

Nuestra excéntrica y heterogénea modernidad*

Jesús Martín-Barbero

Introducción

Identificada con el *tiempo de las luces*, la modernidad habría alumbrado a la humanidad occidental cuando encontró en la razón su guía contra las oscuridades y tinieblas del tiempo pasado. Pero en castellano el verbo *alumbrar* conserva algo del universo semántico hebreo desde el cual desborda el esclarecimiento meramente intelectual y reintroduce el mundo de los cuerpos: alumbrar es también “dar a luz” una vida nueva, de ahí que el alumbramiento nombre entonces los goces y dolores del parto, preciosa polisemia que nos permite descifrar en los pliegues de nuestro acceso a la razón moderna las dolorosas tensiones del parto nacional.

Para explicar las fallidas expectativas civilizadoras de la expansión del capitalismo a nuestros países —como a los de África y Asia— la razón occidental hizo recaer sobre éstos la responsabilidad de su fracaso: si el comercio no fue portador de civilización en América Latina, ello sería resultado de la incapacidad de esos países para insertarse en las dinámicas del capital. Así nació el mito de la misión que el Occidente Uno —secretamente inspirado en la perfección metafísica de la unidad— tendría para con el resto del mundo identificado con lo diverso; una diversidad asimilada a la imperfección. Este mito subyace a las “interpretaciones metropolitanas”¹ del imperio que unificaron la mirada europea en el mismo movimiento en que la proclamaban universal. La construcción discursiva de la *diferencia* que identifica a América Latina

* Este texto fue presentado en el Seminario Internacional “Nación, ciudadano y soberano”, realizado por el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia en octubre de 2004.

1 Mary Louise Pratt. *Ojos imperiales*. Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1998.

tiene su inicio ahí: en aquella legitimación de las violencias de la dominación, que atribuyó a nuestra *barbarie originaria* la frustración de la acción civilizatoria que entrañaron las leyes de la conquista y las lógicas de expansión del capitalismo. Y es en esa originaria frustración, experimentada en el parto del que nacieron estas naciones, donde arraiga nuestro primer y fundacional malestar en la modernidad.

En un libro cuyo solo título es ya un manifiesto, *Las convenciones contra la cultura*, y que ha sido su obra más polémica, Germán Colmenares escarbó en el primer malestar en lo nacional vivido por los latinoamericanos: “para intelectuales situados en una tradición revolucionaria no solo el pasado colonial resultaba extraño sino también la generalidad de una población que se aferraba a una síntesis cultural que se había operado en él”.² Extrañamiento que condujo a muchos a una “resignación desencantada”, que era ausencia de reconocimiento de la realidad, “ausencia de vocabulario para nombrarla” y sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas. Al reconocer el malestar de no pocos de los grandes historiadores del siglo XIX en su necesidad de escapar a una “historia informe” mediante dispositivos de orden discursivo que posibilitaran exorcizar el pasado y construir una narrativa de “hazañas luminosas” con la cual sellar la ruptura con aquel pasado, Colmenares estaba abriendo por primera vez en Colombia la investigación sobre las relaciones entre nación y narración, el estudio de los relatos fundacionales de lo nacional en su ligazón constitutiva con la violencia de la representación, violencia que se ejerce a través del estigma con el cual la racionalidad de la dominación —bajo el nombre de “división internacional del trabajo”— marcó desde su formación el destino de estos países; y los regímenes de representación que a lo largo del siglo XIX “fijaron las identidades” de indios, negros y mujeres, convertidos en la más eficaz forma de exclusión.

1. Des-ordenamiento cultural y devaluación de la ciudad letrada

Desde mediados de los años ochenta un nuevo malestar perturba y desazona nuestra inserción en la *tardomodernidad*: se trata del *desordenamiento cultural* producido por las transformaciones de la sensibilidad que introducen las tecnicidades en las nuevas modalidades comunicativas de la sociedad. El diagnóstico que trazara Germán Colmenares a propósito de la “desencantada resignación” sufrida por buena parte de los intelectuales del siglo XIX, y su conversión en explícita hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas, conserva su certera capacidad de iluminar la

2 Germán Colmenares. *Las convenciones contra la cultura*. Bogotá, Tercer Mundo, 1987, p. 76.

experiencia actual: también ahora la generalidad de la población está experimentando mezclas culturales que desafían tanto las categorías como los vocabularios con los que la *intelligentia* ha seguido pensando y nombrando la cultura y la identidad. Desde los años cincuenta y sesenta las mayorías latinoamericanas acceden a, y se apropian de, la modernidad sin abandonar su cultura oral. Y ello, mediante una profunda penetración, hecha de complicidad y complejidad de relaciones, entre la oralidad que perdura como experiencia cultural primaria, regramaticalizada, y la “oralidad secundaria”³ que han tejido la radio, el cine y las visualidades electrónicas de la televisión, los videojuegos y, aunque minoritariamente aún, el computador. De ahí que, por más escandaloso que suene, es un hecho cultural insoslayable que *las mayorías en América Latina se incorporan a la modernidad no de la mano del libro sino desde los géneros y las narrativas, los lenguajes y las escrituras de la industria y la experiencia audiovisual*.

Lo que está en juego no es únicamente la hibridación de las lógicas globales del capital con las nuevas expresiones de un exotismo a admirar o denunciar, sino hondas transformaciones en la cultura cotidiana de las mayorías, y especialmente entre nuevas generaciones que no han dejado de leer, pero cuya lectura no corresponde ya al libro sino a una aún confusa pero activa hipertextualidad que, desde buena parte del cómic, del video clip musical o publicitario, y sobre todo de los videojuegos, conduce a la navegación por internet. ¿Cómo seguir, entonces, pensando por separado la memoria popular y la modernidad —a no ser que la modernidad se piense todavía ilustrada y exclusivamente anclada en el libro— cuando en América Latina la dinámica de las transformaciones que calan en la cultura cotidiana de las mayorías proviene principalmente de la desterritorialización que producen las migraciones y los desplazamientos poblacionales junto con las transculturaciones que propician y agencian los medios masivos?

