



VOL: AÑO 8, NUMERO 22

FECHA: MAYO-AGOSTO 1993

TEMA: LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

TÍTULO: **Ni racionalistas ni desencantados: Peculiaridades socioculturales del proceso de modernización a la mexicana**

AUTOR: *Lidia Girola* [*]

SECCION: Artículos

RESUMEN:

La modernidad a nivel sociocultural en los países industrializados de Occidente se ha caracterizado, entre otros, por procesos de racionalización social, vigencia de cánones universalistas a nivel normativo, desencantamiento del mundo, masificación e individualismo institucionalizado. También ha implicado una reformulación constante de los límites entre lo público y lo privado. La modernidad en nuestros países no es un proceso original ni autónomamente generado. ¿Existen manifestaciones peculiares de las características definidas como constitutivas? ¿Cuáles son las relaciones específicas entre público y privado que se derivan de nuestra situación sociocultural?

ABSTRACT:

Neither rationalists nor dishearteneds. Socio-cultural peculiarities of mexican process of modernization.

Sociocultural modernity in the western industrialized countries has been characterized by social rationalization processes, binding normative universal precepts, disillusion, mass production and institutionalized individualism. It has also implied a continuous redefinition of the limits between the public and the private spheres. Modernity in our countries is not an original process autonomously generated. Can we find peculiar manifestations of the characteristics which define modernity? Which specific relations between the public and the private spheres derived from our particular sociocultural situation?

TEXTO

Introducción

Se puede considerar la modernidad tanto una etapa histórica (según los distintos autores y según los hechos que se tomen como hitos relevantes, la que va del siglo XVI o del XVII hasta la segunda Guerra Mundial o incluso hasta el presente) como un proyecto sociocultural de origen europeo, que abarca poco a poco todas las esferas de la vida social (la economía, la política, las relaciones interpersonales, el conocimiento, el arte, el erotismo) [1] y cuya fuerza expansiva lo ha convertido en un proceso de carácter mundial.

Tomando como modelo las sociedades industrializadas de Occidente, los teóricos clásicos de la sociología han señalado ciertos elementos fundamentales que caracterizan la cultura y las sociedades modernas. Racionalización, desencantamiento del mundo, marcos normativo valorativos de corte universalista, progresiva conformación de

sociedades de masas, recomposición de las bases de la solidaridad social e individualismo creciente son algunos de estos elementos.

Como proceso, la modernidad sólo ha surgido autónomamente en Europa y en los Estados Unidos; en el resto del mundo, y específicamente en América Latina, podemos hablar más bien 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 tiene en las sociedades de origen y en las sociedades que fueron sus "recipientes".

El objetivo de este trabajo es intentar una somera comparación de la situación sociocultural actual en las sociedades avanzadas de Occidente y en la sociedad mexicana, en lo que se refiere a los aspectos mencionados, y particularmente en lo que hace a la recomposición de las esferas de lo público y lo privado.

I

En las sociedades premodernas y específicamente en las sociedades europeas antes del desarrollo cultural que acompañó el surgimiento del capitalismo, las relaciones entre lo público y lo privado estaban claramente definidas. Según el estamento al que uno perteneciera, tenía más o menos derecho a tener una esfera íntima y privada personal, un espacio y un tiempo propios, a resguardo del arbitrio ajeno. [2]

Con el advenimiento de lo que convencionalmente llamamos modernidad, la lucha por la igualdad, la libertad y los derechos individuales del ciudadano que la caracterizaron ocasionaron que los límites entre la esfera pública y la privada estuvieran en permanente redefinición. Antoine Prost (1991: 15-16) señala que, aun en los inicios del siglo XX, sólo el burgués tenía algo que podía llamarse "vida privada". Hasta el día de hoy, las esferas de lo público y lo privado se interpenetran constantemente, de manera tal que ofrecen al investigador social un espacio privilegiado para estudiar las interrelaciones entre sociedad y vida cotidiana, clima cultural y actitudes individuales, cultura cívico-urbana y opciones concretas de los actores sociales.

A manera de hipótesis de trabajo, voy a definir la esfera pública como todo aquello a lo cual tienen acceso todos los miembros de un grupo social o una sociedad. [3] Esto implica que, si se trata de bienes, ningún miembro puede quedar excluido de su uso; si se trata de conocimientos, el carácter público de éstos se refiere a que son accesibles a todos, y si hablamos de un "mundo" público queremos decir que es un mundo intersubjetivo, que se construye socialmente (Schutz y Luckmann, 1977: 74).

En contraposición, definiré tentativamente esfera privada como aquel aspecto de la vida social que cada miembro de un grupo tiene por suyo propio, ya sea porque transcurre y se produce y reproduce en un espacio cerrado a la vista e intromisión de los demás, ya porque, en el caso de bienes, los otros no tienen libre acceso a ellos, salvo por permiso expreso de su poseedor. Si hablamos de un "mundo" privado, nos referimos a lo que habitualmente se conoce como "intimidad".

Un supuesto que voy a manejar aquí es que, por más que cada miembro de un grupo social piense y defienda su privacidad como algo exclusivo y propio, la intimidad es también construida socialmente y por lo tanto su contenido, o sea, las actividades que se realizan en ella, no son las mismas en todas las sociedades ni en todas las épocas históricas. Qué tanto incluye la esfera privada, qué cosas están o no a la vista de los demás, eso es algo definido socialmente y además participa de costumbres, prácticas y valores más o menos estandarizados socialmente. [4]

Como un punto de partida para la reflexión, podemos señalar que si bien tanto la esfera de lo público como la de lo privado son constituidas socialmente, en cada grupo humano y en cada sociedad y época histórica el contenido específico de cada una de ellas cambia. Una segunda premisa es que en algunos momentos del desarrollo de la humanidad los ámbitos específicos de lo público y lo privado han estado definidos de manera bastante estable y perdurable, mientras que en otras épocas, por ejemplo la nuestra, cambian y son motivo de debate y pugna constantes.

II

Manifestaciones de esta situación cambiante pueden encontrarse en los procesos que autores como Weber o Durkheim señalaron como constitutivos de la cultura moderna.

En su famoso texto *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y en los trabajos posteriores sobre sociología de la religión, Max Weber describió dos de los procesos que en estrecha relación caracterizaron y constituyeron la cultura moderna en sus orígenes: la racionalización y el desencantamiento del mundo.

A través de los procesos de racionalización la vida adquirió un sentido (trascendente primero y secular después) -ligado a la sistematización, el orden, el cálculo y la previsión- que no tenía antes.

A través de los procesos de desencantamiento del mundo los actores sociales abandonaron, no sin dolor, la idea de éste como un espacio encantado; la magia y las supersticiones se consideraron demoníacas y el hombre debió enfrentarse solo a su destino. [5] La ciencia y la técnica ocuparon el lugar que antes habían ocupado la brujería y la alquimia; y poco a poco, aunque esto varió mucho según el país, fue predominando el ideal ilustrado del dominio del mundo natural y social a partir del llamado conocimiento científico.

Aunque en las distintas sociedades estos procesos se dieron con matices diferentes, en general los modelos propuestos por Weber para definir los rasgos culturales de la modernidad occidental han sido aceptados como válidos por muchos autores.

