

# CONFERENCIA DE DANILO MARTUCCELLI

25 de agosto de 2009



# Presentación

*José Ossandón*

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Los asistentes a la conferencia que dio Danilo Martuccelli, y cuya versión revisada es el texto incluido en este libro, recordarán que el autor presentó de forma muy entretenida seis narrativas que han marcado el pensamiento social en América Latina. Más específicamente, la presentación se centró en la descripción del papel asignado al “individuo latinoamericano” en cada uno de estos relatos. A pesar de que lo parezca, este texto no sólo intenta una historia de las ideas, sino que, tal como se desliza al final de la presentación, Martuccelli esconde una apuesta mayor: el desarrollo de un nuevo discurso que compita y eventualmente reemplace las grandes narrativas desde donde se ha comprendido a los individuos en América Latina. Para entender el alcance y relevancia del trabajo de este autor es, a mi juicio, central tener en cuenta tal ambición. Por esta razón, el presente comentario sólo prestará más atención a esta apuesta, que sólo se menciona tímidamente en las conclusiones del texto, que a la descripción de las narrativas, que, como se ha señalado, constituyen el corazón de la cátedra. Específicamente este comentario busca enmarcar el contenido de esta presentación en dos elementos centrales en la obra de Martuccelli: el desarrollo de una nueva sociología del individuo y su desmarque de las sociologías de vocación política. Para ello, el presente texto se compone de tres secciones: en la primera se reseña brevemente el contenido de la conferencia publicada en este libro, mientras que las secciones siguientes se concentran consecutivamente en los dos elementos característicos del trabajo del autor ya mencionados.

## **Seis relatos, un individuo**

La cátedra de Martuccelli estudia el papel asignado a los “individuos” en seis grandes relatos que han marcado la comprensión intelectual de América Latina. De forma excesivamente simple, estas narrativas pueden resumirse de la siguiente manera:

- El primer relato marcó la comprensión del continente de parte de los colonizadores y, luego de una reintroducción por cierto no exenta de problemas, también la de la élite criolla. Bajo este prisma, la observación de la realidad de América Latina se sustenta en la diferenciación entre civilización y barbarie, donde el individuo es asumido como un monopolio del mundo civilizado, caracterizando al resto como su polo negativo.

- La segunda narración también es dicotómica, aunque introduce un eje temporal que hace posible la conexión entre los dos polos que la componen. Esta perspectiva alcanza su desarrollo más acabado con las sociologías de la modernización y la dependencia en América Latina, desde donde se entiende al continente como una particular combinación de elementos modernos y tradicionales. Aquí el individuo ya no es sólo el privilegio de los conquistadores, sino también de los “modernos”, a los que es posible encontrar tanto en el centro global como en las elites de las naciones periféricas.

- Los relatos tercero y cuarto cuestionan la dicotomía tradicional/moderno, prefiriendo una lectura de América Latina a partir de su identidad. En la tercera narrativa esta definición se hace de forma negativa: el subcontinente no es ni moderno ni tradicional, sino otra cosa, mientras que en la cuarta narrativa se describe a América Latina como una modernidad particular e irreducible a otra de sus variaciones. Sin embargo, a juicio de Martuccelli, en ambos tipos de discurso sigue primando una comparación con un centro (por ejemplo, la modernidad ilustrada) homogeneizado, lo que tiende a esencializar la mirada al continente. Lo particular de estas tradiciones es que lo latinoamericano deja de ser el polo negativo de la comparación. Desde este tipo de discurso el individuo es necesariamente leído desde su participación en un colectivo que lo antecede, como una expresión particular de un principio común más general, renunciando, de esta forma, a un análisis de sus despliegues específicos.

- La quinta narrativa corresponde a trabajos de naturaleza crítica que se fundan en el análisis de la potencial emancipación contrahegemónica de determinados movimientos sociales (tales como los “sin tierra” o los grupos indigenistas). Desde este tipo de narrativa, el individuo se concibe como una posibilidad futura, posible sólo luego de la solución de conflictos colectivos actuales. Este tipo de narrativa se ve tensionada con la aparición de intereses particulares empíricos dentro de la colectividad.

- Finalmente, el sexto relato surge junto con la influencia de las discusiones sobre la posmodernidad y la modernidad reflexiva, el aumento del consumo y la consolidación de los estratos medios urbanos como el nuevo gran actor de las ciencias sociales. En este contexto, los intelectuales del continente han

subrayado la inevitable existencia de individuos en el sur, aunque ya no necesariamente bajo el modelo del sujeto crítico, pero como un consumidor que recombina elementos previamente asociados a identidades colectivas. Desde este punto de vista, la comparación se hace desde lo común, los individuos existen en todas partes, e incluso es posible invertir la dirección del cambio, tal como cuando U. Beck habla –en *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización* (2000)– de la “brasileñización de Occidente”.

