

Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana¹

José Joaquín Brunner

*La cultura puede hasta ser descrita simplemente como
aquello que hace que la vida valga la pena de ser vivida.*

T. S. Eliot

Las culturas de América Latina no expresan un orden —ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni de ningún otro tipo— sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una sociedad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos a nivel mundial. La modernidad cultural de la región ha llegado de la mano de unas profundas transformaciones en los modos de producir, transmitir y consumir la cultura. En consecuencia, la cultura latinoamericana está en pleno proceso de incorporarse a la modernidad, desde el momento precisamente en que ha dejado atrás los rasgos exclusivos y excluyentes de la “ciudad de los letrados” para transformarse en el vehículo multiforme de una creciente integración de masas.

I. LA CULTURA DE BASE TRADICIONAL

1. Orden

Cualquier ensayo sobre la cultura latinoamericana amenaza con trans-

1 Tomado de *Cartografías de la Modernidad*, Santiago de Chile: Dolmen Ediciones, 1994, pp. 151-190. Reimpreso con el permiso del autor.

formarse en una auténtica Torre de Babel. Pues son demasiadas las referencias históricas, teóricas e incluso políticas que entran en juego cada vez que se disputa sobre el “alma del continente” y sus expresiones en los variados lenguajes de la cultura, como lo son museos y poemas, monumentos e imágenes religiosas, hábitos cotidianos y escuela, televisión y analfabetismo, modas e industria editorial, sermón dominical y ópera, ideologías y ética sexual, creencias y valores, arquitectura y folklore; es decir, todas las formas de vivir, trabajar, amar y morir en esta parte del mundo.

Quizá estemos condenados, entonces, a hablar nada más que fragmentariamente de la cultura de nuestro tiempo; a la manera de un *collage* no acabado, en fabricación, donde cada parte, pieza o retazo remite a los otros, todos moviéndose en una continua danza de signos.

¿Significa lo anterior que nuestra cultura —que desde ya necesitaríamos reconocer como plural— no es productora de un orden, cualquiera que él sea, capaz de sistematizarse en un relato, de cualquier género que fuese?

Efectivamente: nuestra hipótesis inicial asume esta radical imposibilidad.

Postulamos que las culturas de América Latina, en su desarrollo contemporáneo, no expresan un orden —ni de nación, ni de clase, ni religioso, ni estatal, ni de carisma, ni tradicional ni de ningún otro tipo— sino que reflejan en su organización los procesos contradictorios y heterogéneos de conformación de una modernidad tardía, construida en condiciones de acelerada internacionalización de los mercados simbólicos a nivel mundial.

— Habitualmente, el análisis cultural de los grandes conglomerados (naciones o Estados, regiones, períodos históricos) supone la idea de un orden. La historia de la cultura, a la Alfred Weber por ejemplo, ha sido escrita bajo ese imperativo interpretativo. Un principio civilizador —omnipresente y omnipotente— desfila ante nosotros como si pasara un ejército o como si una gran máquina desplegara sus energías ordenadoras desde el centro de la cultura hacia la periferia y desde el fondo del tiempo hacia el futuro. La propia idea de *progreso*, como tantas otras elaboradas en el Siglo de las Luces, da cuenta de esa visión ordenadora de la historia cultural. Cada vez que ella se encarna en una concepción relativamente coherente tenemos un nuevo “gran relato”, cuyas claves nos revelan nuestra posición singular en la historia.

— Tal vez no tengamos ya la fe necesaria para adherir a ninguna filosofía de nuestra propia historia cultural. Por lo demás, carecemos

hoy día de esos “grandes relatos”, cuyo fin vivimos como tragedia con el embalsamamiento de Marx y repetimos, como tragicomedia, con la celebración del fin de la historia banalizado por Fukuyama. Empiezan a no existir “relatos” que nos interpreten nuestra historia; pero ésta sigue adelante y nos vemos abocados, por fin, a asumirla con nuestras propias cabezas.

– El análisis cultural –como especialización académica– supone que toda cultura es una réplica del orden natural; un “microcosmos de sentidos” integrados en torno a un sentido más general que dota al conjunto de una inmanente racionalidad. Desde tal ángulo de aproximación, lo que interesa, como enseñaba Sorokin, es “el hallazgo del principio central (la ‘razón’), que penetra todos los componentes, da sentido y significado a cada uno de ellos y, por este camino, llega a convertir en cosmos el caos de múltiples fragmentos dispersos”².

– Más adelante, abandonada por las ciencias sociales su ingenua pero poderosa imitación de las ciencias positivas, y completado su ciclo de adquisición de las técnicas hermenéuticas, el análisis cultural retuvo sin embargo su radical adscripción a la idea o principio de orden, pero ahora asumido internamente como inclinación de la conciencia individual (Berger y Luckman)³, o como equilibrio nacido de las interacciones a corta distancia (Goffman)⁴.

¿Es posible, entonces, escapar a las determinantes del propio campo del análisis cultural y ofrecer un relato (cualquiera) que asuma, por el contrario, la independencia de los fragmentos, la ausencia de identidades, la falta de principio de totalidad y la carencia de una síntesis ordenadora en nuestras culturas?

Más radicalmente, ¿puede intentarse siquiera una mirada sobre la cultura que no parta del lugar común del orden y no lea los procesos empíricos como orientados hacia allá? ¿Que no se alinee, al menos inicialmente, con ningún bloque filosófico inspirado por el gesto que, desde San Agustín hasta Hegel y Marx, ha ofrecido construir el sentido de la historia como el despliegue de un principio único de organización?

– No sabemos si acaso sea posible. Pero constatamos que cualquier

2 Pitrim Sorokin, *Dinámica social y cultural*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, vol I, p. 18.

3 Ver Peter L. Berger and Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality*, Penguin University Books, 1971.

4 Ver la extensa obra de Erving Goffman y su *Frame Analysis*, Harper & Row, 1974.

pretensión de sistematizar prematuramente la reflexión desemboca en la banalidad pseudometódica o, peor aún, en una radical incompreensión.

– De la cultura latinoamericana no podemos hablar, por el momento, sistemáticamente. Incluso, los mejores análisis contemporáneos de ella escapan muchas veces a cualquier formalización tradicional. Véase por ejemplo el caso de Monsiváis. También ocurre así con los ensayos –contradictorios por su vitalidad– de Octavio Paz.

– Nos movemos, pues, en y con la danza de los signos. Escuchamos su música, participamos de ella, vemos girar los cuerpos que bailan sin seguir un estilo ni denotar un patrón. Las figuras se quiebran al detenerse y vuelven a asumir su postura al recomenzar. Hay una sala de espejos donde se repiten, distorsionadamente, los desplazamientos de los bailarines. La luz intermitente desfigura los rostros; a ratos parecen máscaras y nada más. Quizá sea una fiesta popular. Quizá se celebre, a través de este ceremonial, la caída de un dictador. O la muerte de una hermana. Nunca podemos estar completamente seguros. Quizá sea una representación religiosa la que ocurre ante nuestros ojos. Algunos espejos están trizados, como si estuviéramos en un viejo hotel. A veces alguien abre una ventana y la sala se llena de brisas que vienen del mar. Lo más probable es que no sea sino la gran ciudad que penetra con sus ruidos mientras las luces de neón encienden las calles. Alguien nos señala que quizá estamos en Hong-Kong. A lo lejos se escucha una sirena. Un ruido seco, semejante a un disparo, se confunde con los aplausos en la sala. Casi todos los televisores están encendidos. La gente parlotea. Pasa un desfile llevando banderas y pancartas. Una pareja se detiene a la entrada del cine. En la mesa vecina todos gritan. Y discuten sobre la identidad de la cultura latinoamericana.

2. Contexto

El hecho de que la cultura latinoamericana –esto es, la suma de las culturas que componen el *collage*– sea habitualmente analizada por sus productos ha llevado a exagerar el uso de periodizaciones que, en última instancia, refieren a estilos (intelectuales) o a las orientaciones ideológicas de sus productores.

Faltan a esos análisis, en cambio, “referencias de contexto”, por fragmentarias que ellas pudieran ser, en un continente donde todavía pugnamos por acceder a las estadísticas más elementales. De allí nace, asimismo, una gran confusión:

tendemos a suponer que las modernizaciones, o sea los modernizadores y sus movimientos o capillas –sea en el plano de las ideas, de las letras o

de la política— habrían inaugurado, antes de que ella existiera, la modernidad de nuestra cultura.

En suma, cometemos el error de analizar los “textos” de nuestra cultura fuera de su contexto de producción, circulación y recepción.

— Sustituto parcial para esa carencia es la introducción de algunos déficit considerados específicamente latinoamericanos, los cuales actuarían —por ausencia— como indicadores de una historia incompleta, truncada o, si se quiere, potencial. Octavio Paz ha sido maestro de esa corriente que analiza la cultura por sus omisiones. Por ejemplo, cuando escribe que “la gran diferencia entre Francia e Inglaterra, por un lado, y España e Hispanoamérica, por el otro, es que nosotros no tuvimos siglo XVIII. No tuvimos ningún Kant, Voltaire, Diderot, Hume”⁵.

— Por semejante camino arribamos a la conclusión de que casi todo lo que se supone necesario para poder llegar a la modernidad nos habría faltado: una reforma religiosa con Lutero a la cabeza, una revolución francesa, una sociedad civil como la descrita por Tocqueville para el caso de los Estados Unidos, una ideología liberal-universalista que permitiese al ciudadano-individuo desarrollarse, una ética calvinista para inspirar el ahorro, la inversión y el trabajo.