Parsons complementó el binomio racionalización/desencantamiento con la idea de que en las sociedades modernas predominan marcos de referencia valorativo-normativos de tipo universalista, esto es, que las personas se relacionan entre sí de acuerdo con prescripciones a las que se da validez universal (todos los sujetos, en todas las situaciones a las que hace referencia la prescripción, deben respetarla). La asignación de status, la definición acerca de los derechos y las obligaciones de cada uno y lo que a cada quien le toca en el reparto de los bienes sociales se rigen por criterios universalistas (Girola, 1988: 259).

Durkheim, por su parte, señaló como procesos característicos en las sociedades modernas el cambio en las bases de la integración social y el proceso de individuación. Lo primero se refiere al hecho de que, mientras en las sociedades preindustriales los lazos de unión entre sus miembros se basaban ante todo en la escasa diferenciación de funciones y la consecuente semejanza, en las sociedades modernas la solidaridad tiene su origen en el desarrollo de la división del trabajo social que genera una extrema interdependencia entre las personas (Durkheim, 1967: 192 y Parsons, 1967: 3-33). En cuanto al proceso de individuación, es también un resultado de la división del trabajo, ya que cada individuo debe tomar decisiones propias con respecto de una cada vez mayor

gama de asuntos y, por lo tanto, su identidad le deberá cada vez menos al grupo y más a sí mismo (Durkheim, 1967: 114).

Varios autores contemporáneos han retomado las ideas de Durkheim y las han relacionado con procesos característicos de las sociedades avanzadas de este siglo, tales como el surgimiento de la sociedad de masas, el individualismo exacerbado y la recomposición de las adhesiones solidarias (Parsons, 1966: V y Maffesoli, 1990).

Es claro para nosotros que los modelos weberianos y las propuestas de Durkheim se refieren a los orígenes de la modernidad europea y estadounidense, pero que así como a lo largo del tiempo estos procesos se modificaron y aparecieron otros, en los países donde la modernidad no es un proceso original y autóctono, sino un proyecto inducido por las élites ilustradas, la validez de los modelos es algo que debe replantearse.

Por otro lado, tanto en Europa como en los Estados Unidos desde hace ya bastante tiempo se habla de la crisis de la modernidad, y aunque los elementos que se señalan como indicadores de esta crisis varían de país en país y de un autor a otro, algunos elementos, como la caducidad de ciertas utopías, el retorno a lo local y lo particular y la crisis cultural, están presentes en la mayoría de los análisis.

Esto nos remite entonces a preguntarnos por las características propias del proyecto de modernidad en nuestros países, a preguntarnos si aquí existen manifestaciones específicas o no de la crisis metropolitana, y, a fin de cuentas, a preguntarnos acerca de nuestras peculiaridades y nuestras diferencias con respecto a los desarrollos europeos y estadounidenses, especialmente en lo que hace a la relación y la articulación de lo privado y lo público.

III

A manera de ejemplo y sin pretensiones de exhaustividad, desearía señalar algunos elementos de la situación actual en los países metropolitanos en relación tanto con los procesos de racionalización y desencantamiento del mundo como con el tema de la cohesión social y la individuación creciente.

Comparados con épocas previas, el siglo XIX y sobre todo el XX han mostrado el reinado de la racionalidad formal en sentido weberiano, porque la sistematización de la vida, el uso medido del tiempo como recurso escaso, la delimitación y diferenciación crecientes de las actividades y de los espacios (de trabajo, de recreación, de intimidad) (Prost, 1991: 21) han sido la tónica dominante. Tanto en lo que se refiere a la economía como a la política (los ámbitos regidos por la lógica sistémica, según Habermas), existen normatividades específicas que en general regulan las relaciones interpersonales. Durante la vigencia del Estado social e incluso ahora, con el achicamiento del Estado y las políticas neoliberales, existen reglamentaciones de tipo universalista que permiten la protección del ciudadano en cuanto a salud, educación y seguridad social. El universalismo a nivel de la esfera pública ha tenido como repercusión, a nivel de la vida privada, una cierta independencia de los individuos con respecto a los lazos familiares; cuando los jóvenes se transforman en adultos, los padres se desentienden de su manutención; las estrategias de sobrevivencia privadas se apoyan en los derechos obtenidos a nivel público.

Sin embargo, uno no puede menos que reconocer las pervivencias de elementos mágicos, sobre todo en el ámbito de la intimidad personal: el gusto por los juegos de azar, loterías, quinielas y demás no sólo nunca se extinguió, sino que parece resurgir con inmenso ímpetu (Maffesoli, 1990), sobre todo porque la sociedad actual, con sus redes

informáticas de consumo (ventas por televisión) y la enorme variedad de opciones para todos los presupuestos, ha permitido que esta tendencia a la búsqueda de un "don de la diosa Fortuna" se expanda y generalice.

Otro aspecto que vale la pena mencionar es un afán por conocer lo que a cada quien le depara el futuro, que se manifiesta en la proliferación de astrólogos y videntes, al extremo de que es sabido que importantes hombres de Estado recurren a los oficios de adivinos profesionales antes de tomar decisiones sustantivas para el destino de sus sociedades (el caso de Reagan), y el gusto por los horóscopos ha crecido de tal manera que incluso la Iglesia católica ha manifestado en su nuevo Catecismo que al católico le está prohibido leerlos, bajo pena de cometer pecado mortal.

Estas manifestaciones podrían hacernos pensar que, aun en sociedades donde dimensiones importantes de la supervivencia grupal como la economía y la política se encuentran en extremo racionalizadas (formalizadas, con vigencia de principios universalistas), existen en la vida cotidiana espacios sobre todo íntimos (el jugador considera la compra de un billete de lotería o la lectura de su horóscopo en el periódico como una cuestión de su sola incumbencia con la que no hace mal a nadie) donde la presión del sistema puede desfogarse. Podríamos considerar estas pervivencias de un pasado mágico como mecanismos de amortiguación de las presiones en el ámbito de la vida privada.

Ahora bien, ¿qué sucede en el ámbito de las representaciones sociales, en el campo de las ideologías, las cosmovisiones y las actitudes sociales que de ellas se derivan, o sea, en la dimensión pública del imaginario social?

Con esto entramos de lleno al terreno de lo que se ha denominado "utopías". Durante años, por no decir siglos, la gente creyó que el desarrollo de la técnica podría liberarla de la necesidad de trabajar o al menos podría hacerla rica. [6] Una de las utopías más frecuentes de la modernidad fue la relacionada con la felicidad generalizada proveniente del cambio en las condiciones e imposiciones del trabajo. [7] Otra se refería a la abolición del mal a través del conocimiento. [8] Finalmente, está la utopía de que con la modernidad se arribaba a un modo de gobierno satisfactorio para la mayoría y por lo tanto a una nueva era de estabilidad social y política, la era de las democracias liberales, el mejor de los gobiernos posibles. [9]

Es evidente que ninguna de estas utopías tiene la misma validez actualmente. Algunas, porque de alguna manera aspectos que presuponían se han realizado en los países occidentales no trajeron aparejadas ni la felicidad ni la realización humanas. Otras, porque no sólo cuanto más se avanza, por ejemplo en el desarrollo técnico, menos parece llegarse al momento del vivir sin necesidad de trabajar, sino que por el contrario se enfrenta la amenaza del desempleo por emigración de las empresas a otros países donde la mano de obra es más barata (Burger et al., 1993: 6-21). Precisamente, la gente parece haberse dado cuenta de manera más o menos consciente de que la principal característica de las utopías de la modernidad es justamente que son utopías, o sea, que tal como estaban planteadas y en su totalidad no se van a realizar nunca. Tanto el Estado de bienestar como los Estados socialistas se han mostrado efímeros, los líderes mundiales parecen estar muy ocupados en su imagen y en su reelección y es más o menos evidente (salvo en lo que respecta al modelo de "Europa", que tantos problemas tiene para imponerse) la falta de un proyecto que encauce el desarrollo de la política y la economía contemporáneas.