La consolidación de la expansión urbana y la ampliación sin precedentes de la matrícula escolar han estado acompañadas, desde los años ochenta, de una acelerada expansión de los medios masivos y de la conformación de un mercado cultural en el que culmina el *descentramiento*⁴ de las fuentes de producción de la cultura desde la comunidad a los “aparatos” especializados; en sustitución de las costumbres, las formas de vida elaboradas y transmitidas tradicionalmente, por estilos de vida conformados desde el consumo, secularizando e internacionalizando los mundos

3 Walter Ong. *Oralidad y escritura*. México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

4 John Keane. “Structural Transformations of the Public Sphere”. *The communication Review*, 1, California, University of California, 1995, pp. 1-22; Néstor García Canclini (coordinador). *Culturas en globalización. América Latina, Europa, Estados Unidos*. Caracas, Nueva Sociedad, 1996.

simbólicos y convirtiendo las comunidades en *públicos* segmentados por el mercado. Todos estos procesos se iniciaron desde los años treinta pero no alcanzarán su visibilidad social sino cuando la educación se vuelva masiva y cuando la cultura logre su diferenciación y autonomización de los otros órdenes sociales a través de la profesionalización general de los productores y la segmentación de los consumidores. Esto sucederá también cuando el Estado no pueda ya ordenar ni movilizar el campo cultural y deba limitarse a asegurar en algún modo su autonomía, la libertad de sus actores y las oportunidades de acceso a los diversos grupos sociales, lo cual dejaría al mercado la coordinación y dinamización de ese campo. Así, modernidad entre nosotros resulta una “experiencia compartida de las diferencias pero dentro de una matriz común proporcionada por la escolarización, la comunicación televisiva, el consumo de información y la necesidad de vivir conectados a la ciudad de los signos”.⁵

Todo lo anterior sugiere la necesidad de introducir en el debate una dislocación impensable para los *modernos* inaceptable incluso para los más radicales *posmodernos*: pensar pluralmente la modernidad. Pues la crisis de la razón y del sujeto, el fin de la metafísica y la deconstrucción del logocentrismo siguen teniendo como horizonte la *modernidad una*, que comparten defensores e impugnadores. Sin embargo, pensar la crisis de la modernidad *desde el Sur* tiene como primera condición superar aquella lógica según la cual nuestras sociedades serían irremediabilmente *exteriores* al proceso de la modernidad y su modernidad solo podría ser deformación y degradación de la verdadera. Romper esa lógica implica preguntar si la incapacidad de reconocerse en las alteridades que la resisten desde adentro no hace parte de la crisis no pensada, o quizás impensable, desde los países del centro.

Pero desde uno y otro lado del Atlántico investigadores e intelectuales como Aníbal Quijano o Tzvetan Todorov⁶ han mostrado que *la nueva visión del mundo* que acarrea la conquista de América se halla en el origen mismo de la modernidad, pues es a partir del desconcertado encuentro de los europeos con el Nuevo Mundo que la *esfera (geométrico-cosmológica)* se convierte en *globo (geográfico-político)*; es con las 20.000 toneladas de oro y plata que llegan de América con las que se va a formar el capitalismo, y es desde el pensamiento de Francisco de Vitoria sobre el estatuto civil de las gentes de Indias que nace el “derecho humanitario”, clave del pensamiento moderno que luego desarrollaría Rousseau. Pero también, y mucho antes de que los

5 José Joaquín Brunner. *Cartografías de la modernidad*. Santiago, Dolmen, 1995, p. 68.

6 Aníbal Quijano. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Sociedad & Política, 1988, pp. 53 y ss; Tzvetan Todorov. *La conquista de América: el problema del otro*. México, Siglo XXI, 1990.

de la Escuela de Frankfurt tematizaran el concepto de “razón instrumental”,⁷ nuestros países tuvieron una larga experiencia, y conciencia, de la *instrumentalización* como forma de *racionalización moderna* de la voracidad del capital, y ello mediante la implantación de una economía simbólica que, convertida después en *desarrollismo*, tornaría irracional toda diferencia no funcional a un desarrollo concebido como único (y último) vagón de la modernidad para Latinoamérica. A mediados de los años ochenta el discurso posmodernista pareció liberarnos de esa *linearidad temporal* pero, a la postre, nos devolvió a otro dualismo: aquel que nos conmina a escoger entre una diferencia concebida de manera monoteísta como repliegue excluyente, o una diferencia asimilada a la fragmentación irremediable de toda comunidad.

En su cruce con la globalización neoliberal, ese doble discurso nos reinstala en una concepción lineal del tiempo o nos proyecta hacia su más dislocador estallido, evidenciando así una doble sinsalida: la imposibilidad de devolvernos a una *diferencia* idealizadamente unificante —que al identificarnos nos separa del resto, autoencerrándonos—, o la de proyectar un futuro en el cual la hibridación nos permitiría nombrar una indolora desaparición de los conflictos que subyacen y explotan social y culturalmente en los movimientos de agresión y resistencia. La *alteridad latinoamericana* remite hoy a una diferencia que no se deja disolver ni asimilar por el modelo hegemónico, ya sea europeo o norteamericano, justamente en la medida en que la dinámica de las transformaciones en los mundos de vida de las mayorías remite a “la persistencia de estratos profundos de la memoria y la mentalidad colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido tradicional que la propia aceleración modernizadora comporta”.⁸

2. De la modernidad industrial a la modernidad informacional

En los últimos años algunos sociólogos y filósofos plantean, a lo Max Weber, que la modernidad ha llegado al punto en que su propia figura de razón, su propia lógica de conocimiento —que es la lógica de la especialización y el saber experto— se ha tornado en fuente estructural de riesgo para la sociedad. En su texto *Modernidad y ambivalencia*,⁹ Zygmunt Bauman descubre el lazo que anuda el occidental proyecto

7 Theodor Adorno y Max Horkheimer. *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1971.

8 Giacomo Marramao. “Palabra clave ‘metapolítica’: más allá de los esquemas binarios”. En: Xabier Palacios y Francisco Jarauta (compiladores). *Razón, ética y política*. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 60.