A pesar de sus importantes diferencias, estas seis grandes narrativas comparten dos importantes elementos. En primer lugar, todos estos discursos se desarrollan en contraste con una visión homogénea de la modernidad y de los individuos que la compondrían –ya sea éste el “sujeto ilustrado” o su versión posmoderna–, lo que necesariamente limita el diagnóstico. Segundo, todas estas narrativas han sido construidas bajo lo que el autor denomina como una “estrategia cultural de vocación política”. Es decir, al mismo tiempo que buscan interpretar la realidad del continente, estos discursos son parte de una retórica mayor cuya principal orientación es política. El desarrollo de una forma más satisfactoria de comprender a los individuos de América Latina pasaría entonces por la elaboración de un enfoque que supere ambos límites. A continuación, y considerando elementos de otros trabajos del autor, se intentará explicar cómo Martuccelli intenta salir de este problema.

### **Sociología del individuo**

Tal como menciona al inicio de la cátedra, Martuccelli parte de una distinción sugerida por el antropólogo Louis Dumont. Dumont distingue entre la idea de un “individuo moral” que correspondería a una ideología conectada a un desarrollo cultural particular (la modernidad occidental) y los “individuos empíricos” que existen en cada uno de los conjuntos sociales. Sin embargo, Martuccelli no toma, como Dumont, la ideología del individuo como su objeto de estudio, sino que, por el contrario, se enfoca en el análisis sociológico del despliegue de los individuos empíricos. Para ello es necesario separar el análisis de las representaciones culturales del individuo, del estudio del modo como actores de carne y hueso son individuos en diferentes contextos. De esta manera, el método pasa de comparar individuos particulares con un estándar cultural ideal a la investigación de distintos procesos de “individuación”.

Para el desarrollo de esta empresa, Martuccelli parece seguir un principio cuyo origen podría fácilmente remontarse a G. H. Mead, según el cual la sociología del individuo no se limita a suponerlo como el átomo de la vida social, sino que se pregunta por la forma como se producen los individuos

en sociedad. Así, el trabajo de Martuccelli continúa la tradición de autores como Goffman o Blummer, aunque, en su caso, esto no implica una vocación microsociológica, ni mucho menos, de limitarse a la descripción de la forma como los actores “interpretan” el mundo. Martuccelli –como lo explica en *Gramáticas del individuo* (2007)– entiende la individuación como un proceso necesariamente conectado a instituciones sociales más abstractas, tales como la socialización, las redes, los roles profesionales y en general las instituciones. El estudio sociológico, entonces, debe hacerse cargo de la pregunta por el desarrollo de los individuos en estas múltiples formaciones sociales. Esta combinación se logra magníficamente en el libro *En la escuela: sociología de la experiencia escolar* (1998), estudio empírico de la producción de los individuos en el sistema escolar francés actual escrito por Martuccelli junto a F. Dubet, aunque también puede verse el trabajo más general de ambos *¿En qué sociedad vivimos?* (2000).

### **Una estrategia cultural de vocación académica**

En un trabajo de 1993, Martuccelli y su coautora sugieren que los principales trabajos de interpretación sociológica del continente habrían sido producidos por intelectuales que son al mismo tiempo sociólogos y políticos y cuyas obras son parte de narrativas políticas más amplias (véase el artículo “Notas para una historia de la sociología latinoamericana”, del propio Martuccelli y M. Svampa, de 1993). En otras palabras, a pesar de sus múltiples manifestaciones temáticas, la sociología del continente tendría como limitación común su “imbricación política”. Con este tipo de comentario, Martuccelli no sólo crítica la sociología anterior en general, sino que también parece desmarcarse de lo que es quizás la característica distintiva de otros intelectuales que, como él, siguieron estudios doctorales con Alain Touraine en Francia. Es sin duda muy difícil imaginar el trabajo de sociólogos como M. A. Garretón o E. Tironi sin sus respectivas agendas políticas. En este sentido, nuestro autor parece acercarse más a la posición de otros productores de teoría social actuales, como Aldo Mascareño en Chile –y su trabajo “Diferenciación funcional en América Latina: los contornos de una sociedad concéntrica y los dilemas de su transformación” (2000)– y José Mauricio Domingues en Brasil –y su texto “Modernity and Modernizing Moves: Latin America in Comparative Perspective” (2009)–. Ellos al parecer no tienen mayores pretensiones de pasar a ocupar cargos fuera de la universidad, y producen una teoría social que exige evaluarse académicamente, más que desde su potencial habilidad para enmarcar con un sentido más amplio la actividad política, como lo señalan el propio

Mascareño y D. Chernilo en “Obstacles and Perspectives of Latin American Sociology: Normative Universalism and Functional Differentiation” (2009).