Es quizá por eso que asistimos al resurgimiento de conflictos religiosos, étnicos y nacionales de un tipo que parecía superado poco tiempo antes. Ante las fallas de los

modelos de vida "modernos", la gente, por razones económicas, políticas y fundamentalmente de proyecto societal, se ha volcado a la búsqueda de nuevos sentidos en su vida. El fundamentalismo religioso (no sólo en los países musulmanes, también en sectores del cristianismo occidental), los procesos de "limpieza étnica" y el surgimiento de los skinheads y los movimientos neonazis son la punta de un iceberg que se hace patente en zonas de reconversión política. Pero desde la distancia (es difícil hablar de corrientes sociales y movimientos subterráneos de sociedades en las que uno no vive) parece percibirse un cambio en las concepciones del común de la gente o por lo menos una situación ya no plenamente identificada con la superación de los nacionalismos, las barreras culturales, etc. que constituyeron en algún momento ideales propios de la modernidad. No hay modelos claros ni proyectos únicos, sino un proceso complejo que mete en un mismo marco societal la globalización (en el terreno económico sobre todo y vía los medios masivos de información) y un particularismo posmoderno creciente.

En cuanto a la integración social, muchos autores señalan la falta de interés en la participación política a escala nacional y la pérdida de representatividad de los partidos políticos, y, en cambio, una revitalización del interés en las cuestiones locales (los municipios y las comunas). La valoración de este hecho es diversa. Algunos lo ven como parte del proceso de desilusión con respecto a las propuestas de la cultura moderna y síntoma de la crisis cultural del presente (Negri y Vincent, 1990: 17-28 y Fukuyama, 1992: 435). Otros, como muestra de la potencia de la "socialidad"; la sociedad se reconstruye a sí misma cambiando de rumbo. Crece la importancia de la participación en pequeños grupos, ligados por intereses y propósitos diversos, donde lo que más importa es el estar juntos, apoyarse mutuamente y sentir la calidez de la comunidad (Maffesoli, 1990).

Para Weber y Tönnies, la comunidad se caracteriza ante todo por el sentimiento de pertenencia. Los lazos solidarios entre sus miembros se basan en el afecto, el apoyo mutuo y el sentimiento de constituir un todo. En las sociedades modernas ha disminuido el peso de las comunidades en la vida social y las relaciones tienden cada vez más a centrarse en intereses compartidos, en objetivos; son relaciones "sociales" o de sociedad. Las personas con las que se interactúa en el trabajo, en el mercado, son meros medios para el logro de objetivos que trascienden la relación circunstancial. Por eso es que, para Weber, la razón instrumental va progresivamente impregnando el conjunto de la vida social.

Aparentemente estaríamos en la actualidad en un proceso que tendería a revertir la importancia creciente de las relaciones sociales, o por lo menos a amortiguar su impacto expansivo en la vida privada, y que se centraría en la búsqueda del apoyo afectivo de las relaciones de comunidad, los pequeños grupos informales con o sin objetivo específico, lo que Maffesoli denomina "las tribus".

El neotribalismo se da en un marco de masificación creciente. La sociedad de masas contemporánea es un fenómeno lo suficientemente estudiado como para que nos detengamos en él aquí, pero es interesante señalar que, tanto a través del consumo como de la moda y los medios masivos de información, asistimos a una homogeneización en cuanto a visiones del mundo, apetencias y competencias que trasciende las barreras regionales y nacionales.

En cuanto al individualismo, las opiniones entre los diversos autores están divididas. Como se mencionaba más arriba, ya Durkheim señalaba el proceso de individuación creciente como una característica de la cultura moderna. La idea misma de individuo, si bien no era absolutamente nueva (ya los griegos habían dicho cosas al respecto), cobró una importancia nunca antes vista con el advenimiento de la modernidad. [10]

En sociedades premodernas, una persona era valorada según el grupo o estamento al cual pertenecía; los ideales de libertad, igualdad y fraternidad y la lucha por lograr el reconocimiento y respeto de los derechos inalienables del ciudadano convirtieron a cada individuo en un ser responsable de sí mismo ante la sociedad, con todo lo bueno y lo malo que ello supone.

A mediados de este siglo, Parsons sostuvo que las sociedades industrializadas valoran la orientación individualista en las conductas cotidianas, la búsqueda del éxito personal y la consecuente visión instrumental respecto de los demás como parte de su misma modernidad. De hecho, señala Parsons, el individualismo es tan aceptado y promovido que se encuentra institucionalizado (Parsons, 1987: 152 y Alexander, 1983: VIII).

En la actualidad, nos encontramos con una situación tan sólo aparentemente paradójica: las masas son individualistas. En lo que se refiere a las cuestiones públicas, por su escaso interés en proyectos que involucren al conjunto de la sociedad y por su cerrazón con respecto a la consideración de las necesidades y los problemas del "otro". Cuando más, se observa en ciertos sectores progresistas un interés paternalista o abstracto por la ecología y "los pobres del mundo".

En cuanto a la esfera privada, el individualismo de las masas es entre otras cosas evidente en la preocupación por la apariencia (Maffesoli, 1990: 122). Este fenómeno, el preocuparse por la propia imagen, el tratar de impresionar a los demás a través de la belleza, el arreglo corporal, etc., evidentemente no es nuevo. Lo encontramos incluso en sociedades animales. Pero la dedicación exagerada al propio cuerpo, las horas de gimnasio, el interés puesto en la formación de los músculos, las dietas, los complementos vitamínicos en personas sobrealimentadas, la conversión del deporte en otro espacio más para la competencia, nos muestran una faceta propia de las sociedades más avanzadas. El cuerpo es el templo propio y el dios personal del individuo contemporáneo.

La cultura individualista ha devenido narcisista, y si bien las diferencias entre países son aún apreciables, nos encontramos ante la sacralización del fitness como forma de vida. Christopher Lasch (1979: 30) señala que en la sociedad norteamericana actual "el culto de la intimidad no se origina en la afirmación de la personalidad, sino en su colapso".

Estos fenómenos (la globalización y la masificación por un lado, y el retorno a lo local, las fuerzas "irracionales" de la sangre y la tierra como otorgadoras de sentido a la vida, el renovado gusto por los juegos de azar y la astrología, el neotribalismo y el individualismo narcisista de los ciudadanos responsables), que pueden aparecer a primera vista como contradictorios, sin embargo se presentan juntos y configuran un mundo contemporáneo de una extrema complejidad que resiste cualquier explicación reduccionista.