— La interpretación de nuestra historia cultural por sus omisiones respecto de un modelo occidental consagrado refleja no sólo la hegemonía de este último sino, además, un antiguo gesto de perplejidad frente a las diferencias específicas de ‘lo latinoamericano’ cuando ese nuevo territorio es analizado con las categorías mentales del descubridor.

— Recuérdese que para Hegel, si bien los pájaros del norte no podían competir por el colorido de su plumaje con los del sur tropical, sin embargo “cantan mejor, como por ejemplo el ruiseñor y la alondra, que no existen en los trópicos”. Mas, tan específico déficit americano, nos dice Hegel, bien podría transformarse en potencialidad, pues quizá la baja calidad armónica de nuestros pájaros no se debería tanto al calor

5 Octavio Paz, *El ogo filantrópico*, México: Joaquín Mortiz, 1979, pp. 34 y 35. También ciertos europeos han incurrido en este tipo de análisis deficitario. Bernice Hamilton, por ejemplo, señala que España “permaneció casi intocada por la Reforma protestante o el Renacimiento en su forma italiana; no tuvo una revolución científica que pueda ser citada, ni un equivalente de Hobbes o Locke; ningún surgimiento de individualismo político, nada de teoría de contrato social, ninguna revolución industrial” (Bernice Hamilton, *Political Thought in the Sixteenth-Century Spain*, Oxford, 1963, p. 3). Para una discusión de este tópico puede consultarse asimismo Richard Morse, *El espejo de Próspero*, México: Siglo XXI, 1982.

tropical como al hecho de que los habitantes de la selva tenían voces chillonas, de modo que “el día en que dejen de oírse en las selvas del Brasil los sonidos casi inarticulados de hombres degenerados, ese día muchos de los plumíferos cantores producirán también melodías más refinadas”⁶.

– ¿Qué significado podemos atribuir a tales lecturas “comparativas” de la historia de las culturas, donde finalmente siempre tendrá que concluirse que, respecto del modelo predominante, a las demás –las culturas subordinadas o periféricas– les faltan atributos como la voz cantarina o un Voltaire y le sobran, por el contrario, plumas y dictadores?

– ¿No será que por tal vía se busca otorgar un sentido (ausente) a aquello que no se halla suficientemente contextualizado? Así Hegel, sorprendido comparativamente, reacciona aplicando sus categorías de contexto al nuevo territorio. Octavio Paz, en cambio, reacciona denunciando comparativamente lo que nos falta para ser lo que otros fueron.

En ambos casos, sin embargo, permanecemos sin contexto. Lo sustituimos meramente por ideas que faltan o por plumas que sobran.

3. Modernizaciones

Tal sustitución de contexto resulta de la propia noción de cultura que allí se pone en juego. Si la cultura se entiende únicamente como productos simbólicos, y se procede como si ellos pertenecieran exclusivamente al reino superior de las ideas, entonces el contexto espontáneo de esa cultura viene a residir en los órdenes simbólicos de una época, materializados en escuelas estéticas, estilos de pensamiento o corrientes filosóficas.

Hace rato que sabemos, sin embargo, *que la cultura es un universo de sentidos que no se comunica ni existe independientemente de su modo de producción, de circulación y de recepción, consumo o reconocimiento.*

El *dictum* macluhaniano de que el medio es el mensaje, no sólo vale para las imágenes electrónicas sino que sirvió también, mucho antes, para difundir el sermón religioso como medio de configuración de la cultura burguesa⁷, o para concebir la incipiente prensa de circulación

6 Citado en Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, México: FCE, 1982, pp. 542-43, y nota 492 al pie de página. Sobre el tema de las desafinadas aves cantoras de América puede consultarse en el mismo libro los párrafos del naturalista inglés Goldsmith, pp. 23 a 26.

7 Ver Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México: FCE, 1943.

local como medio del mercado y como agencia para objetivar los argumentos comunicados, liberándolos de la autoridad personal del hablante⁸.

El análisis cultural necesitaría partir –también en América Latina– por los medios de producción y circulación y por las formas y condiciones de la recepción para así poder dotarse (desde dentro de sí mismo) de los contextos en que una cultura puede ser interpretada.

– Habría que partir, por ejemplo, por entender el contexto operativo de la cultura que suele llamarse tradicional (y en algunos países, oligárquica), si se desea luego abordar el análisis de las rupturas y continuidades que implica la emergencia de la modernidad latinoamericana.

– No cabe duda de que mucho tiempo antes del advenimiento del siglo XX, ocurren en la región diversos movimientos en la cultura que perfilan, por varios lados, los derroteros de la modernidad. Por ejemplo, Ángel Rama sitúa la ‘modernización literaria latinoamericana’ durante el período comprendido entre los años 1870 y 1910.

¿A cuáles elementos de contexto se refiere Rama para validar tal aserto?

– A la incipiente conquista de la especialización literaria y artística, atisbo de una futura profesionalización del campo cultural; a la formación concomitante de un público culto gracias al inicial impulso urbano; a las influencias extranjeras que, en el plano literario, promueven una primera integración de los productores locales al mercado internacional; a la autonomía artística que por entonces alcanza la región respecto a sus progenitores históricos; y, finalmente, a lo que llama una democratización de las formas artísticas, consistente en la invención de “formas modernizadas” que permiten por primera vez integrar otras, como las tradicionales y populares, dando por resultado lenguajes que Rama considera adecuados a los sectores sociales que cumplan la transformación socioeconómica⁹.

– De hecho, la cultura tradicional latinoamericana experimenta tempranos procesos de modernización en diferentes países y en pro-

8 Ver Alwin Gouldner, *The Dialectic of Ideology and Technology*, London: The Macmillan Press, 1976, parte primera.

9 Ver Ángel Rama, *La crítica de la cultura en América Latina*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 83.

porciones diversas¹⁰, sin que por ello pueda decirse que sus modos de producción, comunicación y consumo hayan llegado a incorporarse a una estructura que hubiese sido, ella a su vez, moderna¹¹.

— Otro proceso que resulta significativo en este sentido es el de la reforma universitaria desencadenada en 1918, en la ciudad argentina de Córdoba. Surgido como reacción frente a un orden profundamente tradicional, conservador y autoritario, la reforma se convierte a poco andar en un agitado movimiento latinoamericano. A través de él se expresan los estudiantes como capa intelectual ascendente de la época. Reclaman para sí no sólo un espacio y procesos formativos “orientados en el sentido de las modernas corrientes de ideas” sino, además, instancias de participación político-intelectual y generacional en el nuevo mundo cultural en formación. De hecho, tal movimiento se produce al terminar la Gran Guerra y cuando se ha puesto en marcha la Revolución Bolchevique. Se vive una época seminal. Sólo en ese ambiente logra entenderse el exaltado lirismo con que se inicia el *Manifiesto Liminar*: “Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica. Hemos resuelto llamar a todas las cosas por el nombre que tienen. Córdoba se redime. Desde hoy contamos para el país con una vergüenza menos y una libertad más. Los dolores que quedan son las libertades que faltan. Creemos no equivocarnos, las resonancias del corazón nos lo advierten: estamos pisando sobre una revolución, estamos viviendo una hora americana”¹².

10 Tales fenómenos han empezado a ser analizados sistemáticamente en los últimos años. Véase, por ejemplo, para el caso argentino, Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1988. Para el caso peruano, Julio Ortega, *Cultura y modernización en la Lima del 900*, Lima: CEDEP, 1986. Para el caso chileno, Bernardo Subercaseaux, *Fin de Siglo, La época de Balmaceda. Modernización y cultura en Chile*, Santiago: CENECA-Editorial Aconcagua, 1988.

11 En realidad, ‘procesos de modernización’ pueden encontrarse incluso más atrás, en la historia cultural latinoamericana, llegando tan lejos como el tardío período colonial. Pero, como bien señala R. Morse, “un continente y medio con una población de más de veinte millones a fines del período colonial, donde cuatro de cada cinco personas eran esclavos, trabajadores dependientes, agricultores y pastores a nivel de subsistencia u ocupando precarias posiciones intersticiales, que con frecuencia no hablaban el lenguaje de los conquistadores, era un escenario muy poco apto para la realización de los grandiosos planes europeos de integración participatoria, de cualquier origen o época”. Richard Morse, *op. cit.*, pp. 95-96.

12 *Manifiesto Liminar* “a los hombres libres de Sudamérica”. Publicado en Córdoba, el 21 de junio de 1918, en una edición extraordinaria de *La Gaceta Universitaria*. Texto reproducido en Juan Carlos Portantiero, *Estudiantes y política en América Latina*, México: Siglo XXI, 1978, pp. 131-36.

– Sin embargo, esa “hora americana” apenas tocaba sus campanas para una ínfima minoría de los habitantes del continente, pues el resto se hallaba sumido en las antiguas dependencias. Los estudiantes universitarios eran un puñado solamente en cada país y sus ideas de progreso y liberación apenas resonaban fuera de las principales ciudades, aunque allí produjesen “santo temor” entre los miembros de la clase culta.

4. Subdesarrollo

Antonio Cándido ha sugerido que hasta alrededor de 1930, quizá hasta la Gran Crisis podemos agregar aquí, predominaba en América Latina la noción de ‘países nuevos’; o sea, países cuya historia no había podido desplegarse todavía, estando, por lo mismo, cuajada de posibilidades. En cambio, señala Cándido, después fue imponiéndose la noción de ‘país subdesarrollado’ en la conciencia latinoamericana¹³.

