

*Sociológica*, año 20, número 58, mayo-agosto de 2005, pp. 13-52  
Fecha de recepción 03/03/04, fecha de aceptación 17/06/04

## Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos

*Lidia Girola\**

### RESUMEN

En este trabajo se intenta sentar algunas bases para el estudio de la relación entre el tiempo y la formación y utilización de ideas y conceptos que conforman tanto los imaginarios sociales como el marco teórico de la sociología. Se sostiene que así como la noción de tiempo es construida socialmente, para estudiar los significados sociológicos del tiempo es necesario considerar las relaciones sociales de todo tipo y los términos que las definen en su temporalidad. Se discuten las nociones de tradición y modernidad, y por qué es necesario asignarles nuevos significados.

**PALABRAS CLAVE:** Tiempo, temporalidad, tradición, tradiciones, tradicionalismo, modernidad, modernización.

### ABSTRACT

This article attempts to establish the basis for the study of the relationship between time and the formation and use of ideas and concepts that make up both sociology's social imaginaries and theoretical framework. It maintains that just as the notion of time is a social construct, to study the sociological meanings of time, it is necessary to consider social relations of all kinds and the terms that define them in their temporality. It discusses the notions of tradition and modernity and why it is necessary to assign them new meanings.

**KEY WORDS:** Time, temporality, tradition, traditions, traditionalism, modernity, modernization.

\* Profesora-investigadora del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco, México, D.F. Correo electrónico: girola@correo.azc.uam.mx



## INTRODUCCIÓN

LA CUESTIÓN DEL TIEMPO ha sido abundantemente tratada por la filosofía y por la historia, e incluso recientemente por la economía, pero la teoría sociológica no le ha dedicado aún, salvo contadas excepciones, la suficiente atención.<sup>1</sup>

Es cierto que nuestra disciplina ha estudiado problemas relacionados con la duración tanto de las formas de gobierno como de las familias, de los empleos, de los recorridos que tiene que hacer la gente para ir a sus trabajos, entre otros similares. También ha abordado la supuesta diferencia que existe entre el tiempo objetivo, el del reloj, y el tiempo subjetivo, es decir, el tiempo desde la perspectiva y la situación de cada actor social. Los sociólogos también hemos hablado de etapas históricas, de épocas, de sociedades y culturas diferentes a través del tiempo.

Sin embargo, aún no nos hemos hecho cargo en la medida suficiente de una cuestión que es, empero, crucial. El hecho es que el tiempo influye en y condiciona la visión que podemos tener de la realidad, a la vez que la realidad vivida construye la noción específica que tenemos acerca del tiempo. Las ideas y representaciones que cada época y sociedad tienen de sí mismas, de su papel en el mundo y del mundo mismo se gestan a lo largo del tiempo y, a la vez, incorporan la dimensión temporal y manifiestan, no siempre de manera explícita, concepciones acerca del tiempo. Juicios y pre-juicios, identidades,

<sup>1</sup> Entre esas excepciones pueden contarse sin duda los trabajos de Norbert Elias (1989) y Alfred Schütz (1978). En el ámbito hispanoparlante son relevantes las aportaciones de Ramón Ramos (1999) y Josetxo Beriain (2003 y 2004).

auto-definiciones e ideas acerca de los demás, los otros y los diferentes, se construyen en el tiempo, o mejor dicho, en tiempos y temporalidades específicos.

Como lo señala Douglas Vickers, el tiempo define, en su inexorable movimiento, a la condición humana. La humanidad se construye en el tiempo. Desde un punto de vista subjetivo el tiempo constituye a la experiencia personal. Objetivamente considerado, el tiempo tiene que ver con las percepciones del pasado, el presente y el futuro que está aún por venir. Hay que tener en cuenta la función de la imaginación en la configuración de las posibilidades que el futuro puede contener. También la función correlativa de la memoria de lo que ha ocurrido, o de lo que ha sido imaginado como ocurrido en el pasado.

Las acciones humanas son siempre acciones en el tiempo, temporalmente ligadas y con referentes temporales. Las acciones humanas se desarrollan en medio de prejuicios, predilecciones, presuposiciones y preferencias que han sido temporal y socioculturalmente condicionadas.

El tiempo con todos sus eventos y estructuras existenciales ha pasado y ha dejado su impronta en la historia. Sin embargo, es difícil sostener que la historia es una y única para toda la humanidad; lo que conocemos del pasado implica una reconstrucción imaginativa desde el presente. Saber lo que realmente ocurrió está fuera de nuestro alcance. Entre otras cosas, porque no sólo en el pasado el significado de los hechos puede haber sido diferente para los diversos implicados directos y para los no implicados, sino porque la reconstrucción en el presente siempre se hace desde una circunstancia, un contexto, un interés específico.

Si eso podemos decir del pasado, en el caso del futuro hay que reconocer que no sólo nos es desconocido sino que es incognoscible. Podemos construir modelos probabilísticos, podemos aventurar hipótesis diversas, podemos imaginar lo que puede ser, pero nada más. En nuestro conocimiento tanto del futuro como del pasado, e incluso del presente, nos manejamos con una “racionalidad acotada”, ya que no tenemos un conocimiento cierto y completo de todas las circunstancias. Nuestro saber es imperfecto e incompleto. De allí que algunos autores hablen del tiempo en términos de “riesgo” e “incertidumbre”,<sup>2</sup> ya que la predicción de los resultados de los procesos

<sup>2</sup> Diferentes autores proponen distintas definiciones de “riesgo” y de “incertidumbre”. Véanse por ejemplo Beck, 1998; Giddens, 1993 y 1997, y Vickers, 1994.

sociales debe tener en cuenta tanto las carencias cognitivas como lo novedoso e irreplicable, lo inesperado, e incluso lo perverso de las consecuencias de nuestros actos (Vickers, 1994: capítulo I).

La problemática de los resultados no esperados de la acción ha sido tratada recurrentemente por algunos de los autores más importantes de la sociología, como Max Weber, Robert Merton y, en la actualidad, Anthony Giddens. Aquí vale la pena señalar que los resultados no previstos no sólo muestran la contraposición entre las expectativas de los actores y los resultados de sus acciones, sino la imposibilidad de predecir con certeza, que es una de las características del quehacer disciplinario. La incertidumbre con respecto al futuro, así como la relativa ignorancia con respecto al pasado, son componentes propios e ineluctables de la acción humana. Lo anterior puede ser visto como la injerencia del tiempo en la construcción social de la realidad. El tiempo por venir puede ser imaginado, pero no conocido con certeza. Construimos el futuro, así como construimos el pasado, con elementos acotados, dependiendo de nuestra posición social, educación, pertenencia cultural y étnica, etcétera. Nuestro horizonte de expectativas difiere según nuestro lugar en la estructura de clases, la posición de nuestra nación en el contexto mundial y otros múltiples elementos que acotan las perspectivas.

El tiempo es una dimensión en la que confluyen objetivos y fines individuales y sociales a la vez, intereses materiales y subjetivos, procesos históricos y culturales. En el lenguaje que utilizamos estamos a la vez incorporando la dimensión temporal y creando, a través de nociones y conceptos, una representación del mundo, lo que habitualmente llamamos en la jerga sociológica un imaginario social.<sup>3</sup> Pero además, ese imaginario social, del que cada sociedad y época tiene el suyo, está influyendo en la caracterización de nosotros mismos y de los que consideramos los “otros”, los diferentes, sean próximos o distantes, en el tiempo y en el espacio.

Se puede decir, entonces, que una tarea pendiente para la sociología es analizar el problema de cómo algunos de los conceptos que forman parte del horizonte cultural de una época, y en este caso específicamente del acervo de nuestra disciplina, surgen de y representan a un tiempo histórico determinado. Por ello es preciso estar conscientes de que, aunque estamos acostumbrados a utilizar di-

<sup>3</sup> Para el concepto de “imaginario social” véanse, entre otros, Beriain, 2003 y Taylor, 2004.

chos conceptos, a veces incluso de manera a-crítica (al fin y al cabo forman ya parte del lenguaje habitual), es necesario datarlos, ubicarlos en el tiempo. A esto es a lo que se ha llamado “temporalizar” los conceptos de la disciplina. Pero no sólo se trata de eso. No sólo se trata de una cuestión de saber cuándo y dónde se originó una determinada noción o idea, sino que es necesario rastrear el camino que esos conceptos han seguido, cómo han ido modificándose a lo largo de la historia disciplinar; cómo han colaborado en la construcción del imaginario, cómo han sido instrumentos para la consolidación de legitimidades sociales diversas, y cómo han sido vehículos de estigmatización; también se requiere investigar cómo en algunos casos han ganado en precisión y cómo en otros la han perdido, cómo se han vuelto polisémicos y ambivalentes, cuando no han terminado por ocultar realidades que en principio pretendían hacer explícitas.

El objetivo de este trabajo es mostrar cómo dos conceptos muy utilizados en la teoría sociológica contemporánea deben ser temporalizados y reconstruidos en sus significados, incorporando en ellos perspectivas y cuestionamientos propios de una realidad cambiante.

**BREVE NOTA SOBRE LA NECESIDAD DE  
LA TEMPORALIZACIÓN CONCEPTUAL  
COMO UN ASPECTO DE LA SOCIOLOGÍA DEL TIEMPO**

En su obra titulada *Sobre el tiempo*, Norbert Elias señala que el saber humano es el resultado de un largo proceso de aprendizaje. Si estamos de acuerdo con eso habría que añadir que las ideas acerca del tiempo han cambiado a lo largo de la historia de la humanidad, reflejando en sus modificaciones tanto lo que las personas iban aprendiendo con respecto a los mundos natural y social, cuanto la autoimagen que cada grupo humano tenía de sí mismo, como la idea que se hacían con respecto a su papel en el mundo. En sociedades anteriores a la industrialización las nociones relacionadas con el tiempo difieren notoriamente de las que tenemos hoy día, que se caracterizan por la obsesión de medir e incluso controlar el tiempo, aun sin saber a ciencia cierta en qué consiste. Lo que podemos afirmar es que a lo largo de la historia de la humanidad las ideas acerca del tiempo han cambiado, y que cada cultura ha impreso sus propios intereses y necesidades en la dimensión temporal que utiliza (Elias, 1989: 129 y ss).

En ese sentido hay dos cuestiones que vale la pena enfatizar. Por un lado, que el concepto de tiempo es aprendido en sus formas específicas por los miembros de cada sociedad y grupo a través de diversos procesos de socialización. Desde la infancia, los miembros de cada sociedad aprenden y aprehenden una noción del tiempo que es propia de esa sociedad, a la vez que “internalizan” las diversas manifestaciones institucionalizadas del tiempo en su sociedad. Las representaciones sociales del tiempo marcan y constituyen tanto la vida cotidiana de los grupos como la de los individuos. La otra cuestión es más bien un ejemplo de lo anterior: en las diferentes sociedades y épocas ha variado lo que se considera una medida del tiempo. Las nociones de día, mes, año, temprano o tarde, nuevo o viejo, asumen significados diferentes en diferentes sociedades.<sup>4</sup> El concepto de tiempo no existe como expresión de una realidad autónoma e independiente de los sujetos en muchas sociedades preindustrializadas. La diferencia conceptual entre tiempo “objetivo”, medido por los relojes, y tiempo “subjetivo”, o tiempo “social”, es algo relativamente reciente. Si bien los pensadores occidentales han asociado frecuentemente la medición exacta del tiempo y la presión y constricción creciente del uso “correcto” del tiempo en la vida cotidiana con un grado de desarrollo civilizatorio considerado como más elevado o superior (que a la vez era el propio), es necesario reconocer que sería ingenuo de nuestra parte pensar que tan sólo la propia conciencia social del tiempo es la verdadera y real, la que hace justicia al “tiempo universal e invariable”.