En este sentido, creo que se puede hablar de un "re-encantamiento del mundo" en los países de economía industrial más avanzada. [11] Esto significa que el proceso señalado por Weber como de "desencantamiento" forzoso en el sentido de abandono de ritos mágico-propiciatorios e imperio de la visión científico-técnica, no sólo no se realizó completamente, sino que la visión encantada, cual monstruo de mil cabezas, vuelve a aparecer, tanto en la esfera privada como a nivel de movimientos y proyectos propios del ámbito público. ¿Por qué el racismo de los skinheads es una manifestación de este proceso de re-encantamiento? Evidentemente no porque ellos utilicen la magia para quemar las casas de los turcos, sino por su apelación a valores y razones basados en la superioridad racial, la sangre, el Lebensraum y la exclusión del territorio propio de "los otros", quienes de haber sido convocados para realizar los trabajos sucios han pasado a ser vistos como amenaza para sus empleos (Wallraff, 1987).

El re-encantamiento se da en la medida en que la validación de las propias acciones no tiene como fundamento una perspectiva racional universalista, sino criterios basados en fuerzas telúricas y de exclusión.

IV

Cuando uno intenta comparar la situación de México, en relación con estas cuestiones, con la que existe en los países metropolitanos, se encuentra con una realidad en extremo peculiar y compleja. Por una parte, el carácter heterónomo e inducido de nuestro proyecto de modernización modifica sustancialmente sus características. Por otra, las élites ilustradas han intentado a lo largo de la historia de México, en repetidas oportunidades y con diverso éxito, imitar, asemejar la cultura o la economía o la sociedad en su conjunto a las modernidades foráneas, o por lo menos acoplarse a ellas.

En México la modernidad no sólo es un proyecto incompleto, sino en algunos aspectos aún no iniciado. Pero lo más importante es que todavía no nos hemos puesto de acuerdo acerca de qué modernidad queremos, y, sin embargo, se da por supuesto que la modernización es algo bueno en sí mismo, que todos la deseamos y que además está en marcha.

Una fórmula muy usada en la literatura sociológica ha sido la de considerar que en nuestros países existían clases o dimensiones de la vida social con una orientación en su actividad claramente moderna (la burguesía o los empresarios o la economía, por ejemplo) enfrentados con grupos recalcitrantemente tradicionales (los campesinos, algunos sectores de la política). Creo que la utilidad de la dicotomía tradicional/moderno y la concepción misma de sociedad dual han sido ampliamente cuestionadas por la sociología latinoamericana, sin embargo, después de haber sido revisadas y criticadas han vuelto a aparecer en las explicaciones sociológicas de los últimos años.

Mi hipótesis es que lo peculiar de la sociedad mexicana a nivel sociocultural es su hibridez: no es que exista un sector moderno en pugna con otro tradicional, sino que concepciones y orientaciones modernas y tradicionales (e incluso "posmodernas") están articuladas entre sí e influyen, según los requerimientos de la situación, en la actividad de los miembros de la sociedad. [12]

Intentaré ilustrar mi proposición revisando ciertos procesos que actualmente ocurren en la sociedad mexicana en relación con los movimientos de racionalización, la vigencia de cánones universalistas, el desencantamiento, la modificación de las bases de la integración social y el proceso de individuación, tal como se procuró hacer con respecto de la situación actual en los países europeos y en los Estados Unidos, para rastrear las similitudes y diferencias específicas.

La principal característica de los procesos de racionalización social en las sociedades europeas fue que, a través de la sistematización de la vida cotidiana en las esferas económica, política y cultural, la organización de las actividades con vistas al logro de fines trascendentes al individuo y la perentoria necesidad de calcular y prever, se instauraron sistemas de reglas y criterios de acción de carácter universalista.

¿En qué medida podríamos sostener que en la sociedad mexicana las actividades de la gente están orientadas al control del mundo a través del cálculo (racionalismo técnico-científico); o que existen una única cosmovisión y un significado común a todos en cuanto a la propia posición en el mundo (racionalismo ético-metafísico); o que prevalece una forma metódica de vida (racionalismo práctico)? (Schluchter y Roth, 1979: 14 y Rabotnikof, 1989: IV y V).

De cualquier manera que entendamos el "racionalismo", es por lo menos problemático afirmar que en la vida cotidiana del mexicano medio constituya la orientación predominante; más bien, parecería ser tan sólo una opción entre varias.

Por otra parte, lo que habría que destacar es la escasa vigencia de principios universalistas como criterios ordenadores de las relaciones sociales en la sociedad mexicana. El universalismo de los sistemas valorativo-normativos no es constitutivo per se de los procesos de racionalización social. De hecho, en sociedades no occidentales donde sí hubo agentes racionalizadores y por lo tanto movimientos de racionalización social, como es el caso de la China Clásica, según la interpretación de Weber, el universalismo, sin embargo, no predominó, y ese puede haber sido uno de los factores que impidieron el desarrollo de la modernidad en China (Schluchter, 1981: 10).

Pero en los procesos de modernización en Occidente, el universalismo, por lo menos a nivel formal, el de los grandes valores y principios organizadores de la sociedad en su conjunto, fue una consecuencia evolutiva innegable.

En el trato cotidiano, uno se encuentra con que en nuestra sociedad la gente se conduce según las circunstancias con marcos simbólicos muy diferentes. En el ámbito de los roles ocupacionales, es frecuente adoptar un tipo de trato específico, contractual, con preminencia de normas y expectativas de tipo universalista, característico de un comportamiento en condiciones capitalistas, modernas. Por ejemplo, un asalariado de clase media, que ha firmado un contrato de trabajo con su empresa, por lo regular sabe cuáles son sus derechos y obligaciones, y pretende que si desempeña correctamente los servicios y funciones para los que fue contratado se le abone su sueldo quincenalmente, y no se vale que a veces le paguen en dinero y otras en especie. Las empleadas domésticas en las grandes ciudades mexicanas, al momento de fijar cuántas horas van a trabajar por día, y si dentro de lo que se espera de ellas está o no cocinar, lavar y planchar la ropa, y cuánto van a cobrar por ello, por lo general quieren que todo quede muy claramente establecido. (El requerimiento de "especificidad" en cuanto a la definición de la situación relacional es característico de condiciones de modernidad [Parsons, 1966: II y V y Girola, 1988].) Es decir, en el ámbito de las relaciones sociales expuestas a la vista del público, que tienen que ver sobre todo con la supervivencia material (garantizar un salario, hacer trámites en oficinas de empresas o del Estado, circular por la calle), en las relaciones que se hacen en el marco de la "publicidad" (Habermas, 1981), la gente tiende a adoptar, por lo menos en el inicio del proceso interactivo, conductas específicamente "sociales" (Maffesoli, 1990) estrechamente relacionadas con el comportamiento esperado de acuerdo con el marco simbólico general capitalista, moderno, etc. Y esto es en cierta medida independiente del estrato social.

Sin embargo, existen expectativas de flexibilidad: la vigencia del "san lunes" y de los "viernes sociales"; la pretensión de que el patrón otorgue permisos especiales ante problemas imprevistos; la consideración de que el empleador, al que se ve como rico, tiene la obligación de conceder préstamos o adelantos. Ante la falta de reglamentaciones precisas (no están garantizados fondos de ayuda para vivienda, accidentes, seguro de desempleo, etc.), o incluso cuando éstas existen, la gente tiende a introducir mecanismos difusos de solidaridad y dependencia comunitaria. Ante la ambigüedad y la falta de normatividad específica que reglamente las relaciones en el ámbito de lo público, las estrategias de sobrevivencia privadas apelan a solidaridades verticales, redes comunitarias y arreglos particulares. A nivel de las familias, implica la dependencia de los hijos respecto de los padres y de los ancianos respecto de los adultos, como forma de paliar las carencias institucionales, no sólo como resabios tradicionales.

