos éstos salen triunfantes justamente en virtud —se dice— de sus métodos racionales superiores encarnados en las ciencias, la ingeniería y la teoría política.

No todos concuerdan con dicha narrativa, sin embargo⁵. Se le critica exagerar la influencia de los antecedentes intelectuales de la modernidad

⁴ “Sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos” (Vattimo, 1990, p. 25).

⁵ Según J. C. Alexander (1995) el desarrollo teórico de las ciencias sociales de posguerra en los países centrales puede interpretarse como una conflictiva sucesión de narrativas teórico-ideológicas sobre la modernización.

(Wagner, 1994), error que sería compartido tanto por quienes adelantan esos antecedentes al siglo XVI —con la reforma protestante según hace Barzun (2000) o con el humanismo renacentista según prefiere Toulmin (1990)— como por quienes los postergan hasta el *ottocento*, con Kant y la Ilustración, según propugna Habermas (1988).

En efecto, la modernidad no es asunto de *un petit troupeau des philosophes* o de antecedentes intelectuales solamente. No surge de la cabeza de los pensadores del Siglo de las Luces, o de los reformadores religiosos, o de los enciclopedistas franceses, por valiosa que haya sido la contribución de cada uno de esos grupos. En el trasfondo de la modernidad hay toda una transformación de época y civilización, que trae consigo nuevas ideas, instituciones, experiencias y discursos.

Respecto de la influencia de la Ilustración, en tanto, no puede esquivarse el hecho de que ella posee dos caras; una que pone énfasis en la regulación y construcción del orden (racional) desde arriba y otra que subraya el principio de la auto-regulación (Bauman, 1990, 1987). A un lado la libertad de los modernos (Brunner, 1992a); al otro, las modernas disciplinas descritas por Foucault (1977).

Es vital entender todo esto para luego comprender cómo se difunde la modernidad fuera de su espacio europeo-occidental de origen. De lo contrario, si se insiste en una exclusiva genealogía filosófico-ideal de lo moderno, pronto se ve uno obligado a lamentar que los pueblos hispánicos no hayan tenido una edad crítica. Dicho en otras palabras, que no hayan seguido automática y fielmente el patrón de desarrollo de la modernidad que implícitamente se postula como universal y, por ende, el único válido. Según ha dicho gráficamente Octavio Paz: “la gran diferencia entre Francia e Inglaterra por un lado, y España e Hispanoamérica, por el otro, es que nosotros no tuvimos siglo XVIII. No tuvimos ningún Kant, Voltaire, Diderot, Hume” (O. Paz, 1979, pp. 44, 34-35)⁶.

Tampoco hay discrepancias en cuanto a que la modernización arranca en América Latina durante el siglo XIX, junto con la constitución de los estados nacionales y el incipiente desarrollo de la producción capitalista. Más discutida, en cambio, es la idea de que la asimilación social de la modernidad se habría iniciado recién a comienzos del siglo XX, junto

⁶ Mucho antes la historiografía anglosajona sobre la España del siglo XVI había constatado esta peculiaridad. De que, como dice B. Hamilton (1963), España “permaneció casi intocada por la Reforma protestante o el Renacimiento en su forma italiana; no tuvo una revolución científica que pueda ser citada, ni un equivalente de Hobbes o Locke; ningún surgimiento de individualismo político, nada de teoría de contrato social, ninguna revolución industrial”. Para un tratamiento innovador de estas materias puede consultarse R. Morse (1982).

con la emergencia de “un sistema de producción cultural diferenciado para públicos masivos” (J. J. Brunner *et al.*, 1989), incluso con independencia de si los contenidos transmitidos se ajustan o no a los estándares de la Ilustración.

Estructura institucional

Nadie objeta, a esta altura, la formulación de T. Parsons (1964) en el sentido de que la organización burocrática, el dinero y los mercados, un sistema legal con normas universalistas y la asociación democrática —tanto en sus formas gubernamental como privada— pertenecen “a la estructura del tipo moderno de sociedad”. La dificultad estriba, más bien, en saber: (i) si acaso esos componentes son suficientes para explicar sociológicamente la modernidad y (ii) cómo se difunden dentro de una misma sociedad y progresivamente a otras, hasta abarcar todas las regiones del mundo.

Respecto a (i), la literatura especializada entrega diversas respuestas. Pero, en definitiva, todas revuelven sobre los mismos componentes. Así, por ejemplo, las dimensiones institucionales de Giddens (1990, cap. II) —capitalismo, industrialismo, supervisión (*surveillance*) y poder militar— corresponden, el primer par, a modos de organización de la economía en función de los mercados y, el segundo par, a expresiones burocráticas en función del poder. A veces se reduce la modernidad a uno sólo de esos componentes, como hace la *Enciclopedia Británica* (1995: 280) cuando enuncia: “la sociedad moderna es la sociedad industrial. Modernizar una sociedad es, ante todo, industrializarla”. En otras ocasiones los componentes se multiplican y combinan: “la democracia con el industrialismo, la educación generalizada con la cultura de masas, los mercados con las grandes organizaciones burocráticas” (J. Larraín, 1996: 20).

Suele acusarse a ese tipo de enfoque de ser puramente descriptivo y faltarle, en consecuencia, “una teoría suficiente” para las cuestiones que aborda (Luhmann, 1997). No es acertada esa acusación, sin embargo. En efecto, tanto los analistas clásicos de la modernidad como sus epígonos poseen una teoría explicativa, trátase de la racionalización del mundo en Weber, retomada luego por Habermas (1988) y Touraine (1994); o del capitalismo y la burguesía en Marx, tesis reelaborada por Berman (1982); o de la división del trabajo y la diferenciación de las sociedades en Durkheim, tema que después asume el mismo Luhmann (1997).