La idea del tiempo como un fluir, o como un permanecer; como algo lineal o algo cíclico; como un *continuum* de etapas en las que cada fase posterior es a la vez un estadio superior; o como un conjunto de acontecimientos discontinuos no ligados entre sí; como la manifestación de un destino o como el medio a través del cual si se superan las pruebas y males se arribará a una edad dorada; la idea del tiempo como un recurso, como un bien escaso, como algo que hay que conservar o que puede dilapidarse; del tiempo asociado con acontecimientos naturales o sociales relevantes, como las cosechas, los eclipses o las guerras; del tiempo como bendición o como maldición; la noción del tiempo que hace énfasis en el pasado o en el futuro; todo eso ha aparecido alguna vez, y ha conformado las ideas que las personas han tenido y tienen acerca del mundo en que viven.

<sup>4</sup> Sobre los significados de las diversas medidas de tiempo en las distintas sociedades, véase G. J. Whitrow, 1988.

Norbert Elias discrepa con el dualismo conceptual que opone el tiempo natural al tiempo social, porque con eso se avala la percepción de que el primero es algo real mientras que el otro no es más que una convención, cuando en realidad ambos son construcciones sociales (Elias, 1989: 131). Lo importante es, en todo caso, estudiar las relaciones entre los dos, tomar en cuenta los múltiples significados que históricamente se le han asignado al tiempo, las diferencias en cuanto a las formas y la necesidad de su medición e, incluso, la incidencia de las diversas acepciones del concepto de tiempo en la configuración de las distintas visiones de la realidad.

Si seguimos a Ramón Ramos podemos decir que en la cultura occidental existen al menos dos formas contrapuestas de concebir el tiempo: como número del movimiento<sup>5</sup> según el antes y el después, que tiene propiedades ordinales, topológicas y métricas, o como un devenir, en el que se integran y/o articulan de manera diferenciada el pasado, el presente y el futuro.

En el primer caso, el tiempo nos dice si lo que acontece es anterior, posterior o simultáneo a algún otro acontecimiento, cuántos puntos de referencia precisamos para localizarlo, cuánto dura. El tiempo se construye como conjunto de propiedades relacionales. En sentido ordinal, las relaciones temporales aparecen como sucesión (antes/después) o simultaneidad (a la vez que). Como complejo topológico, el tiempo es un conjunto de relaciones básicas que hacen referencia a la continuidad, conectividad, dimensionalidad, orientabilidad,

<sup>5</sup> A la pregunta: ¿qué es lo que en realidad miden los relojes?, Norbert Elias responde que los relojes son mecanismos que registran posiciones sucesivas (ya sea de un péndulo, un oscilador de cuarzo en un reloj atómico, etcétera), que marcan un movimiento de velocidad uniforme, en una secuencia, de tal modo que la longitud de su trayecto por cualquiera de los tramos primeros entre dos posiciones sucesivas es idéntica a la de su trayecto por los tramos posteriores de igual largo. Dado que la duración de su trayecto por los primeros y últimos tramos es la misma, tales movimientos pueden ser utilizados para muy variados fines; como unidad de medida, por ejemplo. Con el auxilio de los relojes es posible entonces comparar series de acontecimientos que de otra forma se verían como sucesos únicos e irrepetibles. Segundos, horas, días de veinticuatro horas o cualquier otra subdivisión del movimiento continuo de una unidad de medida temporal se suceden en una línea uniforme que avanza en la misma dirección. Dentro de ese orden sucesivo cada segundo, cada hora y cada día vienen, se van y no vuelven nunca. Sin embargo, la duración de un movimiento entre dos posiciones estandarizadas socialmente como “segundo”, “hora”, “día”, “mes” o “año” es siempre exactamente igual a la de otro movimiento normalizado de esta manera. Un “segundo”, una “hora”, etc. duran tanto como otro “segundo” y otra “hora”, aunque jamás sean los mismos. Dado que la *duración* de las unidades temporales que se siguen en una secuencia irrepitable si es recurrente es posible comparar con estas unidades acontecimientos sucesivos de otras secuencias, en cuanto a su duración (Elias, 1989: 132-133).

apertura, etc. Esto último nos dice si en determinado caso el tiempo se concibe como continuo o discreto, abierto (como una recta) o cerrado (como un círculo), si tiene principio y final o principio sin final, si es orientado o es “orientable” y no está orientado, etcétera. Como complejo métrico, el tiempo nos permite medir intervalos entre acontecimientos, es decir, dar cuenta del aspecto “duracional” de la experiencia. Entendido en un sentido amplio, que toma en consideración la diversidad de calendarios y relojes que han utilizado las distintas culturas humanas, el tiempo como conjunto susceptible de medida nos sirve para determinar el cuánto y el cuándo, es decir, asignar cantidades a la duración y ubicación al acontecer.

En la segunda perspectiva, la del tiempo como un devenir, lo temporal se define como la especial y específica articulación y mutua constitución del pasado, el presente y el futuro. El pasado es lo que se puede recordar y sobre lo que no se puede actuar, mientras que el futuro es lo se puede esperar y se intenta determinar; el presente es la encrucijada desde la que se recuerda y a partir de la cual se imagina lo que está por venir. Como se señalaba más arriba, la memoria y la imaginación, aunque sean selectivas y condicionadas por muchos factores, son elementos constitutivos de la percepción social del tiempo. El devenir se ha concebido de muchas maneras en las diferentes sociedades humanas; la idea de un futuro abierto y la contraposición entre el “espacio de las experiencias” y el “horizonte de las expectativas” (Koselleck, 1993: 333-358) son formas relativamente nuevas en la historia humana.

La sociología del tiempo puede hacer hincapié en el hecho de que todas las prácticas y representaciones sociales implican conceptualizaciones del tiempo, y también en la circunstancia de que el objeto de la sociología es pensado desde tiempos históricos específicos y acotados, que por lo tanto implican modificaciones importantes para lo que se define como el campo disciplinar (Ramos, 1999: 86-166).

Hay que considerar también que las diversas nociones de tiempo no surgen espontáneamente de la sociedad en su conjunto sino que hay agentes específicos en la construcción de la noción prevaleciente en cada sociedad acerca del tiempo. Por lo general, el tiempo es un campo de lucha en el cual diversos discursos intentan imponerse. El tema del tiempo atraviesa, entonces, no sólo las relaciones de poder sino también la estructura de clases de cada sociedad, la percepción que se tiene de las posibilidades y obstáculos que a cada quien se le



plantean en su existencia cotidiana, las diferencias ideológicas y de edades, y conforma los estilos de vida y patologías específicas de cada grupo social.

Aunque no es objeto de este trabajo analizar con detalle la incidencia de la inequidad y la desigualdad sociales en la percepción del tiempo, sí es posible sostener que el conocimiento del pasado, tanto del propio como sobre todo del grupo al que se pertenece y de la sociedad, así como la prefiguración del futuro, son evidentemente diferentes según la posición que cada quien ocupe en la estructura de clases de su sociedad.

La explicación de las propias condiciones de vida es diferente según la interpretación que se tenga del pasado de su etnia, de su grupo o de su clase; la expectativa con respecto al futuro, ya sea como abierto y lleno de posibilidades o como cerrado y carente de alicientes, es distinta según la ubicación en el entramado de recursos y recompensas que cada sociedad permite.

Por otro lado, los cambios sociales, económicos, políticos, culturales e incluso generacionales a lo largo de la historia de la humanidad han afectado la percepción del tiempo de los actores y sociedades implicados. Para poner un ejemplo conocido por los sociólogos: con la reforma protestante, y con las luchas religiosas que le siguieron, la noción del tiempo propia del cristianismo sufrió modificaciones importantes (Weber, 1983 y Beriain, 2004). En nuestro continente las ideas acerca del tiempo, cómo había que utilizarlo y demás, eran muy diferentes entre los pobladores originales y los conquistadores, y esta situación generó innumerables incomprensiones en la relación entre ambos. En la actualidad la idea acerca del tiempo entre distintas generaciones, entre los padres de mediana edad, por ejemplo, y sus hijos adolescentes, es notoriamente diferente.

Si, como lo señala Ramón Ramos, una de las tareas fundamentales de la sociología del tiempo es analizar las relaciones entre marcos sociales y marcos temporales en sus distintas manifestaciones socio-históricas, podríamos decir, en cuanto al tema que es objeto de este trabajo, que además es necesario analizar las relaciones con los marcos conceptuales disciplinarios también en sus diferentes condiciones y contextos espacio-temporales (Ramos, 1999: 86-166).

Por lo tanto, una de las hipótesis que subyacen a este trabajo es que, así como la noción de tiempo es construida socialmente, para estudiar sus significados sociológicos es imprescindible tener en cuen-

ta que el tiempo implica siempre agentes, discursos, pretensiones de validez y ámbitos de confrontación, es decir, no sólo el uso sino también la conceptualización del tiempo implican siempre relaciones de poder y dominación, de construcción identitaria y de cohesión y conflicto sociales.

Lo que me interesa enfatizar es que las nociones que utilizamos para referirnos al tiempo, tanto en la vida cotidiana como en el ejercicio del análisis sociológico, son parte de procesos de aprendizaje societalmente construidos e instituidos, y también que de alguna manera manifiestan las complejas y cambiantes relaciones en las que como colectividades estamos inmersos.

### TRADICIÓN Y MODERNIDAD

Se pueden mostrar estas ideas tomando como ejemplos los conceptos de tradición y modernidad que la sociología (y también la antropología y la historia, por cierto) ha usado con relativa frecuencia, aun sin especificar claramente sus significados, o dando por supuesto un cúmulo de connotaciones que es preciso identificar y definir.

Tradición y modernidad son dos términos que han sido utilizados frecuentemente en los últimos cincuenta años para ayudar a la caracterización de los modos y formas que asumen ciertos órdenes sociales específicos.

La utilidad de ambas nociones ha sido mucha, pero justamente por haber sido recurrentemente utilizadas a lo largo de mucho tiempo su significado ha variado y hoy podemos decir que tanto la modernidad como la tradición han sido definidas de diversas maneras, algunas de las cuales es conveniente resumir aquí.

En el pensamiento sociológico del siglo xx la tradición ha sido, por lo general, considerada como un conjunto de características propias de la cultura y los modos de vida de pueblos y civilizaciones previos a la irrupción de la modernidad,<sup>6</sup> o como ciertos obstáculos socioculturales a la implantación de formas de vida modernas.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Antropólogos funcionalistas como Robert Redfield y Clyde Kluckhohn vieron a las culturas preindustriales como *folk*, o sea como centradas en la repetición de tradiciones y, por lo tanto, poco susceptibles de aceptar cambios en sus costumbres.