Para los efectos del análisis cultural, tal estado de conciencia resulta de la mayor gravitación.

De hecho, *es el contexto marcado por el subdesarrollo el que, hasta mediados del presente siglo, mantiene vigente la continuidad de una cultura tradicional.*

– En efecto, aún hacia 1950 estamos hablando de un continente donde el 61% de la población era rural y donde no más de un 26% residía en centros de más de 20,000 habitantes. Para el conjunto de la región, la tasa de analfabetismo entre los mayores de 15 años alcanzaba a casi el 50%. Por su lado, la tasa de escolarización bruta de nivel primario apenas se elevaba, en promedio, a 57% y la del nivel secundario a 7%. Alrededor de ese mismo año –o sea tres décadas después del movimiento de Córdoba– sólo 250 mil alumnos cursaban estudios de nivel superior en América Latina, representando menos del 2% del grupo de edad correspondiente. Considerando la población nacional de los respectivos países, en ninguno de ellos el porcentaje de personas con 13 años y más de educación alcanzaba a 3%, ubicándose, en la mayoría, por debajo de 1%¹⁴.

– Dentro de tal contexto propiamente subdesarrollado, ¿qué conformación moderna de la cultura podía esperarse en la región? Más

13 Ver Antonio Cándido, “Literatura y subdesarrollo”, en César Fernández Moreno (coord.), *América Latina en su literatura*, México: Siglo XXI-UNESCO, 1977, p. 335.

14 Ver Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales, *Situación social de América Latina*, Buenos Aires: Solar Hachette, 1969; y Germán Rama (comp.), *Educación y sociedad en América Latina y el Caribe*, UNESCO-CEPAL-PNUD, Santiago: Editado por UNICEF, 1980, pp. 7-33.

bien, existía una alta cultura de públicos escasos, una incipiente cultura de sectores medios ascendentes, y una variada y heterogénea cultura de mayorías populares, urbanas y rurales, que hasta 1950 continuaba alimentándose en los territorios del analfabetismo.

– No es, por tanto, la falta o carencia de movimientos de ideas –como la reforma religiosa o la ideología liberal– lo que caracteriza (por ausencia) a la cultura tradicional latinoamericana. Más bien, lo son esos déficit de su infraestructura productiva, la parquedad de los medios de comunicación a distancia y el reducido tamaño de los públicos preocupados de seguir el despliegue de las ideas.

– Son dichos déficit del desarrollo –de las fuerzas productivas materiales, técnicas y culturales, por tanto– los que generan y reproducen el tradicionalismo de la cultura.

En lo alto, entre la clase ilustrada, la cultura se conecta hacia fuera y se alimenta desde allá; mientras que, abajo, la cultura es vivida por la mayoría como comunicación oral y local, ligada como se halla a los ciclos de la vida cotidiana, a la parroquia, y a la transmisión orgánica de los relatos, creencias y valores del grupo comunitario.

5. Máscaras

Ya lo ha sugerido Antonio Cándido: la estructura tradicional de la cultura –donde coexisten lado a lado el analfabetismo extenso y el refinamiento social pero provinciano de las élites cultas– impulsa a estas últimas no a la modernidad, sino a una suerte de inevitable alienación.

El pensar y el escribir *hermoso o refinado o culto* no puede referirse a un público local de consumidores sino que debe articularse a un mercado europeo, aunque sólo sea como imitación o artificio. Por su lado, los simbolistas brasileños, al igual que el chileno Vicente Huidobro, elegirían escribir directamente en francés, como Claudio Manuel da Costa lo haría en italiano.

Luego, si para la modernidad las máscaras operan como otras tantas formas de una revelación que no tiene fondo fijo –un último rostro verdadero– para la cultura tradicional, en cambio, el tema de las máscaras aparece culturalmente como el de una mediación mentirosa de la cultura europea.

– Por eso mismo, seguramente, algunos analistas contemporáneos de nuestra cultura afirman que América Latina habría sido concebida en la falsedad, en la inautenticidad. Octavio Paz es categórico a este respecto: “Realidades enmascaradas: comienzo de la inautenticidad y la mentira, males endémicos de los países latinoamericanos. A princi-

pios del siglo XX estábamos ya instalados en plena pseudomodernidad: ferrocarriles y latifundismo, constitución democrática y un caudillo dentro de la mejor tradición hispanoárabe, filósofos positivistas y caciques precolombinos, poesía simbolista y analfabetismo”¹⁵.

– Bastante tiempo antes, el argentino Martínez Estrada había dado vueltas en torno al mismo tema, en su *Radiografía de la pampa*. Allí, igual como ocurre posteriormente con frecuentes manifestaciones intelectuales y literarias americanas, se recoge como fundante la contradicción entre una Naturaleza que es real y verdadera y una cultura, traspuesta de Europa, que es sólo una máscara de civilización. “Para Martínez Estrada el modo de existencia argentina es la máscara, una ficción que imita: como si fuera Europa (pero no lo es), como si perteneciera a la Historia (pero pertenece al dominio de la etnografía), como si se establecieran relaciones entre los grupos y los individuos, cuando se sabe que esos vínculos ficcionales son parte de una representación, puesta en escena de una sociedad que, en realidad, no es tal”¹⁶.

En suma, en vez de analizarse la cultura como expresión de la sociedad y sus condiciones de desarrollo, se la opone a la naturaleza, supuesta depositaria de nuestra autenticidad y verdad primigenia.

De hecho, entonces, la cultura tradicional está en tensión no sólo entre la Europa representada (imitada) por las élites locales y el parroquialismo rural, que sigue siendo la condición de la vida cultural de las mayorías, sino además entre los polos de la autenticidad provista por la Naturaleza, y aquellos que se mantienen más cerca de ella, y el polo de las palabras y la cultura (de una clase dominante política, económica, social, cognitiva y comunicativamente) que la nombra distorsionándola, pero sin someterla al gesto moderno por excelencia: el del Fausto tecnócrata, planificador, organizador de masas y empresario¹⁷.

6. Naturaleza

La glorificación de la naturaleza juega en la cultura tradicional latinoamericana el rol inverso a su incompreensión por los europeos de los siglos precedentes. Si para Hegel los pájaros del Amazonas cantan mal y desafinadamente, a semejanza del indio chillón que habita la selva, en

15 Octavio Paz, *op. cit.*, p. 64.

16 Beatriz Sarlo, *op. cit.*, pp. 227-28.

17 Sobre esta figura del Fausto, ver el conocido análisis de Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air*, New York: Simon and Schuster, 1982, especialmente parte primera, p. 6 en adelante.

cambio para muchos escritores de la región la naturaleza americana proporciona el espejo donde se refleja la verdadera historia americana. Ella provee al analista con mitos poderosos donde afincar su interpretación y desde donde impugnar los artificios de la modernidad.

– En la parte primera del *Canto General*, Pablo Neruda exalta la naturaleza del continente “desde la paz del búfalo/ hasta las azotadas arenas/ de la tierra final, en las espumas/ acumuladas de la luz antártica...”

– Al comienzo la tierra estaba en paz. “En la fertilidad crecía el tiempo” mientras “todo era vuelo en nuestra tierra”.

Los hombres nativos eran la prolongación de la naturaleza. “El hombre hecho de piedras y de atmósfera”. Y: “como faisanes deslumbrantes/ descendían los sacerdotes/ de las escaleras aztecas”.

Todo eso, antes de que América tuviera nombres y mensura.

Es con los conquistadores que empieza el martirio. “Los carniceros desolaron las islas”, escribe Neruda. “Y luego fue la sangre y la ceniza”. Cuando pasa Cortés queda “un sordo rumor de dolores”. “En Panamá se unieron los demonios. Allí fue el pacto de los hurones”.

“Almagros y Pizarros y Valverdes, Castillos y Urías y Beltranes se apuñaleaban repartiéndose las traiciones adquiridas, se robaban la mujer y el oro, disputaban la dinastía. Se ahorcaban en los corrales, se colgaban en los Cabildos. Caía el árbol del saqueo entre estocadas y gangrena”.

Entonces el poeta exclama: “solo, en las soledades/ quiero llorar como los ríos, quiero/ oscurecer, dormir/ como tu antigua noche mineral”.

– La naturaleza es el refugio donde la cultura tradicional reencuentra la América primigenia, de cuya cantera arranca los secretos de la sangre y la tierra. La nación, incluso, es pensada como un maridaje entre raza y naturaleza, al punto que en Chile se ha construido un verdadero mito en torno a las condiciones sísmicas del territorio nacional y sus pretendidas influencias sobre el carácter del chileno.

– El ciclo de las oposiciones tradicionales entre la naturaleza y la historia, donde aquella es la madre que acoge y fertiliza, y ésta, la ley del padre que consagra sus dominaciones, se cerrará en América Latina con el advenimiento de los temas de la modernidad. En adelante la naturaleza (y también la sociedad) será objeto de la acción del hombre, se plegará a los movimientos del mercado, y servirá, a lo más, para denunciar una cultura que se abre paso derribando dioses y bosques.

7. Querellas

Volvamos pues a preguntarnos, ¿basta con tener modernizadores para conformar la modernidad?

– Según una difundida tesis, los intelectuales y políticos latinoamericanos habrían impulsado desde comienzos de siglo –todos ellos, casi con independencia de su color ideológico o afiliación política– un mismo proyecto: el de la modernización de sus sociedades. “Por encima de sus diferencias, escribe Paz, hay una idea común que inspira a los liberales, los positivistas y los socialistas: el proyecto de modernizar a México”¹⁸.