Podríamos decir entonces que el requerimiento de especificidad y las orientaciones universalistas están matizados por una parte por expectativas de flexibilidad en cuanto a la aplicación de las normas formales existentes, y por otra, por la misma ambigüedad o inexistencia de tales normas.

En el ámbito de la vida privada, sobre todo en lo que se refiere a la propia definición en aspectos trascendentes (creencia en Dios, explicaciones acerca de por qué a alguien le va mal o está enfermo), el marco simbólico de interpretación puede variar muchísimo; en sectores intelectuales puede que se tienda en principio a una interpretación "racionalista", [13] pero el recurrir a explicaciones mágicas (nahuales, hechizos, "mal de ojo", "enojo de Dios" o pruebas a las que uno es sometido por pecados cometidos, etc.) no se desecha, sobre todo en sectores populares. La clase media urbana juega con la idea de las "limpias", la lectura de las cartas o el tarot, y casi con cualquier cosa que signifique averiguación de un destino insondable.

Se puede constatar la superposición de concepciones provenientes de tradiciones diferentes, y lo interesante es ese ir y venir de un marco de interpretación a otro, de manera fluida y no conflictiva, de acuerdo con lo que el actor caracterice como los requerimientos de la situación.

Para abordar el tema de los procesos de racionalización social en nuestra sociedad hay que partir, entonces, de la existencia de una pluralidad de marcos interpretativos de las situaciones sociales, que lejos de resultar conflictivos resultan prácticos y como tales son utilizados.

En la sociedad mexicana coexisten marcos interpretativos diferentes, que como acervos de conocimiento a mano (Schutz, 1974: I) son utilizados por los actores según su interpretación de los requerimientos de la situación. También es necesario señalar que si bien en ciertas esferas de la vida social, especialmente aquellas relacionadas con lo económico y la supervivencia material, y sobre todo en el discurso público, pueden encontrarse elementos de racionalización formal, en el ámbito de la vida cotidiana y sobre todo en lo privado existe una gran variedad de orientaciones y perspectivas, de las cuales el refranero y los dichos y clichés populares suelen dar cuenta, y permiten ver cómo, si bien en ciertas ocasiones la conducta se orienta sistemáticamente a determinados fines, en otras entramos al reino de la resignación frente a lo contingente.

Con respecto a los objetivos orientadores de la acción, es posible notar una gran diferencia según los sectores de la población. Por lo general sólo las élites ilustradas operan con proyectos globalizadores y abarcadores del conjunto de la sociedad, que intentan imponer a los demás. Las personas comunes y corrientes, y los miembros de las élites en lo que se refiere a su vida privada, son profundamente individualistas, si bien su individualismo es de un tipo bastante diferente al que encontramos en las sociedades centrales. De modo tal que, aunque podamos encontrar cierto grado de racionalización formal en diversos niveles de la sociedad mexicana, lo más importante es que la vigencia de criterios universalistas es muy reducida y acotada.

Aun en sectores urbanos, predominan criterios que hacen depender la aplicación de las normas a las situaciones particulares. Los reglamentos y conjuntos de prescripciones normativas en diferentes esferas de la vida social (el tránsito, el derecho, la entrada a la universidad) están formulados de acuerdo con los principios de igualdad formal; pero su misma vaguedad en cuanto a su formulación, o la discrecionalidad en cuanto a su aplicación, permiten en la práctica la existencia de la arbitrariedad y la búsqueda de criterios flexibles.

En cuanto al tema del "desencantamiento" del mundo, que como veíamos más arriba está en los orígenes de los procesos de modernización occidentales estrechamente ligado a los procesos de racionalización, es necesario tener presente que en la sociedad mexicana no sólo encontramos pervivencias tanto de tradiciones culturales prehispánicas como de las traídas por los conquistadores europeos, sino un sincretismo religioso peculiar.

Al nivel que Maffesoli llama "societal", o sea, al nivel de las instituciones y los sistemas, al nivel más claramente público, la gente en su mayoría es formalmente católica (aunque el porcentaje de los católicos declarados ha bajado notoriamente según los datos del último censo). La Iglesia católica libró desde sus inicios una lucha por lo general infructuosa contra la magia y las supersticiones no derivadas de su propia doctrina. Nunca logró, por otra parte, borrar las diferencias entre la religión practicada por las élites y la practicada por las masas. En realidad, y salvo herejías notorias o prácticas que directamente amenazarán su pervivencia o su integridad como institución, la Iglesia católica ha tolerado muy variadas formas de religiosidad popular, como el culto a las imágenes de vírgenes y santos, las promesas y las "mandas" en busca de milagros, y ha incorporado cultos extraños dándoles la forma católica. Esta situación no es típica sólo de México, sino que es parte de la propuesta ecuménica de la Iglesia como institución.

En nuestra sociedad no es raro encontrar que la gente, aun la que se declara católica, practica una serie muy amplia y variada de ritos propiciatorios de la buena fortuna (las doce uvas que se tienen que comer con cada campanada al llegar el año nuevo); la suerte en los negocios (ramitos de perejil en vasitos con agua o zábila adornada con moños rojos en los comercios); ahuyentadores de "malas vibras" (no barrer antes o después de las seis de la tarde la banqueta del frente de la casa o del negocio). No hay nada peor que "salar" a alguien o algo; y, "por si las moscas", es mejor no abrir el paraguas dentro de las habitaciones, no pasar por debajo de escaleras, no dejar la bolsa en el suelo "porque se va el dinero", etcétera, etcétera.

El uso de amuletos no es exclusivo de los sectores populares (algo rojo contra el "mal de ojo"), aunque en las clases medias y altas el recurrir a los brujos y las limpias se hace sólo en casos desesperados, a veces de manera vergonzante, y por lo general entre risas, muestras de escepticismo y curiosidad. Por lo extremadamente rápido del proceso de urbanización de ciudades como la de México y la gran afluencia de personas venidas de los confines de la República, las creencias campesinas e indígenas se amalgamaron con otras formas de religiosidad; la creencia en Jesucristo y los santos se da al mismo tiempo y en la misma persona que explica sus malestares como consecuencia de haber sido objeto de hechizos o que explica la desaparición o la mala suerte de personas en su pueblo por obra de los nahuales o "los enanitos", o por haber amenazado la paz del lugar donde habitan animales misteriosos que guardan celosamente cofres con oro.

En México (y es probable que en el resto de América Latina) crece el número de miembros de sectas protestantes (según los datos del último censo, constituyen 7 por ciento de la población). En los orígenes de la modernidad occidental, los movimientos de reforma religiosa tuvieron, al menos desde la perspectiva weberiana, un papel racionalizador de la vida y propusieron una cosmovisión desencantada y una ética desencantante que condujeron como efecto no buscado a la "pérdida de la hegemonía de la religión en la explicación y regulación del mundo" (Rabotnikof, 1989: 131).

La expansión de las sectas en México se da tanto en los sectores populares campesinos y urbanos como en las clases medias, pero existen diferencias tanto en las razones aducidas para la nueva adscripción como en las manifestaciones de la religiosidad. De hecho, no son los mismos grupos los que encontramos en los diferentes sectores sociales.