<sup>7</sup> Es el caso de Max Weber, quien consideró a las tradiciones basadas en ciertas creencias (como las relativas a la reprobación de la usura o la consideración del trabajo como un cas-

Últimamente, sin embargo, se ha reflexionado acerca de cómo las sociedades olvidan, destruyen, pero también reconstruyen, modifican e inventan tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 2002). Incluso se ha redefinido a las sociedades contemporáneas pensándolas como “pos-tradicionales” (Giddens, 1997).

En el caso de la modernidad es posible decir, como la mayoría de los autores del pensamiento sociológico actual, que es un proceso que implicó cambios a nivel de la economía, la política, la sociedad y la cultura, que se inició en Europa aproximadamente en el siglo XVII y que ha tenido como una de sus características principales su carácter expansivo. Esto es, sus principios, valores y formas específicas de organización han llegado, como modelo a seguir y como prácticas concretas, a casi todos los rincones del orbe.

Podríamos sostener, entonces, que la noción de modernidad que han construido las ciencias sociales y el pensamiento filosófico y político ha estado ligada tanto a la caracterización de una época como a un proyecto societal de origen europeo que se ha propuesto como modelo para el resto de las sociedades.

Como proceso y como proyecto la modernidad sólo ha surgido de manera autónoma en Europa y en cierto sentido en los Estados Unidos. Para el resto del mundo, y específicamente para América Latina, algunos autores, como Jürgen Habermas por ejemplo, consideran que sería más acertado hablar de procesos de modernización (por lo común impuestos o inducidos desde arriba por élites ilustradas, según modelos foráneos). Esta situación modifica sustancialmente las consecuencias y perspectivas que la modernidad como proyecto tuvo en las sociedades de origen en relación con las que tiene en las sociedades que han sido sus recipientes. Además, recientemente se ha sostenido que los procesos de modernización no se producen en el vacío, sino que se desarrollan en sociedades y culturas que los re-crean y re-interpretan, dando así lugar a lo que algunos pensadores denominan “la dialéctica de lo global y lo local”, y al surgimiento de “modernidades alternativas” (Berger y Huntington, 2002).

Es conveniente señalar, por lo tanto, no sólo que existen diferencias entre los procesos y órdenes sociales a los que se pretende caracterizar con los conceptos de modernidad y modernización, sino que

---

tigo divino por el pecado original, propias de la doctrina católica) como obstáculos al desarrollo del capitalismo.

aunque muchas veces se utilizan indistintamente no se refieren a lo mismo.

Hay que considerar el hecho de que las manifestaciones actuales de la modernidad son variadas o, como se dice hoy en día, que no nos encontramos con una única modernidad en permanente expansión sino con “modernidades múltiples”, lo cual tiene evidentemente un impacto en la formulación conceptual de disciplinas como la sociología.

Este texto se propone tratar de manera breve lo que la sociología ha entendido cuando utilizan los conceptos de “tradicición” y “modernidad”. Se intenta reflexionar acerca de cómo y por qué estas nociones son hoy objeto de un esfuerzo de re-significación y proponer que esa re-semantización parte de la necesidad de “temporalizar” los conceptos en cuestión.

#### *TRADICIONES, TRADICIÓN, TRADICIONALISMO*

El estudio de la tradición y de las cuestiones con ella relacionadas tiene una curiosa historia. En principio, implica concepciones complejas acerca del tiempo y el espacio, a la vez que ideas más o menos explícitas acerca del papel de la distancia, la herencia, la geografía, la identidad, los rituales y las costumbres.

Por una parte, hay que tener en cuenta que si se concibe a la tradición como una emanación cuasi sacra del pasado puede olvidarse el hecho de que siempre el pasado es recuperado y reconstruido desde el presente. Por otra parte, la tradición implica también una definición del espacio porque, por lo general, las visiones tanto positivas como negativas acerca de la tradición suponen una distinción entre un aquí y un allá, planteados no sólo como diferentes sino como antagónicos.

Decir desde dónde vamos a considerar algo como nuevo o viejo, como tradicional o como moderno, como local o como global, supone por parte de los agentes del discurso una toma de posición en cuanto al lugar desde el cual se argumenta. Atenerse a la tradición como autoridad inapelable puede, además, ser tanto un medio de obtener seguridad como un “cerrarse al tiempo”; las conductas aferradas rigurosamente a las costumbres tradicionales se ven como homogéneas e invariables cuando en realidad experimentan, incluso a su pesar, cambios y modificaciones constantes. El tema es, por lo tanto, mucho más complejo de lo que pudiera parecer a simple vista.

La noción de “tradición” que se manejó en ciencias sociales, y especialmente en sociología hasta no hace mucho, tiene un origen un tanto bizarro: la tradición se define como “lo otro” de la modernidad. Si el concepto de modernidad<sup>8</sup> es una creación del siglo XIX, podemos afirmar que la tradición, o más bien “lo tradicional”, es también un constructo conceptual que identifica a todo aquello que no sólo no es moderno sino que se opone a lo moderno.

Muchas veces la tradición y lo tradicional se han definido por vía negativa: muestran más bien un no ser como se debiera, se plantean como un conjunto de características fundamentalmente irracionales, y se asociaron durante mucho tiempo con formas que debían ser superadas y abolidas en aras del progreso, de la industrialización y, más recientemente, de la adecuación necesaria a la irresistible globalización.

Por otra parte han habido sectores, tanto dentro de las ciencias sociales como fuera de ellas, que han reivindicado las formas de vida asociadas a la tradición como una manera de resistir y compensar las tendencias masificadoras y homogeneizadoras de la modernidad, y que han asociado a la tradición con aquello esencialmente único y profundo que identifica a cada sociedad específica (H. C. F. Mansilla, 1999). Ambas posiciones extremas adolecen por lo general de falta de precisión y ecuanimidad científicas. Se trata más bien de posturas ideológicas que no ayudan demasiado a la hora de analizar y ponderar las vertientes posibles de desarrollo de nuestras sociedades.

Aunque el pensamiento sociológico ha sido muy poco cuidadoso con la utilización de las nociones relacionadas con la tradición, se podría en principio distinguir, a lo largo de su historia, pero sobre todo en los últimos treinta años, entre “tradiciones”, “tradición” y “tradicionalismo” con relativa facilidad. El término “tradiciones” se ha referido por lo general al conjunto de costumbres y prácticas recurrentes, más o menos estables y duraderas, que constituyen lo característico y propio de ciertas sociedades o culturas y que les da continuidad a través del tiempo. “Tradición” se ha utilizado como aquel marco o complejo de significados fundamentalmente prescriptivos e identificatorios que hacen referencia al “pasado” y dentro del cual se ejercen determinadas prácticas. Por “tradicionalismo” habitualmente se entiende una manera de pensar y actuar atendida a y acotada

<sup>8</sup> No de “lo moderno” o los “modernos”, que según sostienen Koselleck, Habermas y Lanceros tienen una larga historia por detrás (Koselleck, 1993; Habermas, 1989; Lanceros, 1998).

por la fuerza de las costumbres, y a cómo las consecuencias de tal manera de pensar y actuar pueden implicar el rechazo al cambio, a la “razón”, a la autonomía individual, e incluso operar como soportes de diversas formas de fundamentalismo.<sup>9</sup>

Autores clásicos del pensamiento sociológico, como Max Weber, identificaron el “tradicionalismo” con una actitud ideológica que constituía una traba al desarrollo del espíritu capitalista, y que fue progresivamente desechada, a partir del siglo xvii, con la instauración en algunos países europeos de las cosmovisiones protestantes y, subsecuentemente, del imaginario social de la modernidad.

La sociología académica de las décadas de 1950 a 1980, de raíz estructural funcionalista, y las sociologías del desarrollo relacionadas, utilizaron además la caracterización de “sociedades tradicionales” para referirse a los grupos y culturas donde aún no existían el influjo y la presencia de instituciones y estilos de vida derivados de la industrialización, la ciudadanización y la secularización.

En las así llamadas “sociedades tradicionales”, a las que autores como Talcott Parsons y Gino Germani definían en oposición a las sociedades industriales de masas, podía identificarse un conjunto de opciones valorativas que implicaban actitudes personales y prescripciones y prohibiciones socioculturales fuertes. El predominio de la afectividad suponía falta de control de las pasiones y una visión acotada del tiempo a lo inmediato; el particularismo de los sistemas de valores y normas implicaba la discrecionalidad en cuanto a recompensas y sanciones; la orientación hacia la comunidad suponía escasa importancia para el desarrollo de la personalidad autónoma y responsable; la valoración de cualidades adscriptas implicaba la falta de movilidad en la estratificación; la dispersión en las relaciones interpersonales promovía un trato ligado a la arbitrariedad, las pasiones y los afectos.

Las “sociedades tradicionales” se caracterizaban, además, por su economía relacionada con la subsistencia, y escasamente diferenciada del sistema social, por la inexistencia de grupos secundarios y asocia-

<sup>9</sup> La *Enciclopedia británica* define “tradicionalismo” como la aceptación y transmisión de lo que ha funcionado en la vida del grupo y fue por lo tanto “correcto” y debe ser conservado (vol. 18, p. 1074), y a la voz “tradición” como el agregado de costumbres, creencias y prácticas que dan continuidad a una cultura, civilización o grupo social y así conforman sus perspectivas. Tomada en este sentido, las leyes e instituciones son también parte de la tradición (vol. X, p. 84). La traducción es mía.

ciones civiles, por un sistema político no democrático, y por la preeminencia de la religión, la magia y un extremo convencionalismo.

Incluso, en estudios recientes se asocia una cosmovisión “tradicional” con grupos donde impera la solidaridad, el valor de las relaciones familiares, el rechazo al cambio de costumbres y el escaso interés por la participación más allá del ámbito local (Flores, 2002). Sin embargo, en los últimos veinte años es posible percibir modificaciones sustantivas a la conceptualización de la tradición y sus nociones asociadas, tanto en el pensamiento sociológico como en otras disciplinas, que podrían ayudarnos a tener una visión diferente de la cuestión.

En primer lugar, a partir del trabajo de historiadores como Hobsbawm y Ranger se abandona la idea de la tradición como algo milenario, estable y difícilmente modificado y modificable en el tiempo. Estos autores demuestran que las distintas tradiciones son en realidad inventadas con propósitos diversos, en épocas relativamente recientes, y que el siglo XIX, y también el XX en sus comienzos, han sido cuna de un número apreciable de tradiciones.