– Sin embargo, ese término –la modernización, tal como hoy la entendemos– llega a hacerse parte sólo tardíamente del vocabulario moderno: cuando se emparenta con los Estados Unidos por el lado de lo que conlleva como modelo y con la sociología y las ciencias sociales en cuanto al contexto semántico en que adquiere su plena significación. Por eso, insistimos, no cabe confundir la modernidad con las modernizaciones que ocurren en el seno de la cultura tradicional. Estas últimas no son otra cosa que irrupciones de lo nuevo, novedades, que se oponen a lo antiguo en el plano de las ideas o de las obras simbólicas en general.

– La cultura latinoamericana de conformación moderna no es hija de las ideologías, aunque liberales, positivistas y socialistas la busquen, sino del despliegue de la escolarización universal, de los medios de comunicación electrónicos y de la conformación de una cultura de masas de base industrial.

– Incluso hoy, la modernidad cultural de la región está recién en sus comienzos y no puede confundirse con las querellas entre los antiguos y los modernos en el seno de la cultura tradicional.

– Digamos así: la reforma universitaria de Córdoba (1918), lo mismo que determinados elementos de la Revolución Mexicana, o las ideas de Mariátegui y Martí, representan momentos –siempre ambiguos desde el punto de vista cultural– de irrupción de elementos nuevos en las culturas tradicionales, pero por sí solos no fundan la modernidad. Su advenimiento tendrá que esperar hasta encontrar un piso (social, tecnológico y profesional) favorable sobre el cual sostenerse.

– En cambio, mientras existe sólo en la cabeza de las élites, o se manifiesta exclusivamente como trizadura ideológica dentro de la cultura tradicional, su advenimiento se mantiene latente, contrarrestada en su potencialidad por la hegemonía de la vida rural, la organización segmentada de las culturas, el predominio de la distinción aristocrática

18 Octavio Paz, *op. cit.*, p. 56.

u oligárquica, el peso de la parroquia, el analfabetismo extendido y la glorificación simbólica de la naturaleza.

– Por eso es que la modernización en el plano de las letras, a la cual nos referimos más arriba invocando a Ángel Rama, puede entenderse mejor como un “movimiento intelectual” que como una constelación de cultura moderna propiamente tal. El Modernismo, incluso analizado por sus antecedentes sociológicos como hace Rama, no pasa de ser una expresión nueva –de doctrinas, estéticas y condiciones de trabajo– en el seno de una cultura ilustrada que continúa, ella misma, limitada, por su contexto de operación, a las tradiciones y comunicaciones de una sola clase. Ninguna relación tiene el “modernismo literario”, en cambio, desde el punto de vista de su productividad cultural, con los grupos sociales apartados del poder y la comunicación oficiales; grupos que siguen mayoritariamente ligados a la naturaleza y la oralidad.

– Con todo, las modernizaciones intelectuales sin un contexto de cultura conformada modernamente no dan lugar a máscaras o falseamientos, como pretende una corriente del pensamiento latinoamericano. Por el contrario, conducen –por su propia dinámica– a procesos más intensos de comunicación con el exterior. Son, por eso, momentos o canales de acceso de las élites locales al mercado internacional de ideas y símbolos; al mercado europeo en los comienzos y, posteriormente, al de los Estados Unidos.

– No es que dicha orientación de los nativos ilustrados responda a un efecto de fascinación por el norte; más bien, constituye un primer atisbo de lo que luego será un elemento esencial de la modernidad; la desterritorialización de las culturas o, dicho de otra forma, la creación de espacios o redes comunicativas integradas en torno a temas o estilos o percepciones o valores.

– De hecho, la cultura siempre ha operado en torno a dos polos: uno de comunicación local y otro de comunicación a distancia, mediante estructuras que no se fijan a las fronteras políticas sino que constituyen su propia geografía comunicativa (los imperios como manifestación cultural, los mercados desde su origen, las religiones, etc.).

II. DESENCUENTROS CON LA MODERNIDAD

8. *Macondo I*

Quizá la mayor interrogante de la cultura contemporánea a nivel mundial consista en plantearse si somos todavía modernos, o si hemos ya entrado de plano en una época que –como antaño América– carece aún

de nombre y es llamada, por eso, con referencia a su punto de origen: la Nueva España o sea, la posmodernidad.

En cambio, para nosotros, la pregunta es si acaso son modernas las actuales sociedades latinoamericanas, al menos consideradas según la conformación de sus culturas.

Hay una manera de responder negativamente a esta pregunta que se encuentra asociada a un supuesto valor explicativo de la literatura latinoamericana que, sea cual fuere, en cualquier caso sería mayor al de las ciencias sociales. Puede identificarse dicha respuesta con el símbolo de Macondo, no tanto a partir de un análisis de la obra de García Márquez, sino más bien por la forma cómo ella ha sido recibida y es usada en determinados círculos intelectuales.

– ¿En qué consiste el “macondismo”, entonces?

Primero que todo, en interpretar a América Latina a través de las bellas letras o, más exactamente, como producto de los relatos que nos contamos para acotar nuestra identidad.

Segundo, en la creencia de que esos relatos –sobre todo cuando han sido aclamados por la crítica extranjera– son constitutivos de la realidad latinoamericana; o sea, que la “producen” como texto dentro del cual estaríamos llamados a reconocernos.

Tercero, el “macondismo” prolonga y repropone el predominio tradicional de la naturaleza sobre la cultura, pero ahora de maneras más complejas. A la manera, en efecto, de ciertos mitos donde la naturaleza acompaña y transforma la cultura, en tanto que ésta se ve completada y vivificada por los movimientos de una naturaleza que actúa a través de signos y portentos. Es decir, Macondo sería la metáfora de lo misterioso, o mágico-real, de América Latina; su esencia innombrable por las categorías de la razón y por la cartografía política, comercial y científica de los modernos.

Cuarto, el “macondismo” cubre con sus ondas mágicamente expansivas al conjunto de la realidad actual de nuestras sociedades, confundiendo en un solo y único proceso los desajustes de esa realidad con verdaderos portentos originados por esa esencia inalcanzable e innombrable de América. Si antes los plumíferos cantaban mal y pobremente, ahora las lluvias de Macondo pueden caer ininterrumpidamente durante años sin fin, e incluso puede llover de abajo hacia arriba.

Quinto, por último, Macondo ha llegado a ser la contraseña para nombrar, aludiéndolo, a todo lo que no entendemos o no sabemos o nos

sorprende por su novedad. Y también para recordar aquello que queremos seguir soñando cuando “ya no somos lo que quisimos ser”¹⁹.

Efectivamente, el “macondismo” es nostálgico sin ser conservador; es defensivo frente a lo que viene, pero sólo a la manera de quien espera ver lo que resulta antes de asumir un compromiso formal. De allí que el “macondismo” se haya extendido –junto al *boom*– entre un sector de la intelectualidad latinoamericana, aquel que no quiere renunciar a hacer de América una tierra de portentos prometidos. Tierra de sueños y utopías; nuevo mundo desde donde surgirá una “racionalidad alternativa” para Occidente, despojada del carácter instrumental, calvinista y faustiano de la racionalidad-eje de la modernidad²⁰.

9. Diferencias I

Existe otra respuesta frente a la interrogante sobre nuestra modernidad que consiste en mostrar, simultáneamente, su presencia a medias y, por contraste con el Norte, sus carencias y definitivas diferencias.

– Así, por ejemplo, Octavio Paz ha insistido en las diferencias –“numerosas y, sobre todo, decisivas”– que saltan a la vista cuando se considera, lado a lado, a Europa y su prolongación ultramarina en el extremo Occidente²¹.

Primero, “la presencia (en nuestra América) de elementos no europeos”; indios de variado origen étnico y negros. Unos y otros, pero especialmente los primeros, “han afinado la sensibilidad y excitado la fantasía de nuestros pueblos”; el rastro de sus culturas, mezclados a los hispánicos, estaría presente “en nuestras creencias, instituciones y costumbres”.

Segundo, la peculiar versión de la cultura europea encarnada por España y Portugal, frente al resto de Europa. Sobre todo, el hecho de que ambos pueblos estuvieran dominados durante siglos por el Islam, dando lugar a una cultura de fusiones hispanoárabes.

Tercero, el hecho de que España y Portugal, tras iniciar el mundo de la modernidad con los descubrimientos de ultramar, sin embargo se

19 Ver Fernando Calderón, “Identidad en tiempos mixtos o cómo pensar la modernidad sin dejar de ser boliviano”, en Vv. Aa., *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires: CLACSO, 1989, p. 229.

20 Sobre la potencialidad americana para producir una racionalidad alternativa, ver Aníbal Quijano, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en *Imágenes desconocidas*, op. cit.

21 Ver Octavio Paz, *México en la obra de Octavio Paz*, México: FCE, 1987, vol. I, pp. 461 y ss.

cierran y, “encerrados en sí mismos, negaron a la naciente modernidad”. Símbolo de esa clausura habría sido la Contrarreforma.

Luego, “los norteamericanos nacieron con la Reforma y la Ilustración, es decir, con el mundo moderno; nosotros, con la Contrarreforma y la neoescolástica, es decir, contra el mundo moderno. No tuvimos ni revolución intelectual ni revolución democrática de la burguesía”²².

Por aquí, entonces, entroncamos prontamente con la noción de que la modernidad surge en América Latina con pies de lodo y vestida de máscaras que falsean nuestra filiación histórico-cultural más profunda.

