

Sociológica, año 22, número 64, mayo-agosto de 2007, pp. 45-76
Fecha de recepción 15/11/06, fecha de aceptación 17/06/07

Imaginarios socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación

*Lidia Girola**

RESUMEN

En los últimos años se han producido múltiples debates acerca de los rasgos característicos de la modernidad. Como resultado, se ha propuesto una distinción fuerte entre el imaginario moderno de los países industrializados de Occidente y los diversos imaginarios socioculturales resultado de la articulación y contradicción entre las matrices culturales de origen y los procesos de modernización en otras latitudes. La primera parte del trabajo muestra el estado actual de la discusión acerca de los imaginarios sociales modernos a través del comentario a un libro de Charles Taylor. En la segunda se sugiere un conjunto de autores latinoamericanos que puede contribuir a la elaboración de una agenda de investigación sobre la percepción social de la modernidad en México y América Latina. PALABRAS CLAVE: imaginarios sociales, modernidad, América Latina, modernidades múltiples.

ABSTRACT

In recent years there have been many debates about the characteristics of modernity. As a result, a strong distinction has been proposed between the modern imaginary of the industrialized countries of the West and the different socio-cultural imaginaries emerging from the articulation and contradiction among the cultural matrixes of origin and the modernization processes in other latitudes. The first part of this article explains the current state of the discussion about modern social imaginaries through comments on a book by Charles Taylor. In the second part, the author suggests a series of Latin American authors who can contribute to developing a research agenda about the social perception of modernity in Mexico and Latin America.

KEY WORDS: social imaginaries, modernity, Latin America, multiple modernities.o

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



Desde muy distintas perspectivas, a veces incluso contrapuestas, han intentado no sólo señalar los rasgos distintivos de la modernidad, sino también cómo las sociedades de los distintos países se ven a sí mismas dentro del contexto sociocultural moderno. También ha surgido la idea, en el marco de los debates en torno del multiculturalismo, de que ya no se puede hablar de modernidad a secas, sino que hoy más que nunca es preciso distinguir entre modernidad y procesos de modernización.² Por otra parte, es necesario reconocer, en estos tiempos de globalización y transnacionalización económica y cultural, que existen formas diferenciadas de acceso a la modernidad, de tal manera que muchos autores en este momento hablan de “modernidades múltiples” o “modernidades alternativas” (Eisenstadt, 2000; Taylor y Lee, 2003; Roniger y Waissman, 2002; Berger y Huntington, 2002).

Se puede asumir, en cierto sentido, como lo señala Jeffrey Herf en su libro *El modernismo reaccionario* al hacer referencia a los avatares de la modernización en Alemania en los inicios del Tercer Reich, que la modernidad en general no existe sino que cada sociedad se moderniza a su manera (Herf, 1990: 17 y ss). Sin embargo, los procesos de modernización en cada país se realizan teniendo como referente a un conjunto de ideales y fines sociales, usos y costumbres, formas de organización, instituciones, formas de sociabilidad y socialización, y metas y procesos de cambio específicos. Lo que intento explicar es que resulta necesario diferenciar las transformaciones a través de las cuales las distintas sociedades han ido cambiando y se han “modernizado” de las percepciones y representaciones que surgen de y a la vez alimentan dichos procesos de cambio. Estas percepciones constituyen, en términos muy generales, lo que podríamos denominar los “imaginarios sociales modernos”.

Los referentes construidos en las sociedades llamadas de “modernidad originaria” han sido tomados como punto de partida, de manera más o menos implícita o explícita, para acercarse a o para distinguirse de ellos, por otras sociedades, inmersas a su vez en complejos procesos de cambio de sus propias estructuras societales, de industrialización y de incorporación al mercado mundial.

Los imaginarios sociales modernos (ISM), es decir, los conocimientos implícitos y comunes acerca de lo que implica ser moderno y

² Este planteamiento fue formulado hace ya bastante tiempo por Jürgen Habermas (1989: cap. 1).

vivir en una sociedad moderna, se conformaron en el occidente de Europa y en los Estados Unidos a lo largo de los últimos cuatro o cinco siglos; y correspondieron en el plano simbólico a los cambios que se produjeron en la economía, la política, las relaciones sociales, la cultura y la subjetividad, en ese lugar y en esos tiempos. Así, podemos afirmar que los ISM están no sólo espacial sino también temporalmente datados.

Las transformaciones que en Europa significaron un cambio de época y que a lo largo de mucho tiempo configuraron el complejo de relaciones socioculturales que se ha definido como modernidad han sido tratadas por la sociología y otras disciplinas sociales prácticamente desde el siglo XIX. Actualmente existe un bagaje de estudios muy complejo y diverso sobre el tema, así que no abundaré en ello.

Sin embargo, en el marco de los debates de fines del siglo XX e inicios del XXI se ha suscitado una interesante discusión acerca de si se puede o no pensar a la modernidad como un proceso único, que se expande a todo el orbe, o si es necesario distinguir, por una parte, los procesos de cambio que implican surgimiento de nuevas prácticas e instituciones, que presentan rasgos hasta cierto punto similares y a la vez grandes diferencias de sociedad en sociedad y, por la otra, la percepción que los miembros de cada sociedad tienen de la modernidad en tanto modelo y de las modificaciones que implica en sus formas de vida.

UNA DEFINICIÓN TENTATIVA DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES MODERNOS

Es Cornelius Castoriadis quien ha trabajado con extrema acuciosidad el concepto de “imaginario social”. Para él, este término comprende tanto las prácticas como las representaciones que se refieren a las identidades de los miembros de una comunidad sociopolítica; esto es, a los modos de pertenencia, normas comunes y aspiraciones, asignación de significado a acontecimientos que se consideran cruciales, y narrativas diversas. El imaginario es una construcción simbólica que hace posibles las relaciones entre personas, objetos e imágenes. Según palabras de Castoriadis, es el imaginario lo que puede dar cuenta de las instituciones de una sociedad, de la constitución de motivos y necesidades de sus miembros, y de la existencia de sus

tradiciones y mitos. A pesar de su agudeza, sin embargo, esta concepción del imaginario en Castoriadis no permite visualizar cómo los agentes sociales podrían recusar alguno de los elementos del mismo, ya que se trata de algo así como un magma que todo lo impregna (Castoriadis, 1983).

Más recientemente un autor canadiense, Charles Taylor, que es uno de quienes sostienen el carácter múltiple de la modernidad, ha tratado, retomando el concepto de imaginario social, de definir cuáles son los elementos simbólicos constitutivos de los imaginarios sociales modernos (ISM), al menos para las sociedades de la modernidad originaria, esto es, las del Occidente europeo y la de Estados Unidos (Taylor, 2004).

Voy a tomar como punto de partida para la reflexión las formulaciones de Taylor para proponer algunas líneas de investigación en torno a las dimensiones que habría que tener en cuenta al definir los ISM. Y esto por dos razones: primero, porque pretende decir cómo los modernos (europeos occidentales y estadounidenses) se piensan a sí mismos y, sobre todo, cuáles consideran que son los rasgos que diferencian su cultura de todas las demás. En segundo lugar, porque sus planteamientos son, a un mismo tiempo, muy cuestionables, toda vez que retoma lo que autores muy destacados del pensamiento social han dicho al respecto, pero no fundamenta sus aseveraciones en estudios de carácter empírico lo que, en contraste, puede resultar útil para definir la agenda de investigación sobre los imaginarios y los discursos acerca de la modernidad en América Latina. Además, porque brinda una visión sumamente idealizada de los imaginarios sociales modernos, lo cual podría llevarnos a cuestionar la validez de sus formulaciones, incluso para los países europeos occidentales.³ Por todo ello, el texto que se comenta en la primera parte de este trabajo es muy polémico y brinda elementos que propician la discusión.

Taylor sostiene que un imaginario social es la forma en que la gente percibe su existencia social, cómo convive con los demás, las expectativas que definen lo que se considera normal, y las nociones e imágenes normativas, profundas e implícitas que subyacen a esas expectativas (Taylor, 2004: 23).