En el ámbito de la sociología, Anthony Giddens sostiene que en realidad la noción de tradición es en sí misma una creación de la modernidad. Los pensadores de la Ilustración inventaron la idea de que la tradición se asociaba con dogma e ignorancia y que, por lo tanto, el reino de la razón debía abjurar de las cosmovisiones basadas en ella. Por su parte, los filósofos Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur enfatizaron la necesidad de temporalizar el estudio de la tradición, esto es, de entender que lo que concebimos como tradición es una reconstrucción peculiar del pasado, hecha desde el presente, o lo que es lo mismo, que debemos asumir la historicidad de la comprensión. Este último autor sostiene que “antes de ser un depósito inerte, la tradición es una operación que ‘implica’ el intercambio entre el pasado interpretado y el presente que interpreta”.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Para Ricoeur “la ‘tradicionalidad’ designa un estilo formal de encadenamiento que garantiza la continuidad de la recepción del pasado; en este sentido, designa la reciprocidad entre la eficiencia de la historia y nuestro ser-afectado-por-el-pasado; las tradiciones consisten en los contenidos transmitidos en tanto portadores de sentido; colocan todas las herencias recibidas en el orden de lo simbólico y virtual, en una dimensión lingüística y textual. En este aspecto las tradiciones son proposiciones de sentido; la tradición, en cuanto instancia de legitimidad, designa la pretensión de verdad ofrecida a la argumentación en el espacio público de la discusión” (1991: 969). Más adelante sintetiza su posición cuando dice que la “tradicionalidad” es el sentido formal de transmisión de las herencias recibidas, las “tradiciones” son contenidos dotados de sentido y la “tradición” implica la legitimación de la pretensión de verdad promovida por cualquier herencia portadora de sentido (Ricoeur, 1991: 971).

Reinhardt Koselleck sostiene que “los conceptos, al igual que las estructuras históricas que abarcan, tienen una estructura temporal interior” (Koselleck, 1993: 328). Con ello quiere decir que nuestra manera de concebir la tradición, y las tradiciones, está constituida en momentos históricos precisos, y carga con un cúmulo de significaciones peculiares producto del momento y el lugar donde fue concebida. Los conceptos son construcciones dinámicas que no sólo se repiensen continuamente sino que adquieren o pierden interés y validez para nosotros según las circunstancias.

#### SOCIOLOGÍA Y SOCIEDADES TRADICIONALES

¿Cómo afectan estas ideas a la concepción sociológica de “sociedades tradicionales” y, en general, a las formulaciones sociológicas acerca de las tradiciones y la tradición?

Para empezar, debemos tener en cuenta que la noción de “sociedades tradicionales” fue elaborada en pleno auge de las teorías de la modernización, en las cuales se sostenía la visión del desarrollo lineal y por etapas de todas las sociedades, en un *continuum* que iba de las sociedades más atrasadas a la sociedad industrial de masas. Inevitablemente los pueblos atrasados y bárbaros, mediante mecanismos de “despegue”<sup>11</sup> promovidos e incluso provistos por los países desarrollados, abandonarían sus formas ancestrales de vida y se incorporarían a la civilización. Esta perspectiva, con matices diversos y a través de diferentes agentes, se sostuvo durante décadas en los espacios académicos y en las instancias políticas de decisión en Europa, Estados Unidos y también en América Latina, e implicó el convencimiento del valor degradado de la cultura latinoamericana, de lo inadecuado de sus estilos de vida y sus cosmovisiones, que fueron catalogados como subalternos, situación que sólo podía superarse con la integración a la economía de mercado y la homogeneización cultural promovida desde las instancias gubernamentales y las élites intelectuales.

Si las latinoamericanas fueron “sociedades tradicionales” para los países industrializados, al interior de cada uno de nuestros países también contábamos con nuestros propios bolsones de cultura tradi-

<sup>11</sup> Recordemos el texto clásico de Rostow (1963) y los fundamentos ideológicos de la Alianza para el Progreso.



cional, los grupos étnicos autóctonos. En muchos casos, las tradiciones de los diversos grupos étnicos se convirtieron en folclore, y se borraron las diferencias entre ellos en aras de un proceso que pretendía su incorporación a la nación. En el caso de México la sociología, en su proceso de institucionalización como disciplina, estudió a los diversos grupos indígenas, los fotografió, incorporó sus artefactos a los museos (Girola y Olvera, 1995: 77 y ss) y ayudó a la promoción de sus “artesanías”. Todo ello como parte de un proceso de ciudadanía progresiva que, si nos guiamos por sus resultados actuales, fue al menos parcialmente fallido.<sup>12</sup>

Dos han sido las actitudes prevalecientes en torno a nuestras propias “sociedades tradicionales” internas. En un caso, se consideran ejemplos del “México profundo”, cuna de nuestras costumbres y raíces que no deben olvidarse, y entonces se recomienda la aplicación de criterios diferenciados de aplicación de la ley y se reivindican los “derechos culturales” de las etnias; en el otro caso, se conciben como grupos atrasados que deben incorporarse cuanto antes al modelo societal de valores universalistas, reivindicando el hecho de que ante todo son mexicanos, y de que deben ciudadanizarse como tales (modelo de los “derechos liberales”).<sup>13</sup> Ambas posiciones tienen sus razones de peso, que no voy a discutir aquí. Lo que quiero mostrar es que tanto la noción de “sociedades tradicionales” como el bagaje conceptual asociado a las “tradiciones” han sido construidos en épocas determinadas, y han tenido su origen en ámbitos geográficos e incluso disciplinares específicos, y que quizá por ello ha llegado la hora de revisar esos conceptos, de temporalizarlos, para saber si continúan siendo de utilidad para comprender nuestra realidad, si debemos re-semantizarlos o simplemente abandonarlos en aras de una explicación-comprensión más aguda de nuestra propia situación.

Si problematizamos la idea de “sociedad tradicional” también podemos hacerlo con respecto a la idea de “tradiciones”, para comprender las funciones que socialmente asumen, en un lugar y momento determinados. Así como Giddens, Ranger y otros muestran el papel que la invención de tradiciones ha tenido en diversos contextos,

<sup>12</sup> Los miembros de los diversos grupos indígenas son, en muchos casos, “ciudadanos de segunda o de tercera” en la medida en que no manejan el lenguaje dominante (el español) con fluidez, no comparten códigos culturales con el resto de la población y sufren de diversas formas de exclusión y marginación.

<sup>13</sup> Para una discusión de estas opciones, véase Vázquez, 2001.

también podemos estudiar qué significan nuestras tradiciones para nosotros.

Por citar sólo un caso, cuando en las encuestas nacionales de valores se pregunta a los mexicanos cuál es una de las cosas que más les gustan de su país, la respuesta mayoritaria hace referencia a “su cultura y tradiciones” (Alduncin, 1986, 1991, 1993 y 2002; Instituto Nacional de Juventud, 2002).

¿Qué queremos decir con esto? Fundamentalmente, creo, se mencionan las tradiciones porque se sienten (no siempre la gente puede explicarlo racionalmente) como elementos de identificación cultural, social y política; como elementos de diferenciación; como indicadores de formas y estilos de vida que permiten a la gente reivindicar su peculiaridad, y todo aquello que se siente como positivo frente a otros, señaladamente, los vecinos del norte; como medio de integración y sustento del sentimiento de solidaridad comunitaria; como prácticas vinculantes y, también, como construcciones imaginarias de ideales difícilmente alcanzables, pero deseados. Las “tradiciones” pueden nutrir desde ciertas prácticas alimenticias hasta el valor otorgado a los lazos familiares, la manera de enfrentar las dificultades de la vida y la autoimagen. Lejos de tener un papel obstaculizador con respecto al desarrollo o de ser lo que algunos sectores pretenden (conjuntos abigarrados de costumbres y patrones de conducta que impiden el cambio), podemos reconocer en las tradiciones elementos cognitivos, integradores y constructores de identidad que permiten enfrentarse a las demandas del mundo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta que también en nuestros países se inventan tradiciones: en México los tan sabrosos “antojitos y taquitos mexicanos”, apreciados por propios y turistas como muestra de la cocina típica, fueron una creación de los años sesenta y setenta del siglo xx.<sup>14</sup> Ciudades como Fresnillo,<sup>15</sup> en el estado de

<sup>14</sup> Antes de esa época los antojitos se comían sólo en las casas particulares, y los taquitos eran de carne de puerco y un platillo propio de los sectores populares; se podían comer en puestos callejeros, las más de las veces de pie. A partir de los sesenta y los setenta se abrieron las llamadas taquerías, es decir, los primeros comercios formales con sillas y mesas, a los que comenzó a acudir la clase media; los rellenos de los tacos incorporaron la carne de res y los champiñones, entre otros; las tortillas de harina de trigo se sumaron a las tradicionales de maíz.

<sup>15</sup> Fresnillo tuvo un pasado colonial ligado a la minería. De hecho, la principal mina de plata del país, la mina Proaño, todavía funciona allí. Sin embargo, en la década de los cuarenta las construcciones antiguas dieron paso a lo que se consideraba en ese entonces como lo “moderno”: la edificación cuadrada y sin adornos. Este hecho, ligado a las nuevas activi-

Zacatecas, han remodelado su plaza central de manera tal que han pasado de ser una típica muestra de ciudades modernizadas en los años cuarenta, con casas blancas, cuadradas, sencillas y chatas, a tener un centro (zócalo, como decimos en México) con aspecto colonial, con casas de colores, fachadas adornadas e iglesia con cúpula.<sup>16</sup> Probablemente la recuperación/re-invencción del pasado colonial en el caso de Fresnillo tenga motivaciones turísticas, pero una persona que vaya de visita cuando el proceso de remodelación haya terminado es probable que piense que está viendo construcciones realmente coloniales, e incluso que espere ver al Zorro montado en su caballo negro a la vuelta de la esquina. Los indígenas oaxaqueños que tejen en telar prehispánico reproducciones de Picasso para ser vendidas en Nueva York, situación que cualquiera puede comprobar y que Néstor García Canclini relata en sus libros, son también una muestra de cómo la gente maneja, inventa y utiliza las tradiciones, en algunos casos, con motivaciones totalmente pragmáticas (García Canclini, 1989).

El concepto de “tradición”, por su parte, suele estar ligado a la idea de “autoridad”, en el sentido de que si algo es “por tradición” merece crédito, debe ser aceptado. Si entendemos, por el contrario, que la tradición es un concepto que puede ser y de hecho es repensado constantemente, y se refiere a situaciones y costumbres que revisten papeles sociales y culturales diversos, que son dinámicas y en cambio permanente podemos, al menos en el nivel del discurso sociológico, desligar la “tradición” de sus pretensiones de validez con base en criterios de autoridad.

En algunos países de América Latina el concepto de “tradición” ha estado relacionado con grupos conservadores e incluso con sectores fundamentalistas y oscurantistas.<sup>17</sup> La re-semantización necesaria del concepto de tradición, que permitiría convertirlo en un importante instrumento heurístico para la sociología, exige que rompamos con el lastre peyorativo y negativo que la noción ha implicado por la utilización que de ella han hecho esos sectores políticos.

---

dades relacionadas con la agricultura (hay muchos comercios dedicados a la venta de material agrícola), le dieron un nuevo perfil urbano que olvidó el estilo colonial.

<sup>16</sup> El imaginario de “lo colonial” en arquitectura es un constructo que, por una parte, recupera elementos estéticos de las construcciones coloniales existentes, y por otra incorpora propuestas estilizadas actuales, como por ejemplo en el caso de los colores. En muchas ofertas inmobiliarias se habla del estilo “colonial mexicano contemporáneo” (*sic*).

<sup>17</sup> Es el caso, por ejemplo, del grupo “Tradición, familia y propiedad” en Argentina.