Respecto a (ii), sostiene S. Huntington que la modernización, amén de ser un proceso revolucionario —“un cambio radical y total en los patro-

nes de la vida humana”— es un proceso complejo que abarca “todas las áreas del pensamiento y el comportamiento humanos”. Incluiría, al menos, la industrialización, la urbanización, la movilidad social, la diferenciación, la secularización, la expansión de los medios de comunicación, un incremento de la alfabetización y de la escolarización y una ampliación de la participación política (Huntington, 1968). A esa visión, compartida ampliamente entre los analistas, le falta sin embargo un tamiz más fino para identificar los dispositivos que operan concreta y vitalmente como soportes de transmisión y difusión de la modernidad. Una reciente historia del siglo XVII británico ofrece un análisis de esa naturaleza. Amplía el círculo de dispositivos transportadores de modernidad para incluir elementos tan dispares como nuevos cánones del gusto; estilos de sociabilidad y visiones de la naturaleza humana; el desarrollo de los espacios culturales urbanos, como cafés, tabernas, sociedades eruditas, salones, clubes de debate, asambleas, teatros, galerías y salas de concierto; el establecimiento de hospitales, prisiones, escuelas y fábricas; la difusión del periódico y la aceleración de las comunicaciones; el comportamiento de los consumidores y el *marketing* de nuevos productos y servicios culturales (Porter, 2000). Según muestra el autor, son esos dispositivos los que producen el efecto de reorganizar el entramado de la vida con inevitables consecuencias sobre las perspectivas sociales y las agendas de realización personal. Habremos de volver sobre esto al referirnos a la modernidad como *experiencia*.

Pues bien, ¿cómo se despliegan concretamente los procesos de modernización, tanto en sus aspectos “macro” como de tamiz fino? Imposible responder en tan breve espacio. De todas formas, caben cinco breves consideraciones.

Primero, dentro del naciente orden capitalista, ya en el siglo XV existían lo que hoy llamamos países desarrollados por un lado y países subdesarrollados por el otro; han cambiado las naciones favorecidas pero, “en lo que respecta a sus leyes, el mundo no ha cambiado apenas: sigue distribuyéndose, estructuralmente, entre privilegiados y no privilegiados” (Braudel, 1994, p. 86). Luego, la difusión de la modernidad —asunto distinto a los procesos de modernización que operan siempre “desde dentro”— posee una dirección estructural: desde el polo privilegiado, el centro, hacia la periferia. Lo anterior vale tanto para la Gran Bretaña del siglo XVII, tocante a la relación entre Inglaterra, por un lado, y Gales, Irlanda y Escocia por el otro (Porter, 2000, cap. 10), como para la América Latina de los siglos XIX y XX en relación con Europa y Estados Unidos.

Segundo, si bien la modernidad transmitida desde el centro posee un núcleo común —un “programa cultural” que gira en torno a “una concepción del futuro caracterizado como un horizonte de diversas posibilidades realizables a través de la acción humana autónoma” (Eisenstadt, 2000: 3)—, su construcción histórica, en cambio, incluso en el centro, adopta una variedad de formas en lo tocante a las ideas que la informan, el ordenamiento de su estructura institucional y los agentes sociales que la impulsan (Porter, 2000; Witrock, 2000; Heideking, 2000; Touraine, 1994).

Tercero, dichos procesos de difusión —igual que la experiencia de la modernidad— necesitan entenderse, por tanto, no sólo desde el centro y su punto de vista imperial sino también desde las periferias receptoras, con su propia matriz institucional —capitalismo, urbanización, burocracia, etc.— y sus micro-dispositivos de recepción y re-transmisión de la modernidad.

Cuarto, en las sociedades periféricas, a su turno, los procesos de modernización operan no sólo bajo la presión de fuerzas ciegas (el mercado, la burocracia, la secularización, la mediatización de la sociedad, etc.) sino que hay, además, agentes sociales y políticos que impulsan dichos procesos. Sobre éstos interesa señalar que —por opuestos que puedan ser sus proyectos modernizadores— siempre forman parte de la “población incluida” y, por eso, una de las cuestiones centrales de la modernización viene a ser la relación que se establece entre esos agentes con los grupos excluidos (indígenas, por ejemplo), los factores tradicionales y en general los elementos que entran en tensión con el secularismo, de manera de asegurar así una base inclusiva para la modernidad (Eickelman, 2000; Göle, 2000; Robles, 2000; Franco, 1992, pp. 79-109; Noemi, 1997).

Quinto, los procesos de difusión / adopción / adaptación de la modernidad en la periferia configuran, inevitablemente, constelaciones culturalmente híbridas, mezcla de elementos culturales heterogéneos, discontinuidades y reciclamientos, fenómenos todos que adquieren su singularidad exclusivamente dentro del contexto socio-histórico en que tienen lugar⁷. Debe repararse, con todo, a riesgo de caer en un *macondismo*, figura de la que hablamos más adelante, que la modernidad se construye, también en el centro, a través de dichas mezclas y contradictorias superposiciones de tecnologías, modos de producción, temporalidades, pautas de vida y valora-

⁷ Según señala Carlos Fuentes en una entrevista (1992, p. 35): “Acabo de escribir una novela sobre eso, y se llama *La Campaña*. Empieza en Buenos Aires, la noche del 25 de mayo de 1810, y termina en Veracruz, México, diez años después; y son las aventuras, precisamente, de la Ilustración en tierras aztecas y de incas y de negros y de esclavos y todas estas cosas”.

ciones. Así por lo demás lo observa Sarmiento en su viaje europeo el año 1845, que lo lleva a descubrir, junto a la industrialización “toda una vasta Europa de estilo de vida inesperadamente arcaico” (Halperin Donghi, 1987, pp. 196-211).

Experiencia

Max Weber sostenía que a sus contemporáneos debía resultarles casi imposible imaginar el desgarramiento que significó el paso desde una sociedad “donde el más allá significaba todo” a una donde la razón triunfa y se erige en motor de la ilustración moderna. Tras haber vivido inmersas por siglos en sus comunidades, donde la economía se hallaba subordinada a fines políticos o culturales, las personas debían ahora satisfacer sus necesidades en el mercado y vender allí su trabajo, aceptar la disolución de los lazos tradicionales y la profanación de todo lo que hasta ayer habían creído venerable y seguro. En un primer momento, “no entendían qué era lo que las afectaba” y “andaban a tientas [...], en busca de un vocabulario” con el cual compartir “sus desgracias y sus esperanzas” (Berman, 1989: 68). En un segundo momento, en cambio, ya en el siglo XIX, el entorno había cambiado completamente. El centro —o sea, aquel núcleo de ciudades donde es más intensa la experiencia de la vida moderna; el París de Benjamin o el Berlín de Simmel (Frisby, 1992)— da origen a nuevas vivencias y a una nueva conciencia de ellas.