Es necesario señalar que un imaginario social se conforma no por elementos explícitos y teóricamente contruidos, sino por le-

³ Agradezco los comentarios de un lector o lectora anónimo sobre este punto.

yendas, mitos, historias, estereotipos, prejuicios y tradiciones, ideales y fines considerados adecuados para guiar la vida social, y apreciaciones diversas, que si bien en ciertos casos pueden expresarse verbalmente, otras veces aparecen como supuestos e imágenes subyacentes a la interacción. Tiene que ver (aunque no es exactamente lo mismo) con aquello que Durkheim señalaba como la parte no contractual de los contratos, o la representación colectivamente compartida de un mundo; son los constructos simbólicos compartidos que conforman tanto la economía moral de la multitud, para usar la terminología de Thompson,⁴ como la economía afectiva de la mayoría de la sociedad, desde la perspectiva de Norbert Elías,⁵ entre otras cuestiones. O sea, que si bien el término es relativamente nuevo, las ideas que lo fundamentan tienen una larga trayectoria en el pensamiento sociológico.

El imaginario social es, según Taylor, esa comprensión común acerca de la propia situación que le otorga sentido a las prácticas sociales y que, por lo tanto, las hace posibles; se diferencia de una teoría social por el hecho de que no se expresa en términos teóricos, sino que es patrimonio de grupos de personas (y no de una élite o de un grupo intelectual minoritario) y genera entre los partícipes un sentimiento de legitimidad ampliamente compartido (Taylor, 2004: 23).

La definición acerca de lo que es normal y por lo tanto conforma las expectativas que sobre el curso de las acciones se formulan los actores tiene una faceta cognitiva, de explicación de la situación, y también una faceta integrativa, que liga a los partícipes en la interacción, en la medida en que los vincula en un contexto de regularidades esperadas y otorga una sensación de que las cosas se hacen como corresponde, proporcionando por lo tanto ese sentimiento de legitimidad compartida (Taylor, 2004: 24).

Taylor señala que los ISM se constituyen a partir de la progresiva construcción de un nuevo orden moral, es decir, a partir de asumir nuevas ideas y supuestos acerca de cómo la gente debe vivir junta, en sociedad. El plural en su consideración de los imaginarios cobra sentido porque, a pesar de las semejanzas existentes en el nuevo

⁴ Con la noción de “economía moral”, Thompson se refiere al conjunto de valores y actitudes morales aceptados en una sociedad en un momento dado (Thompson, 1980).

⁵ Por “economía afectiva” Elías entiende los modos convencionalmente prevalecientes de expresión, satisfacción y control de las necesidades relacionadas con las pulsiones humanas, en un entorno sociocultural determinado (Elías, 1987).



orden que surge en Europa y Estados Unidos a partir del siglo xvii, existen diferencias de sociedad en sociedad, no sólo en los contenidos sustantivos sino en los tiempos en que las modificaciones se instalan en la conciencia colectiva.

El orden moral moderno se fundamenta en ideas tales como el requerimiento del consenso, la doctrina de la soberanía popular, los límites a la acción del Ejecutivo y del Legislativo, la presunción de la igualdad de la gente fuera de toda relación de superioridad e inferioridad, y las previsiones contra la discriminación. También en una reformulación de las ideas acerca de la providencia divina, las funciones de la economía y la política, y el papel del individuo como constructor de mundo. No obstante, lo que quizá sea el elemento más notorio del orden moral moderno es la ruptura que implica con las nociones previas acerca de la importancia de los usos y costumbres tradicionales; el dejar de lado, o al menos reconsiderar y criticar, las leyes de un pueblo que lo rigen desde tiempos inmemoriales y, por lo tanto, la consecuente ruptura con una visión jerárquica de las relaciones interpersonales (Taylor, 2004: 7).

En el orden moral moderno se ve como legítima la lucha por la equidad; cualquier distribución de funciones que una sociedad pueda desarrollar es contingente y se justifica sólo instrumentalmente; no tiene valor por sí misma; la diferenciación existente en un momento dado es potencialmente modificable, y constituye un conjunto de relaciones dinámico y abierto a la acción transformadora de los sujetos.

Una idealización que subyace al nuevo orden moral consiste en que las relaciones interpersonales deben basarse en el respeto mutuo, el cual es la fuente de beneficios recíprocos. La actividad de los miembros de la sociedad se dirige a satisfacer metas tales como la provisión de seguridad tanto individual como colectiva; la salvaguardia de las vidas y propiedades, que están seguras bajo el imperio de la ley; y la prosperidad, a través del intercambio económico (Taylor, 2004: 12).

Otra idealización supone que la vida colectiva debe basarse en una teoría de los derechos y libertades, y que el gobierno, para ser considerado legítimo, debe defender los derechos de los individuos, entre los cuales uno muy importante es la libertad, entendida en el doble sentido de capacidad de hacer y de no sujeción a orden jerárquico alguno.

En la medida en que el “orden moral moderno” se concibe como un proyecto de sociedad en construcción, se asume que para llevarlo

a la práctica es necesaria la autodisciplina; por lo tanto, que la actividad transformadora de los agentes sociales debe organizarse de acuerdo con las demandas de los ideales normativos derivados del mismo orden moral moderno que se intenta construir.

Taylor menciona como componentes de los imaginarios sociales modernos a las nuevas nociones de “civilización” que surgen en Europa desde el siglo XVI, y que implican no sólo orden gubernamental y paz doméstica vistos como fuentes de disciplina y entrenamiento, sino que supusieron la imagen de la “civilidad” como el resultado de la domesticación de una naturaleza salvaje, primaria⁶ (Taylor, 2004: 38).

Lo anterior subyace al eurocentrismo de los europeos, que los hace ver la diferencia entre ellos y los indígenas americanos, por ejemplo, no como la diferencia entre dos culturas sino como entre la cultura y la naturaleza, o para usar una dicotomía recurrente, entre civilización y barbarie. Los europeos se sentían entrenados, disciplinados, formados, mientras que veían a los indios como todo lo contrario.

Los imaginarios sociales modernos asumen, por lo tanto, los ideales del trabajo, sobre el mundo natural y sobre uno mismo; el no dejar las cosas como son, sino hacerlas ser, según la propia voluntad; la lucha para reformarse a sí mismo; cortesía, gentileza, afabilidad, clemencia, humanidad, tacto, benevolencia, como virtudes tanto públicas como privadas (Taylor, 2004: 39).

Finalmente, los nuevos imaginarios suponen el desprendimiento de los individuos con respecto a las comunidades de origen y pertenencia, así como el reconocimiento de la responsabilidad y la autonomía individuales.

Según Taylor, existen tres formas importantes de la autoconcepción de lo que es la modernidad: la primera se refiere a la economía como una realidad objetiva, externa y construida; la segunda tiene que ver con la constitución de la esfera pública; y la tercera se refiere a la cuestión de las prácticas y consecuencias del autogobierno democrático y a la noción de la soberanía popular (Taylor, 2004: 69). Veamos cada una por separado.

⁶ Como sabemos, y es de hacer notar que Taylor no lo menciona, los temas del autocontrol y la pacificación de ciertos ámbitos de la vida, en el tránsito hacia la modernidad, han sido brillantemente estudiados por Norbert Elías en sus libros *El proceso de la civilización* y *La sociedad cortesana*, tan sólo por citar los más conocidos (Elías, 1987 y 1996).

LA SOCIEDAD COMO ECONOMÍA

El gran cambio en cuanto a la percepción de lo que es la sociedad se produce cuando se la ve como una economía, esto es, como un conjunto interrelacionado de actividades de producción, intercambio y consumo, que forma un sistema con sus propias leyes y su propia dinámica (Taylor, 2004: 76).

Esta percepción de la sociedad como economía, como un conjunto organizado de relaciones que tiene una lógica propia, que opera incluso a espaldas de los actores,⁷ es parte de los nuevos “imaginarios sociales modernos”, que comenzaron en el siglo XVIII y continúan hasta hoy; son nociones producidas en su origen por élites intelectuales, pero de alguna manera se han hecho pensamiento común.

En esta dimensión, los ISM contienen idealizaciones por parte de los sujetos con respecto de lo que deben ser las relaciones económicas: se persiguen la prosperidad y la seguridad, a través del intercambio, para el mutuo beneficio. Se afirma la importancia de la vida cotidiana y se sostiene a la equidad como meta crucial. Los ISM abandonan la idea de la Providencia Divina en favor de la idea de que el destino de los seres humanos está en sus propias manos, y que tanto la naturaleza exterior como la propia naturaleza interior pueden ser modeladas y controladas. En correspondencia con lo anterior, el control y la manipulación de la naturaleza objetivada conducen a un desarrollo creciente de la ciencia, la tecnología y de la colección de hechos y estadísticas acerca de un conjunto muy variado de situaciones, como la salud, la educación, la población; también a la confianza en esta nueva forma de conocimiento y a la exaltación de sus posibilidades a futuro.