En resumen, podríamos señalar por una parte la importancia de asumir como una constante cognitiva la necesidad que cada época y grupo social tiene de re-significar los conceptos que utiliza para explicarse su mundo. En el caso de los conceptos de “tradición” y “tradiciones” es preciso aceptar sus diversos orígenes, datados en el tiempo y acotados en el espacio, y justificar la re-asignación de significados con base en las funciones socioculturales fundamentales que cumplen: construcción y protección de identidades, mecanismos integradores, etc. Es preciso, además, rechazar las concepciones oscurantistas y conservadoras, muchas veces ligadas de manera espuria con la tradición o con la reivindicación a ultranza de tradiciones.

#### *LAS CARACTERÍSTICAS DISTINTIVAS DE LA MODERNIDAD OCCIDENTAL*

El término “modernidad” tiene una historia cuyo origen puede datarse en el siglo XIX. Si bien lo “moderno” es, por oposición a lo “antiguo” o lo “clásico”, una idea con una vieja historia en la cultura occidental, podemos ubicar el éxito y la aplicación generalizada del concepto de “modernidad” varios siglos después de que los procesos modernizadores se hubieron generado y consolidado en las sociedades del norte del Atlántico (Koselleck, 1993: 289 y ss).

Al implantarse en el léxico de la historia, y posteriormente en otras disciplinas sociales, el concepto de modernidad definió a los periodos que lo antecedieron como la Edad Media, el Renacimiento y la Reforma por contraste con las características que asumía como propias. Definió las determinaciones de épocas pasadas en términos del supuesto predominio de cosmovisiones oscurantistas y tradicionales o, en el mejor aunque poco frecuente caso, como momentos especiales de reinado de la razón, de los cuales la modernidad sería un re-inicio; esta definición condujo a la autoconciencia del tiempo propio no sólo como época distinta sino nueva y mejor.

Desde su propia conciencia histórica, los modernos percibieron a las otras sociedades que coexistían con ellos en el tiempo como bárbaras y atrasadas, o como idílicas e ingenuas. La perspectiva geográfica implicaba una perspectiva temporal. Como lo dice Koselleck: “[...]si se miraba desde la Europa civilizada a la América bárbara, se trataba también de una mirada hacia atrás” (Koselleck, 1993: 309).

Y agrega: “Las sociedades no europeas fueron ordenadas diacrónicamente por comparación sincrónica”. Surgieron así las ideas de atraso y de progreso, de que ciertas sociedades estaban rezagadas con respecto a otras, y de que las que estaban en una etapa posterior también estaban en una situación que era desde todo punto de vista superior.

Los modernos fueron también los primeros en cobrar conciencia tanto del carácter único de su propia época como del hecho de que la historia puede temporalizarse, es decir, puede re-escribirse según los intereses y las preocupaciones del presente. A la vez, la historia se concibió cada vez más como historia universal, esto es, se pensó a los procesos históricos y sus manifestaciones como parte de un proceso más amplio de desarrollo de la humanidad, en el cual cada sociedad es una etapa o momento, en transición al futuro, que según el optimismo o el pesimismo de cada quien podría verse como previsible o impenetrable.

Las afirmaciones anteriores entrañan una paradoja: la perspectiva etnocentrista europea definió al imaginario europeo de la modernidad como un ideal societal de validez universal, pero al mismo tiempo instauró la posibilidad de pensar que los tiempos, las sociedades y los proyectos culturales pueden leerse de distintos modos, pueden ser críticamente analizados y, de hecho, re-significados continuamente.

La sociología asumió desde sus orígenes, como uno de sus temas fundamentales, el estudio y la caracterización de la modernidad, la necesidad de diagnosticar sus patologías y de definir sus relaciones con el pasado y el futuro. Ha participado, por lo tanto, en la pugna conceptual y semántica, pero también política y ética, acerca de quiénes, cuándo, cómo y dónde son los modernos. No sólo los conceptos que emplea no son neutros, sino que han sido utilizados como medios de legitimación tanto como de descalificación, avalan inclusiones y exclusiones, son constructores de mundo.

Al plantear la responsabilidad que le cabe al pensamiento sociológico por la caracterización de la modernidad no quiero decir que ha sido el único y ni siquiera un factor crucial en la conformación del imaginario sociocultural del mundo contemporáneo, pero sí que ha colaborado a aumentar y dirigir la reflexión con respecto a ciertas cuestiones y no con respecto a otras.

Los teóricos clásicos de la sociología, tomando como modelo a las sociedades industrializadas de Occidente, coincidieron en señalar ciertos elementos y procesos de cambio constitutivos de la mo-

modernidad<sup>18</sup> (industrialización, ciudadanización, burocratización, secularización, individuación, etc.) y contribuyeron a construir la idea de que por su carácter expansivo, aunque se haya originado en una época y un lugar específicos, sirve como paradigma contra el cual pueden contrastarse todas las sociedades que, de una manera u otra, transitan hacia un modelo moderno similar de organización social.

Esto último incorpora las ideas de “desarrollo” y de “transición” a la caracterización de la modernidad, a la vez que tiende a visualizar las diferencias entre sociedades coetáneas en términos de “atraso” o “avance”. En general, podría decirse que las conceptualizaciones acerca de la modernidad propuestas habitualmente por sociólogos europeos y estadounidenses, al menos hasta la mitad del siglo xx, podrían identificarse como una perspectiva “acultural” de la modernidad, ya que partían de dos supuestos:

<sup>18</sup> Estos elementos son: en el terreno de la *economía*, la organización de la producción en términos del trabajo asalariado (de hombres formalmente libres) y la transformación de los medios de producción en capital, que han implicado, entre otras cosas, la separación del patrimonio y la economía doméstica con respecto a la empresa económica. Las formas de organización del trabajo se han hecho predominantemente burocráticas y han favorecido el desarrollo de la ciencia y la tecnología aplicadas a la producción.

En el ámbito de la *política*, la modernidad ha implicado la separación de lo político de sus bases estamentales o patrimoniales y la constitución de los Estados nacionales bajo el supuesto de la progresiva nivelación de los derechos políticos. Este hecho transforma al hombre en ciudadano y fija determinados principios generales válidos para todos (universalismo), en cuanto a la participación política y los derechos individuales a la defensa de los intereses privados. Después de mucho tiempo de luchas por la estructuración de formas democráticas de distribución del poder, las sociedades modernas han formulado una amplia gama de derechos civiles, políticos, humanos y de género, que han cambiado radicalmente el significado de la ciudadanía.

En cuanto a las *relaciones sociales*, la modernidad supone cambios importantes en cuanto a las bases de la integración social y las formas de lealtad y solidaridad social correspondientes. No sólo se han abolido los privilegios estamentales, sino que la identidad social se define en torno a adhesiones voluntarias y/o cada vez más amplias y generales, como la pertenencia a una nación o a una cultura. Ha implicado además la modificación y redefinición constantes de lo que puede ser considerado dentro del ámbito de lo público y lo que conforma la vida privada.

En lo que en sentido amplio podemos denominar *cultura*, la modernidad muestra una tendencia creciente a la racionalización social, uno de cuyos principales elementos ha sido el progresivo desencantamiento del mundo y la subsiguiente y progresiva secularización; la paulatina conformación de sistemas de valores y normativos de carácter universalista, a la vez que una permanente reflexión sobre el significado de la modernidad misma. Los filósofos se han referido a este fenómeno como un constante autocerciorarse, un cobrar conciencia del tiempo y, simultáneamente, como la constitución de una identidad propia, una conciencia subjetiva y social de lo que quiere decir ser moderno. Algunos autores actuales, como Anthony Giddens y Jürgen Habermas, han considerado a la reflexión como una característica imprescindible de la cultura moderna, al punto de que la modernidad como proyecto sociocultural implica el principio de la revisión constante de sus propios postulados, y a nivel individual el replanteamiento permanente del sentido de la vida para cada persona.

1. El de la historia como *magistra vitae*, lo que implica una concepción pedagógica del tiempo, en el sentido de que lo que ha sucedido, sucederá. Por ejemplo, los países menos desarrollados seguirían el camino de los más desarrollados.
2. El de la “iterabilidad” de los acontecimientos, o sea, que las mismas situaciones básicas se repiten en tiempos y lugares diferentes. Situaciones, hechos y fenómenos específicos eventualmente se repetirían en otros tiempos, lugares y circunstancias, conservando, en lo esencial, su misma estructura y sentido. Por ejemplo, las modificaciones en la composición de las familias que acompañaron a la industrialización en los países europeos también se producirían en el resto de los países, en la medida en que entraban al proceso de industrialización.

¿Cuáles son los problemas que una caracterización de este tipo puede involucrar y cuáles son las deficiencias que implica para el análisis sociológico? Por una parte, parece ser un tipo de explicación que descuida las diferentes matrices de origen de cada sociedad. Las historias diferentes se devalúan para incorporarlas al “tren desbocado” de la modernidad. Por otra, oculta los diferenciales de poder presentes en las relaciones entre sociedades, al tiempo que soslaya las evidencias empíricas con respecto a las soluciones diferentes que en distintas circunstancias se proponen a los problemas. Parte de una definición “típico ideal” acerca de las “notas distintivas” de la modernidad que no considera las modificaciones que las sociedades modernas reales han experimentado a lo largo del tiempo y que han generado cambios sustantivos en esas llamadas “notas distintivas”.

---

Todo esto permite pensar que existe una quinta dimensión a tener en cuenta cuando uno se refiere a los componentes y a los cambios que la modernidad implica; me refiero al ámbito de la *subjetividad*, al conjunto de las características relativas al desarrollo de un Yo individual, diferenciado de la comunidad. Si bien el proceso de individuación ha tenido lugar a lo largo del desarrollo de lo que conocemos como civilización occidental, y experimentó avances importantes con el cristianismo y el Renacimiento, es a partir del surgimiento de las sociedades burguesas capitalistas e industrializadas que los individuos lograron superar las constricciones de su grupo de adscripción y su comunidad de origen y se constituyó lo que conocemos actualmente como el ámbito íntimo, que al decir de ciertos destacados teóricos contemporáneos convierte paulatinamente a la búsqueda de la identidad y de la autenticidad individual –y a la construcción del propio destino– en un proyecto de vida. El autocontrol, la autonomía y la responsabilidad personales son algunos de los aspectos que se han impuesto en el ámbito subjetivo, contribuyendo a modificar los componentes propios de la economía afectiva moderna, produciendo un cierto tipo de organización emocional que, sobre todo en el último tercio del siglo xx, ha merecido un gran interés por parte de los teóricos sociales.

Y, finalmente, descuida los aspectos negativos de los procesos de modernización presentes tanto en las sociedades industrializadas como en las demás.

Es preciso remarcar nuevamente que la modernidad, como concepto sintético que engloba una serie de características, dimensiones y procesos diversos, pretende referirse tanto a órdenes sociales específicos (las sociedades europeas industrializadas y la sociedad estadounidense) como a un proyecto societal ideal que, como tal, no existe en ninguna parte, pero que durante mucho tiempo ha servido como modelo y ha jugado como “movilizador” político de energías de diverso tipo, tanto en sus lugares de origen como en otros lugares del mundo.