Nacidas de una sociedad donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”, ellas son producto de la vorágine causada por el capitalismo. Es una sociedad que arroja a las personas a “un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de conflicto y contradicción, de ambigüedad y angustia” (Berman, 1989). El mundo exterior es percibido por tanto como un incesante flujo de actividades y situaciones siempre nuevas. Al mismo tiempo, esos momentos fugaces y fragmentarios pasan a constituirse en el eje de nuestra vida interior. Al individuo moderno “ningún deleite le satisface, ninguna dicha le llena, y así va sin cesar en pos de formas cambiantes” (Goethe, 1999, pp. 390-391). Precisamente, para Simmel la esencia de la modernidad reside en “el psicologismo, la vivencia e interpretación del mundo en función de las reacciones de nuestra vida interior y, de hecho, como un mundo interior”⁸.

⁸ Georg Simmel, “Die Kunst Rodins und das Bewegungsmotiv in der Plastik”. Citado en D. Frisby (1992, p. 94)

¿Cómo confluyen ambos aspectos, el mundo exterior en continua transformación y su interiorización como mundo de vida en constante proceso de renovación? M. Berman responde con la descripción más potente y hermosa con que le contamos hasta ahora: “Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos”⁹. ¡Ahí está! Un mundo exterior —pleno de posibilidades y riesgos— que, en el mismo acto, experimentamos al interior con ambigüedad y angustia, como auto-realización y destrucción de uno mismo. Giddens (1991) ha elaborado sociológicamente tales tópicos bajo el concepto de las tensiones y tribulaciones que envuelven la construcción y trayectoria de la identidad personal en la alta modernidad.

¿Podemos aceptar entonces, sin más, que tales son las vivencias típicas de la modernidad? ¿O se trata, más bien, de la experiencia propia del núcleo más dinámico del mundo, donde se concentra “toda una modernidad económica avanzada” y se reúnen “el esplendor, la riqueza y la alegría” (Braudel, 1994, pp. 96-97); esto es, Londres, París, Viena, Amsterdam o Nueva York? Incluso dentro de aquel núcleo urbano, ¿a quien corresponde esa clase de vivencias? ¿A cualquier ciudadano o sólo a un determinado grupo social —esa burguesía a la que Marx atribuye un “papel altamente revolucionario” en la historia? Y, todavía más acotadamente, ¿acaso no cabe imaginar que dicha experiencia corresponde, en realidad, sólo a los representantes intelectuales y artísticos de la visión clásica del modernismo —el *Fausto* de Goethe, el *Manifiesto* de Marx y los poemas en prosa sobre París de Baudelaire— y al modernismo de comienzos del siglo XX; el simbolismo, el expresionismo; el futurismo, el constructivismo, el surrealismo? (Anderson, 1989).

Tampoco es evidente que exista una suerte de nexo necesario entre un grupo social —la burguesía revolucionaria “que no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción”— por un lado y, por el otro, una determinada experiencia humana vivida como un torbellino de emancipación y desintegración. La acción sobre la economía no se traduce inmediata ni unívocamente en la psicología de los individuos o los grupos. Para confirmarlo basta pensar que no existe una única manera en que las diferentes burguesías modernizantes interiorizan los efectos de su acción sobre el mundo. Las elites del sudeste asiático, por ejemplo, o la burguesía chilena que impulsa la modernización de la

⁹ M. Berman (1993, p. 3)

economía durante los años '70 y '80 del siglo pasado en alianza con los militares, ciertamente no han vivido la misma experiencia —de “autoensanchamiento y autodescomposición”— que según Berman singulariza la vivencia de la burguesía europea-occidental del siglo XIX. Lo interesante, más bien, es que cada una de esas burguesías adquiere en el transcurso de dicho proceso, cada una a su propia manera —y a través de las respectivas mediaciones religiosas, ideológicas, familiares, de tradición, de posición en la sociedad y el Estado—, una específica sensibilidad moderna (Berger *et al.*, 1988; Brunner, 1981).

En suma, no hay algo así como una única vivencia prototípica de la modernidad, situada por fuera y por encima de los límites de la geografía, el tiempo, la clase social y las culturas locales. Sin duda, hay una matriz común —magistralmente captada por Berman— pero, en seguida, existe una gran variedad de modalidades espirituales, vitales, materiales, temporales, sociales y espaciales a través de las cuales los elementos de esa matriz se combinan y especifican, según se trate de la ciudad de Nueva York de Allen Ginsberg (Berman, 1995: cap. 5), de Santiago de Chile durante la época de Balmaceda (Subercaseaux, 1988), de Lima en el 900 (Ortega, 1986), de Buenos Aires entre 1920 y 1930 (Sarlo, 1988), de las vanguardias estéticas latinoamericanas a comienzos del siglo XX (Morales Belluzo, 1990), de las mujeres islámicas en la esfera pública (Göle, 2000), de las elites nacionalistas de la India (Kaviraj, 2000), de los guetos contemporáneos en Kingston o Brixton y en el *banlieue* parisino (Brunner, 1998), de Tijuana —aquel lugar “donde las fronteras se mueven” entre México y Estados Unidos (García Canclini, 1989)— o de grupos modernizantes bajo influencia de la tradición confuciana (Weiming, 2000).

Discurso

No hay mejor manera de entender la modernidad como época, estructura institucional y experiencia vital que atender a los discursos con que ella habla de sí a través de las múltiples voces “de la calle y del alma”, de pensadores y artistas, de la plaza y el mercado, de ciudadanos y personas privadas. Por eso los textos más sugestivos sobre la modernidad son precisamente aquellos que con inteligencia reúnen y dejan hablar a un mayor número de voces. A partir de esas expresiones se construyen luego las explicaciones —de segundo orden— sobre la modernidad; los relatos de su proyecto y trayectoria. Y también la crítica de aquellos, en un entramado discursivo cada vez más denso y polifónico.

Se recordará que existe una narrativa estándar sobre el origen y despliegue de la modernidad, cuyo foco explicativo se encuentra —siguiendo a Max Weber— en el proceso cada vez más intenso de racionalización del mundo. La amplia aceptación de tal tesis importa el predominio, asimismo, de una visión racionalista sobre el significado de la modernidad (Toulmin, 1990, p. 81). A su turno, y como reacción a lo anterior, varias vertientes críticas de la modernidad giran también en torno a la problemática de la racionalización —separación entre racionalización y subjetivación (Touraine, 1997), contraposición entre racionalidad formal y sustantiva (Habermas, 1988)— en tanto que el posmodernismo emprende directamente la desconstrucción de la racionalidad moderna (Lyotard, 1984).