LA SOCIEDAD COMO ESFERA PÚBLICA

En cuanto a la segunda dimensión, Taylor sostiene que en Occidente la construcción de la esfera pública, es decir, de un lugar común, accesible a todos, basado en la libre discusión de opiniones diversas,

⁷ Esta conceptualización de la lógica autónoma de la economía aparece ya en los textos de Adam Smith, como mano invisible; en la obra de Carlos Marx; y, en la actualidad, como la colonización del mundo de la vida, en las propuestas de Jürgen Habermas.

tiene como directa consecuencia el reconocimiento en los ISM de las virtudes del consenso como fundamento de la convivencia. A partir fundamentalmente las aportaciones de Habermas para la discusión de lo público, Taylor señala que aunque las personas no participen en encuentros “cara a cara” están ligadas en un espacio común de discusión a través de los medios (Taylor, 2004: 83). En su origen, la prensa y los debates de café; en la actualidad, a través de internet y de los diversos medios electrónicos. La esfera pública es el lugar de una discusión potencialmente vinculante, que no implica acuerdos pero sí capacidad para un debate reflexivo y ponderado de las cuestiones que a todos atañen. Y tiene como efecto que se constituye en una fuerza de supervisión de la gestión gubernamental; las acciones de gobierno deben estar abiertas al escrutinio público. La esfera pública es, entonces, visualizada como un espacio en el que se formulan propuestas y críticas que deben guiar al gobierno.

La separación de la esfera pública del poder del Estado genera un discurso que emana de la razón, en donde el debate y el conflicto son vistos como inherentes, pero que al formar una sociedad por fuera del Estado, y al hablar sobre el poder y no desde el poder, puede tener impacto sobre el funcionamiento de dicho Estado.

Al estatus extra político de la esfera pública se suma otro factor crucial, que es su radical secularidad. Es radical porque se apoya en el libre intercambio de ideas, no en algo que trasciende la acción común y cotidiana. Es secular porque implica no sólo la separación con respecto a Dios, la religión o cualquier instancia espiritual, sino un cambio en cuanto a la percepción de aquello en lo que la sociedad se basa.

La asociación entre los miembros de la esfera pública, potencial o virtual, como diríamos ahora, no se constituye por tradiciones ancladas en el pasado, sino en el quehacer cotidiano del debate. Taylor sostiene que si el “pasado” tradicional no sólo constituye un “antes” sino que era visto por las sociedades premodernas como “diferente” y, por lo tanto, “ejemplar”, el pasado moderno es algo que se revisa y reconstruye, es profano y común y, en consecuencia, no es la base de la esfera pública, que se construye sólo en el presente.

En la modernidad se afirma lo profano, la vida cotidiana; la ética burguesa de la productividad racional y pacífica frente a la ética jerárquica y aristocrática del honor y el heroísmo.

Finalmente, la construcción moderna de la esfera pública se apoya en el desarrollo del proceso de individuación creciente, y supone una

nueva manera de definir la identidad, que si bien es privada, se acepta a través de ser definida y afirmada en el espacio público. De allí, entonces, que a partir de la contrastación con lo público se conforme un espacio privado (el de los agentes económicos y políticos en sus transacciones) y, a la vez, un espacio íntimo, el que se configura al interior del hogar de cada quien, e incluso al interior de cada persona.

Los ISM suponen no sólo el carácter necesario de estas diferenciaciones, sino incluso que la gente piense que son imprescindibles, buenas y constitutivas del ámbito de las libertades individuales y sociales. Los ISM están conformados también por una alta valoración del individuo, sus derechos y sus libertades,⁸ a la par que por la importancia concedida a la existencia de asociaciones diversas, donde el individuo construye y ejercita su identidad (Taylor, 2004: 86-100).

LA SOCIEDAD COMO DEMOCRACIA

En cuanto a la tercera forma o dimensión, la de la vida democrática, en los ISM prevalecen las ideas de la soberanía popular, la impersonalidad de las leyes, la igualdad ante la ley, la división de los poderes, la autonomía del ciudadano frente al Estado, así como una gama creciente de derechos (civiles, políticos, etcétera), entre otras ideas similares.

El “orden moral moderno” supone que el pueblo, la asamblea, es la fuente de la ley. Si bien existen diferencias notables entre los imaginarios presentes en distintos países en torno a cómo se construye la soberanía popular (Taylor plantea los casos de Estados Unidos y de Francia, pero se podrían citar otros, como los de Gran Bretaña y Alemania), lo importante es que los ISM nutren las prácticas de los actores sociales y les dan sentido. La gente tiene que saber qué hacer, tiene que llevar adelante conductas que pongan en práctica lo que los ISM prescriben. Las personas tienen que estar de acuerdo con respecto a lo que sus prácticas realmente son. Las grandes diferencias entre una sociedad y otra se producen porque difieren las ideas que se tienen acerca del peso de las instituciones, la movilización popular, la importancia otorgada al voto, el problema de la representación, la transparencia y la deliberación.

⁸ Compárese con el individualismo moral del que hablaba Durkheim (Durkheim, 1987).

Sociedades en las que el cambio de orden moral se produjo por medio de la insurrección popular y la revolución van a conformar su idea acerca de la soberanía popular de manera harto diferente con respecto a aquéllas donde dicho cambio supuso la primacía de las formas representativas. Si la revolución fue el origen pueden aparecer problemas posteriores para lograr instituciones estables, para entender las leyes del mercado como mecanismos impersonales, regidos por leyes también impersonales, lo cual es parte constitutiva del mercado capitalista. Taylor señala que el origen del cambio incide fuertemente en lo que va a pasar después: si el origen fue la intervención directa, incluso violenta, luego se tenderá, por una parte, a pensar que si algo va mal es por culpa de alguien y, por la otra, a buscar chivos expiatorios. Así, sostiene que la Revolución Francesa falló al no poder encontrar una solución al problema relativo a cómo producir una expresión institucional estable de la nueva idea de legitimidad, la de la soberanía popular.

Independientemente de que en Estados Unidos el origen del cambio también fue una insurrección, Taylor señala que en este caso predominó la búsqueda de la representación y el autogobierno a través de una asamblea elegida libremente por el voto universal, y que el impulso a esas formas de representación permitió centrar el nuevo orden moral en la primacía de una Constitución federal.

De cualquier manera, es importante tener en cuenta que los nuevos imaginarios desplazan a los viejos a la vez que reinterpretan las claves valorativas de las viejas tradiciones. El pasado se reconstruye en función de las necesidades del presente, se fabrican nuevos mitos de origen, y se le otorga un sentido peculiar a los hechos considerados fundantes de las nuevas identidades. Así, por ejemplo, los estadounidenses se ven a sí mismos como continuadores de una vieja tradición de libertad, y los franceses celebran la toma de La Bastilla, aunque en la actualidad tengan gobiernos representativos y liberales. La cultura política del presente ejerce su influencia con respecto a qué hechos del pasado se asumen, cuáles se rechazan y sobre el significado que se le otorga a cada uno (Taylor, 2004: 110-141).

LA SOCIEDAD COMO ESTRUCTURA HORIZONTAL

Taylor señala que la reconfiguración que el nuevo orden moral impuso en la economía y la política no abarcó desde sus inicios al con-

junto de la sociedad. Sólo con el transcurso del tiempo se extendió a otras dimensiones de la vida social como, por ejemplo, a la familia. Allí donde existían relaciones patriarcales, jerárquicas, e incluso de servidumbre, clientelismo y vasallaje, se impuso lentamente la idea de que se debía luchar por formas más equitativas y democráticas de relación interpersonal.

Al mismo tiempo, se ensalzaba al individuo libre, emprendedor, industrial y, con ello, la idea de que cada cual es el artífice de su propio destino. De la visión positiva acerca de la ruptura de las dependencias personales, y del papel activo que cada uno tiene para modificar su circunstancia, dan fe los innumerables relatos de éxito personal del que viene de abajo y, en los Estados Unidos, la noción del “*self made man*” e, incluso, la exaltación del “*American dream*” y del “*American way of life*”.