– Concluye Paz: “Al principio del siglo XIX decidimos que seríamos lo que eran ya los Estados Unidos: una nación moderna. El ingreso a la modernidad exigía un sacrificio: el de nosotros mismos. Es conocido el resultado de ese sacrificio: todavía no somos modernos pero desde entonces andamos en busca de nosotros mismos”²³.

Como puede verse, este análisis se sostiene sobre la continua confusión de los tiempos y las condiciones de la modernidad y de los movimientos modernizadores. Así, por ejemplo, podría sostenerse con igual pero contraria fuerza que no fue, en efecto, una sociedad moderna lo que buscaron los líderes de la Independencia; y que, cuando algunos lo hicieron, ellos fueron sólo ilustrados y renovadores –un movimiento intelectual incipiente– en medio de un contexto de cultura tradicional.

En suma, mientras la respuesta “mágico-real” de los “macondianos” se obstina en negar la modernidad que los intelectuales contemporáneos atisban a su alrededor, la respuesta de los “orígenes diferentes” y de las “carencias intelectuales” para generar una auténtica modernidad, a la Octavio Paz, da cuenta, en cambio, de pretendidas fallas, truncamientos y enmascaramientos mentirosos de una supuesta modernidad latinoamericana.

Desde ambos lados, convergentemente, se persiste en cuestionar el acceso de América Latina a la cultura moderna. Por una parte, a través de la exaltación de sus portentos y misterios –o sea, de lo inconfundiblemente latinoamericano que persiste en la metáfora de Macondo–; y por otra, mediante la denuncia de sus carencias específicamente intelectuales, que le restarían capacidad al continente para seguir el camino europeo-norteamericano hacia la modernidad.

22 *Ibid.*, p. 465.

23 *Ibid.*, p. 419.

10. Negaciones

Diferente es la visión que –fragmento a fragmento– estamos proponiendo aquí a propósito de la modernidad en la cultura –suma de culturas– de América Latina. Nos movemos en un terreno de exploración. Mas lo hacemos premunidos de informes tentativos de prospección y mapeamiento²⁴.

Para poder avanzar, necesitamos ante todo ajustar cuentas con esos supuestos “desencuentros con la modernidad” que proclaman los intelectuales “macondianos” y los pertenecientes a la corriente de “las diferencias específicas”.

10.1. Macondo II

– Macondo, podemos decirlo ahora, no sólo es usado como una metáfora de las incongruencias que se perciben culturalmente en la modernización (reciente) de América Latina sino que, más profundamente, es empleado como una representación del “alma disputada” del continente; como una especie de signo múltiple y adaptable a las contorsiones y fracturas de la conciencia colectiva de nuestras sociedades conmovidas por su acceso a la modernidad.

– En otras palabras, se mira, “se lee” la cultura latinoamericana, a través de Macondo, como un despliegue reverberante de contradicciones, de anomalías, de fusiones entre lo viejo y lo nuevo, de incrustaciones y simultaneidad de tiempos históricos diversos, de presencia coetánea de elementos de muy diverso origen social o cultural.

– Macondo quiere decir: “no podrán entendernos (a los latinoamericanos) fácilmente”. ¿A quién se dirige esa admonición? Básicamente a los demás intelectuales locales, los que no forman parte de nuestro propio círculo y manejan un código competitivo de interpretación; y a ciertos extranjeros: académicos, intelectuales, lectores informados, políticos, burócratas internacionales y agentes de la cooperación.

– En un nivel de extrema banalidad, Macondo habla de lo “exótico”

24 Me refiero, entre otros, a varios de mis propios escritos anteriores, tales como *El espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, Santiago: FLACSO, 1989; “¿Existe o no la modernidad en América Latina?”, en *Imágenes desconocidas, op. cit.*; “Cultura y crisis de hegemonías”, estudio inicial del libro de J. J. Brunner y C. Catalán, *Cinco estudios sobre cultura y sociedad*, Santiago: FLACSO, 1985; y “Modernidad, democracia y cultura”, en Gonzalo Martner (coord.), *Chile hacia el 2000*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad/PROFAL, 1988. Asimismo, J. J. Brunner, A. Barrios y C. Catalán, *Transformaciones culturales y modernidad*, Santiago: FLACSO, 1989.

que es nuestro continente y repite el gesto, ahora invirtiéndolo, con que los europeos de hace algunos siglos contemplaron nuestra flora, fauna, mares y habitantes nativos.

– En un nivel más refinado, Macondo habla del misterio de ser latinoamericano a fines del siglo XX. “No es fácil entendernos” es, en este caso, una reclamación por la identidad que nos falta o que se ha desvanecido.

– Pero Macondo es también una movida sobre el tablero de ajedrez donde se juega la partida del desarrollo. Significa: “no podrán imponernos un patrón de modernización que no calza con nuestro misterio”. Mientras los otros vienen a comprar y vender, nosotros respondemos con un gesto noble que enaltece nuestro espíritu. Hablamos de moral y religión y literatura, todo mezclado, bajo la inefable metáfora “macondiana”. Es el antiguo gesto del aristócrata empobrecido frente al mercader o banquero que hace sonar su portamonedas bajo nuestras narices. Con Flaubert seguimos creyendo que el burgués es un animal que no entiende el alma humana.

– Macondo –se nos dice– no es Europa (y no lo será) porque no comparte una misma racionalidad. Ni es los Estados Unidos porque no es el mercado. Pero, además, Macondoamérica es sutilmente superior a cualquier otra cosa, porque tiene “poesía” y revela “pasión” y comunica “misterio” y habla en lenguas y manifiesta el pleno poder de una naturaleza que acoge a los hombres en su manto.

– Macondo es el último gesto aristocrático de un continente semi-desarrollado que finalmente se ve enfrentado a reconocerse en la modernidad.

10.2. Diferencias II

– La “tesis de las diferencias específicas” o “de las carencias” es usada, en cambio, para revelar de otro modo nuestra perdida identidad. Bajo las máscaras impuestas por las sucesivas y prematuras modernizaciones se ocultaría, intocado o, en cualquier caso, incomprendido, el fondo barroco, mestizo y cristiano de nuestra alma hecha de sedimentaciones históricas.

– Por el contrario, la historia de las modernizaciones criollas se habría hecho de espaldas a ésta, la verdadera síntesis cultural latinoamericana que, a pesar de todo, volvería a reaparecer, con resistente constancia, por ejemplo, en las culturas religiosas populares, a través

de los ritos anteriores a la escritura²⁵. O en nuestros dictadores-caudillos, figura que ha fascinado a la literatura del continente²⁶.

– De allí que, a los ojos de quienes defienden la “tesis de las carencias”, la modernización de América Latina aparezca, además, como una síntesis necesariamente imperfecta o insuficiente, de cualquier forma incapaz de expresar las síntesis culturales precedentes, que sí serían más logradas y auténticas.

– Así, la identidad perdida de América Latina no estaría fragmentada en el presente en el mejor de los casos nada más que un epifenómeno de su pseudomodernización sino que rota hacia atrás. Octavio Paz lo ha señalado a propósito de la sociedad mexicana: “En realidad –escribe–, estamos ante tres sociedades distintas. La primera es la precolombina [...] Aquí se sitúa el gran corte de la Conquista. Esa es la línea de separación. En el siglo XVII surge la nueva sociedad: la sociedad criolla, dependiente de España pero cada vez más autónoma [...] Pero la Independencia –que es simultáneamente desmembramiento del Imperio Español y nacimiento de otra sociedad– significa el fin de la sociedad criolla. La agonía de Nueva España fue larga y se consumó sólo hasta la segunda mitad del siglo XIX con la República Restaurada. Así, en el siglo XIX abortó el proyecto imperial del siglo XVIII. De las ruinas de ese proyecto nace la tercera sociedad, ésta que vivimos ahora, y que todavía no acaba de formarse completamente²⁷.”

– La idea de que en una sociedad existen sociedades distintas, tiempos discontinuos pero simultáneamente copresentes, creencias y principios de organización de la cultura que coexisten en abierta pugna o soterradamente, todo eso ha sido una clave relativamente permanente de lectura e interpretación de la cultura latinoamericana, compartida por “macondianos” y por los críticos de la pseudomodernización. También hizo época, tal idea, en la sociología de la región, esta vez como análisis del dualismo de las sociedades latinoamericanas o, para los marxistas, como coexistencia de modos de producción diversos.

– El uso social de dicha idea por los intelectuales de la región ha llevado a pensar la historia cultural latinoamericana como algo especial, como algo que nunca ha existido en la historia de las sociedades del

25 Para un desarrollo argumental de esta tesis ver Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

26 Ver Ángel Rama, “El dictador letrado de la revolución americana”, en Ángel Rama, *op. cit.*, y Tulio Halperin Donghi, *El espejo de la Historia*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987, pp.15-39.

27 Octavio Paz, *El ogro filantrópico*, *op. cit.*, p. 33.

mundo. Que en muchas épocas y lugares hayan coexistido en pugna modos de producción y sociedades diversas dentro de una misma sociedad, y que unos dioses hayan reemplazado a otros ídolos en la conciencia colectiva, y que en casi todas partes se avance por “rupturas” de las continuidades, y que lo nuevo conviva con lo viejo entremezclándose hasta producir (o abortar) la novedad, todo eso parece quedar en suspenso cuando se realiza tal análisis de la historia cultural latinoamericana. Como si sólo en estas tierras hubiésemos tenido que experimentar la historia como imposición, mixtura y superación de arreglos económicos, políticos, sociales y culturales precedentes.