Por lo demás, dicho marcado énfasis en la razón instrumental y calculadora, y en el proyecto de racionalización de la sociedad, explicaría el carácter “a-cultural” tanto de las teorías positivas como negativas sobre la modernidad. Quiere decir que unas y otras describen las transformaciones que trae consigo la modernización (y sus efectos creativos o destructivos) en términos de operaciones “culturalmente neutras”, independientes por tanto de los contextos culturales donde esas transformaciones ocurren. Se parte así de la creencia que la modernidad constituye un “paquete” universalmente aplicable y que, en todos los casos, sus consecuencias son uniformes, para bien o para mal (Taylor, 1992).

Por nuestra parte, también en América Latina contamos con una versión estándar sobre la recepción de la modernidad. Uno de sus rasgos más distintivo es que, en vez de tener un carácter a-cultural, ella es, al contrario, densamente cultural, buscando entender las dinámicas y efectos de la modernización dentro de contextos situados de significación. Se trata de una narrativa elaborada a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XX con la participación de la sociología y la antropología (García Canclini, 1994), conjuntamente con historiadores(as), analistas culturales, ensayistas y escritores de ambos sexos. Busca responder a la pregunta más general sobre cómo se transmiten y difunden, desde un centro avanzado, las instituciones y la experiencia vital de la modernidad y cómo se reciben, adaptan y experimentan en las regiones intermedias y marginales (Braudel, 1994, pp. 97-101). Esta cuestión se ha vuelto crucial desde el momento que la globalización está sirviendo de acelerador y multiplicador de la modernización alrededor del mundo (Roberts y Hite, 2000).

¿En qué consiste, entonces, dicha versión latinoamericana estándar? Básicamente, en una interpretación de la modernidad vista desde los dispositivos —la ciudad, el mercado, la escuela, la esfera privada, el consumo,

los *mass media*; en general, por tanto, desde las mediaciones (Barbero, 1999, 1987)— como una experiencia de heterogeneidad cultural (Brunner, 1994, 1992) que se constituye por vía de múltiples hibridaciones de significados (García Canclini, 1993, 1989).

Según Herlinghaus y Walter (1994), esta versión ofrece dos aportes originales.

Primero, una asimilación creativa de las ideas posmodernas para analizar la modernidad, explotando su naturaleza y vivencia fragmentarias, de *collage*, superposiciones, mezcla de temporalidades, disyunciones, su carácter ambiguo, combinado, sus enmascaramientos e ironías, sus flujos y entrecruzamientos, sus entradas y salidas, sus maneras desiguales de estar presente / ausente, sus espacios y expresiones, sus desigualdades y convulsiones; todo eso sin dejar de confrontar los procesos de economía política y de poder global que organizan la matriz de la modernidad en la región¹⁰. De hecho, se ha argumentado que lo posmoderno sería una expresión *avant la lettre* que adopta la modernidad en América Latina (Brunner, 1992, pp. 102-107); por tanto, no el final de ésta sino, más bien, su comienzo como manifestación cultural de la globalización¹¹. En vena similar suele decirse que América Latina se encuentra con la modernidad no a partir de los textos escritos sino de las imágenes de la televisión; no de la mano de Kant sino de Madonna. J. M. Barbero (1999) proporciona a este respecto un fino análisis sobre la relación entre modernidad y medios de comunicación masiva, entre oralidad y nuestra “modernidad diferente”.

Segundo, el desarrollo de una concepción de modernidad que, bajo el signo de una “modernidad periférica”, opera sobre la base de muy marcados “imaginarios de lo propio”; imaginarios posibles de invocar mediante algunas de las dicotomías del “discurso identitario” latinoamericano de los últimos dos siglos: civilización / barbarie, modernización / modernismo, dependencia / autodeterminación, nacional / global, democracia / autoritarismo¹². Nótese que el discurso sobre lo propio y la identidad se presenta ahora: (i) imbricando distintas modalidades de la cultura (alta, media, baja; de elite / popular; popular y de masas; local / cosmopolita; tradicional /

¹⁰ Conviene recordar aquí la prevención de Harvey (1997, p. 117): que uno de los peligros de las descripciones posmodernas es que evitan confrontar las realidades de la economía política y las circunstancias del poder global y terminan así celebrando las reificaciones y fragmentaciones, los ocultamientos, los fetichismos locales y grupales, y negando toda forma de teoría que pudiera capturar los procesos económico-políticos.

¹¹ Para un análisis de la tesis del posmodernismo latinoamericano *avant la lettre*, véase Yúdice (1992).

¹² Un excelente texto donde se despliega esta conversación sobre los tópicos y dicotomías de la ilustración, la modernidad y la identidad latinoamericana es Marras (1992).

moderna; oral / escrita / electrónica / multimedia); (ii) a partir del análisis de procesos de globalización, nación y mercado, y (iii) en relación a sujetos que están, ellos a su vez, continuamente en tren de crear y renovar sus identidades. Según expresa gráficamente Carlos Monsiváis (1994, p. 158): “En todas partes la cultura de masas intenta volverse real a sí misma haciendo que la gente experimente sus vidas de acuerdo a los modelos industriales. Y dijeron los medios masivos: ésta, y no otra, es la vida del pueblo y al pueblo le gustó su imagen y su habla y procuró adaptarse a ella. [...] Lo nacional (lo Nuestro) y lo social (deberes y derechos voluntariamente asumidos) corren hoy, públicamente, a cargo de la alianza incierta de las costumbres, la interiorización de la voluntad estatal, los islotes democráticos y comunitarios... y las canciones, la radio, el cine, el teatro comercial y la televisión”. ¡No cabe mejor definición!

La particular recepción latinoamericana de la modernidad¹³ —diferente, por ejemplo, a la que Berman (1995, cap. 4) describe para la Rusia del siglo XIX, Eisenstadt (2000) para sociedades no-occidentales y Göle (2000) para algunas naciones islámicas— da lugar a ciertas experiencias típicas de relación con la modernidad central.