Taylor señala que los cambios en el sentido de pertenencia a la sociedad (lo que otros autores han denominado cambios en las bases de la integración social), se manifiestan en la noción de que se forma parte de algo por propia iniciativa o por propio mérito, no por la clase o el estrato de origen. Según él, en la modernidad se ha producido un movimiento hacia un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical, jerarquizado, de acceso mediatizado por los vínculos personales, a mundos horizontales de acceso directo. Son sociedades de acceso no mediado tanto a la esfera pública, en la cual la gente se concibe a sí misma como participando en una discusión de amplitud nacional, como a los mercados económicos, en los cuales todos los agentes son vistos en tanto están inmersos en relaciones contractuales con otros, en pie de igualdad y, sobre todo, de acceso como ciudadanos a la moderna vida democrática. También se conciben otras formas de acceso inmediato como, por ejemplo, a los espacios de la moda, o en las audiencias mundiales de las estrellas mediáticas. A todo ello se le podría agregar el acceso directo a los medios electrónicos, a la información y al conocimiento. Para Taylor, estos modos de “acceso directo imaginado” son aspectos de la igualdad moderna. Uniforman a la gente, lo cual, según él, es una forma de volver a todos iguales (Taylor, 2004: 110-174).

NARRATIVAS MODERNAS

Todo lo anterior conlleva un diferente sentido de la propia situación en el tiempo y en el espacio. La modernidad produjo interpretaciones secularizadas de la Historia (que como señala Kosselleck, se concibió como Historia Universal) (Kosselleck, 1993). Taylor dice que la Historia se narra a través de categorías de crecimiento y maduración extraídas del reino natural. La Historia se entiende como el lento crecimiento de las capacidades humanas, de la razón, en lucha contra el error y la superstición. Nociones cruciales de esta narrativa moderna son la idea de “progreso”, que implica etapas en las cuales todo momento posterior es a la vez superior; y también la narrativa de la “revolución”, como momento de ruptura decisiva con las viejas formas de organización social que impiden o distorsionan el “orden moral” deseable (Taylor, 2004: 175-176).

Otra poderosa narrativa de la modernidad se organiza en torno a la idea de “nación”. Si bien existen cuestiones históricas contingentes o circunstancias políticas específicas, la percepción de la propia colectividad como “nación” se organiza en torno a la idea de una cultura común, una religión común o una historia de acción común. Mucho de este pasado común es pura invención, pero si está internalizado y forma parte de la historia oficial es poderoso porque da sentido a las prácticas de sus miembros. Ligado a lo anterior están las ideas-fuerza del “despertar como nación”, de “luchar por la nación” o de “realizar el destino de la nación”.

Estas tres narrativas pueden combinarse. Lo que resulta claro es que los ISM conllevan un sentimiento de “unidad de la civilización” (obviamente civilización occidental), unidad basada en el hecho de compartir determinados principios de orden, y de asumirse como los depositarios y defensores de la democracia, el respeto por los derechos humanos y la racionalidad. Ello implica, además, otorgarle al término civilidad, o civilización, un sentido normativo, que como se señalaba más arriba se contrapone con la barbarie. También supone el horror ante aquellos que rechazan el orden moral moderno (como los terroristas, los genocidas, pero también los pueblos considerados atrasados, que mantienen costumbres que van en contra de los principios considerados básicos de la civilización). El sentimiento de la propia superioridad de Occidente, derivado de la consideración idealizada del orden moral, tiene como consecuencia que frente a

cualquier supuesta amenaza del exterior las personas se sientan afectadas en su propia integridad y en la seguridad del conjunto.

*EL LADO OSCURO DE LOS
IMAGINARIOS SOCIALES MODERNOS*

Los imaginarios sociales son explicaciones y nociones de los miembros de una sociedad en relación con el conjunto del mundo vital, y contienen nociones, prejuicios e idealizaciones con respecto a todos los ámbitos de la vida.

A pesar de que a lo largo de su exposición Taylor ha mostrado una visión muy poco crítica de la sociedad estadounidense, y sobre todo acerca de cómo la consideran sus miembros, hacia el final de su libro dedica dos páginas a reconocer que el imaginario social occidental tiene un “lado oscuro”: el sentido de la propia superioridad en términos de civilización, y su posible relación con la persecución de chivos expiatorios.

En cuanto noción, los imaginarios sociales pueden ser tanto una visión muchas veces idealizada, e incluso distorsionada, de la propia situación, en cuyo caso se acercan a las ideologías, como estar conformados por un conjunto de ideales y fines sociales que pueden entonces representar, en el sentir colectivo, aspiraciones de un mundo mejor (Taylor, 2004: 183).

**ALGUNOS COMENTARIOS CRÍTICOS
CON RESPECTO A LA FORMULACIÓN DE TAYLOR
DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES MODERNOS**

De este extenso resumen de la obra de Charles Taylor podríamos concluir que, en su tratamiento de los procesos por los cuales se logra la construcción del nuevo orden, dedica mucha atención a los aspectos positivos, mientras que considera muy superficialmente asuntos tales como el rechazo y el confinamiento de los pobres, las guerras y los conflictos que el nuevo orden suscita. Estos elementos tienen un impacto, que habría que determinar, en las representaciones mentales que de ellos surgen y a las que ellos nutren. Una visión más crítica y ponderada de los componentes de los imaginarios sociales

de la modernidad permitiría entender cómo las prácticas recurrentes han ido modificándose y, a la vez, transformando la idea que los modernos, en sus respectivos contextos, tienen de sí mismos y del mundo que los rodea.

Pareciera que Taylor habla de imaginarios sociales modernos haciendo referencia a sus orígenes y características principales a lo largo de los primeros siglos de la modernidad (hay extensas menciones a Locke y Grotius), pero los profundos cambios que se han generado en los imaginarios de la modernidad en el siglo xx reciben mucha menor atención; cuando se llega a comentar el presente, muchas veces es con “flashazos” de actualidad (como las menciones al impacto mediático de la muerte de la princesa Diana), pero sin la sustentación de las otras partes (Taylor, 2004: 170).

La exposición un tanto descriptiva de Taylor utiliza, la mayor parte de las veces sin citarlos puntualmente, las aportaciones de casi todos los grandes autores de la sociología. Retoma las formulaciones de Jürgen Habermas y de Michael Warner, sobre todo en lo que se refiere a la construcción de la esfera pública, pero no menciona a otros que serían igualmente relevantes para fundamentar sus aseveraciones. Utiliza bibliografía reciente, lo cual es de gran utilidad para el lector, pero hace caso omiso de aquella que desde hace mucho tiempo sentó las bases de discusión de los temas que aborda. Por ejemplo, en su tratamiento de los nuevos modos de disciplina y autocontrol que surgieron en los inicios de la modernidad europea, aunque utiliza evidentemente muchas de sus ideas no hay mención alguna de la obra de Norbert Elías (aunque sí las hay a la de Michel Foucault) (Taylor, 2004: 36-38; 45 y 46-48; y 131).

La modernidad se ha caracterizado, en tanto discurso acerca de los cambios culturales que como época trae consigo, por plantear un modelo de sociedad y un conjunto de ideales, proyectos y metas sociales, pero también los modernos han sido sumamente críticos de los supuestos y las consecuencias de dichos cambios. Es de lamentar que Taylor deje de lado la consideración de autores que ya desde mediados del siglo xix y la primera mitad del xx denunciaban las falacias tanto del proyecto como de la autopercepción de la modernidad. Tal es el caso de Nietzsche, por ejemplo, a quien el autor menciona sólo de pasada (Taylor, 2004: 82), con su señalamiento acerca de la hipocresía y la mediocridad de los valores modernos; o de los teóricos de la escuela de Frankfurt, que aúnan al reconocimiento

del individualismo creciente de las masas en las sociedades de Occidente una denuncia con respecto al extremo consumismo y a los valores materialistas que acompañan al desarrollo capitalista. Y esa visión crítica también forma parte de las ideas y representaciones que los miembros de las sociedades occidentales tienen con respecto a la modernidad.