La de Martuccelli es quizás la primera generación de sociólogos puramente académicos en América Latina. Sin embargo, no es todo ruptura. Si uno revisa el libro del autor donde se despliegan en mayor profundidad las ideas desarrolladas en esta cátedra —¿*Existen individuos en el sur?* (2010), aunque también *El desafío latinoamericano: cohesión social y democracia* (2008), libro coautorado con B. Sorj—, es claro que Martuccelli confía aún en la importancia de seguir haciendo la “gran pregunta” sobre la particularidad de la modernidad de América Latina y, junto con ello, situarse en el campo de los intelectuales que se preocupan de este tipo de cuestiones. Hoy en día, dada la inexistencia de revistas o redes que sustenten tal tipo de investigaciones en un ámbito meramente académico, ubicarse en este tipo de circuito implica abrirse a una discusión donde no sólo hay textos provenientes de la academia sociológica, sino también de espacios mucho más políticos, como los departamentos de estudios latinoamericanos en Estados Unidos y múltiples organizaciones de gobierno local e internacional (como el PNUD, la CEPAL o CIEPLAN). De esta forma, la operación de Martuccelli es doble: su proyecto es académico, pero desde la academia no sólo se sitúa en una discusión meramente académica (tal como en su *Gramáticas del individuo*), sino que también salta al espacio más híbrido de la producción de narrativas del continente.

Son éstos entonces algunos de los elementos que permiten contextualizar el trabajo presentado aquí por Martuccelli. El autor revisa un conjunto de narrativas desde donde se ha comprendido al individuo latinoamericano. Estas narrativas son criticadas porque utilizan un espejo demasiado simple y por su vocación eminentemente política. A cambio, el autor nos propone una sociología que no se justifique desde su habilidad de enmarcar un proceso político mayor y se oriente al estudio de procesos empíricos de individuación. Todo esto, sin renunciar a la gran pregunta sobre la comprensión de la modernidad en América Latina y, de esta forma, a la producción de nuevas grandes narrativas. Obviamente será solamente leyendo los trabajos del autor con la atención que merecen que será posible determinar si estas tensiones son efectivamente solucionadas. De lo que sí no hay duda es que Martuccelli, con su ya vastísima obra, hace méritos de sobra para situarse en ambos panteones: en el de la “gran sociología latinoamericana” y en el más modesto de la investigación social académica en el continente.





# El problema del individuo en América Latina

*Danilo Martuccelli*

UNIVERSITÉ PARIS DESCARTES

¿Existen individuos en el Sur? Para responder a esta interrogante es indispensable dar cuenta de los marcos desde los cuales tal pregunta ha sido abordada. Sin un rodeo por la historia de las ideas, no hay posibilidad de respuesta posible: a tal punto la pregunta está envuelta en una serie de consideraciones indisociablemente culturales y políticas que necesitan ser deshilvanadas. ¿Por qué? Porque el individuo se ha construido a través de un proceso especular particular: la capacidad de algunos actores a instituirse en tanto *individuos* —en el Norte— ha sido indisociable de su capacidad para negarles esta dimensión a otros actores —en el Sur.

El individuo, si seguimos la proposición de Louis Dumont (1985), connota dos realidades radicalmente diferentes. En primer lugar, el individuo es un *agente empírico* presente en toda cultura o sociedad, e incluso, bajo esta denotación, no es en absoluto un rasgo privativo de la especie humana. En segundo lugar, el individuo designa un *ser moral*, esto es, un actor dotado de una serie de atributos específicos que permiten representarlo —o no— como un sujeto individual. Si la existencia de los individuos no es objeto de discusión en la primera acepción del término, el individuo es, por el contrario, una realidad altamente polémica en su segunda significación. En efecto, es en este segundo sentido que ha podido decirse que no todas las sociedades están constituidas por “individuos” o que no todas las colectividades humanas son sociedades de individuos. La dicotomía es —ha sido— incluso una de las grandes divisiones históricas: a ese punto el individuo se ha convertido en una realidad, indisociablemente descriptiva y normativa, de la experiencia occidental. En todo caso, a causa de esta relación original entre el Norte y el Sur, no existe acceso a la problemática del individuo en la región sin un ejercicio terapéutico preliminar a nivel de los presupuestos de nuestras representaciones. Comprender y

estudiar al individuo en el Sur exige liberarse de los metarrelatos que subrepticamente trabajan nuestras representaciones colectivas, dictando, bien vistas las cosas, más de lo que habitualmente concedemos y, sobre todo, más, mucho más, de lo que deberían dirimir en nuestros análisis.