El contenido utópico de la modernidad como proyecto societal, si bien puede parecer desgastado e ineficaz en el presente para muchos sectores de las sociedades más desarrolladas, todavía tiene mucho peso en las sociedades subalternas, y concita el entusiasmo periódico de diferentes grupos en distintos países. Ahora bien, si los orígenes socioculturales, políticos y económicos de las diferentes sociedades son diversos, ¿no sería posible esperar que las situaciones sociales específicas en un momento dado también lo fueran?

Que la modernidad europea ha tenido un impacto inmenso en nuestras sociedades es innegable, pero creo que sería más correcto visualizar nuestra historia contemporánea como resultado de múltiples procesos de confluencia y divergencia simultáneos. Aceptamos muchos elementos del imaginario sociocultural de la modernidad, pero a la vez las formas que asumen nuestras sociedades son diversas, por nuestros orígenes, nuestras tradiciones y las estructuras peculiares que revisten nuestras instituciones. Asumir estas diferencias en términos de rezago no es una aproximación realmente útil de explicarnos la realidad. Desconocer las diferencias en cuanto a su capacidad de resolver problemas entre las distintas sociedades tampoco es acertado.<sup>19</sup>

Si consideramos a los diversos procesos y cambios que denominamos modernidad como datados y acotados en cuanto al tiempo y al espacio, e incluso actualmente cuestionamos su carácter unívoco, ¿qué es lo que podemos encontrar en nuestros países?

<sup>19</sup> Por ejemplo, abastecer de salud y educación, de seguridad en las calles y de una estructura urbana eficiente se ha convertido en un desafío mayúsculo en algunas de las ciudades más grandes del planeta, algunas de las cuales están en América Latina.



Habitualmente, lo que la sociología del desarrollo denominó procesos de modernización comprenden tanto movimientos tendentes a reforzar el crecimiento de uno u otro sector de la economía, o el incremento de la productividad del trabajo, por lo general dependiendo de los intereses de la economía mundial, como la implantación de procesos relativamente limitados de representación y participación políticas, o modificaciones en las políticas de natalidad, las formas de vida urbana, la educación formal y la secularización de valores y normas, entre otros.

Los procesos de modernización en América Latina evidentemente deben mucho, y de hecho son en cierta medida similares, a los procesos que constituyeron a la modernidad occidental. Obviamente implican desarrollo de marcos universalistas tanto a nivel normativo como valorativo; racionalización; secularización; cambios en cuanto a las concepciones de eficacia y eficiencia instrumentales; crecimiento económico y educativo, y modificaciones paulatinas a nivel social, político y cultural en general. En muchas ocasiones son parciales, heterónomos, fragmentados, e incluso fracasos estrepitosos.

Parciales porque algunas veces han pretendido modificar algunos sectores específicos de la estructura societaria, como por ejemplo la productividad y el crecimiento, sin producir cambios en la estructura de clases o la cultura política. Heterónomos porque no surgen de una transformación del conjunto de la sociedad sino que han sido inducidos por los proyectos de las élites dominantes en turno.<sup>20</sup> Fragmentados porque las más de las veces no han logrado sino parcialmente sus objetivos. Fracasos de mayor o menor importancia y trascendencia porque no en todos los casos han producido un cambio para mejorar, sino que han originado crisis de las cuales los países respectivos han salido con cierta dificultad.

Por otra parte, aceptar sin cuestionamientos los criterios y principios propuestos por el paradigma de la modernidad occidental ha llevado muchas veces a los agentes modernizadores de nuestras sociedades a desconocer la realidad propia, o a verla como deficitaria o viciada estructuralmente, a sentir un complejo de inferioridad irresoluble, y a proponer modificarla, nivelarla y unificarla para acercarse al “ideal moderno” que aparece de todas maneras como inalcanzable.

<sup>20</sup> Reconozco que la asignación de un carácter heterónimo a los procesos de modernización no sólo es un asunto polémico, sino que amerita un tratamiento más profundo del que puedo proponer aquí. Queda pues para otra ocasión.

De cualquier manera, se puede considerar que los sucesivos procesos de modernización han logrado cambiar, a pesar de todos los problemas, a las sociedades en donde se han impulsado, además de que han creado las condiciones propicias para posteriores alteraciones de fondo. De las sociedades contemporáneas en América Latina, por ejemplo, si bien no puede decirse que sean mejores o más felices que las de hace cincuenta o cien años, por lo menos sí puede afirmarse que en general han mejorado sus condiciones de vida, que están más conscientes de su carácter complejo y de sus dificultades y que parecen estar más dispuestas a luchar por lo que consideran requisitos indispensables para su supervivencia.

Si quisiéramos comparar las diferencias que con respecto al modelo ideal de modernidad occidental (no con respecto a las sociedades concretas realmente existentes) presentan las sociedades de América Latina, que han pasado por diversos procesos de modernización en las cinco dimensiones mencionadas más arriba, veríamos en algunos casos lo siguiente: En la *economía*, el aumento de la productividad no ha sido acompañado por una mejor distribución de la riqueza social; gran parte de la población económicamente activa está en el mercado laboral informal; en esa economía informal popular no existe una clara separación entre el patrimonio y la economía doméstica; en cuanto a la recaudación impositiva, la evasión fiscal es un problema no resuelto; la organización de las empresas no siempre demuestra eficiencia y competitividad, y muchas veces refleja su dependencia de las multinacionales.

En la *política*, el estatuto de ciudadano es en cierto sentido tan sólo formal; se observa la lucha por el reconocimiento del principio de ciudadanía, pero no su completa vigencia; en la mayoría de los países hay ciudadanos de primera, de segunda y de tercera, o lo que es similar, muchas veces se ejerce una ciudadanía restringida o de baja intensidad (O'Donnell, 1999); los procesos de modernización se han dado en contextos que no siempre son de democracia pluralista, sino que más bien algunas veces han ocurrido en regímenes populistas, autoritarios e, incluso, dictatoriales.

En las *relaciones sociales* predomina la desigualdad y es frecuente el clientelismo; la integración social es un problema grave; se han generado nuevos mecanismos de exclusión sin haberse abolido los ancestrales. En las sociedades multiétnicas y multiculturales la definición de diversos grupos de la población, como los "indígenas", ha

implicado políticas de discriminación o de integración a ultranza, desconociendo la diversidad inherente, e incluso de ensalzamiento acrítico de las peculiaridades culturales, al estilo del “buen salvaje”, sin una reflexión profunda que permitiera una integración responsable.

En la *cultura* es necesario relativizar el impacto de la racionalización, la secularización, el desencanto del mundo y la crítica reflexiva en sociedades donde muchas veces impera el sincretismo religioso y la pluralidad de marcos de interpretación y de cosmovisiones del mundo. Al mismo tiempo es importante resaltar la dependencia cultural de los modelos *for export* de las sociedades industrializadas, así como el poder de los medios de información, que más bien desinforman y proponen estereotipos de roles sociales que no se corresponden con la propia realidad.

En el ámbito de la *subjetividad* encontramos conflictos entre, por una parte, ideales del Yo que se manifiestan en expectativas y proyectos convencionales y conservadores, cuando no cerrados, en torno a las adscripciones étnicas, comunitarias y de sexo, y por otra parte, la búsqueda de una identidad personal organizada en torno a la realización autónoma, la responsabilidad y la creatividad en cuanto a objetivos y desarrollos personales.

Podríamos decir entonces que lo que caracteriza a las sociedades de América Latina en general (por supuesto que hay diferencias a veces importantes entre ellas), y a la sociedad mexicana en especial, es que han vivido procesos de modernización en distintas dimensiones y con impactos diferenciados, a veces exitosos y otras no. También que estos procesos se han dado en situaciones sociales, políticas, económicas y culturales diferentes, a las que existían en las sociedades de Europa occidental y que, por lo tanto, los resultados han sido diversos, y lo seguirán siendo. Al mismo tiempo puede decirse que muchas veces los procesos de modernización se han intentado llevar a cabo sin un cuestionamiento serio a los contenidos y consecuencias de las políticas propuestas y sin una reflexión aguda acerca de lo que significan las propias circunstancias y la propia identidad.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> El aporte incuestionable de la Teoría de la Dependencia a la comprensión de las consecuencias y conflictos generados por los procesos de modernización en América Latina, si bien intentó romper con los prejuicios generados a partir de las sociologías del desarrollo y mostró por qué nuestras sociedades no estaban en camino de reproducir los procesos económicos, sociales y políticos europeos, ha sido lamentablemente poco recordado por las instancias actuales de decisión política.

El hecho es que nuestras sociedades son multiculturales. En ellas se entreveran comportamientos ancestrales con otros derivados de los procesos de modernización y con conductas que son consecuencia de la globalización cultural y de la expansión mediática. En este sentido, es posible diferenciar claramente costumbres de raigambre campesina de otras netamente urbanas; se pueden observar concepciones, orientaciones y prácticas que se originan en diversos contextos de significación, como por ejemplo en los niveles de las creencias religiosas y de los sistemas de valores. Las tradiciones perviven, se reconstruyen, se re-significan constantemente y se articulan con visiones que fácilmente podríamos identificar como modernas e incluso como típicas de un pensamiento “post”.

La base popular de los procesos de modernización es cuando menos un asunto de debate frente a los casos empíricos específicos pero, además, dichos procesos se han dado en el marco de relaciones asimétricas de poder entre los países metropolitanos altamente industrializados y nuestras sociedades, entre las clases dominantes nativas y los sectores subalternos, entre las regiones ricas y pobres dentro de cada país. Todo ello ha modificado las situaciones prevalecientes en nuestras naciones de tal manera que la modernidad resultante debe ser vista muchas veces como un conjunto de consecuencias no esperadas de la acción de los actores involucrados.<sup>22</sup>

Por último, considerar a la modernidad en términos ideales, como modelo a seguir, como si fuera una forma de ordenamiento socio-cultural y económico único y homogéneo, nos hace perder de vista las diferencias entre los países de modernidad “originaria” e industrialización y ciudadanía avanzadas, diferencias que dentro de esas mismas naciones muchas veces fueron negadas o reprimidas. Esta circunstancia también puede hacernos perder de vista los problemas y conflictos que cada una de esas sociedades tiene. Como modelo ideal y como proyecto societal la modernidad ha implicado ciertos aspectos negativos de los procesos mencionados más arriba.<sup>23</sup> Este hecho

<sup>22</sup> Los resultados no esperados de la acción han sido objeto de estudio tanto de la sociología funcionalista, como en el caso de Robert Merton, como de las propuestas en torno a la acción colectiva de Marvin Olsen y de la sociología de Raymond Boudon, quienes los denominan “efectos perversos”. Más recientemente también se ha ocupado de ellos la Teoría de la Estructuración de Anthony Giddens. Sin embargo, ninguno concibe a las modernidades alternativas actuales en este sentido, o sea, como consecuencias inesperadas y perversas.

<sup>23</sup> Es preciso reconocer que el discurso y las prácticas de los modernos estuvieron acompañados desde sus inicios por el discurso y las prácticas de los críticos de la modernidad.

supuso la homogeneización de realidades que eran diversas; el arrinconamiento de todo aquello que no entrase en la tendencia dominante en los procesos de racionalización; la universalización de sistemas de valores y de creencias específicos, y la negación de las diferencias. Se trata de procesos que se buscó imponer mundialmente y de los cuales los modernos no siempre se hicieron conscientes (Koselleck, 1993).