En un extremo, ésta se impone por ausencia obligando a la periferia a asumirla como un simulacro; la historia se vuelve un baile de máscaras (Paz, 1992). La idea subyacente aquí es que América Latina no puede tener una verdadera modernidad (o sea, la modernidad central), pues le faltan los antecedentes intelectuales y las instituciones que le dieron origen en Europa. Dicho déficit histórico conduciría a una experiencia de la modernidad como disfraz que encubre y disimula. Escuchemos a Octavio Paz (1979, p. 64): “Realidades enmascaradas: comienzo de la inautenticidad y la mentira, males endémicos de los países latinoamericanos. A principios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo; constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo”. La misma idea se reitera en varios autores. Entre ellos Gruzinski (1993, pp. 83-84) agrega un giro interesante. Señala que la “ausencia de revolución industrial, de alfabetización y de democratización a la europea” habría llevado a “pasar sin transición de un prolongado mundo barroco que no terminaría nunca de extenderse a lo largo de los siglos XIX y XX, al mundo neo-barroco de la posmodernidad”. Esta idea empalma bien con aquella otra según la cual América Latina tuvo

¹³ “Su modo descentrado, desviado de inclusión y de apropiación de la modernidad”, como bien dice Barbero (1999, p. 86).

(y luego destruyó) una “modernidad barroca”, alternativa a la modernidad ilustrada (C. Cousiño, 1990).

Según esta visión, la modernidad nos viene impuesta desde fuera y, en el proceso de adaptarnos a ella, se generan simulacros y distorsiones. La periferia imita al centro. Le pide prestado un traje histórico que le viene mal y la desfigura. Es una perspectiva emparentada con las teorías de la dependencia y el imperialismo cultural, así como con las corrientes académicas que, en su momento, analizaron la comunicación como un proceso uni-direccional y sus efectos sobre las naciones y las personas como una verdadera jaula simbólica.

En el extremo opuesto, la periferia dialoga con los temas de la modernidad central y global como propios. Es decir, se los apropia ya sea con imaginación, con irreverencia, con adaptación o con adopción receptiva; sin imitarlos o simularlos meramente sino en comunicación directa con ellos. Evidentemente, no se trata de una comunicación libre de trabas ni distorsiones, desde el momento en que opera a través de las estructuras y dispositivos de la desigual distribución mundial del capital, el conocimiento y las tecnologías (Brunner, 1998). Es una modernidad de inscripciones múltiples y ya no sólo una de “doble inscripción”, de la que habla Beatriz Sarlo (1988, pp. 44, 48) a propósito de Borges: “europeo acriollado, hombre con origen; ciudadano del mundo y al mismo tiempo de una patria que limita estrictamente con Buenos Aires. [...] Vinculado con esto, un principio que Borges proclama: la originalidad no es un valor”. Esta última frase podría estar inscrita en el umbral de la modernidad latinoamericana. Sugiere que ella puede “leerse” solamente como expresión de una inter-textualidad; es un producto de transferencias, citas, apropiaciones, adquisiciones, pillajes incluso; un gran y desordenado proceso de acumulación cultural a partir de medios precarios y ricos, complejas, mediaciones. Y, a partir de allí, una apertura a lo universal. “Pero, ¿cuál es la universalidad postulada? Precisamente la que cultivará Borges desde entonces: colocarse, con astucia, en los márgenes, en los repliegues, en las zonas oscuras, de las historias centrales. La única universalidad posible para un rioplatense”. Al mismo tiempo, Borges elabora los mecanismos de su ficción que le permiten participar en la universalidad: “citas, traducciones, versiones desviadas, falsificaciones” (Sarlo, 1988, p. 49), similares por tanto a los dispositivos culturales que América Latina emplea para participar en las corrientes de la modernidad contemporánea.

En suma, “ya no se trata de indagar qué hacen con nosotros, sino de preguntar al mismo tiempo qué hacemos nosotros con aquello que hacen de nosotros” (Barbero, 1999, p. 68). Aquí la modernidad global se impone por

adopciones y transferencias y genera respuestas adaptativas y de integración; en esencia, procesos endógenos y exógenos imbricados. A partir de allí hay “una experiencia compartida de las diferencias pero dentro de una matriz común proporcionada por la escolarización, la comunicación televisiva, el consumo continuo de información y la necesidad de vivir conectado comunicativamente en la ciudad de los signos” (Brunner, 1994, p. 77). Amén de los procesos más generales de transformación del entorno global: un mercado mundial capitalista en expansión y altamente cíclico; un industrialismo que adopta nuevas formas bajo la presión incesante de las tecnologías; medios de comunicación y control cada vez más interactivos y personalizados; movimientos masivos de gente dentro y entre naciones; internacionalización del derecho; drásticas redistribuciones de la división del trabajo y las ocupaciones con efectos masivos sobre el empleo; revolucionario incremento del conocimiento y los sistemas expertos en las más diversas esferas de la vida y multiplicación de los riesgos manufacturados (Beck, Giddens y Lash, 1994). En fin, esta visión se encuentra emparentada con las teorías de la globalización y de las modernidades múltiples¹⁴ y con las corrientes hermenéuticas de la comunicación y el análisis cultural. Sus sostenedores son criticados por el sector que sospecha de los simulacros de la modernidad latinoamericana pero, en cambio, suelen posicionarse exitosamente en el mercado de los analistas simbólicos (R. Reich, 1992), en particular, de las consultorías internacionales y del *applied knowledge management*.

Entre ambas visiones se despliega un amplio abanico de posiciones discursivas sobre la modernidad latinoamericana. Aquí destacaremos el “macondismo” y el “marianismo” cerca del polo del simulacro y, al otro lado, próximas al polo de integración a la modernidad global, dos visiones opuestas sobre ésta y su futuro

Macondismo y *marianismo* son fuentes importantes de la escuela del simulacro. *Macondismo*: sería una manera de manifestar “lo misterioso, o mágico-real, de América Latina; su esencia innombrable por las categorías de la razón y por la cartografía política, comercial y científica de los modernos” (J. J. Brunner, 1994, pp. 63-68). Una estrategia intelectual, por ende, destinada a subrayar nuestra diferencia esencial —no nuestra modernidad diferente; “quiere decir: *no podrán entendernos (a los latinoamericanos) fácilmente*”, admonición dirigida ante todo al mercado académico del

¹⁴ Véanse los artículos de la revista *Daedalus* (2000) dedicados a “multiple modernities”, en particular Eisenstadt (2000) y la bibliografía ahí citada.

norte donde la divisa de la *différence* se cotiza al alza¹⁵. Quiere decir, también: ‘¡modernidad: no te aceptaremos fácilmente!’ Es decir, un específico sentimiento de rechazo, malestar y desajuste frente a la modernidad y sus riesgos. En el fondo, se trata de un escamoteo de la historia que, como bien señala Halperin Donghi (1987, pp. 277-294), ocurre simultáneamente en la literatura mágico-realista y en las ciencias sociales latinoamericanas de los años sesenta. Mientras aquella mistifica la imagen de América Latina y la sumerge en un tiempo cíclico y una naturaleza prodigiosa, las ciencias sociales —a su turno— la mistifican al declarar agotada su realidad y postular que ella sólo puede redimirse a través de una revolución “a la vez necesaria e imposible”.