Las sectas proporcionan un ámbito de integración comunitaria (más adelante volveré sobre este punto), control social y vigilancia personal y grupal que la gente parece necesitar. Su importancia en los sectores populares parece estar directamente relacionada con el hecho de que proporcionan soluciones a problemas tales como el alcoholismo, el juego y la desobligación con respecto de la manutención de la prole por parte de los padres. Los comentarios frecuentemente se refieren a que "desde que empezó a ir al templo, Fulanito dejó de tomar y ahora sí me da para el gasto". En gran medida, son las mujeres las que acuden y luego convencen a los hombres de la familia, y a las vecinas, que luego a su vez convencen a sus maridos, y así sucesivamente. El proselitismo incansable constituye una característica importantísima de las nuevas adhesiones religiosas.

Por otra parte, el tipo de ceremonias (sobre todo en grupos como los evangélicos y los Testigos de Jehová), que tienen como parte central la rendición de testimonios por parte de los miembros (acerca de cómo eran antes, las tentaciones que sufrieron y cómo Dios y los "hermanos" los ayudaron a superarse), junto con bailes y cantos, permiten la expansión de una veta orgiástica (caídas en trance, éxtasis) que ha formado parte de muchos cultos prehispánicos.

Quizá lo que más llama la atención es la presencia de un cada vez mayor número de grupos cristianos no católicos, como los protestantes, en las filas del alumnado universitario de clase media. Durante la década de los setenta, la adhesión de los universitarios a las corrientes marxistas y a los grupos de izquierda en general tuvo mucho de religioso. La militancia en pos de la revolución social era una práctica frecuente. Veinte años después, y frente al agotamiento de las utopías sociales, la juventud universitaria encuentra otra salida a su búsqueda de valores: el compromiso religioso. Estos grupos son minoritarios, pero están en franca expansión; son un síntoma de la recomposición en las relaciones de la esfera pública y la vida privada, al nivel de las convicciones y las ideologías personales, en las peculiares circunstancias de la sociedad mexicana.

La salida es fundamentalmente íntima, no hay una manifestación explícita de querer cambiar el mundo o revolucionarlo, no hay apelación a la violencia, sino al compromiso personal. En muchos casos, se encuentra claramente presente un sustrato de fundamentalismo religioso, en el sentido de "volver al cristianismo del primer siglo" (McKean, 1992).

Sin embargo, aunque en cierto sentido pueda pensarse en las opciones religiosas de cada individuo como algo estrictamente privado, los nuevos movimientos religiosos tienen una faceta eminentemente social e incluso pública. Las formas de creencia (el qué se cree, cómo se cree y cómo se expresa y materializa la creencia) no son simplemente consecuencias de las necesidades subjetivas de seguridad y reducción de la angustia existencial. Tienen más bien que ver con las necesidades de recomposición de los sentimientos comunitarios, con la necesidad de religarse con el grupo (Maffesoli, 1990), con la búsqueda de significado más allá del discurso político de las élites.

Podríamos decir que las nuevas adhesiones religiosas son la expresión de dos tipos de búsqueda: por un lado, la de "la verdad", de valores que se sientan como trascendentes y que permitan organizar la propia vida (por eso es que siempre se presentan también como una "ética"); por otro, la búsqueda de referentes próximos: el pastor, el hermano, el discípulo. [14]

En el caso específico de México, el origen de grupos, movimientos y sectas es en la mayoría de los casos estadounidense. Sin embargo, pronto encuentran representantes nativos; habría que ver en qué medida su lugar de origen opera a favor o en contra de su rápida proliferación. No hay que perder de vista el tema de los fondos, pero además la relación ambivalente (amor, admiración/odio) del mexicano con respecto del gringo.

Lo que desde la perspectiva sostenida en este trabajo es evidente es que en este caso sí podría hablarse de un proceso de re-encantamiento del mundo, fundamentalmente por la ambivalencia que supone por un lado una relativa sistematización, ordenamiento y metodización de la vida cotidiana y, por otro, la interpretación místico-mágica del significado de la vida que implica la opción religiosa.

Un proceso sumamente complejo que produce un encantamiento y que es totalmente propio de épocas de desarrollo informático y comunicacional es el de los medios masivos de información. A través de los medios, y especialmente de la televisión -por onda y por cable-, la gente recibe información acerca de sucesos que ocurren en lugares remotos del planeta. Nunca como ahora, los acontecimientos son mundiales. Desde el cómodo sofá de la sala uno "participa" en los Juegos Olímpicos de Seúl o Barcelona, sufre o goza con los equipos, siente el esfuerzo y el sudor "casi" como si fueran propios. Está bajo los bombardeos en Irak o la antigua Yugoslavia, en los debates políticos acerca de la unidad europea, en las revueltas estudiantiles de China y Venezuela, en fin, nunca como ahora, el poseedor de un aparato de televisión es, con sólo apretar un botón, ciudadano del mundo. De hecho, uno de los anuncios de los canales comerciales justamente remarca eso: uno puede "vivir" la noticia sin necesidad de pasar por los sufrimientos e incomodidades de la mugre, el calor o la sangre.

Anthony Giddens señala que a esto es a lo que se le denomina la "dialéctica de lo global y lo local", en el sentido de que personas cuyos intereses y ámbito de acción son locales o regionales pueden, no obstante, "compartir" experiencias y gustos con gente que vive del otro lado del mundo (pensemos en el éxito de las telenovelas mexicanas en Rusia y China, por ejemplo).

Sin embargo, uno no puede descuidar el hecho de que "la característica de la experiencia mediada por los medios masivos es la intrusión de eventos distantes en la conciencia cotidiana" y "a menudo produce sentimientos de 'inversión de la realidad': el objeto real parece tener una existencia menos concreta que su representación a través de los medios" (Giddens, 1991: 26-27).

El sentimiento de participación es una ilusión. Por ver los deportes uno no mejora su condición física. Es una ilusión no sólo por la descontextualización propia de los programas informativos, sino porque en realidad no es un proceso comunicativo. Para comunicar hace falta que todos los participantes sean a la vez emisores y receptores y todos puedan hablar y ser escuchados. Frente a la tele, uno sólo recibe lo que una entidad abstracta (las grandes cadenas como la CNN o Televisa), representada circunstancialmente por un locutor, quiere exponer. Comunicación quiere decir transmisión de significados en común, implica de alguna manera comunión a través de una acción. Nada de eso se da en realidad.

El "encantamiento" producido por los medios masivos tiene dos facetas que vale la pena mencionar, en directa relación con la recombinação de las esferas de lo público y lo privado.