Por ejemplo, considerar a todos los miembros de una sociedad como iguales, con una etiqueta definitoria de su identidad, como las de trabajadores, consumidores, ciudadanos (y también franceses, ingleses o alemanes), soslayó el hecho de que unos están más en condiciones de ejercer algunos de esos papeles que otros. La supuesta tendencia a la equidad operó como mecanismo de una homogeneización a ultranza. Al imponerse una determinada visión del mundo, así como una determinada concepción acerca de lo que es el conocimiento en general y la ciencia en particular, se dejaron de lado otros saberes que no cumplían con los cánones establecidos. Si en el discurso pudo sostenerse la relatividad de la razón, en la práctica algunas razones han tenido más peso que otras. La universalización de los valores y estilos de vida europeos construyó e impuso una jerarquía axiológica que negó las costumbres, valores e ideales de los no europeos e incluso de ciertas minorías al interior mismo de las sociedades industrializadas. La definición de qué significa ser moderno se construyó, en ocasiones, negando la multiculturalidad allí donde existía. En otras palabras, se constituyó de manera etnocéntrica, lo mismo que la definición de lo “otro”, a lo que se llamó “primitivo”, “bárbaro”, “tradicional”, eufemísticamente “en vías de desarrollo”, o más recientemente “emergente”.<sup>24</sup>

Habermas señalaba que la modernidad ideal (de cultura reflexiva, relaciones sociales guiadas por el universalismo e individuación autoconsciente) no existe, y que más bien en las sociedades modernas reales es posible encontrar diversas patologías, como efectos perversos, no deseados, pero lamentablemente presentes, tales como la pérdida del sentido de la vida, la anomia y el estrés (Habermas, 1989: cap. 12).

<sup>24</sup> Agradezco a Emilio Duhau sus comentarios sobre este punto. También es pertinente lo que dice Charles Taylor al respecto: “No mucho tiempo atrás, algunos segmentos completos de nuestras supuestamente modernas sociedades permanecían fuera del imaginario social de la modernidad. [...] muchas comunidades de campesinos franceses se transformaron e incorporaron a Francia, una nación de cuarenta millones de ciudadanos individuales, recién a fines del siglo XIX” (Taylor, 2004: 17) (la traducción es mía).

En nuestras sociedades participamos, en cierta medida, de los componentes básicos o “universales” de la modernidad, a la vez que generamos situaciones específicas. También sufrimos, en cierta medida, de sus patologías, que se suman a las de nuestro propio desarrollo.

La modernidad es un concepto general que se refiere a un proyecto societal ideal que no existe en ninguna parte. Si los modernos tuvieron como una de sus características culturales distintivas la capacidad de autocritica, la fuerza de cuestionar permanentemente su propia cultura, ¿por qué nosotros deberíamos mostrar una capacidad de crítica menor?

Las sociedades modernas actuales, más allá de que cuestionemos si aún pueden ser llamadas de ese modo, muestran patologías diversas: anomia, individualismo exacerbado, pérdida del sentido de la vida, soledad, estrés, depresión, incertidumbre con respecto al futuro. Nuestras sociedades experimentan problemas similares, pero también tienen otros, quizá más agudos, como la pobreza, la desigualdad, formas degradadas de la ciudadanía y de la democracia, etcétera.

#### *LOS DESAFÍOS QUE ENFRENTAMOS*

Así como los procesos a los que se refieren las nociones de tradición y modernidad se han complejizado inmensamente, también los términos que utilizamos para caracterizarlos deben asumir esa complejidad creciente y, de alguna manera, hacerse eco de las dificultades y problemas no resueltos que la realidad nos plantea.

Para ello, la consideración de la dimensión temporal es crucial. Las sociedades occidentales modernas han consolidado, radicalizado o abandonado, con el transcurso del tiempo, algunas de las características que las definían. Han ido modificando también su percepción de las sociedades del resto del mundo, que de ser ignoradas, u objeto de conquista y colonización, o de asombro y temor, han pasado a ser, muchas veces, socios comerciales, competidores, amenazas o simplemente lugares para ir de vacaciones o lugares a donde no se quisiera ir nunca.

Con el transcurso del tiempo ha ido cambiando tanto el imaginario sociocultural de la modernidad como la percepción de “los otros”. Asimismo, la autoconciencia que los países del tercer mundo tienen de sí mismos también se ha ido modificando. En el pensamien-

to sociológico, por ejemplo, se ha pasado en los últimos cincuenta años de las propuestas de la sociología del desarrollo y la teoría de la modernización al reconocimiento de las diferencias entre la modernidad “originaria” y los procesos de modernización en los países del tercer mundo y de ahí, finalmente y por ahora, a la asunción de que existen “modernidades múltiples” o alternativas. Es decir, que existen otras sociedades indudablemente modernas, no occidentales, como las de Japón y Taiwán (por citar sólo algunas) en las que se produce una peculiar relación entre matriz societal tradicional, procesos de modernización e impacto de la globalización (Berger y Huntington, 2002). Estas sociedades compiten en los mercados mundiales, participan en los organismos y foros internacionales, se asumen a sí mismas como complejas y modernas, en diversos grados, pero no presentan en su totalidad las mismas características económicas, políticas, sociales y culturales que las sociedades occidentales.<sup>25</sup> En ellas, las tradiciones, costumbres y cosmovisiones ancestrales se han adaptado a las exigencias del mundo globalizado, a veces re-significando sus contenidos y otras veces constituyéndose en la “marca distintiva” que favorece la competitividad en los mercados mundiales (Fukuyama, 1996).

Más allá de que la mayoría de los autores que actualmente se dedican a estudiar a estas sociedades modernas emergentes por lo general no mencionan siquiera a los países de América Latina (que son habitualmente invisibles para el discurso sociológico occidental, salvo cuando son objeto de algún acontecimiento desgraciado o de alguna insurrección que despierta el romanticismo de los europeos); más allá de esto, que debe ser objeto de un estudio aparte, es necesario señalar que varios pensadores relevantes están proponiendo modificaciones sustantivas a los conceptos de “tradición” y “modernidad” que han venido utilizando las ciencias sociales. Por ejemplo, en el caso de los estudios culturales o en las investigaciones sobre multiculturalismo existe el afán por la resignificación y actualización de los instrumentos conceptuales que las ciencias sociales han venido utilizando desde hace décadas.<sup>26</sup>

La complejidad del presente y la poco clara percepción de lo que nos depara el futuro, que como decía Habermas es cada vez más

<sup>25</sup> Para la discusión acerca de si modernización y occidentalización significan o no lo mismo, véase Huntington, 2002.

<sup>26</sup> Véanse las aportaciones que al respecto hacen Kymlicka (1996), Appadurai (2001), García Canclini (2004) y Vázquez (2001).

impenetrable para nosotros, hace necesario el cuestionamiento del significado de esos términos, así como la reflexión acerca de cómo y en qué sentido pueden re-semantizarse. Al pensar en la tradición, las tradiciones, la modernidad y los procesos de modernización como conceptos que se refieren a condiciones y realidades existentes en nuestras sociedades es importante tomar en cuenta algunas cuestiones. Primero, la necesidad de la crítica a la concepción etnocéntrica de la modernidad. Segundo, la necesidad de la crítica a las conceptualizaciones de las sociedades llamadas tradicionales como atrasadas, incapaces de seguir el derrotero fijado por las metrópolis, tanto como la crítica a una posición frecuente en América Latina, que plantea la añoranza de la vida en las culturas tradicionales como más humanas, sin considerarse que en ellas existen problemas y desigualdades de todo tipo, desde los de salud a los de educación, hambre, violencia de género, etcétera.

Tercero, hay que ser conscientes de que el mundo al que nos enfrentamos es cada vez más planetario. O sea, que todas las sociedades, sea del tipo que sea su modernidad, están cada vez más abiertas al mundo, con lo que de positivo y negativo pueda tener esta circunstancia (Olvera, 2003). Cuarto, es necesario tener en cuenta no sólo las múltiples formas que asumen las sociedades modernas actualmente (hay modernidades sin democracia, modernidades con estructuras de confianza basadas en los lazos familiares, modernidades con una sociedad civil fuerte, modernidades que no encuentran sentido a la vida, modernidades epicúreas y modernidades con manifestaciones de religiosidad diversa, modernidades individualistas y modernidades comunitaristas, y la lista puede seguir), sino también las crisis que cada una de ellas enfrenta.

Si la realidad cambia a lo largo del tiempo, si no existen valores ni verdades absolutos, es preciso remarcar que los conceptos que pretenden explicar esa realidad cambiante y esos valores relativos a sociedades y épocas diferentes también cambian de hecho, y está bien que cambien, en sus significados y en sus aplicaciones. Ésta, que no es una idea novedosa, sin embargo pareciera que la olvidamos cuando buscamos qué nos falta para llegar a la modernidad o para superar la mentalidad tradicional que nos impide llegar a ser como los países desarrollados.<sup>27</sup> No digo que la sociología sea una disci-

<sup>27</sup> Incluso en autores que han realizado una notable aportación al conocimiento de los cambios actitudinales de poblaciones sujetas a procesos de modernización es posible notar el



plina estática y conservadora, sino que a veces es difícil asumir la transitoriedad y la contingencia en las propias ideas, y que si bien la actitud crítica parte precisamente de un cuestionamiento a las bases histórico-temporales del pensamiento, no siempre recupera la memoria acerca de los conflictos y debates de la propia disciplina. Si pensamos que la familia está en crisis es porque lo hacemos con un modelo o un arquetipo determinado de familia. Si nos decimos más o menos democráticos y modernos es porque asumimos sin cuestionarlo un imaginario específico con respecto a la modernidad. Sabemos que muchas de nuestras propuestas e ideas, técnicas y conceptos son relativos, en el sentido pragmático de que pueden ser útiles mientras son útiles, pero que no deberíamos casarnos con ellos. Sin embargo, a veces es muy difícil romper con o apartarse de los modelos preconcebidos y predigeridos que nos llegan de comunidades disciplinarias de otros países, a las que consideramos más consolidadas o con una productividad mayor o más prestigiada. Por lo tanto, parte de lo que a grandes rasgos he denominado “desafíos a enfrentar” se refiere entonces no sólo a la necesidad de hacernos conscientes de la pluralidad del mundo sino de temporalizar y de re-semantizar los conceptos con los que pretendemos explicarla.

Otra cuestión, igualmente relevante, que constituye un desafío para la sociología que hacemos en México y América Latina, se vincula con la necesidad de reconocer las peculiaridades y conflictos que nuestras sociedades tienen a la hora de comparar nuestras realidades, los imaginarios sociales de la gente y los conceptos que utilizamos en la disciplina para caracterizar la modernidad, con la propia modernidad en tanto modelo típico ideal originado en otros contextos. Si bien este es un tema por sí mismo,<sup>28</sup> pueden adelantarse algunas hipótesis al respecto, derivadas en gran medida de trabajos recientes referidos tanto a las “modernidades múltiples” como a los valores y actitudes de los mexicanos que han sido mencionados más arriba:

---

supuesto no explícito de que “debemos llegar” a tener ciertos valores o actitudes si queremos ser modernos. Por ejemplo, en un texto de J. I. Flores se dice: “Finalmente, si bien los circuitos sociales en los que se mueven los individuos tienden a ser cada vez más amplios, no podríamos hablar aún de una orientación individualista en la sociedad mexicana, dado que la fuente primaria de la pertenencia continúa siendo la familia, que ocupa todavía un lugar importante en nuestra sociedad” (Flores, 2002: 96). Sin embargo, es posible observar que existen sociedades con estructuras fundamentalmente basadas en la familia, con individualismo relativo, que son modernas (Fukuyama, 1996).