A pesar de lo difundido de este sentimiento en círculos intelectuales, artísticos, académicos y políticos de la región, nadie, sin embargo, confiesa de buen grado navegar en las corrientes del *macondismo*. Más que de una escuela de pensamiento se trata en consecuencia de una perspectiva, un estilo, un “momento” que aparece en los análisis culturales latinoamericanos, con mayor o menor énfasis según los autores¹⁶.

El *marianismo*¹⁷, por su lado, postula que la cultura latinoamericana tiene un substrato católico-barroco constituido durante los siglos XVI y XVII, el cual conformaría un peculiar *ethos* cuyas características esenciales son dos. Primero, es resistente frente a los intentos modernizadores de las

¹⁵ Pues existe, como dice Nelly Richard (1994, pp. 220-222) a propósito de la difusión del “léxico posmoderno de la crisis de la centralidad”, una positiva re-significación de “lo marginal” y, en esa misma medida, una “revalorización cultural de la periferia”. Este fenómeno viene de más atrás sin embargo. Ya para el período de los sesenta del siglo pasado, se ha observado de la existencia en los Estados Unidos de un público “dispuesto a asistir con infatigable cortesía” a las manifestaciones de una actitud intelectual donde se combinaban “un lenguaje implacablemente revolucionario y una práctica profesional de corte mucho más convencional”. Y se recuerda aún hoy “las giras triunfales de algunas de esas personalidades vigorosamente escindidas por los Faculty Clubs y centros latinoamericanos de ese país, que introdujeron en la soñolienta oratoria posprandial allí practicada la vibrante novedad de los llamados a la violencia redentora” (Halperin Donghi, 1987, pp. 289-290). Algo similar subsiste hasta hoy, bajo otros ropajes. Ahora son la crítica no-violenta del proyecto global de modernidad, el contraste de éste con la imagen real-maravillosa de una América Latina que no abandona su alma *macondiana* y la exaltación de las diferencias y los márgenes, los que reciben la atención de aquella parte de la Academia norteamericana dispuesta a renovar ese gesto de “infatigable cortesía”.

¹⁶ Un buen ejemplo es Marras (1992a). Hay pasajes de *macondismo*, asimismo, en las entrevistas dadas por O. Paz y C. Fuentes —y ausencia de ese espíritu en la entrevista de Vargas Llosa— todas en Marras (1992). Otra fuente de manifestaciones de este tipo se encuentra en Clasco (1988).

¹⁷ Así denominado por referencia al sincretismo religioso de la sociedad novohispana y el papel central que allí juega el culto mariano. Como bien señala Octavio Paz (1979, p. 48) “La creación más compleja y singular de la Nueva España no fue individual sino colectiva y no pertenece al orden artístico sino al religioso: el culto a la Virgen de Guadalupe”. Véase M. García de la Huerta (1999), Reflexión Decimotercera dedicada a “Alcances sobre el Marianismo”.

elites ilustradas. Éstas fracasarían reiteradamente debido, precisamente, a su iluminismo no sólo ajeno sino contrario a ese *ethos*; afirmación que vale tanto para la empresa jesuita de los siglos XVII y XVIII como para los posteriores experimentos ilustrados, desarrollistas, revolucionarios-marxistas o autoritario-monetarista. Segundo, dicho *ethos* crea su propia síntesis cultural expresada a través de la religiosidad popular, cuya racionalidad es simbólico-dramática antes que instrumental y que, en la escisión cartesiana, permanece por ende del lado de la subjetividad y los sentimientos. Esta forma de religiosidad sería una de las pocas expresiones auténticas de esa síntesis que permea el conjunto de la cultura latinoamericana; todas sus épocas y todas sus dimensiones: del trabajo al arte, de la política a los estilos de vida (Morandé, 1984)¹⁸.

En cuanto posición intelectual, esta perspectiva conecta con el *macondismo* y con otras corrientes “fundamentalistas”, tales como el indigenismo y el neo-indigenismo. En tanto estrategia en la lucha de posiciones académicas sus efectos se limitan al campo intelectual católico principalmente, pero se proyectan, a través de la función cultural más amplia que ejerce la Iglesia, a lo largo de sus organismos educacionales, organizaciones no-gubernamentales y de sociedad civil.

Macondismo y *marianismo* se hallan emparentados y difieren a la vez. Ambos tienen un inescapable fondo romántico. Ambos buscan responder a la pregunta sobre lo específico de la cultura latinoamericana. Ambos tienen un sesgo historicista. Pero mientras aquel es una construcción secularizada sobre la ausencia de la Ilustración y la superposición de la Contrarreforma y la anti-ilustración a las culturas aborígenes, experimento forzado que no sirve para solidificar una nueva identidad, este último, en cambio, interpreta el choque de las culturas hispánico-indígenas (y negra posteriormente) como un encuentro que lleva a un sincretismo y luego a una síntesis cultural de fondo religioso.

Si vamos al polo opuesto —el de la modernidad globalizada y conflictivamente integrada— nos encontramos allí con lo que Berman califica como *visiones abiertas* y *visiones cerradas* de la modernidad, que dan lugar a otros tantos discursos sobre la experiencia de nuestra época.

Las *visiones cerradas* habrían olvidado el modernismo dinámico y dialéctico del siglo XIX en que, como decía Marx, “todo está impregnado de su contrario”. En cambio, ahora imponen una aceptación acrítica, de ciego entusiasmo, respecto de la modernidad o, en el otro extremo, su rechazo y condena con gesto resignado. En ambos casos la modernidad se

¹⁸ Para un análisis crítico de esta perspectiva, véase Larraín (1996, cap. 5) y García de la Huerta (1999, Reflexión Decimoprimerá).

concibe como “un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los hombres modernos” (Berman, 1995, p. 11). Ciertas descripciones neo-liberales ingenuas de lo moderno caben en la vertiente del monolitismo optimista. Al monolitismo pesimista, a su turno, corresponden algunas descripciones venidas del progresismo y, paradójicamente, también del neo-conservantismo. Ambos ven en la modernidad un “callejón sin salida” donde el capitalismo avanzado habría terminado por borrar “cualquiera alternativa concebible al *statu quo* imperial de un capitalismo de consumo” (Anderson, 1989, pp. 113-114)¹⁹.