9 Zygmunt Bauman. *Modernidad y ambivalencia*. Río de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.

metafísico de *pensar el ser*, al proyecto de la razón moderna: *pensar el orden*. En ambos proyectos de saber, el *ser* y el *orden* dejan de ser objeto del pensar para convertirse en el *lugar desde* el cual se piensa. El orden se constituye en la categoría fundante de la modernidad, como lo fue el ser para la metafísica. Avocándonos a repensar las tradiciones categoriales desde las que pensamos, Bauman ve en el orden el lugar desde el cual opera una razón fundada en separar y clasificar, con lo que ella implica al convertir en operaciones fundantes del pensar el especializar y su correlato, el incluir/excluir. A través de la clasificación del lenguaje, nos propone un mundo liberado de la ambigüedad y la arbitrariedad a las que nos somete la contingencia; un saber que nos distancia del malestar, de la inseguridad que conlleva la ambivalencia. Lo contrario del orden moderno no sería pues otro orden, sino el caos. Pero resulta que la discontinuidad en que se basa el clasificar, esto es, la discreción y transparencia del mundo, se ve hoy contradicha y opacada por un movimiento que es, a la vez, de autopropulsión y autodestrucción: al pretender reducir la ambivalencia a un problema de ingeniería, de especificación y aplicación de la tecnología adecuada, el saber multiplica los riesgos, incluso los fomenta.

Justamente en ese movimiento, Ulrich Beck ve el paso de los *peligros* que entrañaba la sociedad industrial a otro tipo distinto de sociedad: *la del riesgo*.¹⁰ Es de la lógica misma del *saber experto* de la que resultan los mayores riesgos que atraviesa no solo la sociedad de Occidente sino la del planeta. Hasta ahora los peligros que entrañaba el desarrollo industrial eran pensados como el simple efecto colateral de una industrialización que se pensaba a sí misma, sin la menor duda, como *progreso*. Lo que Beck busca pensar son las estructuras radicales de riesgo que encarna una sociedad cuyo desarrollo amenaza desde la ecología hasta la diversidad genética y la posibilidad misma de supervivencia del planeta. El círculo no puede ser más “vicioso”: mientras la tendencia dominante en la sociedad es a pensar que a más riesgo mayor necesidad de saber experto, lo que estamos viviendo es todo lo contrario: a mayor crecimiento de saber experto, más y mayores riesgos. Así, el genetista que decidió experimentar con genes humanos no pidió permiso a nadie, pues pensó: “yo soy el experto, el que más sabe de esto, no tengo que dar cuenta a nadie”. Pero el problema no es solamente ético, pues cuando comenzamos a manipular los genes humanos, varios integrantes del proyecto nazi ya lo habían hecho. Eso no lo podemos olvidar, y menos aun en tiempos en los cuales el miedo se expande, los fundamentalismos crecen y la extrema derecha se convierte en el segundo partido más votado en países como Austria y Suiza.

10 Ulrich Beck. *La sociedad del riesgo*. Barcelona, Paidós, 1998.

De ese riesgo la sociedad no se puede liberar más que pensándose a sí misma como problema. Beck y Anthony Giddens llaman *reflexividad* a la capacidad de la propia modernidad de cuestionarse y asumir que algunos de los objetivos más importantes de su proyecto emancipador están siendo pervertidos radicalmente.¹¹ Y es ese saber reflexivo el que le permite a Castells pensar la globalización como un inmenso movimiento de *conexión* de todo lo que vale para la razón experta, instrumental —ya sean individuos, grupos, instituciones, países— y, a la vez, como un enorme movimiento de *desconexión* de todo lo que no tiene importancia para esa razón, ya sean individuos, instituciones, países, y hasta continentes enteros.

La modernidad-mundo nos avoca por primera vez a la realidad de un capitalismo mundial, de un capital que se da a sí mismo el mundo como horizonte de su *realización* en tiempo real. De ahí que explícitamente estos pensadores no vean otra salida que aquella que pasa por resituar el conocimiento experto en el amplio campo de esos otros saberes que provienen de la experiencia social,¹² de las memorias y la imaginación colectiva, esa que para Arjun Appadurai abre la posibilidad de construir a escala del mundo una *globalización desde abajo*: el esfuerzo por articular la significación desde sus conflictos, articulación que se está produciendo en la imaginación colectiva ya actuante en lo que él llama “las formas sociales emergentes” desde el ámbito ecológico al laboral, y desde el de los derechos civiles a las ciudadanías culturales. Porque la imaginación, dice Appadurai, ha dejado de ser un asunto de genio individual, un modo de escape a la inercia de la vida cotidiana o una mera posibilidad estética, para convertirse en una facultad de la gente del común que le permite pensar en emigrar, en resistir a la violencia estatal, en buscar reparación social, en diseñar nuevos modos de asociación, nuevas colaboraciones cívicas que cada vez más trascienden las fronteras nacionales. Textualmente, el autor dice:

Sies a través de la imaginación que hoy el capitalismo disciplina y controla a los ciudadanos contemporáneos, sobre todo usando los medios de comunicación, es también la imaginación la facultad a través de la cual emergen nuevos patrones colectivos de disenso, de desafección y cuestionamiento de los patrones impuestos a la vida cotidiana. Por medio de la cual vemos emerger formas sociales nuevas, no predatorias como las del capital, formas constructoras de nuevas convivencias humanas.¹³

11 Anthony Giddens, Ulrich Beck y Scott Lash. *Modernização reflexiva*. Sao Paulo, Unesp, 1995.

12 Boaventura de Sousa Santos. *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência*. Sao Paulo, Cortez, 2000.

13 Arjun Appadurai. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Trilce/Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 23.

3. Desmoralización intelectual y derrotismo político

Los hombres cultivados, que pertenecen a la cultura por lo menos tanto como la cultura les pertenece a ellos, se orientan siempre a aplicar a las obras de su época categorías heredadas ya ignorar; al mismo tiempo, la novedad irreductible de obras que aportan con ellas las categorías mismas de su percepción

Pierre Bourdieu

Un profundo malestar cultural —en el que se entrecruzan las desubicaciones políticas del intelectual en la sociedad globalizada, con la profunda devaluación que sobre la autoridad letrada acarrea la empatía que los más jóvenes experimentan por los nuevos lenguajes y escrituras, sonoridades y visualidades— está conduciendo en los años más recientes a una desmoralización cada día más derrotista entre los intelectuales, incluidos algunos de la más alta talla. Históricamente ligados al territorio del espacio-nación y a sus dinámicas en lo que Gramsci definiera como “lo nacional popular”,¹⁴ los intelectuales se han dedicado a establecer la ligazón entre memoria nacional y acción política; ligazón de la que derivaban su función pedagógica, interpretativa, profética. Como lo señala Beatriz Sarlo:

Escribieron para el Pueblo o para la Nación. Escribieron solo para sus iguales, despreciando a todos los públicos [...]. Se sintieron libres frente a todos los poderes; cortejaron todos los poderes. Se entusiasmaron con las grandes revoluciones y también fueron sus primeras víctimas. Son los *intelectuales*: una categoría cuya existencia misma hoy es un problema.¹⁵

Cuando entra en crisis el espacio de lo nacional por la globalización económica y tecnológica que redefine la capacidad de decisión política de los Estados nacionales, y en la cual se inserta la desterritorialización cultural que movilizan el *mundo audiovisual* y el *espacio digital*, los intelectuales encuentran serias dificultades para reubicar su función, pues desanclada del espacio nacional, la cultura pierde su lazo orgánico con el territorio y con la lengua, que es el tejido mismo del que está hecho el trabajo del intelectual.