Otro motivo de extrañeza para el lector es que si bien Taylor se refiere a los imaginarios sociales como un conjunto de percepciones, ideas y representaciones comunes y compartidas, sus fuentes sean exclusivamente teóricas. ¿No sería necesaria una investigación empírica de otro tipo, basada en entrevistas o, al menos, en encuestas, con las técnicas que las ciencias sociales pueden ofrecer actualmente, para contrastar las afirmaciones de los textos con las apreciaciones de la gente común? Sobre ello volveré más adelante.

Taylor se limita a plantear los componentes de los ISM, pero no enfatiza los prejuicios ni las falacias del entendimiento convencional. Sólo menciona algunas pistas que permitirían un abordaje distinto de la cuestión. Algunas de ellas son que los ISM se constituyeron a lo largo de mucho tiempo; que los procesos de modernización no sólo se dieron con ritmos distintos en las diferentes sociedades, sino que los ordenamientos institucionales y políticos que ocasionaron reconocen diferencias incluso en el interior de Europa; y que, por ejemplo, en el caso de Francia fue hasta el siglo XIX cuando se constituyó lo que hoy conocemos como la Francia moderna, con la incorporación de los campesinos al imaginario y a la sociedad nacionales; y con la muchas veces forzada anulación de las diferencias regionales y la imposición de una lengua común por parte del Estado nacional francés.

Otra pista la constituye el hecho de que en la actualidad existen sociedades que han pasado ya por procesos de modernización, muy exitosos en algunos casos, que no comparten los ISM, al menos no en su totalidad y, sobre todo, no en el plano de los derechos humanos, la democracia liberal representativa, los valores económicos materialistas y la secularización de la vida cotidiana que son, según el autor, los rasgos característicos de la cultura moderna. De allí que Taylor, al igual que otros, hable de “modernidades múltiples” (Taylor, 2004; y Taylor y Lee, 2003). Este término hace referencia tanto a las sociedades europeas que arribaron a la modernidad en distintos momentos, lo que permite pensar en sociedades de “modernidad originaria”, como a las sociedades de una “segunda ola” en cuanto a los

procesos de modernización. También a las sociedades no occidentales que se han industrializado, que participan en la economía global y en algunos aspectos de la cultura transnacionalizada, pero que lo han hecho a partir de su propia y específica matriz sociocultural. Los casos paradigmáticos que habitualmente se mencionan son Japón, India, algunos países asiáticos de economías emergentes y también Chile (Eisenstadt, 2000; Berger y Huntington, 2002). Sin embargo, la sola mención de estas pistas no es suficiente.

¿Y CUÁL ES LA CONFORMACIÓN DE LOS IMAGINARIOS SOCIALES MODERNOS EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA? UNA AGENDA PENDIENTE

Para discutir acerca de lo que la modernidad ha significado y significa para los latinoamericanos nos encontramos con varios problemas. En primer lugar, no resulta claro cuál es el lugar de América Latina. Por un lado nos hemos sentido, por mucho tiempo, parte de Occidente. Nuestra occidentalidad es parte de nuestro propio imaginario social, ya sea porque la cultura europea impactó en forma dominante en las culturas autóctonas, o porque las élites se formaron y medraron mirando hacia Europa. Sin embargo, si nos atenemos a las formulaciones de muchos de los autores que tienen un discurso que hace referencia, de una u otra manera, positiva o negativamente, al tema de las modernidades múltiples, la occidentalidad de América Latina resulta algo dudoso. En algunos casos, porque directamente no nos ven. América Latina es irrelevante e invisible para muchos teóricos de los países industrializados de Occidente. En otros, porque lejos de ser parte de Occidente somos una amenaza para la forma de vida y los valores occidentales (el caso de Huntington es el más evidente, pero no el único).⁹

Es cierto que los procesos de modernización en América Latina, aunque claros y generalizados, han tenido características específicas que han producido cambios en las estructuras societales que en

⁹ En *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (2002: 52 y 243-245), y sobre todo en *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, uno de sus últimos libros, donde plantea que los migrantes hispanos constituyen “una importante amenaza potencial a la integridad cultural y, posiblemente, política de Estados Unidos”, que es visto como el adalid de los valores occidentales (Huntington, 2004: 284).

ciertos aspectos se asemejan a los resultados de los países de modernidad originaria. No obstante, en otros las consecuencias de dichos procesos son bastante diferentes. Son conocidas, debatidas y estudiadas por nuestras comunidades disciplinarias las causas posibles de esas profundas diferencias.

Por otra parte, los procesos de modernización, desiguales, heterónomos, fragmentarios (Girola, 2005), que han conformado realidades peculiares en los distintos países de la región no han llevado a una creciente autonomía ni a la concreción e instrumentación de los procesos que nutren los ISM, sino a la asunción abstracta e ideal de los mismos (Whitehead, 2002: 29-65). Y a esto se suma la parcialización de los imaginarios, y su afectación por la globalización; esto es, las distintas clases, estratos y sectores tienden a verse en relación con las metrópolis industrializadas, a identificarse con los miembros de clases en situación semejante en dichas metrópolis, como parte del proceso de deslocalización, y a juzgar a los demás de acuerdo con sus intereses sectoriales (Giddens, 1994: 11-13). No hay muchas veces un claro proyecto de nación y mucho menos de la posibilidad y la deseabilidad de la integración latinoamericana. Tampoco es unívoca la percepción de la propia identidad (Alduncin, 1995).

¿Cuál sería, por lo tanto, la agenda pendiente para el estudio de los imaginarios sociales modernos en América Latina? En primer lugar, es necesario hacer un reconocimiento tanto de los textos teóricos que pueden aportar a la discusión, como de los materiales empíricos con los que se cuenta en cada país. En cuanto a los primeros, podemos llevar a cabo un seguimiento de las modificaciones en el imaginario, tal como lo propone, por ejemplo, Renato Ortiz (2000), lo que supone, a su vez, una relectura de ciertos clásicos latinoamericanos, como Sarmiento o Vasconcelos.¹⁰

Ortiz señala que la modernidad en América Latina no sólo implicó profundos procesos de cambio organizativo en los ámbitos de la economía y la política, sino también sucesivos discursos o narrativas a través de los cuales los latinoamericanos cobraron conciencia de lo que esos cambios significaban. Así, durante el siglo XIX se sucedieron ideas que valoraban el legado de la Ilustración, de la Revolución Francesa y de la Constitución americana, y resaltaban, por un lado,

¹⁰ De Domingo Faustino Sarmiento: *Facundo. Civilización o barbarie*; de José Vasconcelos: *La raza cósmica*.

la necesidad de una Hispanoamérica unida, como fue el caso de Bolívar, y en otros casos enfatizaban la importancia de la educación para sacar a Latinoamérica de la barbarie, “sustituyendo la sangre indígena con las ideas modernas”, como sostenía Sarmiento (Ortiz, 2000: 251).

En los inicios de la vida independiente, el acceso a la modernidad se veía en estrecha relación con el legado libertario, emancipador e ilustrado. Era una tarea que los pueblos de América Latina realizarían en el marco de la liberación del yugo español (o portugués), y del rechazo a toda forma de esclavitud. No obstante, en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX es posible constatar un cierto pesimismo acerca de la posibilidad de alcanzar la modernidad. Se pensaba a las culturas autóctonas como rémoras que implicaban atraso, y se produjeron interpretaciones raciales, e incluso racistas, de los obstáculos que impedían la modernización de América Latina (Lorenzo de Zavala, citado por Krauze, 2007). A la vez, existía otra corriente que postulaba la “superioridad de la raza cósmica”, producto del mestizaje, y destacaba su potencialidad a futuro, como sería el caso de las formulaciones de Vasconcelos.

A mediados del siglo XX se comenzó a pensar el desarrollo económico como una meta. La noción de desarrollo rompió el pesimismo existente. Las manifestaciones de la cultura popular, vistas anteriormente como bárbaras, fueron redefinidas como raíces, valoradas como símbolos potenciales en la construcción de la identidad nacional. La modernidad fue visualizada, ante todo, como un proyecto, algo a lograr en el futuro.¹¹ A partir de los años setenta y ochenta se llegó a sostener que ya había sido lograda. En varios países, como Argentina, Brasil y México, la creación de mercados nacionales cobró gran prominencia. Los cambios estructurales, no sólo en el terreno económico sino también en lo político y en la educación, implicaron el acceso de las masas a la modernidad (Ortiz, 2000: 256).