– Asimismo, el privilegio concedido a lo “primero” en la historia como lo “primigenio” en el concepto, de modo que lo que viene después sería inauténtico en relación a lo precedente, constituye también un gesto que se apoya más en la creencia que en cualquier otro rigor. Pero, claro, ¿quién ha dicho que la historia necesite construirse con el rigor de las ciencias si puede, en cambio, acudir al cemento mucho más fuerte y sólido de las creencias?

III. LA MODERNIDAD CULTURAL DE AMÉRICA LATINA

11. Revolución

El movimiento que emprendemos a continuación pretende dar cuenta de la nueva topografía cultural de América Latina, a fin de justificar, esta vez, la hipótesis de *que la cultura de la región ha terminado por constituirse recientemente como una constelación más de la modernidad occidental.*

– Ya vimos que hay quienes sostienen que América Latina ha venido persiguiendo, como un falso sueño, o como uno surgido en contra de su naturaleza más profunda, el de su propia modernización. Hemos aceptado sólo muy parcialmente esa tesis. Lo que hemos tenido en estas latitudes, en efecto, no ha sido sino “movimientos modernizadores” en el seno de la cultura tradicional. A la manera de ideas y actitudes y valores nuevos que emergen en medio de lo establecido, pugnando por hacerse reconocer.

– De acuerdo a nuestra tesis, por el contrario, no ha existido ni podía existir una conformación cultural moderna –la modernidad que aquí nos interesa– sino a partir de los años 50 de este siglo. Es decir, desde el momento en que se inicia la transformación de los modos tradicionales de producir, transmitir y recibir la cultura.

– ¿Qué ha ocurrido con esos modos de organizarse de la cultura entre 1950 y hoy día? Veamos algunos hechos.

América Latina se ha escolarizado. No completa ni homogéneamente, tampoco con equidad ni ofreciendo una educación de similar calidad a todos. Pero los avances logrados a partir de 1950 son, en cualquier caso, espectaculares. Hoy día las tasas brutas de escolarización alcanzan, en la región, al 100% a nivel de la educación primaria; a más de la mitad del nivel secundario y a 17 de cada 100 jóvenes del respectivo grupo de edad en el nivel terciario o superior.

En este último nivel se cuentan hoy día más de 7 millones de estudiantes. Cada año los diplomados que egresan de las instituciones del nivel terciario superan los 500 mil. La proporción de la población mayor de 25 años con educación postsecundaria se eleva en los principales países entre un 5% y un 7%, que es una cifra comparable a la de Austria, Hungría e Italia.

En América Latina existen actualmente más de 100 millones de alumnos de todos los niveles y cerca de 5 millones de maestros y profesores, de los cuales medio millón corresponde a la educación superior.

El gasto público anual en educación llegó, en 1987, a cerca de US\$ 33 billones, que corresponde al 4.1% del PNB regional de ese mismo año.

Asimismo, entre 1950 y 1987, el número de títulos publicados por millón de habitantes se dobló en la región; y ese último año la tirada estimada de periódicos diarios llegó a 36 millones, mientras que el total de estaciones radiodifusoras superaba las 6 mil. Los receptores de radiodifusión, por su lado, aumentaron hasta cerca de 140 millones el año 1987, con 332 por cada 1000 habitantes, proporción que más que duplica el promedio de los países en desarrollo. Por su parte, el número de estaciones de televisión, que en 1965 era de 250, alcanza a 1,590 en 1987, en tanto que los receptores de televisión, que eran 8 millones en 1965, superan los 60 millones en 1987, elevándose así la participación desde 32 por mil habitantes a 147 por cada mil, siendo que en Asia es de 49 por mil y en África de 14 por mil ese último año.

– Desde el punto de vista de la infraestructura productiva y comunicativa de la cultura, puede decirse entonces que, a partir de 1950, ha estado en curso una verdadera revolución, que ha implicado, por lo menos, los siguientes fenómenos simultáneos y convergentes:

a) La *educación* se ha vuelto una empresa masiva, abarcando a un

sector cada vez más amplio de la población juvenil. De hecho puede uno decir, sin temor a equivocarse, que el disciplinamiento escolar de la población ha pasado a ser el eje de constitución de las sociedades contemporáneas de América Latina. La escuela es el factor más extenso e intenso de socialización, incluso más allá de sus deficiencias que son múltiples y bien conocidas.

b) Los *públicos* educados o semieducados han terminado, en consecuencia, por imprimir sus particulares gustos, sensibilidad y valores a la cultura de masas, la que ya no es una cultura de márgenes, "popular" o folklórica sino, crecientemente, una cultura de consumidores de bienes simbólicos producidos y comunicados industrialmente²⁸.

c) A tal efecto, la *televisión* proporciona, junto con la escuela, la otra red extensa e intensa de articulación de esa cultura de masas, imprimiéndole sus géneros preferentes, su mezcolanza estético-comercial y publicitaria, su internacionalismo y sus ritmos de consumo, proyección e identificación. El nuevo *imaginario-social-de-masas* latinoamericano es producido por la televisión, tal como en su formación intervienen la escuela y la ciudad.

d) Por todo lo dicho, la cultura moderna en rápida emergencia se constituye, además, como una *experiencia urbana*, entendido lo urbano no sólo como identificación ciudadana sino, principalmente, como una particular sensibilidad y experiencia comunicativas, que se desenvuelven en torno a la propia idea del "querer-ser-modernos".

– En suma, puede afirmarse que entre 1950 y 1990 se ha iniciado en América Latina el ciclo de su incorporación a la modernidad cultural, a la par que sus estructuras económicas, políticas y sociales se iban transformando bajo el peso de una creciente integración continental a los mercados internacionales²⁹.

– Demás está decir que esa incorporación ha sido contradictoria, que ella se ha realizado bajo condiciones político-económicas muy disímiles y que ha avanzado de maneras irregulares en los diversos países. Pero como tendencia global ella ha operado en todas partes, desde México en el norte hasta Chile en el sur.

– La configuración cultural tradicional que Ángel Rama alguna vez

28 Ver Néstor García Canclini y Rafael Roncagliolo (eds.), *Cultura transnacional y culturas populares*, Lima: IPAL, 1988. Además, Néstor García Canclini, *Las culturas populares en el capitalismo*, México: Nueva Imagen, 1982.

29 A este respecto ver CEPAL, *Transformación productiva con equidad*, Santiago: CEPAL, 1990.

llamó la *ciudad letrada*³⁰, ese bastión de escasos intelectuales, profesores, literatos, artistas y burócratas servidores del poder y de la “alta cultura”, ha sido definitivamente desbordada por las masas, en la medida en que ellas accedían a la escolarización, a la televisión y a la comunicación urbana.

12. Autonomía

Sostenemos que la modernidad cultural latinoamericana ha llegado de la mano de unas profundas transformaciones en los modos de producir, transmitir y consumir la cultura. Allí, y sólo allí, reside la peculiaridad de nuestra modernidad y allí deben encontrarse sus diferencias específicas con el proyecto europeo de la modernidad.

– No somos “diferentes” sino iguales a las sociedades que nos precedieron en la construcción de la modernidad: somos un producto de la transformación social, económica y técnica del campo cultural.

– La cultura accede a la modernidad cuando realiza su autonomización de los demás órdenes de la sociedad, y diferencia, dentro de sí, una diversidad de subcampos especializados. Es éste un conocido y antiguo teorema de la sociología y la historia de la cultura, que Max Weber analizó en su obra y que otros han profundizado después.

– Desde ese momento, como está ocurriendo en América Latina ahora, el *campo cultural* adquiere su propia estructura y se ramifica en una variedad de aparatos y circuitos relativamente diferenciados y especializados. Junto a las iglesias, que preservan su control sobre la administración de los bienes de salvación, se despliega la esfera de la *moral*, campo disputado entre una diversidad de actores y agencias. Más allá, el derecho, en forma creciente, se afirma y proyecta como una segunda naturaleza en torno a los intereses y tensiones de una sociedad que se ha vuelto compleja y busca autorregular sus conflictos. Algo semejante ocurre con el *arte* y con cada una de sus ramas especializadas; con la *educación* que termina por institucionalizarse en una jerarquía de niveles y masificarse en todos ellos; con la *comunicación masiva* que pasa a organizarse industrialmente, y con los *conocimientos*, que se fragmentan en una multiplicidad de campos disciplinarios relativamente autónomos orientados todos hacia su utilización por la sociedad.

– Autonomía de las esferas culturales y ramificación interna de ellas significa, asimismo, profesionalización de los productores y transmisio-

30 Ver Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, USA: Ediciones del Norte, 1984.

res, cuando no de los consumidores o receptores. La cultura, considerada genéricamente, seguirá siendo la “forma de vida del pueblo” –el lenguaje de la tribu–, pero su estructura interna más dinámica tenderá a la profesionalización, a la especialización y a la institucionalización.

– Los roles culturales se separan con la modernidad, más allá de las hibridaciones que subsisten o de las nuevas formas de interconexión que se generan. Pero productores y consumidores, para partir por lo más obvio, forman ahora dos frentes dentro de un campo polarizado. Al igual que, en etapas siguientes, se multiplican, especializan y clasifican los productores, hasta constituir una tupida red de posiciones dentro de una cada vez más fina división y organización del trabajo de producción y transmisión simbólica.

– Por el lado de los consumidores, en vez de unificarse todos ellos en torno a una demanda homogénea y estandarizada, sus preferencias los llevan también a grados crecientes de especialización, sea como lectores de un tipo u otro de revistas, o como televidentes especializados en uno u otro programa, o como oyentes de una entre mil ofertas musicales variadas.