Por una parte, como casi toda la gente -sobre todo en las ciudades- tiene un aparato de televisión, se produce el fenómeno de la irrupción en el seno del hogar, espacio íntimo y

privado por excelencia, de las cuestiones públicas. ¿Cuántas personas ven la televisión desde la cama? ¿Cuántas familias ven la televisión mientras cenan? Es posible pensar en una cultura eminentemente visual, donde el espectador pasivo recibe, disfruta y sufre acontecimientos que van desde episodios bélicos hasta clases de cocina, melodramas amorosos y debates políticos, todo en una secuencia que él no elige, en la que no interviene más que con el relativo poder de apretar un botón y conectarse o desconectarse. La "publicidad" de los eventos no garantiza su importancia o su falta de frivolidad. Lo que es importante señalar, entonces, es que así como a principios de este siglo se dio la irrupción de las masas (con sus demandas, exigencias en cuanto al derecho a participar e incluso gustos y preferencias) en el espacio público (Weber y Gramsci fueron de los primeros en dar cuenta de esto), a fines del siglo se produce la irrupción de lo público (con su carga de tremendo trivialidad y su poder de conformar gustos, modas y opiniones) en el ámbito privado. [15]

La otra faceta es la que se refiere a un nuevo tipo de programas, común en los Estados Unidos pero que hace muy poco tiempo estamos recibiendo en México, ya sea a través de las cadenas comerciales nacionales o a través del cable. ¿Su esposo le pega? ¿Su hija fue violada por un grupo de amigos? ¿Qué significan los sueños recurrentes? ¿La persona que contrató para nana de sus niños se fugó con su esposo (de usted) y su dinero? Cada programa de Cristina o de Oprah Winfrey trata de temas que atañen a la intimidad de las personas. Pero las víctimas van a un set de televisión y están dispuestas no sólo a contar sus desventuras, sino a discutirlos con todo el que así lo desee, con miles de personas; están dispuestas a barrer el espacio y las peculiaridades de su privacidad y a hacerlo del conocimiento, interés e intromisión de todos. En una palabra, están dispuestas a convertir en públicas sus tribulaciones, vicios y virtudes privados. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es que la masificación de las sociedades modernas o en supuesto tránsito a la modernidad lleva a la no valoración de la intimidad personal? ¿La exposición sin tapujos de problemas personales tiene un efecto catártico y el individuo que así lo hace siente que es una manera de recuperar el valor que la víctima tiene como persona? ¿Es una mera explotación del morbo que siempre, desde las épocas del circo romano, ha caracterizado a las multitudes? Aunque no es el lugar para debatir con profundidad estas cuestiones, es evidente que a este nivel se ha operado una profunda inversión de la relación entre privado y público. Por siglos, y específicamente durante el actual, la lucha consciente o no de la mayoría de la gente fue por contar con un ámbito propio, donde pudiera desarrollar su subjetividad, un ámbito íntimo y personal donde sin rubores pudiera dar rienda suelta a sus deseos de intimidad, donde estuviera permitido el desarrollo de intereses, gustos y aspiraciones privados. Según Lawrence Scaaf (1989: VIII), esta lucha por la subjetividad es característica de la crisis cultural y también de la modernidad de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

La evolución de la recámara en las casas, el hecho de que apenas se tuviera la posibilidad económica se buscara que cada quien contara con su propia cama, el gusto por las pequeñas posesiones personales (Prost, 1991: 72), todo ello nos habla de una persistente lucha por la constitución de la esfera privada, con todas las variantes que cada clase social y cada sociedad manifestara. Si a nivel de "las cosas" este ámbito crece sin cesar, no pareciera, de guiarnos por lo que se ve sobre las multitudes que acuden a las sesiones de los medios, que lo mismo sucediera con "las relaciones". La gente parece estar totalmente dispuesta a hacer del dominio público, accesibles a los demás sus conflictos interactivos más íntimos. No creo que estuviera demasiado dispuesta a compartir su cepillo de dientes o su aparato de sonido en caso de tenerlo. Pareciera que estamos frente a una dialéctica perversa que implica un predominio de la privacidad de las cosas junto con la publicidad de los sentimientos.

También con los llamados "grupos de autoayuda", que proliferan en los Estados Unidos y que ya han llegado a México, podemos relacionar el problema del re-encantamiento del mundo y la búsqueda de nuevas formas de integración social. Más allá de los beneficios específicos que tales grupos pueden tener (hacer consciente y ayudar a controlar la adicción al alcohol en el caso de Alcohólicos Anónimos, o el deseo irrefrenable de comer en el caso de los Comedores Compulsivos Anónimos o los Weight Watchers; o reflexionar acerca de los desajustes emocionales producidos por las tensiones de la vida en las grandes ciudades, como es el caso de Neuróticos Anónimos, cuyos teléfonos y direcciones, como los de los otros grupos, aparecen en los periódicos de difusión nacional y regional cada vez con mayor profusión), el hecho es que la participación en tales grupos permite identificarse con otros, que al menos por los problemas compartidos son prójimos, lo que brinda una sensación difusa de comunión.

Una explicación plausible desde el punto de vista sociológico es la propuesta por Michel Maffesoli, quien señala que el análisis de las formas de integración social en las sociedades de masas contemporáneas

nos lleva a dos conclusiones que pueden parecer paradójicas: por una parte asistimos a la saturación del principio de individuación [...] y por la otra, a la multiplicación de los microgrupos [...] El tribalismo y la masificación son dos cosas que van parejas [...] Las tribus pueden tener un objetivo o una finalidad, pero no es eso lo esencial; lo importante es la energía gastada en la constitución del grupo como tal [...] La tribu es la garantía de la solidaridad, también es la posibilidad del control [Maffesoli, 1990: 173-177].

Si bien este autor lo propone en el marco de las sociedades posindustrializadas o "posmodernas", podríamos, diferenciando el ámbito sociocultural, pensar que las causas de la participación en pequeños grupos, en los que predomina el contacto, el apoyo y el control personal, son parcialmente similares en México: el desarraigo, los cambios en el papel de la estructura familiar, la falla en cuanto al poder de convocatoria de proyectos de reforma social, pero también el sentir que se está a merced de fuerzas todopoderosas e inapelables: el Estado, el mercado. El papel del individuo no está claro. Si por una parte se puede decir que el mexicano es individualista (su compromiso con el conjunto de la sociedad no es constante, su responsabilidad frente a las cuestiones de interés público es ocasional, su cultura cívica es incipiente), por otra parte, los síntomas de masificación, de adhesión irreflexiva a los gustos, modas y símbolos de status y opiniones generales son evidentes. Como el consumo masivo no es accesible a todos, la identificación con lo que se considera "moderno", "de onda" se da a partir de lo barato y trivial: comer hamburguesas en McDonald's, hacerse copetes en el peinado, etcétera.

Nos enfrentamos, entonces, con que en el plano de la integración social nuestra sociedad recibe "de rebote" formas de relación, comunicación e identificación "posmodernas", que sin embargo son aceptadas y reelaboradas en nuestro ambiente de modernidad híbrida e inacabada.

En la medida en que este es un trabajo aproximativo e introductorio, no es posible llegar a conclusiones respecto de la problemática esbozada. Lo único que estaríamos en condiciones de sugerir es la necesidad de una reflexión más profunda acerca de las características peculiares de nuestra modernización, y sobre todo acerca de cuál es nuestra modernidad deseable y posible.

CITAS:

[*] Profesora-investigadora del Depto. de Sociología, UAM Azcapotzalco.

[1] El tema de la autonomización de diferentes esferas de valor con sus propias reglas y cánones de validez como característica de la modernidad ha sido abordado por Weber (1983: 437) y por Habermas (1989: 11-12).

[2] La intromisión de los señores feudales en la vida privada de sus siervos llegaba incluso a la aceptación por parte de éstos del derecho de pernada. Para la relación entre dominación, tradición y arbitrio, véase Zabłudovsky (1989: II).

[3] Para Kant, "lo público" es en cierta forma sinónimo de "lo objetivo", o sea, lo que es válido para todos, lo que puede ser compartido igualmente por todos. En el siglo XVIII, y específicamente durante la Revolución francesa, se tiende a asimilar lo público con el conjunto de las cosas relacionadas con el Estado, o con el servicio al Estado. Pero evidentemente no es esta la acepción en la que lo estoy tomando aquí.