Una conclusión que puede extraerse del sugerente texto de Renato Ortiz es que en América Latina la construcción de los imaginarios de la modernidad ha pasado por varias etapas, y ha estado siempre influida por la conciencia de las diferencias entre la propia situación y la de los países tomados como modelos, primeramente Francia e In-

¹¹ Aunque Ortiz no lo menciona, creo que podemos tomar como ejemplos de esta posición los artículos y libros publicados por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) (*Revista de la CEPAL*, 1950-2006).

glaterra y luego Estados Unidos. La autopercepción de muchos intelectuales latinoamericanos algunas veces resaltó la impotencia e imposibilidad de las propias culturas para ser tan racionales, industriales y eficientes como las de los “otros” civilizados, cuyo modelo de sociedad era siempre una meta a alcanzar. No obstante, en otros casos intentó sobreponerse a la diferencia, ya sea concibiendo al desarrollo económico como motor del cambio estructural, como ocurrió a mediados del siglo xx, o recuperando las propias tradiciones y cultura, como una forma de construir una identidad latinoamericana moderna, en medio de los múltiples desafíos generados por la globalización cultural y económica.

Otros autores han abordado las modificaciones que las representaciones e idealizaciones de la modernidad han registrado en la región. En un texto reciente, José Joaquín Brunner sostiene que la modernidad necesita ser analizada, simultáneamente, desde cuatro dimensiones diferentes: como época, como estructura institucional, como experiencia vital y como discurso.

Tanto en los países desarrollados (considerados como un “centro”, a partir del cual la modernidad se difunde) como en los subdesarrollados (la llamada “periferia”, de la cual forma parte América Latina) la construcción de la modernidad adopta una variedad de formas en lo tocante a ideas, estructura institucional y agentes sociales que la impulsan. Los procesos de difusión/adopción/adaptación de la modernidad en la periferia configuran inevitablemente constelaciones culturales híbridas, mezcla de elementos culturales heterogéneos. Pero hay que tener en cuenta que la modernidad se constituyó, también en el centro, a través de mezclas y contradictorias superposiciones de pautas de vida, tecnologías y valoraciones. Asimismo, hay que considerar que las transformaciones en un ámbito (la economía, por ejemplo) no se traspasan automáticamente a otro (como la cultura o la psiquis individual). No hay algo así como una única vivencia prototípica de la modernidad; más bien existen modalidades y vivencias diversas para agentes diversos.

Brunner sostiene que para entender la modernidad y el significado que tiene, en este caso, para los latinoamericanos, hay que estudiar la cuestión a través de diferentes discursos: los de los intelectuales y los de los ciudadanos y personas privadas, “de la calle y del alma”, como él dice. Esto nos permite encontrar distintas versiones del imaginario de la modernidad: los que sostienen, como Octavio

Paz, que América Latina no puede tener una verdadera modernidad porque le faltan los antecedentes intelectuales y las instituciones que le dieron origen en Europa, y que por lo tanto la modernidad latinoamericana es un simulacro, una pura imitación distorsionada; y los que retoman los temas de la modernidad central como propios, y re-significan los elementos de lo que podría denominarse el núcleo duro de la modernidad para el contexto latinoamericano. Entre ambos extremos hay una gran variedad de interpretaciones (Brunner, 2002).

Podemos observar, entonces, que en las percepciones de la modernidad que se han manifestado en América Latina existen tendencias recurrentes, que ameritan ser objeto de un futuro análisis, o sea, que deben formar parte de la agenda de investigación acerca de los imaginarios sociales modernos en la región. Paso a enumerar algunas:

- Visiones que se basan en una “ideología de la carencia”, que sostiene que los latinoamericanos no podemos ser modernos (como dijo Octavio Paz “no tuvimos un siglo XVIII”) y que ha sido compartida por muchos intelectuales, líderes políticos y de opinión, y hasta miembros de las élites dominantes en América Latina. No hubo ética protestante, no hubo colonizadores ingleses, no hubo ética del trabajo, y un largo etcétera (Paz, 2000; Krauze, 2007: 38-46).
- Perspectivas que sostienen la idea de un trasfondo oscuro, ancestral, primigenio, que diferencia a los pueblos nativos de América Latina, y que puede ser utilizada tanto para tener una visión pesimista de las posibilidades de acceso a la modernidad, como para reivindicar una identidad *sui generis*, valiosa, que es necesario recuperar y defender; un ejemplo de ellas pueden ser las afirmaciones acerca del “México profundo”.¹² (Bonfil Batalla, 1987). No es que la modernidad latinoamericana sea diferente, sino que nosotros somos diferentes (Brunner, 2002).
- Teorías del desarrollo que sostienen la viabilidad de la modernización de América Latina, y que proponen una serie de medidas

¹² En su obra cumbre: *El México profundo, una civilización negada*, Guillermo Bonfil señaló la permanencia de una civilización que el colonialismo quiso dar por erradicada y sostuvo que existen simbólicamente dos Méxicos: uno profundo, que hunde sus raíces en una milenaria civilización, que le ha dado un rostro propio y un corazón verdadero al pueblo, de una manera definitiva e imborrable, y otro México, el imaginario. Lo llama así no porque no exista sino porque su proyecto es imaginario, en tanto toma sus inspiraciones en lejanas tierras, con disímbolas culturas, todas ajenas a la propia (<http://es.wikipedia.org>).

para alcanzarla. La modernidad implica cambios estructurales y, con las políticas adecuadas, ésta puede hacerse realidad (Germani, 1977,¹³ entre muchos otros).

- Teorías de la dependencia y subsecuentes en el mismo tenor, que señalan las dificultades geopolíticas de la modernización, y que utilizan conceptos provenientes del marxismo para articular una postura que remarca las condiciones de la desigualdad, la exclusión y las luchas por el poder en América latina, y que por lo tanto son críticas acerca de la posibilidad y las consecuencias de la modernidad (González Casanova, 1983, entre otros).
- Posiciones que reniegan de la necesidad de la unificación latinoamericana, remarcan las diferencias entre los países de la región, y piensan que la nación es un concepto perimido. La globalización económica y cultural implica una re-significación de la modernidad (Ortiz, 2000; Brunner, 1998).
- Interpretaciones surgidas principalmente desde al ámbito de los estudios culturales, en las que se plantea el carácter híbrido de la cultura de las sociedades latinoamericanas, lo cual le da un perfil específico a su modernidad, a la vez que reconocen los fracasos de los sucesivos proyectos de modernización (García Canclini, 1989: 15; Whitehead, 2002: 29-65).

Hay que tener en cuenta que así como Habermas ha remarcado la necesidad de diferenciar entre modernidad, modernización y modernismo,¹⁴ varios autores latinoamericanos han subrayado que en América Latina se pensó antes en lo moderno y la modernización, y luego, en épocas relativamente recientes y en gran medida haciéndose eco de discusiones como la del mismo Habermas, se empezó a debatir en torno al significado de la modernidad¹⁵ (Nun, 1991: 375-393).

¹³ Sin embargo, y aunque el marco teórico de Germani en cuanto a la problemática de la modernización reconoce un claro antecedente parsoniano, es necesario señalar que visualizó claramente las dificultades y conflictos que la modernización implicaba y fue escéptico y crítico al respecto.

¹⁴ Recordemos que para Habermas la modernidad se refiere a un cúmulo de condiciones que se produjeron en Europa entre los siglos XVI y XVIII, y que implicaron, entre otras cosas, una reivindicación de la subjetividad y de la autocrítica constante de las tradiciones, que sólo se dieron en ese tiempo y lugar, y que son, en tanto características de época, no reproducibles en otros lugares. La modernización, por su parte, se refiere al conjunto de procesos que se dieron en esas sociedades (urbanización, secularización, industrialización, etc.) y que sí se han producido también en otras latitudes.

¹⁵ No sólo se analiza la relación entre modernización y modernidad, sino entre ambos procesos y la democracia, como es el caso del texto de Nun; o entre modernización, modernidad, globalización e instituciones democráticas (Waisman, 2002 y 2005).

No es mi objetivo hacer aquí un listado de autores, pero sí remarcar la extensión y profundidad de la polémica en torno a los múltiples significados de la modernidad en América Latina, así como señalar que se trata de una cuestión que suscita en la actualidad mucha atención.