El malestar en la tardomodernidad se proyecta, así, especialmente en la incapacidad de la élite letrada para proponer un *proyecto político que incluya la cultura y la comunicación*¹⁶ como campo primordial de batalla política: el estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica —su capacidad de

14 Antonio Gramsci. *Cultura y literatura*. “Concepto de ‘nacional-popular’”. Barcelona, Península, 1977.

15 Beatriz Sarlo. *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires, Ariel, 1994, p. 177.

16 Olivier Monguin. *Face au scepticisme*. París, Hachette, 1999.

representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad— para enfrentar la erosión del orden colectivo; y que en lugar de ocuparse en buscar raíces y conservar autenticidades o en denunciar la decadencia del arte y la confusión cultural, se haga cargo de los desafíos y posibilidades que las nuevas condiciones socioculturales despliegan.

La relación entre medios y culturas, sobre todo en el campo audiovisual e informático, se ha tornado desconcertantemente compleja en la actualidad. Como demostró el debate entre la Unión Europea y Estados Unidos sobre la “excepción cultural”, la producción y circulación de las industrias culturales exige una mínima puesta en común de decisiones políticas. En América Latina ese mínimo de políticas culturales comunes ha sido imposible de lograr hasta ahora, y la razón de fondo que impide homogeneizar un poco esas políticas sobre industrias culturales en los acuerdos de integración latinoamericana estriba en el divorcio —no solo entre políticos, también entre intelectuales— entre el predominio de una concepción esencialista de la identidad nacional, asociada a lo étnico, y el pragmatismo radical que rige a la hora de insertarse en los procesos de globalización tecnoeconómica.

Concentradas en preservar patrimonios y promover las artes de la élite, las políticas culturales siguen desconociendo el papel decisivo de las industrias audiovisuales en la cultura cotidiana de las mayorías. Ancladas en una concepción básicamente preservacionista de la identidad y en una práctica desarticulación con respecto a lo que hacen las empresas y los grupos independientes —ese “tercer sector” cada día más denso—, las políticas públicas están siendo, en gran medida, responsables de la desigual segmentación de los consumos y del empobrecimiento de la producción endógena; y ello en momentos en los cuales la heterogeneidad y la multiculturalidad no pueden seguirse viendo como un problema sino como la base de la renovación de la democracia, y cuando el liberalismo, al expandir la desregulación hasta el mundo de la cultura, está exigiendo a los Estados y organismos internacionales la *reconstrucción de la esfera pública*.

4. Desencuentros con la modernidad latinoamericana

Uno de los motivos más pertinaces del largo desencuentro de las ciencias sociales con el debate cultural y la modernidad en Colombia se halla en el encierro de este país, que lo ha privado muy especialmente de la mediación intelectual producida por el *pensamiento latinoamericano*. Son muchas las señales que delatan esa extraña posición que sitúa al debate sobre la modernidad en Colombia en la más flagrante desconexión con los referentes conceptuales e históricos de esa misma discusión en América Latina. Por ejemplo, el libro que inaugura colectivamente ese

debate en el país, *Colombia: el despertar en la modernidad*, compila nueve textos europeos, siete colombianos y solo uno de otro latinoamericano: un corto y anodino texto de Octavio Paz; y fue publicado en un momento en el que tanto varios de los intelectuales más relevantes como las revistas más importantes de ciencias sociales y crítica cultural en Latinoamérica (*David & Goliat*, de CLACSO, Buenos Aires; *Nueva Sociedad*, de Caracas; *Punto de Vista*, de Buenos Aires; *Perfiles Latinoamericanos*, de México; *Revista de Crítica Cultural*, de Santiago; *Brecha*, de Montevideo, y *Sociológica*, de México) dedicaban números monográficos al tema. Más grave aun es que varios de los textos europeos que aparecen en esa antología fueron tomados de una compilación, *El debate modernidad-postmodernidad*,¹⁷ de la cual ni aparece el nombre del compilador (el argentino Nicolás Casullo) ni se recoge su espléndida y ubicadora introducción sobre las relaciones de ese debate con América Latina. De la misma manera, en el libro de Fernando Cruz Kronfly, *La sombrilla planetaria. Modernidad y postmodernidad en la cultura*,¹⁸ un trabajo sin duda interesante desde la orilla literaria, los autores y temas sobre los que se reflexiona son europeos o colombianos, ningún otro latinoamericano; y en la bibliografía no de novelistas sino de fuentes conceptuales —fácilmente reseñables por tratarse de un libro de ensayos— se encuentran veinte citas de autores europeos, cinco de colombianos y una sola de otro latinoamericano: Alfonso Reyes.