– Los circuitos portadores de cultura, una vez que ella accede a la modernidad, proliferan continuamente. Las simplificaciones analíticas que distinguen entre una alta cultura, una cultura media y una cultura baja, no resisten ya la presión de los hechos. Por todos lados vemos, en cambio, surgir circuitos especializados de producción, transmisión y consumo, unos tecnológicamente más complejos, otros más apegados al cuerpo y la voz; unos estructurados localmente, otros altamente internacionalizados; unos esotéricos al punto que viven de la traducción y la vulgarización, otros orientados masivamente y con un menor grado de codificación especializada.

13. Masas

La cultura se vuelve entonces, finalmente, una formación social de masas, tendencialmente internacional, de base progresivamente industrial, altamente diferenciada y no controlable desde ningún centro. Una cultura, por lo mismo, descentrada, desterritorializada. Que no refleja ya el alma de un pueblo sino los deseos y anhelos y la sensibilidad y el trabajo de una “nueva clase” –los productores y mediadores simbólicos– y, a la vez, el “trabajo” generativo de millones de receptores-consumidores que procesan, interpretan, se apropian y viven a su manera,

individual y a veces colectivamente, esa masa de signos producidos y transmitidos.

– De allí, precisamente, que la cultura moderna no pueda entenderse al margen de la operación de los mercados, que son los mecanismos institucionales específicamente modernos de coordinación para esa multifacética empresa la que, sin haber dejado de ser una “aventura del espíritu”, se organiza ahora, sin embargo, como una arena planetaria, regional, nacional y local, donde productores y públicos intercambian señales; y señales sobre las señales.

– El mercado de símbolos –signos que danzan: conocimientos, bienes artísticos, mensajes, ídolos, religiones envasadas, textos, información– se ha vuelto, por sí solo, una de las más poderosas herramientas de la economía contemporánea. Son sus territorios, a la manera de una nueva economía política de la producción y el consumo de bienes simbólicos, los verdaderos determinantes de la inclusión y la exclusión, de la centralidad y la periferia, de la civilización y la barbarie, de lo dinámico y lo estancado, etc.

– América Latina, en su conjunto, invierte en investigación y desarrollo (R & D) anualmente lo mismo que un puñado de grandes empresas norteamericanas. Sus investigadores activos apenas alcanzan al 2% del total mundial; y a los 263 mil artículos científicos registrados internacionalmente cada año, la región contribuye con modestos tres mil.

– La modernidad de la cultura opera y transcurre a través de los mercados internacionales de símbolos, y sus conflictos e innovaciones se producen y resuelven allí, en el seno de las sociedades que se ven forzadas a incorporarse a tal organización para mantener en marcha la historia.

– El Estado, en cambio, se repliega sobre sus funciones esenciales. Ya no puede movilizar al campo cultural ni ordenarlo. Puede, por un tiempo, sujetarlo a la administración de sus medios burocráticos o policiales. Pero sin efectos duraderos. Al final, el Estado sólo puede controlar eficaz y directamente, por sí, aquello que está en condiciones de someter a una malla administrativa o represiva. ¿Cómo podría hacerlo con el movimiento internacional de los mercados de bienes simbólicos? ¿Cómo podría, a la vez, producir y comunicar el sentido completo de la vida en sociedades cada vez más diferenciadas y complejas, que necesitan producir y transmitir conocimientos, información, terapias, motivos de rendimiento, temas de conversación, sacramentos,

relatos, mitos, publicidad, entretención, rituales, ideologías e imágenes suficientes de sí misma y del mundo?

– De allí que el propio papel del Estado venga redefiniéndose en América Latina de cara a la nueva constelación cultural moderna surgida a partir de los años 50. Ya no se le pide que administre la cultura, o que cree un sistema nacional de cultura sino, más modestamente, que asegure la autonomía del campo y de sus subsectores, la libertad de los actores y agencias, y la circulación ininterrumpida de los signos. En seguida, que multiplique las oportunidades de acceso a la cultura proveyendo a todos, por lo menos, la base cognitiva requerida para ello, lo que hace mediante la educación pública, y distribuyendo más equitativamente –allí donde puede hacerlo– los medios de participación en la cultura, especialmente a nivel local. Tercero, se pide al Estado que subsidie determinadas actividades culturales, de preferencia aquellas que más interesan a los herederos de la “ciudad letrada”: la buena lectura, el teatro y la música “serios”, el ballet y la ópera, el cine nacional³¹.

– La cultura moderna –una vez que se autonomiza, institucionaliza, industrializa, masifica y profesionaliza– echa las bases para el surgimiento de lo que Gouldner llamó una “nueva clase” de operadores simbólicos. Los actuales *literatti* se han independizado relativamente del poder y de la corte, aunque suelen servir como asesores del Príncipe. Su misma variedad los vuelve ahora irreconocibles en medio de la sociedad: son maestros, periodistas, científicos, ensayistas, fotógrafos, productores de cine, publicistas, actores, sacerdotes, traductores, tecnócratas, arregladores musicales, cantores, ideólogos, actuando cada uno en diversos lugares, pero de acuerdo a su rol especializado. Los “grandes intelectuales” tienden con ello a desaparecer, dando paso a los intelectuales-específicos, cuyo prestigio se halla asociado a las posiciones que ocupan y a la visibilidad que adquieren en un campo cultural crecientemente saturado.

14. *Laberintos*

Sea como fuere, y cualquiera resulte ser el balance que en distintos países se haya establecido entre el mercado y el Estado, la cultura latinoamericana está en pleno proceso de incorporarse a la modernidad, desde el momento precisamente en que ha dejado atrás los rasgos

31 Ver a este respecto, por ejemplo, Sergio Miceli, “Teoria e prática da política cultural no Brasil”, en su *Estado e cultura no Brasil*, San Pablo: DIFEL, 1984.

exclusivos y excluyentes de la "ciudad de los letrados" para transformarse en el vehículo multiforme de una creciente integración de masas.

No debe entenderse esa "integración" como la incorporación a un núcleo cultural dado, o a un solo circuito, o a una modalidad específica y única de consumo simbólico. *La integración que resulta de la modernidad es la incorporación a una experiencia compartida de las diferencias, pero dentro de una matriz común proporcionada por la escolarización, la comunicación televisada, el consumo continuo de información y la necesidad de vivir conectado comunicativamente en la "ciudad de los signos".*

– A semejante "ciudad de los signos", Italo Calvino la llama Tamara³². "Uno se adentra en ella por calles llenas de enseñas que sobresalen de las paredes. El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas [...] Hasta las mercancías que los comerciantes exhiben en los mostradores valen no por sí mismas sino como signos de otras cosas [...] La mirada recorre las calles como páginas escritas: la ciudad dice todo lo que debes pensar, te hace repetir su discurso, y mientras crees que visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma y a todas sus partes. Cómo es verdaderamente la ciudad bajo esta apretada envoltura de signos, qué contiene o esconde, el hombre sale de Tamara sin haberlo sabido".

– Dentro de Tamara, "ciudad de los signos", los individuos siguen siendo distintos entre sí y se agrupan y clasifican en estamentos culturales diversos. No poseen la misma educación ni provienen de familias semejantes. Han sido socializados en la cultura, a la manera de quienes entran a ella por muy diversas puertas, accediendo a posiciones y espacios que sólo están interconectados como ocurre dentro de un laberinto, donde el significado espejeante (y generador de espejismos) es el único hilo rojo que permite orientarse, en medio de las voces, la música, los textos, las esculturas y los rastros dejado por la cultura que danza en sus signos.

– A diferencia de lo que ocurre en ciudades de modernidad antigua (aquellas en que, como dice Benjamin, "lo moderno cita siempre la protohistoria"³³), el laberinto de una cultura-recién-moderna carece de cauces históricos –memoria, arquitectura, mitos nacionales, lenguaje estable– para ayudar a los habitantes de Tamaramérica a caminar compuestamente y con la seguridad adquirida, como haría seguramente una joven británica en las callejuelas de Oxford o como un francés use

32 Ver Italo Calvino, *Las ciudades invisibles*, Buenos Aires: Minotauro.

33 Walter Benjamin, *Iluminaciones*, Madrid: Taurus, 1980, vol. I, p. 185.

los recorridos del Metro de París, para reconstruir su historia social y personal³⁴. Esa falta de normalización histórica no tiene que ver con la edad de América y sus pueblos primitivos y posteriores, sino con la novedad de lo moderno en su cultura. Cuarenta años de modernidad es apenas un nacimiento³⁵.

– Así entendida la integración-de-masas-de-individuos al mismo laberinto cultural moderno, resulta claro que ella no supone, por ahora, ni mayor equidad integrativa ni borrar las diferencias educativas, o de conocimientos, ni fusionar las contradicciones –que por lo demás son evidentes– a través de una versión “socialdemócrata” cualquiera de nuestra modernidad. Significa, en cambio, que los hombres y mujeres del continente, por debajo de todas sus flagrantes diferencias, empiezan a compartir unas mismas experiencias, hechas posibles por la actual organización de la producción-comunicación-consumo culturales. Empiezan pues a acceder a la misma ciudad-laberinto, a las mismas formas del significante, aunque accedan a significados cuyo valor de reconocimiento y de cambio es muy disímil. O sea, empiezan a ser subsumidos dentro de un mismo modo de producción y consumo culturales, aunque ocupen dentro de él una diversidad de posiciones desiguales.