Por otra parte, así como la bibliografía existente para dilucidar las formas peculiares que los imaginarios sociales de la modernidad han revestido en América latina es cada vez más abundante, y sin duda puede ayudarnos a reconstruir su historia y a comprender las vicisitudes de la modernización en la región, también creo, a diferencia de lo que hace Taylor, que es relevante acudir a materiales de corte empírico, que brinden un panorama más colorido, si se me permite la expresión; que aporten los matices e ilustren la riqueza conceptual e imaginativa de las representaciones, que los textos puramente teóricos no pueden reflejar.

¿Cuáles podrían ser los materiales a los que los interesados en la construcción de una agenda de investigación en estos temas deberían acudir? Por ejemplo, tenemos las encuestas nacionales de valores (lamentablemente en México se han suspendido y la última data de 1995), la sección correspondiente de la Encuesta Mundial de Valores, y las diversas encuestas sectoriales que se realizan en cada país. En México contamos con las encuestas nacionales de la juventud de 2000 y 2005, las de cultura política y las de cultura constitucional, entre otras.¹⁶

¿Por qué es importante relacionar y articular en la explicación los materiales bibliográficos y hemerográficos por una parte, con los datos surgidos de la investigación de campo, aunque dicha investigación no esté específicamente referida al tema de los imaginarios? Porque únicamente así podremos proponer una visión profunda de los componentes de las representaciones sociales, los ideales y los valores que conforman los imaginarios sociales de nuestras sociedades, no sólo en el plano intelectual reflexivo, sino también en el discurso y en la apreciación de los actores en comparación con las prácticas diversas, en distintos campos y en contextos diferenciados.¹⁷

¹⁶ La ficha bibliográfica de estos materiales figura al final de este texto.

¹⁷ A modo de ilustración de lo complejo que resulta la identificación de los componentes de los imaginarios sociales podemos señalar cómo en México arrastramos desde hace mucho tiempo problemas en la constitución de nuestra identidad, lo cual se refleja, por ejemplo, en las encuestas recientes: al preguntársele a distintos sectores cuáles eran las características del mexicano, los sectores más ricos lo definían como flojo, alcohólico, poco afecto al trabajo, impuntual e ineficiente (estaban apelando a su prejuicio –idealización negativa– con respecto

Si retomamos algunas de las dimensiones propuestas por Taylor (la economía, la constitución de la esfera pública, la vida democrática basada en la idea de la soberanía popular y la secularización), que forman parte de la autopercepción de la modernidad en Occidente, así como los aspectos que otros autores han señalado como componentes de las representaciones sociales típicamente modernas, tales como el individualismo responsable, y la construcción de un espacio privado e íntimo de expansión de la subjetividad, por considerar tan sólo algunos, entonces nos encontramos con una situación peculiar.

Los cambios societales en todos esos planos, que inciden en la constitución de los ISM, se han realizado de manera incompleta y fragmentada, o al menos de forma muy diferente en México y América Latina con respecto a lo que se plantea como el “paradigma de la modernidad originaria”. La situación subalterna o dependiente de nuestras economías ha generado situaciones de incremento de la productividad junto con un desarrollo hipertrofiado del sector marginal e informal. Nuestras sociedades, y en especial México, son profundamente desiguales. Difícilmente la percepción de la gente puede ir en el sentido de una equidad creciente, y mucho menos pensar que vivimos en situaciones de seguridad patrimonial y prosperidad en aumento, cuando muchísimos habitantes no tienen patrimonio alguno y ni siquiera saben si van a tener algo que comer mañana.

En cuanto a la constitución de la esfera pública, hay que tomar en cuenta que para que se produzca tal cosa, y opere eficientemente, es preciso contar con un grado aceptable de instrucción de la población. Si bien la erradicación del analfabetismo es una meta aparentemente superada en la mayoría de los países, es necesario considerar el analfabetismo funcional, y en México, tal como se muestra en la última encuesta sobre hábitos de lectura de los mexicanos (Zaid, 2006), la mayoría de la gente no lee, salvo que se vea obligada a ello, como cuando va a la escuela, pero no lo hace por placer; no encuentra gusto en la lectura ni considera una prioridad a la cultura. En esas condiciones, ¿cómo es posible pensar en una opinión pública reflexiva y autónoma, cuyos argumentos vayan más allá de los contenidos tendenciosos y estupidizantes de los medios de comunicación?

a las clases populares para definir al mexicano: el mexicano es el otro, no ellos); mientras que los sectores populares sostenían que el mexicano es trabajador, esforzado, aguanteador, adaptable (una idealización positiva mediante la cual se estaban definiendo a sí mismos) (Alduncin, 1995 y 2000).

Si pensamos en la vida democrática, hay que tener en cuenta que supone la vigencia irrestricta del principio de ciudadanía, que va más allá de la repetida frase de “a cada ciudadano un voto”, ya que implica la progresiva constitución de un sistema democrático: en lo económico, en lo social e, incluso, en la vida personal. En nuestros países, el estatuto de ciudadano es en cierto sentido tan sólo formal; se ha dado la lucha por el reconocimiento del principio de ciudadanía, pero no su completa vigencia. En la mayoría de los países existen ciudadanos de primera, de segunda y de tercera; muchas veces se ejerce una ciudadanía restringida o de baja intensidad. Además, los procesos de modernización se han efectuado en un marco que no siempre es el de la democracia pluralista, sino más bien el de los regímenes populistas, autoritarios e, incluso, dictatoriales (O’Donnell, 1999). ¿Cómo es posible pensar, entonces, que los ciudadanos (ciudadanos imaginarios como los define Fernando Escalante, 1992) se piensen a sí mismos como formando parte de una colectividad no discriminatoria, una república de iguales?

En lo que se refiere a la construcción de un imaginario secularizado es necesario relativizar el impacto de la racionalización, el desencantamiento del mundo y la ruptura con modelos trascendentes y/o supersticiosos de explicación del mundo. Vivimos en sociedades donde impera el sincretismo religioso. No sólo los imaginarios populares están impregnados de elementos mágicos, sino que incluso personas con educación universitaria participan de conductas rituales tales como las “limpias” y los “ritos propiciatorios”, las cuales con el disfraz de lo folclórico tienden a minimizar las angustias de un presente incierto y un futuro poco promisorio (Girola, 1993).

Si tomamos el tema del individualismo responsable es posible notar que dado que nuestras sociedades son, por lo general, anómicas, y que por otra parte las personas muchas veces no tienen en sus manos la posibilidad de cambiar una realidad que les es desfavorable, entonces la responsabilidad individual, la autonomía, se perciben más bien como ideales y difícilmente se asumen como identificaciones reales.

En el ámbito de la subjetividad encontramos conflictos entre, por una parte, los 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. Este no es un conflicto exclusivo



de las sociedades latinoamericanas, pero si nos atenemos a los resultados de la Encuesta Nacional de la Juventud 2005, donde se muestra que los jóvenes mexicanos tienen ante todo valores materialistas, lo menos que podemos preguntar es si la subjetividad se constituye en el imaginario como un espacio de realización emocional y espiritual o simplemente es visualizada como la producción de un yo que permita escalar posiciones para alcanzar niveles de consumo satisfactorios estamentalmente (Encuesta Nacional de la Juventud, 2007).

Un estudio pormenorizado de todas estas cuestiones permitiría, al menos, esbozar respuestas a la pregunta acerca de cómo las transformaciones producidas por los procesos de modernización en América Latina han impactado en la conformación de los imaginarios sociales modernos que, sin embargo, existen y proponen una visión positiva del hecho de ser y vivir en una sociedad moderna.

Por otra parte, sería importante analizar, más allá de cómo nos ven, ¿cómo nos vemos nosotros? Es más, ¿existimos como un nosotros? Si la realidad de Europa para la mayoría de los europeos (a pesar de las votaciones en contra de una Constitución común, que tienen implicaciones que no voy a tratar aquí); y la realidad de Occidente para los estadounidenses y europeos en general es obvia, compartida y aceptada, y forma parte de sus imaginarios, ¿es igualmente aceptada y convalidada la realidad de América Latina para los latinoamericanos?