Por el contrario, las *visiones abiertas* conservan una aguda conciencia sobre las dos caras de la modernidad; su impronta creativa y transformadora por una parte y su carácter destructivo por la otra. Sobre esa base buscan mantener en alto los ideales modernos persiguiendo completar su proyecto inconcluso (J. Habermas, 1988), o abrir las compuertas hacia modernidades múltiples (Daedalus, 2000), o convocar “a las personas en la multitud que están empleando y estirando sus poderes vitales, su visión, cerebro y coraje” para “generar fuentes y espacios de significado, de libertad, dignidad, belleza, gozo y solidaridad” (M. Berman, 1989a, pp. 128, 129).

Al comenzar el siglo XXI, predomina entre los grupos dirigentes latinoamericanos la *visión cerrada* sobre la *abierta*. Se ha identificado la modernidad con los aspectos amenazantes de la globalización, lo cual ha difundido un estado de ánimo conservador incluso entre grupos progresistas. Se ha confundido modernidad con el irresistible avance del mercado capitalista, con lo cual ella aparece como una maquinaria desbocada, ajena a las motivaciones y fines humanos. Se cree, en suma, que “vivimos el fin del futuro como idea rectora de nuestra civilización” (Paz, 1992, p. 439). Mientras tanto el pueblo de América Latina —de Lima a Bahía, de Managua a Guayaquil, de Sao Paulo a Santiago de Chile— va incorporándose gradual y contradictoriamente a la modernidad: a través del voto y la televisión, de la escuela y los *mall*, de las ciudades y sus enfermedades, del turismo y las migraciones, de las nuevas tecnologías y el desempleo. Al contrario de lo que se dijo sobre el siglo XIX latinoamericano²⁰, ahora nuestras actitudes vitales están cambiando, mas no nuestras ideas y nuestras leyes. Y la *inteligentsia* parece atemorizada frente al futuro justa al mismo momento que las masas se incorporan conflictiva e inexorablemente a la sociedad moderna.

¹⁹ Para una crítica de la modernidad desde el lado neo-conservador, véase Bell (1977).

²⁰ Me refiero a la frase de Octavio Paz (1992, p. 444): “En el siglo diecinueve cambiaron nuestras ideas y nuestras leyes, no nuestras actitudes vitales”.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, P. (1989). "Modernidad y Revolución". En N. Casullo (comp.), *El Debate Modernidad, Posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur Editores.
- Barbero, J. M. (1999). *Contemporaneidad Latinoamericana y Análisis Cultural*. Madrid: Iberoamericana.
- Barbero, J. M. (1987). *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía*. Barcelona / México D.F.: Gustavo Gili.
- Barzun, J. (2000). *From Dawn to Decadence. 1500 to the Present. 500 Years of Western Cultural Life*. Nueva York: Harper Collins.
- Baudelaire, Ch. (1961). "El Pintor de la Vida Moderna". *Obras*: Madrid / México / Buenos Aires: Aguilar.
- Bauman, Z. (1990). *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1987). *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*. Cambridge: Polity.
- Bell, D. (1977). *Las Contradicciones Culturales del Capitalismo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Bellow, S. (2000). *Ravelstein*. Nueva York: Viking.
- Berger, P. et al. (eds.) (1988). *In Search of an East-Asian Development Model*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Berman, M. (1995). *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La Experiencia de la Modernidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Berman, M. (1989). "Brindis por la Modernidad". En N. Casullo (comp.), *El Debate Modernidad, Posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur Editores.
- Berman, M. (1989a). "Las Señales en la Calle" (respuesta a Perry Anderson). En N. Casullo (comp.), *El Debate Modernidad, Posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur Editores.
- Beverly, J. y J. Oviedo (eds.) (1993). "Boundary 2". *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, NC.: Duke University Press.
- Braudel, F. (1994). *La Dinámica del Capitalismo*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Brunner, J. J. (2000). "Tradicionalismo y Modernidad en la Cultura Latinoamericana". (1994) En H. Herlinghaus y M. Walter (ed.), *Posmodernidad en la Periferia. Enfoques Latinoamericanos de la Nueva Teoría Cultural*. Berlín: Astrid Langer Verlag.
- Brunner (1998). *Globalización Cultural y Posmodernidad*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Brunner, J. J. (1992). *América Latina: Cultura y Modernidad*. México: Grijalbo.
- Brunner, J. J. (1992a). "La Libertad de los Modernos: Una Visión desde la Sociología". *Estudios Públicos*, N° 46.
- Brunner, J. J., A. Barrios, C. Catalán (1989). *Transformaciones Culturales y Modernidad*. Santiago de Chile: Facultad Latino Americana de Ciencias Sociales (FLACSO).
- Brunner, J. J. (1981). *La Cultura Autoritaria en Chile*. Santiago de Chile: FLACSO y Universidad de Minnesota.
- Casullo, N. (comp.) (1989). *El Debate Modernidad, Posmodernidad*. Buenos Aires: Puntosur Editores.
- CLACSO (1988). *Varios Autores, Imágenes Desconocidas. La Modernidad en la Encrucijada Posmoderna*. Buenos Aires: CLACSO.
- Cousiño, C. (1990). *Razón y Ofrenda*. Santiago de Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica.