Lo paradójico es que para encontrar bibliografía latinoamericana sobre modernidad en pensadores colombianos hay que acudir a dos autores que residen desde hace muchos años fuera del país y coincidentalmente ambos en Alemania: Rafael Gutiérrez Girardot y Carlos Rincón. Del primero de ellos se puede consultar desde su pionero e iluminador texto, *Modernismo: supuestos históricos y culturales*, publicado en 1987, hasta el más reciente, *Insistencias* —publicado en 1998 por la misma editorial y en la misma colección que el libro de Cruz Kronfly—, en el cual dieciocho de los veinte textos que lo componen trabajan autores o temas latinoamericanos, y son autores nada “convencionales”, como López Velarde o José Emilio Pacheco, en literatura; y ese historiador argentino, José Luis Romero, el primero en hacer *historia cultural* en y de América Latina. De Carlos Rincón, por su parte, se puede acudir a *Cambio en la noción de literatura*, un libro también pionero y ya interesante por su “violación” a la virginidad del canon literario nada menos que a partir de la subliteratura mediática;

17 Nicolás Casullo (compilador). *El debate modernidad-postmodernidad*. Buenos Aires, Punto Sur, 1989.

18 Fernando Cruz Kronfly. *La sombrilla planetaria. Modernidad y postmodernidad en la cultura*. Bogotá, Planeta, 1994.

así como su trabajo que debate más a fondo la modernidad en América Latina: *La no simultaneidad de lo simultáneo*. A excepción de estos dos autores, resulta difícil de entender que a comienzos de los años noventa se escriba en Colombia sobre la crisis, el inacabamiento, la muerte o el divorcio entre modernización y modernidad, sin la presencia de una reflexión latinoamericana que por ese entonces ya había recibido un reconocimiento internacional explícito en los trabajos de Aníbal Quijano, José Joaquín Brunner, Norbert Lechner, Octavio Ianni, Renato Ortiz, Carlos Monsiváis, Néstor García Canclini (muchos de cuyos artículos o libros ya habían sido traducidos o se estaban traduciendo al inglés).

Seguramente en el fondo de esa ausencia se encuentra una radical identificación de la modernidad por parte de los intelectuales y las ciencias sociales con *su proyecto europeo de la Ilustración*, y una densa y tenaz dificultad para pensar los avatares y contradicciones del *proceso de la modernidad contemporánea, la del país y la de Latinoamérica*. Cruz Kronfly, en un libro posterior al anotado,¹⁹ ofrece una explícita argumentación de la oposición entre modernidad y contemporaneidad: mientras la modernidad “implica mentalidad científica, desarrollo de relaciones capitalistas, institucionalidad política y jurídica democrática, ideologías igualitarias y libertarias, formas estéticas y, sobre todo, una mentalidad secular derivada del desencantamiento del mundo”; contemporaneidad significa “estar en sintonía con el prestigio de la ideología de lo novedoso [...], de lo que se usa y está de moda por el solo hecho de ser actual. [...] El afán de contemporaneidad se concentra en los productos de la civilización técnico-instrumental”.²⁰ Todo un largo rodeo para regresar al punto de partida, pues lo que a finales de los noventa se llama contemporaneidad nombra *lo mismo* que antes nombraba la modernización: el desarrollo técnico-instrumental.

Kronfly nos repite la vieja queja: vivimos del espejismo de una contemporaneidad sin modernidad. Lo que hace indispensable otra vez distinguir la tendencia hacia un *presente autista* reforzado por la instantánea simultaneidad que los medios masivos producen, del espesor de ese “tiempo ahora”²¹ del que hablara Walter Benjamin; un ahora desde el cual es posible des-atar el pasado amarrado por la *pseudo continuidad de la historia*, continuidad elaborada por la modernidad y legitimada en la forma de esa secuencia lineal de novedades a la que llamó progreso. La crítica al vaciado de espesor histórico del presente en una actualidad desvertebrada no puede servir de excusa a un nuevo dualismo con el cual ahorrarnos la necesidad

19 *Id.*, *La tierra que atardece. Ensayos sobre la modernidad y la contemporaneidad*. Bogotá, Ariel, 1998, pp. 19 y 30.

21 Walter Benjamin. *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1982, pp. 190-192.

de asumir los desconcertantes desafíos que entraña la *hibridez de lo contemporáneo*: esa des-organización/re-organización de los tiempos y de sus lógicas de avance y marcha atrás, de secuencias y saltos, que liberan las narraciones de su sumisión al progreso, posibilitando formas inéditas de relación con los diversos pasados de que estamos hechos.

5. Pensando la modernidad desde Colombia

Uno de los primeros en romper con el *dualismo-atmósfera intelectual* ha sido el historiador Jorge Orlando Melo, para quien ya en 1985 la modernización en Colombia adquiere una figura mucho menos lineal y dicotómica:²² no se trata de un proceso meramente económico que haya excluido por sí mismo la modernización del ámbito político y cultural. Hay modernización política y es visible en la capacidad del Estado para el manejo de las variables macroeconómicas, para el desarrollo básico de infraestructuras y de algunos servicios como la educación. Y si es cierta su incapacidad en el dominio del orden público y de la justicia, también es cierta la existencia del “espacio político nacional; o dicho de otra manera, la nación se constituye como el espacio político dominante para todos los sectores sociales, y no solo para las élites políticas o económicas”.²³ Reconociendo que la modernidad cultural es la menos atendida, Melo señala, sin embargo, cuatro espacios claves de su presencia en Colombia: a) un sistema escolar masivo que a partir de 1960 se convierte en el ámbito esencial de socialización y preparación al trabajo; b) un mercado cultural nacional dinamizado especialmente por la prensa y la radio desde los años cincuenta, por la televisión desde los setenta y también por la industria del libro en los ochenta; c) una práctica científica continua que ya no se restringe a las ciencias naturales sino que, desde los sesenta, permite que la sociología, la economía y la historia ejerzan un papel decisivo en la formación del discurso que configura la identidad nacional; y d) una cultura laica que se hace explícita en la autonomía que cobra la ética individual respecto a las imposiciones religiosas en cuestiones como el control de natalidad y en las actitudes de moral sexual, en general. Todo ello le permite a Melo concluir su balance afirmando:

22 Jorge Orlando Melo. “Algunas consideraciones globales sobre ‘modernidad’ y ‘modernización’”. *Análisis Político*, 10, Bogotá, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional, 1990, p. 33.

23 *Id.*, “Proceso de modernización en Colombia 1850-1930”. *Revista Universidad Nacional*, 20, Medellín, 1985.