Lo público puede ser también entendido como sinónimo de "la voluntad general", lo que no es objeto de intereses sectoriales; o como lo que es y debe ser transparente, abierto a la injerencia del pueblo, ya que concierne a todos.

CITAS:

Puede asimilarse lo público con las relaciones sociales que tienen un referente institucional y lo privado con relaciones, ordenamientos, expectativas y prácticas no explícitos, subterráneos.

Dicotomías con las que algunos autores asocian lo público y lo privado son por ejemplo "exterior/interior" u "objetivo/subjetivo", y más recientemente "esfera societal/esfera de la socialidad".

[4] Para poner un ejemplo conocido, Norbert Elias señala en *El proceso de la civilización* cómo cambió, con el advenimiento de las sociedades modernas, la concepción acerca de cómo y dónde se debían satisfacer ciertas necesidades biológicas como el dormir, el comer o el defecar de tal forma que muchos actos que se realizaban en público sin ningún rubor en la Edad Media, en épocas posteriores se convirtieron en motivo de vergüenza y debieron realizarse a solas o por lo menos lejos de la vista de extraños (Elias, 1987: II).

[5] Excelentes desarrollos de las ideas weberianas con respecto al tema del desencantamiento del mundo pueden encontrarse en las obras de Wolfgang Schluchter (1979) y Nora Rabotnikof (1989: 131).

[6] No sólo el mismo Marx tenía una concepción tan idealizada del papel de la ciencia y la técnica, sino que Marcuse, un crítico profundo de la sociedad tecnolozada, escribe a comienzos de la década de los sesenta: "La sociedad industrial avanzada se está acercando a la etapa [en que] la producción material se automatice hasta el punto en que todas las necesidades vitales puedan ser satisfechas mientras que el tiempo laborable necesario se reduzca a tiempo marginal" (Marcuse, 1968: 38).

[7] Al respecto dice Habermas (1988: 133): "Con el contenido utópico de la sociedad del trabajo desaparecen las ilusiones que han fascinado a la autoconciencia de la modernidad [...] En las utopías de orden confluían las dimensiones de felicidad y emancipación con las de aumento del poder y de la producción de riqueza social".

[8] Si bien desde Platón a Rousseau se pensó que el mal en gran medida era una consecuencia de la ignorancia, es en la época moderna cuando se tiene la convicción de que a través de la revolución educativa, que implica el acceso masivo a la educación, se

suprimirán todos los obstáculos para el dominio de la naturaleza y por lo tanto el hombre podrá ser finalmente el rey de la Tierra, e incluso del universo (Marcuse, 1976: 331ss. y Parsons, 1987: 121ss.).

[9] En esta tendencia autocomplaciente se ubica Francis Fukuyama, un autor de moda actualmente, cuando dice que "no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal" (Fukuyama, 1992). Véase también Leclercq (1993: 15).

[10] Hay que señalar una importante diferencia establecida por la Escuela de Francfort entre desarrollo del individuo y desarrollo del individualismo. En el primer caso, se trata de la constitución de una personalidad autónoma, responsable, reflexiva. En el segundo, de la conformación de átomos asociales que juntos constituyen "la masa" (Horkheimer, 1969: 138-170).

[11] El tema del re-encantamiento del mundo en las sociedades posindustrializadas de Occidente ha sido tratado por Maffesoli (1990) y por Morris Berman (1987), si bien su definición y valoración del fenómeno son muy diferentes.

[12] Para el carácter híbrido de la cultura mexicana, véase García Canclini (1990), para la invocación de diferentes marcos simbólicos de interpretación, Giddens (1984); y para la idea de una adaptación pragmática (no normativa) por parte de los actores a los requerimientos de la situación, Heritage (1990).

[13] Aquí estoy tomando "racionalista" en su acepción común de conocimiento basado en o corroborado desde una perspectiva científica; como lo opuesto a una interpretación mágica.

[14] Quizá podría pensarse que, en esta necesidad de encontrarle un sentido a la vida por parte de los adeptos a las nuevas propuestas religiosas y cuasireligiosas (movimiento de New Age, vegetarianismo), se manifiesta la contradicción señalada por Horkheimer (1969: 1) entre razón objetiva y razón subjetiva, típica de la crisis de la cultura moderna.

[15] Para confrontar opiniones en contrario respecto de los efectos negativos de los medios masivos en la cultura moderna, véanse Benjamin (1983) y Maffesoli (1990).

BIBLIOGRAFIA:

Alexander, J. (1983), *Theoretical Logic in Sociology*, vol.4, University of California Press.

Benjamin, W. (1983), *Iluminaciones*, Taurus.

Berman, M. (1987), *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago.

Burger et al. (1993), "Jobs", en *Newsweek*, informe especial, 14 de Junio.

Durkheim, E. (1967), *De la división del trabajo social*, Schapire, Buenos Aires.

Elias, N. (1987), *El proceso de la civilización*, FCE, México.

Fukuyama, F. (1992), *El fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, México.

García Canclini, N. (1990), *Culturas híbridas*, Conaculta-Grijalbo, México.

Giddens, A. (1991), *Modernity and Self Identity*, Stanford California Press.

- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*, University of California Press, Berkeley.
- Girola, L. (1988), "Particularismo y posmodernidad", en *Sociológica*, núms. 7-8, UAM Azcapotzalco, México.
- Habermas, J. (1981), *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Habermas, J. (1988), "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas", en *Ensayos Políticos*, Península.
- Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus.
- Heritage, J. (1991), "Etnometodología", en Giddens y Turner (comps.), *La teoría social, hoy*, Conaculta-Alianza, México.
- Horkheimer, M. (1969), "Ascenso y ocaso del individuo", en *Crítica de la razón instrumental*, Sur, Buenos Aires.
- Leclercq, J. A. (1993), "En la cima de la historia", en *La Jornada Semanal*, 20 de junio.
- Maffesoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Icaria.
- McKean, K. (1992), "Revolución a través de la restauración", Iglesia de Cristo de Boston, mimeografiado.
- Marcuse, H. (1968), *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México.
- Marcuse, H. (1976), *Razón y revolución*, Alianza.
- Negri, T., y J. M. Vincent (1990), "Espace politique neutralisé et nouvelle représentation", en *Futur Antérieur*, núm. 4, invierno, L'Harmattan, París.
- Parsons, T. (1966), *El sistema social*, Rev. de Occidente.
- Parsons, T. (1967), "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems", en *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, Nueva York.
- Parsons, T. (1987), *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México.
- Prost, A. (1991), *Historia de la vida privada*, Taurus.
- Rabotnikof, N. (1989), *Max Weber: desencanto, política y democracia*, UNAM, México.
- Scaff, L. (1989), *Fleeing the Iron Cage*, University of California Press.
- Schluchter, W. (1981), *The Rise of Western Rationalism*, University of California Press.
- Schluchter, W., y G. Roth (1979), *Max Weber's Vision of History*, University of California Press.
- Schutz, A. (1974), *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires.

Schutz, A., y T. Luckmann (1977), *La estructura de mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.

Wallraff, G. (1987), *Cabeza de turco*, Anagrama, Barcelona.

Weber, M. (1983a), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Taurus.

Weber, M. (1983b), *Ensayos sobre la sociología de la religión*, Taurus.

Zabludovsky, G. (1989), *La dominación patrimonial*, FCE-UNAM, México.