- Daedalus* (2000). "Multiple Modernities", Vol. 129, N° 1, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Richmond, Virginia.
- Eickelman, D. F. (2000). "Islam and the Languages of Modernity. *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Eisenstadt, S. N. (2000). "Multiple Modernities". *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Enciclopedia Británica (1768-1771). *Encyclopaedia Britannica*, Edimburgo, A. Bell and C. Macfarquhar.
- Enciclopedia Británica (1995). *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc.
- Frisby, D. (1992). *Fragmentos de la Modernidad. Teorías de la Modernidad en la obra de Simmel, Kracauer y Benjamin*. Madrid: Visor.
- Foucault, M. (1999). "¿Qué es la Ilustración?". En *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras Esenciales* (Volumen III); Barcelona / Buenos Aires / Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon.
- Franco, C. (1991). *La Otra Modernidad. Imágenes de la Sociedad Peruana*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación (CEDEP).
- García Canclini, N. (2000). "Los Estudios Culturales de los 80 a los 90: Perspectivas Antropológicas y Sociológicas en América Latina". En H. Herlinghaus y M. Walter (eds.), *Posmodernidad en la Periferia. Enfoques Latinoamericanos de la Nueva Teoría Cultural*. Berlín: Astrid Langer Verlag.
- García Canclini, N. (1993). "The Hybrid: A Conversation with Margarita Zires, Raymundo Mier, and Mabel Picini". En J. Beverley y J. Oviedo (eds), *Boundary 2, The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham NC.: Duke University Press.
- García Canclini, N. (1989). *Culturas Híbridas: Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- García de la Huerta (1999). *Reflexiones Americanas: Ensayos de Intra-Historia*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Goethe, J. W. (1999.) *Fausto*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana [Trad. de José Rivoralta].
- Göle, N. (2000). "Snapshots of Islamic Modernities". *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Gruzinski, S. (1995). "Del Barroco al Neo-Barroco. En las Fuentes Coloniales de los Tiempos Posmodernos (el caso mexicano)". En A. Pizarro (ed.), *Modernidad, Posmodernidad y Vanguardias*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación y Fundación Vicente Huidobro.
- Habermas, J. (1988). *Ensayos Políticos*. Barcelona: Ediciones Península.
- Halperin Donghi, T. (1987). *El Espejo de la Historia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hamilton, B. (1963). *Political Thought in the Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity*. Cambridge, MA y Oxford: Blackwell.
- Heideking, J. (2000). "The Pattern of American Modernity from the Revolution to the Civil War". *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Herlinghaus, H. y M. Walter (2000). "¿'Modernidad Periférica' versus 'Proyecto de la Modernidad'? Experiencias Epistemológicas para una Reformulación de lo 'Pos-Moderno' desde América Latina". En Herlinghaus, H. y M. Walter (eds.),

- Posmodernidad en la Periferia. Enfoques Latinoamericanos de la Nueva Teoría Cultural*. Berlín: Astrid Langer Verlag.
- Herlinghaus, H. y M. Walter (eds.) (2000). *Posmodernidad en la Periferia. Enfoques Latinoamericanos de la Nueva Teoría Cultural*. Berlín: Astrid Langer Verlag.
- Honneth, A., T. McCarthy, C. Offe, y A. Wellmer (eds.). *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Huntington, S. (1971). "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics". En T. Roberts, y A. Hite (eds.), *From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change*. Malden, MA / Oxford: Blackwell Publishers.
- Johnson, P. (1985). *Modern Times. The World from the Twenties to the Eighties*. Nueva York: Harper Colophon Books.
- Kaviraj, S. (2000). "Modernity and Politics in India". *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Larraín, J. (1996). *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*. Barcelona, Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Luhmann, N. (1997). *Observaciones de la Modernidad. Racionalidad y Contingencia en la Sociedad Moderna*. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós.
- Marras, S. (1992). *América Latina: Marca Registrada*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Marras, S. (1992a). "América Latina, Marca Registrada". En S. Marras, *América Latina: Marca Registrada*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Marx, K. y F. Engels (1872, 1966). *Manifiesto del Partido Comunista*. Moscú: Editorial Progreso.
- Monsiváis, C. (2000). "La Cultura Popular en el Ámbito Urbano: El Caso de México". En H. Herlinghaus y M. Walter (eds.), *Posmodernidad en la Periferia. Enfoques Latino-americanos de la Nueva Teoría Cultural*. Berlín: Astrid Langer Verlag.
- Moraes Belluzo, A. M. (ed.) (1990). *Modernidade: Vanguardias Artísticas na América Latina*. Sao Paulo: Editora UNESP-Memorial.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y Modernización en América Latina*. Santiago de Chile: Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.
- Morse, R. (1982). *El Espejo de Próspero. Un Estudio de la Dialéctica del Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI Editores.
- Noemi, J. (1997). "Modernidad y Esperanza". *Teología y Vida*, Vol. XXXVIII, Santiago de Chile, Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile.
- Ortega, J. (1986). *Cultura y Modernización en la Lima del 900*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Parsons, T. (1964). "Evolutionary Universals in Society". En T. Roberts y A. Hite (eds.), *From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change*. Malden, MA / Oxford: Blackwell Publishers.
- Paz, O. (1992). "El Baile de los Enmascarados". En S. Marras, *América Latina: Marca Registrada*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Paz, O. (1979). *El Ogro Filantrópico*. México D.F.: Joaquín Mortiz.
- Pizarro, A. (ed.) (1995). *Modernidad, Posmodernidad y Vanguardias*. Santiago de Chile: Ministerio de Educación y Fundación Vicente Huidobro.
- Porter, R. (2000). *The Creation of the Modern World*. Londres / Nueva York: W. W. Norton and Company.
- Reich, R. (1992). *The Work of Nations*. Nueva York: Vintage Books.

- Richard, N. (2000). "Latinoamérica y la Posmodernidad". En H. Herlinghaus y M. Walter (eds.), *Posmodernidad en la Periferia. Enfoques Latinoamericanos de la Nueva Teoría Cultural*. Berlín: Astrid Langer Verlag.
- Roberts, T. y A. Hite (eds.) (2000). *From Modernization to Globalization. Perspectives on Development and Social Change*. Malden, MA / Oxford: Blackwell Publishers.
- Robles, F. (2000). *El Desaliento Inesperado de la Modernidad*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Sarlo, B. (1988). *Una Modernidad Periférica: Buenos Aires 1910 y 1930*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Subercaseaux, B. (1988). *Fin de Siglo: La Época de Balmaceda. Modernización y Cultura en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Aconcagua-CENECA.
- Taylor, Ch. (1992). "Inwardness and the Culture of Modernity". En A. Honneth *et al.* (eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Toulmin, S. (1992). *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Touraine, A. (1994). *Crítica de la Modernidad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, G. (1990). *El Fin de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la Cultura Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Wagner, P. (1994). *A Sociology of Modernity. Liberty and Discipline*. Londres / Nueva York: Routledge.
- Witrock, B. (2000). "Modernity; One, None, or Many?". *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Weiming, T. (2000). "Implications of the Rise of 'Confucian' East Asia". *Daedalus*, Vol. 129, N° 1.
- Yúdice, G. (1992). "Posmodernity and Transnational Capitalism in Latin America". En G. Yúdice, J. Franco y J. Flores (eds.), *Cultural Politics*, Vol. 4: *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press.
- Yúdice, G., J. Franco y J. Flores (eds.) (1992). *Cultural Politics*, Vol. 4: *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture*. Minneapolis / Londres: University of Minnesota Press. □