Hoy, tras un proceso de una velocidad que no tuvo pares en los países clásicos, Colombia está claramente en el mundo moderno, así sus sectores modernos se apoyen en las instituciones tradicionales, convivan con ellas y las reconstruyan permanentemente [...]. Solo la continuidad de la violencia, con su porfiada existencia, ofrecería motivos serios de desesperanza, permitiría descalificar la función histórica de los grupos dirigentes e impediría la aparición de un nuevo consenso en Colombia, al revelar las limitaciones del proceso modernizador.²⁴

A comienzos de los años noventa, y en un extraño texto —extraño por venir de dos economistas—, Fabio Giraldo y Héctor López proponen la primera crítica explícita a la *interpretación dual* que en Colombia se hace de la modernización sin modernidad; interpretación que es tachada de responder a “corrientes antifilosóficas” incapaces de asumir lo que la modernidad entraña de incertidumbre y movilidad: “La modernización entendida como el desarrollo material auspiciado por los avances técnico-instrumentales no puede actuar sin transformar la sensibilidad social y afectar directamente al mundo de la vida”.²⁵ Y cuando esos dos mundos se piensan separados, lo que se produce es una disfrazada ruptura en la realidad sociocultural: lo moderno corresponde a los estilos de vida de las élites y las clases medias letradas, mientras las vidas y costumbres de las mayorías seguirían estancadas en la premodernidad. Así, pues, el divorcio entre modernidad y modernización acaba haciendo imposible comprender que el crecimiento de la pobreza y la exclusión social, e incluso muchas de nuestras violencias, son expresiones y resultado de la racionalidad moderna, tal y como ella opera en los países de la periferia.

Es más, la violencia es el modo propio como la modernidad opera en nuestros países, pues violentamente integra a sus lógicas y ritmos tanto los territorios como las poblaciones, las costumbres como los imaginarios de las diferentes clases, el folclor como las vanguardias. La violencia hace parte del *capital* que moviliza la modernidad y de sus peculiares y contradictorios efectos sobre las sociedades.

La figura del sicario no solo es la expresión del atraso, la pobreza, el desempleo, la ausencia de la acción del Estado en su lugar de residencia y de una cultura que hunde sus raíces en la religión católica y en la violencia política. También es el reflejo, acaso de manera más protuberante, del hedonismo, el consumo, la cultura de la imagen, la drogadicción; en una palabra, de la colonización del mundo de la vida por la modernidad.²⁶

24 *Ibid.*, p. 33.

25 Fabio Giraldo y Héctor López. “La metamorfosis de la modernidad”. En: Fernando Viviescas y Fabio Giraldo (compiladores). *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia, 1994, p. 258.

26 *Ibid.*, p. 261.

Por otro lado, el historiador Marco Palacios cuestiona también la mirada dualista al situar su análisis en las contradicciones que dinamizan la modernización socioeconómica de la segunda mitad del siglo XX en Colombia: entre sus signos y sus brechas. Sus claros *signos* no son solo económicos sino sociales:

[...] la caída de la tasa de natalidad y mortalidad, el aumento de la esperanza de vida y de la alfabetización, la expansión geográfica de la red de transportes y telecomunicaciones, el crecimiento acelerado de la producción y distribución de electricidad [...]. Se amplió la dotación de agua potable y alcantarillado, aumentaron las cifras de vivienda propia entre los sectores populares urbanos y en muchas regiones rurales mejoraron las condiciones de vivienda.²⁷

También están las no menos claras *brechas*: el aumento de la distancia —desigualdad en las condiciones de vida— entre el mundo urbano central y las periferias rurales, la fuerte concentración del ingreso y del consumo en los sectores medios y altos, las bajas tasas de inversión y ahorro, y los bajísimos índices de fiscalidad; todo lo cual va a encontrar su más grave expresión en la emigración al extranjero de cerca de dos millones de colombianos.

En ese claroscuro de signos y brechas, Palacios inserta la emergencia de “las grandes ciudades ruralizadas por el flujo masivo de emigrantes” y atravesadas por ese otro cúmulo de imágenes e informaciones que producen la radio y la televisión: “una nueva cultura de masas que colonizó el resto del país”.²⁸ Con solo nombrar la aparición de esa nueva cultura (y sin demonizarla de entrada), el autor da una poderosa clave de lectura distinta tanto de la modernidad como de la modernización: la de la centralidad indiscutible y la ambigüedad profunda del papel de lo cultural en la configuración de lo moderno. La pista señalada apunta al fondo: si lo que caracteriza más fuertemente a Colombia es la trama que conforman, a partes iguales, *el dinamismo* —la creatividad y capacidad de adaptación a las nuevas situaciones— y *la violencia* —las muy diversas pero entrelazadas violencias—, su lastre más oscuro y largo, su anacronía más nefasta, lo constituye *una política fosilizada*. Un fósil cuya supervivencia, sin embargo, ya no puede entenderse referida únicamente a lo que ocurre en el ámbito de sus propios y particulares aparatos de partido o de los dispositivos generales del poder, sino que es indispensable referirla a lo que ocurre en la nueva y masificada cultura cotidiana de las mayorías, a lo que está cambiando en las costumbres de las gentes —que es mucho— y a lo que sobrevive al cambio —que no es poco.

En un libro posterior, Palacios va a enfrentar aun más de cerca el problema de la diferenciación conceptual entre modernidad y modernización apoyándose en la propuesta de Barrington Moore Jr. para comprender las *complejas e imprevisibles*

²⁷ Marco Palacios. *Entre la legalidad y la violencia*. Bogotá, Norma, 1996, p. 293.

²⁸ *Ibid.*, p. 294.

tramas de democracia y autoritarismo que presentan las diversas trayectorias seguidas por la modernización en diferentes tipos de países. Aunque se distancia de esa propuesta en la imposibilidad que manifiesta su tipología de *rutras de la modernización* para pensar “los países pequeños”, o sea, los dependientes económica y políticamente de los grandes, lo que sí rescata Palacios es la necesidad de asumir como lugar de partida para el análisis no la oposición sino la diferencia analítica entre la modernidad como modelo, “los atributos que debe tener una sociedad” para decirse y tenerse a sí misma por moderna, y las diversas trayectorias de modernización, es decir, los muy diversos modos de la “movilización dirigida desde y por el Estado para lograr esos atributos”.²⁹

Aplicada a Colombia, esa conceptualización nos aboca a aceptar que el *modelo de modernidad* con que la élite dirigente modernizó al país durante el siglo XIX fue el de “una nación occidental, culturalmente blanca, aunque asentada en el mito de la nación mestiza”,³⁰ o sea, eurocéntrica e intolerante con todo lo que no fuera blanco e hispanohablante; y hemos debido esperar hasta la Constitución de 1991 para que el modelo societal de modernidad cambiara y diera cabida a indígenas y negros, mujeres y homosexuales. Lo anterior ha implicado transformaciones no solo en la *trayectoria desarrollista de nuestra modernización* sino también en el *eurocéntrico modelo de modernidad* al que siguen persistentemente apegadas ciertas mentalidades académicas e intelectuales, tenidas por muy críticas, pero que apenas han comenzado a ser cuestionadas *desde dentro*, como lo han hecho Fabio Giraldo y Héctor Fernando López al replantear teórica y metodológicamente un pensamiento que separa la modernización que pasa por la industrialización, el desarrollo de las comunicaciones o la urbanización del país, de lo que sucede en las relaciones sociales del conjunto de la población.