<sup>28</sup> Al respecto puede verse mi artículo “La modernidad, los valores y nosotros” (Gutián y Zabudovsky, 2003).

1. Si bien es posible identificar algunas “notas distintivas” del imaginario social de la modernidad,<sup>29</sup> es difícil asumir su carácter universal y general; lo que generalmente ocurre es que cada sociedad, en diferentes momentos, adopta aspectos y elementos, no el paradigma “en bloque”. Por ejemplo, aunque los niveles de escolaridad y urbanización se han ido elevando en México consistentemente a lo largo del siglo xx, las estructuras de confianza son fundamentalmente familiares y la participación en organizaciones voluntarias es muy baja; a pesar de que la gente dice que sería bueno participar en ellas, en realidad no lo hace (Flores, 2002: 86).

Lo anterior nos permitiría ver, entonces, que si bien en algunos aspectos las características en general coinciden (los procesos de escolarización y urbanización crecientes han acompañado al surgimiento y desarrollo de la modernidad “originaria” y son vistos como claves del modelo), otros aspectos (las estructuras de confianza y participación, por ejemplo) divergen, y quizás habría que plantearse los no como obstáculos que imposibilitan el acercamiento al paradigma clásico sino como formas peculiares y alternativas de responder a las tensiones ocasionadas por los procesos de modernización.

2. Es necesario reconocer que la adhesión a estilos de vida, instituciones e idearios más o menos “tradicionales” o “modernos”, o “híbridos” en distinto grado, se presenta no sólo en diferentes sociedades sino al interior de las sociedades nacionales, y que estas diferencias se dan según el estrato socioeconómico, el nicho de edad y sexo, la escolaridad y el asentamiento territorial (rural/urbano y según la región del país), etcétera.

Así, en un estudio publicado en 1997 que se basa en una encuesta de 1994, cuyos resultados han sido actualizados recientemente (Beltrán, 1997 y Juárez, 2004), es posible apreciar que las respuestas positivas en cuanto a la valoración de actitudes que podrían considerarse como representativas de un ideario moderno, como la tolerancia y el respeto a las diferencias, se dan más claramente entre los jóvenes, los sectores con un

<sup>29</sup> Para las que pueden ser consideradas “notas distintivas” de la modernidad puede consultarse el artículo de Björn Wittrock (2000) en el número de *Daedalus* ya clásico sobre *Multiple Modernities*, y para una renovada definición del concepto de “imaginario social de la modernidad” véase el libro de Charles Taylor sobre el tema (Taylor, 2004).

grado de escolaridad mayor y los de ingresos altos. Por ejemplo, a la pregunta de si se aceptaría que un negro, un homosexual y/o una persona de otra religión vivieran en su casa, los sectores arriba mencionados contestaron afirmativamente en un grado mucho mayor que el resto de la población, aunque es de hacer notar que la tolerancia y la permisividad se dan más en relación con las cuestiones raciales que en lo que toca a la religión y, sobre todo, a las preferencias sexuales. Lo que podemos afirmar al respecto es que algunos valores claramente identificados con el imaginario social de la modernidad pueden ser retomados en contextos diferentes sólo si tienen que ver con la historia y las circunstancias prevalecientes en esas sociedades, y lo serán diferenciadamente según los sectores evaluados.

3. Manifestaciones que en principio podrían ser catalogadas como resabios de una cultura tradicional son, sin embargo, en sus fundamentos y en sus consecuencias, productos directos de los procesos de modernización y, por lo tanto, son expresiones de un tiempo específico y se gestan y desarrollan con los instrumentos socioculturales de ese tiempo. En relación con lo anterior, Julia Isabel Flores constata que los localismos, renacimientos étnicos, fundamentalismos y apelaciones a los usos y costumbres ancestrales no son simples expresiones de un retardo cultural, sino que son manifestaciones de una valorización de la propia diversidad que deviene en elemento portador de una identidad colectiva (Flores, 2002: 96). Además, debido al uso de los medios masivos de comunicación que les permiten darse a conocer en el mundo, dichas manifestaciones son consecuencias directas de la modernización creciente, tanto en el sentido de una inserción mayor de ciertas regiones, culturas y etnias al proceso nacional respectivo, como también en el de una autoconciencia de la propia exclusión o de su carácter de “recipientes” de los efectos perversos de los procesos de modernización.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Es muy interesante la propuesta de Samuel Huntington en el sentido de que el fundamentalismo islámico no es una rémora del pasado sino una manifestación de los procesos de modernización anti-occidental del mundo árabe, sobre todo si tenemos en cuenta los agentes involucrados en el resurgimiento de los valores religiosos (Huntington, 2002: 130).

Aunque podríamos continuar con el análisis de resultados de investigación que ejemplifiquen las hipótesis que se han sostenido en este artículo, creo que lo más pertinente es tan sólo hacer un llamado en cuanto a la necesidad de re-significación y temporalización de los instrumentos conceptuales de la disciplina. El debate está abierto.



## BIBLIOGRAFÍA

Alduncin, Enrique

- 1986 *Los valores de los mexicanos*, tomo I, "México: entre la tradición y la modernidad", Fomento Cultural Banamex, México D. F.
- 1991 *Los valores de los mexicanos*, tomo II, "México en tiempos de cambio", Fomento Cultural Banamex, México D. F.
- 1993 *Los valores de los mexicanos*, tomo III, "En busca de una esencia", Grupo Financiero Banamex-Accival, México D. F.
- 2002 *Los valores de los mexicanos*, tomo IV, "Cambio y permanencia", Grupo Financiero Banamex, México D.F.

Appadurai, Arjun

- 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Ediciones Trilce-Fondo de Cultura Económica Argentina, Buenos Aires.

Beck, Ulrich

- 1998 *La sociedad del riesgo*, Paidós, Buenos Aires.

Beltrán, Ulises *et al*

- 1997 *Los mexicanos de los noventa*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

Berger, Peter y Samuel Huntington

- 2002 *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona.

Beriain, Josetxo

- 2003 "Las antinomias del imaginario social occidental", en Mónica Guitián Galán y Gina Zabłudovsky Kuper (coords.), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, Ediciones Casa Juan Pablos-Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
- 2004 "La construcción social de la dis-continuidad histórica", en [www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c\\_lecciones/LM-Beriain.pdf](http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_lecciones/LM-Beriain.pdf). También publicado en Mariángeles Durán *et al* (eds.), *La velocidad en perspectiva sociológica. Consumos y estilos de vida*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

Elias, Norbert

- 1989 *Sobre el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Evans, Victoria J.

- 1994 "Percepción del riesgo y noción del tiempo", en *Desastres y sociedad*, año 2, núm. 3, Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina, agosto-diciembre, [www.desenredando.org](http://www.desenredando.org)

Flores, Julia Isabel

- 2002 "La cultura del México contemporáneo. Transformaciones de los modelos de comportamiento e identidad nacional", en Enrique Alduncin, *Los valores de los mexicanos*, tomo IV, "Cambio y permanencia", Grupo Financiero Banamex, México D. F.

Fukuyama, Francis

- 1996 *Confianza*, Editorial Atlántida, Buenos Aires.

Gadamer, Hans George

- 1966 *Verdad y método*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

García Canclini, Néstor

- 2004 "Noticias recientes sobre la hibridación", [www.cholonautas.edu.pe/](http://www.cholonautas.edu.pe/)

- 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Grijalbo, México D. F.

Germani, Gino

- 1977 *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.

Giddens, Anthony

- 1993 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.  
1997 "Vivir en una sociedad postradicional", en Beck, Giddens y Lash, *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza Editorial, Madrid.

Girola, Lidia

- 2003 "La modernidad, los valores y nosotros", en Mónica Guitián Galán y Gina Zabudovsky Kuper (coords.), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, Ediciones Casa Juan Pablos-Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

Girola, Lidia y Margarita Olvera

- 1995 "La sociología en México en los años cuarenta y cincuenta", en varios autores, *Estudios de teoría e historia de la sociología en México*, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana, México D. F.

Habermas, Jürgen

1989 *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Buenos Aires.

Hobsbawm Eric y Terence Ranger

2002 *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.

Huntington, Samuel P.

2002 *El choque de civilizaciones*, Paidós, México D. F.

Instituto Mexicano de la Juventud

2002 *Jóvenes mexicanos del siglo XXI*, México D.F.

Juárez, Leticia

2004 “Actitudes poblacionales y discriminación”, en *Nexos*, núm. 322, octubre, México D. F.

Kymlicka, Will

1996 *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

Kluckhohn, Clyde

1949 *Antropología*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Koselleck, Reinhart

2001 *Los estratos del tiempo. Estudios sobre la historia*, Paidós, Barcelona.

1993 *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

Lanceros, Patxi

1998 “Modernidad”, en *Diccionario interdisciplinario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao.

Mansilla, Hugo. C. F.

1999 “La crisis de la modernidad en América Latina y lo razonable de la cultura pre-moderna”, en *Logos*, enero-abril.

O’Donnell, Guillermo

1999 “Polyarchies and the (Un) Rule of Law in Latin America”, en Juan Méndez, Guillermo O’Donnell y Paulo Sergio Pinheiro (eds.), *The Rule of Law and the Underprivileged in Latin America*, Universidad de Notre Dame, Notre Dame.

Olvera, Margarita

2003 “Modernidad y cambio conceptual en la sociología”, en Mónica Guitián Galán y Gina Zabudovsky Kuper (coords.), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, Ediciones Casa Juan Pablos-Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.

- Parsons, Talcott  
 1966 *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid.
- Ramos, Ramón  
 1999 *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión*, Centro de Investigaciones Sociológicas-Siglo XXI, Madrid.  
 1997 “La ciencia social en busca del tiempo”, en *Revista Internacional de Sociología*, núm. 18, septiembre-diciembre, Consejo Superior de la Investigación Científica, Andalucía.
- Redfield, Robert  
 1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Ricoeur, Paul  
 1991 *Tiempo y narración*, Siglo XXI, México D. F.  
 1995 *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México D. F.
- Rostow, Walt  
 1963 *Las etapas del crecimiento económico*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Schutz, Alfred  
 1978 *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Taylor, Charles  
 2004 *Modern Social Imaginaries*, Public Planet Books-Duke University Press, Durham.
- Vázquez, Rodolfo  
 2001 *Liberalismo, Estado de derecho y minorías*, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F.
- Vickers, Douglas  
 1994 *Economics and the Antagonism of Time. Time, Uncertainty and Choices in Economic Theory*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Weber, Max  
 1983 *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Taurus, Madrid.
- Whitrow, G. J.  
 1988 *El tiempo en la historia*, Crítica, Barcelona.
- Wittrock, Björn  
 2000 “Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity As a Global Condition”, en *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, invierno, Cambridge.