– De allí que también la conciencia latinoamericana esté empezando a reproducir las manifestaciones de esa cultura moderna, a la manera de un laberinto interior de significados que no cesan de generar múltiples disonancias y ecos de otras cosas. Es una conciencia social conectada comunicativamente, donde bien pueden fusionarse analfabetismo y televisión, el más apartado localismo rural con el flujo de imágenes internacionales, o la historia de las universidades de París y Boloña enseñada en una distante escuela primaria de la Patagonia.

– Las nuevas estratificaciones de esa conciencia son motivadas ahora por el constante consumo de un medio sobrecargado de significación. Los dioses antiguos rigen sólo sobre una parte de esa conciencia y apenas logran imprimirle un orden interior. Están en competencia con los ídolos producidos por la industria cultural, y con múltiples y nuevos conocimientos vinculados a la potencialidad de un trabajo mejor, den-

34 Me refiero a Marc Augé, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Buenos Aires: Gedisa, 1987.

35 Sobre la relación entre modernidad y ciudades nuevas, véase Richard Morse, “Ciudades periféricas como arenas culturales (Rusia, Austria, América Latina)”, en Richard Morse y Jorge Enrique Hardoy (comps.), *Cultura urbana latinoamericana*, Buenos Aires: CLACSO, 1985. Además, Marshall Berman, *op. cit.*, cap. IV.

tro de una geografía urbana que reverbera de signos, proyectándose más allá del horizonte nacional.

– Escribe el mexicano Carlos Monsiváis: “La forma clásica para que la sociedad registre su temperamento moral y atestigüe sus convicciones íntimas sigue siendo el melodrama, vía directa hacia la expresión y fijación de los sentimientos socialmente válidos [...] En el melodrama, la moral dominante se extenúa y se robustece, regida por la convulsa, estremecida fe en los valores de la poesía. El mensaje es transparente: el melodrama es el punto intermedio entre la realización social y el pesimismo absoluto; no se puede entender a México si no se comprende por qué llora en silencio la actriz Sara García, si no se acepta que la vida social es un martirio que atraviesa cada familia antes de llegar a su final feliz. Sin saberlo o sin precisárselo, lo que a lo largo de toda la industria cultural buscan y hallan burgueses y proletarios, clase media y lumpenproletariado, es la comprensión sistemática de la realidad, unida en y transfigurada por el melodrama”³⁶.

– Según ha dicho Martín-Barbero, en el melodrama televisivo latinoamericano está en juego el “drama del reconocimiento”³⁷. Sus imágenes son parte del laberinto de los signos de nuestra ciudad, y en su consumo se realiza, como frente a un espejo trizado, el deseo de ver cosas como figuras de cosas que significan otras cosas. “Y mientras visitas Tamara, no haces sino registrar los nombres con los cuales se define a sí misma a y todas sus partes”.

15. Transfiguraciones

Las modernizaciones intelectuales que nos legaron nuestros antepasados no nos trajeron la modernidad. Cuando esta última por fin llegó, vino sin las modernizaciones presupuestas por el proyecto (europeo) de los modernos. De allí las transfiguraciones que experimenta dicho proyecto al encarnarse en las condiciones americanas.

– En su momento, los tiempos modernos –la “*neue Zeit*” de Hegel– sirvieron para designar un corte respecto a la época anterior, la Edad Media. La línea divisoria de los tiempos unió, en un solo núcleo, los acontecimientos fundantes de la modernidad: el descubrimiento del nuevo mundo, el Renacimiento y la Reforma religiosa.

– El discurso de la modernidad, impulsado por la necesidad de

³⁶ Carlos Monsiváis, *Amor perdido*, México: Era, 1982, pp. 38-39.

³⁷ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona: Gustavo Gili, 1987, tercera parte, II, 3.

autocerciorarse y de explicarse a sí mismo sin referencia al pasado, dio origen a una fundamentación filosófica de los tiempos modernos³⁸. Hegel: "El principio del mundo reciente es en general la libertad de la subjetividad, el que pueda desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual". Como ha mostrado Habermas, la noción de *subjetividad* comporta en este contexto cuatro aspectos esenciales: individualismo, derecho de crítica, autonomía de la acción y filosofía idealista. Son éstos los principios que se realizan a través de la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. O sea, todo lo que nos faltó y estuvo ausente en la historia intelectual de la Nueva España.

– Sin embargo, también en Europa la materialización del proyecto de la modernidad ocurre en el plano de la organización de los procesos económicos, sociales, políticos y culturales antes que en el puro despliegue de la razón abstracta. Hacia esa separación entre razón e historia apunta precisamente, en su núcleo conceptual más productivo, la crítica de Marx al desarrollo capitalista.

– En América Latina, como ya dijimos, la modernidad nace de ese mismo proyecto pero no de su discurso, que apenas alcanza a ser apropiado por pequeños grupos de intelectuales "iluministas".

– El individualismo se impone así, incluso en ausencia de una ideología liberal, cuando el mercado empieza a romper finalmente el pacto político, corporativo y populista del Estado benefactor latinoamericano, destruyendo sus bases de sustentación, incluso ideológicas y éticas.

– El derecho de crítica corre, por el contrario, la suerte variable de la democracia y aparece por eso, a ratos demasiado largos, sepultado bajo el caudillismo y los autoritarismos militares. Cuando al fin empieza a reconocerse, hace ya tiempo que han desaparecido sus bases más sólidas en el ámbito del espacio público. Ahora debe construirse, en cambio, en un medio saturado por la publicidad y el control privado sobre los principales aparatos de comunicación masiva.

– La filosofía idealista –como movimiento de la razón moderna que se autofunda y es capaz de aprehenderse a sí misma– hace rato ya que estalló en mil fragmentos y variantes hasta desembocar en el discurso que se llama a sí mismo posmoderno. En América Latina, paradójicamente, dicho discurso sirve para cuestionar las formas previas del

38 Me guío por Jurgen Habermas, *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires: Taurus, 1989, caps. 1 y 2.

idealismo local: esto es, la propensión a pensar el futuro como el producto mental de utopías ideológicas. En cambio, él no nace aquí del agotamiento de los “grandes relatos”, los que nunca terminaron de arribar a nuestras costas. Más bien, ellos pierden ahora incluso las condiciones para su recepción local o zozobran en medio de un “pragmatismo” que nos está volviendo puritanos a la fuerza, por la necesidad de producir y competir en los mercados internacionales.

16. Aparatos

En otras palabras, *la modernidad ha nacido en América Latina no de la cabeza de los modernizadores y de la irradiación de sus ideas en las cabezas de sus contemporáneos, sino mediante la operación de los aparatos culturales que la producen, incluso a espaldas de nuestros intelectuales.*

– La ilustración con sus Luces nos viene de la mano de *escuelas* infradotadas, con maestros mal pagados, a veces incluso formados insuficientemente, pero poderosas en cuanto a su capacidad expansiva y su penetración hasta los rincones de la conciencia latinoamericana. Es ésta una iluminación masiva, civilizatoria, a pesar de sus múltiples limitaciones y recortes. La disciplina escolarizada –menos que preparar para la industria y replicar su gesto– asume aquí el papel de un Kant tardío. La escuela es el Kant de los pobres.

– La televisión, por su lado, nos trae la crítica de la tradición; de todo tradicionalismo: religioso, del gusto, de la ética, del parroquialismo, incluso de la religión y la cultura aristocrática. La televisión como matriz crítica provista por la modernidad latinoamericana es apenas una metáfora de su internacionalización, de la nueva configuración de una cultura de masas, del surgimiento de un imaginario social precisamente en torno a imágenes que sustituyen aceleradamente la tradición. Todo lo que es sólido se evapora en la televisión.

– La “ciudad de los signos”, Tamaramérica 500 años después de su descubrimiento, proporciona la fusión de todas esas experiencias constitutivas de nuestra modernidad: una danza en que ningún signo puede sostenerse en pie por mucho tiempo, bajo la presión de cambios tecnológicos y culturales que ahora llueven sobre Macondo cada noche.

La *pobreza* que se adiestra en escuelas vespertinas, lejos del salón intelectual. Las *expectativas* que se apartan de la experiencia, núcleo generativo de la modernidad como alguna vez reflexionó W. Benjamin. La lenta degradación de las *culturas* autóctonas de base étnica, infiltradas por el germen letal del mercado y la radiodifusión. La *droga* que

configura un nuevo mapa donde, por una vez, el centro de producción está en el sur y el polo receptor en el norte, consumiendo crack en las esquinas de Nueva York. La violencia utópica que recorre su último sendero luminoso, reducto ya del pasado, aunque su bandera suele flamear todavía en el mástil más alto de la Universidad de San Marcos. El *melodrama* televisivo donde somos invitados a reconocernos... Signos que danzan sin parar, en medio de los cuales las identidades se hacen y deshacen, constituyéndonos como los sujetos cambiantes de la modernidad.

“El ojo no ve cosas sino figuras de cosas que significan otras cosas”. Sólo la molicie intelectual nos lleva a pensar que la historia se fija en la “figura de las cosas”. Detrás de ellas o por ellas envueltas, sin embargo, esas figuras “significan otras cosas”. A través de los signos habla la ciudad moderna, sin que podamos ya saber “qué contiene o esconde” y debamos un día partir “sin haberlo sabido”.

La conciencia ingenua, igual que la naturaleza gloriosa de Macondoamérica, son tradiciones que ya no existen; quedaron sepultadas bajo los signos que danzan en la conciencia de Tamaramérica (como música mínima y repetitiva) comunicando de un lado a otro –hasta más allá de “la tierra final”– el descubrimiento de su propia modernidad.