El investigador Libardo Sarmiento también ha llevado ese cuestionamiento al campo de los estudios sobre la violencia y ha hecho posible que ésta deje de aparecer como una tara que lastraría cualquier proceso de modernización en Colombia y pueda ser pensada como escenario donde se expresan y visibilizan las contradicciones y conflictos que moviliza nuestra modernidad:

La dialéctica entre tradición y modernidad tiene como terreno común el conflicto, los desgarramientos y la violencia [...]. Todo lo cual se potencia por la desmitificación de la tradición y las alteraciones en las categorías de orientación axiológica. Los valores han perdido de esta

29 *Id.*, *Parábola del liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999, p. 30.

30 *Ibid.*, p. 31.

forma su función social: dar coherencia a los modelos culturales, permitir la identidad social y psíquica de los individuos y facilitar la integración social.³¹

Esto, a su vez, responde de manera explícita al *actual modelo hegemónico de modernidad*: aquel que libera de toda amarra la racionalidad instrumental, al mismo tiempo que la acumulación capitalista se propone a sí misma como valor supremo. Es esa cultura la que ha constituido el *caldo de cultivo* del narcotráfico, potenciando la generalización del enriquecimiento a cualquier precio y la expansión de las violencias de todo tipo.

6. Un nuevo horizonte de pensamiento

Más que frente a una crisis política de ribetes apocalípticos, nos encontramos frente a una crisis de interpretación y aprehensión de los cambios y transformaciones del Estado y el sistema político: crisis de interpretación por el análisis de nuevos fenómenos mediante viejos referentes y antiguas gramáticas. El desorden y el caos que algunos analistas proclaman como el signo de los tiempos se debe, en parte, a la incapacidad de reconocer un orden diferente que surge de las entrañas de lo viejo, y a la ausencia de códigos, señales referentes y sentidos para leer e interpretar la nueva imagen que lo político proyecta en su conjunto

María Teresa Uribe de Hincapié

La más innovadora lectura de las especificidades colombianas que atraviesan sus procesos de modernización se puede encontrar en los trabajos de María Teresa Uribe de Hincapié, aquellos que le han permitido acuñar una figura precisa y preciosa: la de *ciudadanías mestizas*. El punto de partida es una doble crítica y una propuesta. Crítica a una izquierda que durante mucho tiempo miró el país desde un horizonte de referentes externos y dogmas ideológicos, más que desde la realidad que habitaba; y crítica también a una academia dominada por fórmulas cuasi sacramentales, convertidas en verdaderos frenos al pensamiento. La propuesta, por su parte, se refiere a pensar la modernidad en Colombia:

[...] desde la historia y la cultura, para indagar la manera como irrumpieron, arraigaron y difundieron las instituciones liberales modernas en países concretos; el resultado del amalgamamiento o la mixtura entre el orden democrático moderno, centrado en el ciudadano, la nación y la representación, y los diversos órdenes societales y étnicos o comunitarios, históricamente constituidos [...] por desarrollos desiguales y conflictivos, formas específicas de articulación entre el Estado y la sociedad civil, lo público y lo privado, la guerra y la política, la palabra y la sangre.³²

31. Libardo Sarmiento. *Ciencia y tecnología para una sociedad abierta*. Bogotá, Colciencias, 1991, p. 166.

32. María Teresa Uribe de Hincapié. *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín, Corporación Región, 2001, p. 197.

A esa luz, los procesos de modernización dejan de verse como un proceso esquizofrénico o postergado para pensarse como un *proceso híbrido y desigualmente desarrollado, anudamiento de aperturas y cierres, de lógicas cruzadas que pueden dar cuenta de las crisis de valores y de la descomposición del orden político.*

El proyecto de investigación que surge de ahí se organiza en torno de tres ejes: la *nación* configurada, en contrapunto con la formalidad del Estado, por actores sociales regionales y locales, todos ellos mixturas tanto en lo cultural como en lo económico y lo político; el *ciudadano* haciendo visible que la democracia en Colombia no puede ser comprendida por sus carencias y sus faltantes sino por los órdenes normativos y societales, de derechos y movimientos, que especifican su trama y procesos políticos; y la *soberanía*, esa figura central de la modernidad que se hace especialmente visible en estos tiempos, esto es, en su declive y su parcial colapso. Especialmente frente a los que siguen aferrados a la idea de la nula modernidad política en Colombia, Uribe de Hincapié devela los profundos y desconcertantes mestizajes entre los *órdenes normativos* que formalizan y legalizan al sistema como garantía coercitiva central, y los *órdenes societales* conformados por las “constelaciones de sentido” que orientan la acción, las prácticas, las creencias y los valores. Pues es de las peculiaridades de esa densa mixtura, y no de sus parecidos o distancias con *la democracia moderna*, de lo que está hecha la modernidad política en Colombia. De aquella mixtura ha resultado una política que presenta, a la vez, una de las más largas duraciones de estabilidad y permanencia de un régimen político liberal, de una tradición republicana eficaz frente a los autoritarismos dictatoriales tan frecuentes en Latinoamérica, capaz de mantener una cierta gobernabilidad aun en las situaciones de turbulencia social más extrema; junto con una prolongada guerra interna en la cual se anudan las más brutales e irracionales violencias. El orden político realmente existente, o sea el que conforman las ciudadanías mestizas, ha sido capaz de resolver, en la práctica, lo que el aparato público no ha podido convertir en normas aceptables y acatadas por los actores sociales. De ahí que entre la guerra y la política en Colombia no haya una simple prolongación por otros medios (Claisewitz), sino complicidades e imbricaciones en una rara trama de hechos y discursos, de intermediaciones semipúblicas y semiprivadas, en espacios que van de lo más local y regional a lo nacional, o mejor, que entretejen los muy diversos *órdenes políticos* locales, regionales y —también en plural— nacionales.