Si en países como Japón el conflicto entre modernización y tradición se planteó muy tempranamente y resultó, después del desastre de la Segunda Guerra Mundial, en una modernización acelerada, concentrada y eficiente, subordinada inicialmente a las presiones estadounidenses; pero a la vez y crecientemente anclada en una matriz cultural específica que valora las peculiaridades de su cultura y localiza los productos y procesos de la globalización, para desembocar en una sociedad que se defiende a sí misma y valora sus especificidades (Aoki, 2002), en América Latina lo que en México llamamos malinchismo (la valoración de lo extranjero, el sentimiento de la propia inferioridad, la ambivalencia con respecto al otro, ya sea interno o externo), a la par de una cultura del “como si”, de una doble, triple (múltiple) moral y la extensión de la corrupción son fenómenos bastante comunes (Alduncin, 1995; Girola, 2005: cap. 5).

Mi propuesta de temas para la discusión tiene que ver, por lo tanto, con la idea de que si bien son innegables tanto el carácter expansivo de los procesos de modernización como el hecho de que vivimos en

una cultura transnacionalizada y en una economía crecientemente globalizada bajo el dominio estadounidense y de las empresas transnacionales, nuestra situación de subalternidad en todas las dimensiones de cambio señaladas ha tenido un impacto negativo en la constitución de nuestra identidad cultural y, por lo tanto, son conflictivas nuestra relación y nuestra referencia con respecto a los imaginarios sociales modernos. Por otra parte, considerar que las nuestras forman parte de las tan mentadas modernidades múltiples nos lleva a contemplar perspectivas diferentes en cuanto a la viabilidad de los proyectos actuales de modernización e incorporación al mercado mundial.

La teoría de las modernidades múltiples sostiene que las pautas institucionales y demás rasgos distintivos de las sociedades occidentales son seleccionados, re-interpretados y reformulados cuando intentan implantarse en sociedades distintas de las originales, dando como resultado configuraciones heterogéneas. Una de las causas es que las sociedades receptoras están estructuradas sobre la base de patrones institucionales, culturales, políticos, económicos, e incluso religiosos, diversos y que, por lo tanto, si los puntos de partida son distintos también lo serán los resultados (Eisenstadt, 2000; Wittrock, 2000; Waisman, 2005).

La búsqueda de los rasgos específicos de la modernidad es una preocupación teórica importante actualmente, sobre todo para aquellos interesados en estudiar la viabilidad de ciertas instituciones básicas como la democracia en nuestros países. Sin embargo, debe hacerse notar que existen factores que pueden ser llamados geopolíticos, tanto de hegemonía cultural como de dominación política y explotación económica entre naciones, que vienen a sumarse a los conflictos de todo tipo que se expanden por el mundo globalizado, y que habitualmente no se toman lo suficientemente en cuenta por los teóricos de las modernidades múltiples.

Considero que una tarea que debe de incluirse en las agendas de discusión de los científicos sociales latinoamericanos es precisamente la que se refiere a la pertinencia o no de la noción de “modernidades múltiples” (y de otras propuestas teóricas como el neoinstitucionalismo, por ejemplo) (Waisman, 2005). Ello con el fin de diseñar herramientas heurísticas que permitan entender y explicar las formas específicas y propias que la modernidad y sus correspondientes imaginarios sociales asumen en la región, en el tránsito desde matrices culturales, económicas, sociales y políticas diversas a través de los variados procesos de cambio modernizador que hemos recorrido.

BIBLIOGRAFÍA

Alduncin, Enrique

- 2000 “Macrotendencias y escenarios valorales de las tres primeras décadas del siglo XXI”, en Julio Millán y Antonio Alonso (coords.), *México 2030. Nuevo siglo, nuevo país*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- 1995 *Tercera encuesta nacional sobre los valores de los mexicanos*, Banamex Accival-Alduncin y Asociados, México D. F.

Aoki, Tamotsu

- 2002 “Aspectos de la globalización en el Japón contemporáneo”, en Berger y Huntington (comps.), *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona.

Appadurai, Arjun

- 2001 *La modernidad desbordada*, Trilce-Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Berger, Thomas y Samuel Huntington

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

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1987 *El México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México D. F.

Brunner, J. Joaquín

- 2002 “Modernidad: Centro y Periferia. Claves de lectura”, en Carlos Altamirano (director), *Términos críticos de la Sociología de la Cultura*, Paidós, Buenos Aires.
- 1998 *Globalización cultural y posmodernidad*, Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile.
- 1986 *Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina*, “Documento de Trabajo”, núm. 293, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Santiago de Chile.

Castoriadis, Cornelius

- 1983 *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona.

Durkheim, Émile

- 1987 “L'individualisme et les intellectuels en Émile Durkheim”, introducción de Jean-Claude Filloux a Durkheim, *La science sociale et l'action*, Prensas Universitarias de Francia, París.

- Eisenstadt, Shmuel
2000 "Multiple Modernities", *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, invierno, pp. 1-30.
- Elías, Norbert
1996 *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
1987 *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Encuesta Nacional de la Juventud
2007 *Jóvenes mexicanos*, Instituto Mexicano de la Juventud, México D. F.
2002 *Jóvenes mexicanos del siglo XXI*, Instituto Mexicano de la Juventud, México D. F.
- Escalante, Fernando
1992 *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México D. F.
- Fukuyama, Francis
1995 *Confianza* Editorial Atlántida, Buenos Aires.
- García Canclini, Néstor
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México D. F.
- Germani, Gino
1977 *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony
1994 *Modernidad e identidad del yo*, Ediciones Península, Barcelona.
1993 *Consecuencias de la modernidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Girola, Lidia
2005 *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad en Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos, Barcelona.
1993 "Modernidad y re-encantamiento del mundo", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 154, México D. F., pp. 37-50.
- González Casanova, Pablo
1983 *La democracia en México*, Ediciones Era, México D. F.
- Habermas, Jürgen
1989 *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.

Herf, Jeffrey

- 1990 *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Huntington, Samuel

- 2004 *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Paidós, México D. F.
- 2002 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, México D. F.

Kosselleck, Reinhardt

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

Krauze, Enrique

- 2007 "Mirándolos a ellos. Actitudes mexicanas frente a los Estados Unidos", *Letras Libres*, año IX, núm. 102, pp. 38-46, México D. F.

Lomnitz, Claudio

- 1999 *Modernidad indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Planeta, México D. F.

Nun, José

- 1991 "La democracia y la modernización, treinta años después", *Desarrollo económico*, vol. 31, núm. 123, octubre-diciembre, pp. 375-393.

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*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

Ortiz, Renato

- 2000 "From Incomplete Modernity to World Modernity", *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, invierno, American Academy of Arts and Sciences, Cambridge, pp. 249-260.

Paz, Octavio

- 2000 *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México D. F.

Revista de la CEPAL

1950-2007 Santiago de Chile.

- Roniger, Luis y Carlos H. Waisman
 2002 *Globality and Multiple Modernities*, Sussex Academic Press, Brighton-Portland.
- Sarmiento, Domingo F.
 1999 *Facundo*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Taylor, Charles
 2004 *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham y Londres.
- Taylor, Charles y Benjamin Lee
 2003 “Modernity and Difference”, documento de trabajo, Center for Transcultural Studies, Proyecto “Modernidades Múltiples”, Boston.
- Thompson, E. P.
 1980 *The Making of the English Working Class*, Penguin, Londres.
- Vasconcelos, José
 1983 *Memorias*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 3 vols. (s/f) *La raza cósmica*, Espasa Calpe, México D. F.
- Waisman, Carlos
 2005 “Institutional Congruence and the Sources of Multiple Modernities: The Transfer of Western Institutions in the Contemporary World”, ponencia inédita, Buenos Aires.
 2002 “The Multiple Modernities Argument and Societies in the Americas”, en Roniger y Waisman, *Globality and Multiple Modernities*, Sussex Academic Press, Brighton-Portland.
- Whitehead, Lawrence
 2002 “Latin America as a Mausoleum of Modernities”, en Roniger y Waisman, *Globality and Multiple Modernities*, Sussex Academic Press, Brighton-Portland.
- Witrock, Björn
 2000 “Modernity: One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition”, *Daedalus*, vol. 129, núm. 1, invierno, pp. 31-60, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, Cambridge.
- Zaid, Edward
 2002 *Orientalismo*, Editorial Debate, Madrid.
- Zaid, Gabriel
 2006 “La lectura como fracaso del sistema educativo”, *Letras Libres*, año VIII, núm. 95, noviembre, pp. 40-41.