Lo que emerge en las ciudadanías mestizas solo es comprensible entonces a la luz de una larga historia³³ que se inicia en la *ciudadanía sacra* con la cual Colombia

33 *Ibid.*, pp. 205 y ss.

entra al siglo XX, asentada en la complicidad de la tradición católica con las tradiciones y lealtades del *terruño*, y a su vez, atravesada por una explícita razón instrumental en el ámbito de la administración de la hacienda pública y el control del territorio —y cuyo relato más expresivo será *el costumbrismo*—, que dio paso en los años treinta a un país que se moderniza no solo industrial sino social y políticamente, en el que las sociabilidades y comunitarismo tradicionales comienzan a erosionarse al mismo tiempo que, con los sindicatos, las organizaciones campesinas e indígenas y las diversas asociaciones políticas de corte socialista, emergen unas *ciudadanías seculares*. Luego, en 1991, la Constitución institucionaliza nuevas *ciudadanías socioculturales* en las que encuentran representación y/o reconocimiento los actores sociales cuya diferencia no tenía cabida en la reformada institucionalidad de la Carta regeneracionista.

Lo que saca a flote esta visión híbrida de la modernidad del país es un cambio profundo en la idea misma de nacionalidad; un cambio experimentado como movimiento de mezclas culturales que, como las señaladas por Colmenares a propósito del siglo XIX, desafían tanto las categorías como los vocabularios que permitían pensar y nombrar lo nacional:

La escuela, la radio, luego la televisión, la prensa nacional, la migración acelerada, las empresas, los consumos y la publicidad; todo va creando por primera vez una unidad vivida y simbólica colombiana para toda la población, no solo para sectores más o menos elitistas. Por supuesto, la cultura ‘colombiana’ incluye ya de todo: hasta rancheras y tangos y patos Donalds [...]. Esta cultura de masas es problemática en la medida en que los mensajes que transmite alteran radicalmente las culturas populares y en la medida en que aparecen nuevos problemas para la definición de lo nacional.³⁴

Quien así habla no es ningún especialista en comunicación de masas sino el historiador Jorge Orlando Melo, para quien es la cultura de masas el punto desde donde puede ser pensada hoy una identidad que quiera ser a la vez nacional y popular, pues en esa cultura es en la que las distancias que separaban la cultura de élite europeizante y la cultura popular tradicional y folklórica han sido convertidas en *los extremos de un continuum cultural*. Pero la percepción de ese *continuum* por los investigadores sociales se ha visto obstaculizada en Colombia por dos fuertes vacíos conceptuales: el del *análisis cultural* y el de la ausencia de la perspectiva gramsciana sobre la *hegemonía*. En la introducción a la edición de *Colombia hoy*, en 1995, Melo escribe:

34 Jorge Orlando Melo. “Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la modernidad”. En: *Memorias del V Congreso Nacional de Antropología, Simposio sobre Identidad*. Bogotá, 1989, pp. 42, 43.

El estudio del cambio cultural no ha alcanzado un nivel mínimo de desarrollo en el país, y esto ha hecho que sea imposible incluir un artículo en el que se tratara de ofrecer una primera visión de cómo ha evolucionado, en su sentido más general, ese mundo de intercambio de signos, de las creencias y las formas de comportamientos colectivos, de la producción de bienes culturales, ideas y discursos.³⁵

Lo anterior se complementa con la ausencia del “giro gramsciano”, que María Teresa Uribe explicita justamente al cuestionar la estrechez de los marcos desde los cuales ha sido pensada la dominación en Colombia y al asumir plenamente el desplazamiento que lleva:

[...] de los enfoques estructurales hacia las dimensiones subjetivas que ponen su acento en los actores sociales, sus prácticas y sus discursos; [...] y las búsquedas en la cultura, esa dimensión esquiva, huidiza, hecha de apariencias y representaciones, de imaginarios y máscaras que muestran y ocultan al mismo tiempo, en un juego de espejos, a veces fascinante, pero del cual nunca se logran las certezas de los mundos empíricos y de las demostraciones estadísticas.³⁶

Dicho en otras palabras: la debilidad de los estudios culturales en Colombia está ligada a la débil presencia en las ciencias sociales del concepto gramsciano de hegemonía, en su capacidad de replantear la comprensión de la dominación como una imposición meramente exterior para hacerla pensable como *proceso mediante el cual una clase domina en la medida en que es capaz de representar intereses que las clases subalternas reconocen en algún modo como suyos también*.³⁷ Esto, porque el proceso de hegemonía está hecho tanto de fuerza como de sentido; apropiación de un sentido del poder en disputa por procesos de contrahegemonía que, de un lado y otro, envuelven sujetos y discursos por los que pasa la seducción y la complicidad. La hegemonía se juega en el labil terreno de lo simbólico, que constituye el eje del campo cultural, a la vez reproducción y subversión; campo estratégico de luchas en cuanto lugar de articulación del sentido de la vida social.

Intencionalmente se ha mezclado la reflexión sobre el vacío cultural en las ciencias sociales con la tribalización y retraimiento de los intelectuales, porque por ese cruce pasan claves de comprensión de su propio “malestar en la modernidad”. La valoración de lo que merece la pena ser estudiado se cruza con la percepción del lugar que el intelectual ocupa en la sociedad, y ello se proyecta sobre los hechos o fenómenos que se vuelven significativos para entender la transformación del país.

35 *Id.*, *Colombia hoy*. “Introducción”. Bogotá, Siglo XXI, 1995.

36. María Teresa Uribe de Hincapié. *Op. cit.*, p. 12.

37. Véase a este respecto: Jesús Martín-Barbero. *De los medios a las mediaciones*. Barcelona, G. Gili, 1987, pp. 84-94.

Atrapado en el peso o el valor de los grandes problemas, inercias o acontecimientos políticos y económicos, el análisis de la vida nacional se resiente a la hora de dar cuenta de los cambios en los referentes cotidianos de identidad que tienen las gentes. Hasta hace poco, solo en alguna investigación de la historiografía y la sociología se había indagado por las cambiantes significaciones de lo nacional que emergen en la vida cotidiana, asumidas éstas más que como tema, como *lugar metodológico* desde donde se posibilita un quiebre en los ángulos de mirada y un desordenamiento de las escrituras que hagan posible la interdisciplinarietà de los discursos sociales.