En este ejercicio, seis grandes narraciones se destacan claramente. Aún activas la mayor parte de ellas, el mecanismo de transición entre una y otra es menos el de una sucesión histórica lineal que el de una *superposición permanente*; las unas amalgamándose sobre las otras, sin que ello impida en ciertos períodos que una de ellas devenga hegemónica. Un proceso en el cual, como lo veremos, se transita sin solución de continuidad, de una representación que argumenta la ausencia radical de individuos en el Sur a otra que concluye, a la inversa, en su presencia actual, a semejanza del Norte.

### **Primer relato: la invención del Otro**

Toda sociedad fabrica estereotipos negativos de las otras sociedades, al mismo tiempo que se autodigna por un conjunto de imágenes valorizantes de sí misma. El término griego de “bárbaros” (extranjeros) designa claramente este mecanismo, un proceso que la antropología no ha cesado de observar en diferentes regiones, períodos y culturas. En casi todos los lados y los tiempos, los prejuicios establecen en efecto una división entre el endogrupo valorizado y el exogrupo rechazado.

América Latina no escapa a este mecanismo sociocultural. Sin embargo, en ella sobrevino una distinción histórica mayor, puesto que el encuentro con este Otro va rápidamente a engendrar un imaginario específico, cuya sombra es aún visible hoy en día. El Otro, *este* Otro, a diferencia de tantos Otros históricos, para quienes el rechazo fue más unívoco y la seducción más temperada o esporádica, va desde el comienzo a engendrar sentimientos ambivalentes: por un lado, es la encarnación de la imagen del Paraíso y del buen salvaje, mientras que, por el otro, es la figura de la barbarie y del vicio. Esta “India”, los “indios” que la pueblan son seres en el estado de naturaleza; ancestros que rememoran la vida en el Paraíso; seres que deben ser convertidos al cristianismo; un reino de imaginación para el pensamiento utópico; animales sin alma; una fuerza de trabajo sin voluntad de trabajo, indolente y perezosa, roída por el vicio y el pecado; lugares llenos de oro y riquezas... La lista es larga e interminable si nos ponemos a evocar todos los deseos occidentales, a la vez ilusiones y temores, de los que la “India” y los “indios” han sido proyección. Nadie ha sintetizado mejor este proceso que Edmundo O’Gorman (1958) al invertir la fórmula habitual: América Latina no fue descubierta, sino inventada.

En todo caso, en lo que concierne el metarrelato del Otro, se asiste a la creación inédita de una frontera –un abismo– entre individuos que marca el nacimiento del racismo moderno (Delacampagne, 1983). En este proceso es posible esquemáticamente distinguir dos grandes fases. En la primera, sin duda la más larga, es la *intelligentsia* europea la que fabrica los estereotipos a través de un monopolio efectivo de la palabra. El proceso comienza con los diarios de viaje de Cristóbal Colón y las crónicas de los conquistadores, pasa por Montaigne o Moro, por supuesto que por Las Casas y Sepúlveda, por Rousseau, pero también por Defoe, Hegel, Marx o Darwin. A la sola lectura de los nombres evocados es evidente que resulta a todas luces injusto ver en esta designación una ideología única. Nuestra sensibilidad histórica actual, y sobre todo nuestra inquietud hacia la común humanidad, debe más de lo que muchas veces se reconoce a estos trabajos, intuiciones y debates. Y sin embargo, y a pesar de lo anterior, es difícil no reconocer el hecho de que la invención del Otro ha terminado por borrar muchas de estas discusiones y matices, en beneficio de un solo gran estereotipo en el cual la diferencia rima con la subordinación. Como lo resume Homi Bhabha (1994), el Otro es un Otro radicalmente diferente de sí, y no obstante, y al mismo tiempo, y a despecho de esta alteridad fundamental, el pensamiento del centro –el Norte– se autoenuncia capaz de conocerlo totalmente y sobre todo de clasificarlo. De más está decirlo: a pesar de las discusiones, una conclusión central es impuesta por este relato: puesto que los “indios” son el Otro del yo europeo, es evidente que no son individuos.

Pero el relato del gran Otro conocerá una segunda fase que, bien entroncada con la anterior, toma realmente su rostro definitivo en los últimos dos siglos, al punto que la independencia política, conducida por los criollos, no significó una verdadera descolonización de los espíritus. Al contrario: es a lo largo del siglo XIX que el deseo ambivalente del Otro, presente en el pensamiento europeo, al endogeneizarse en las sociedades latinoamericanas a través de la mirada de las elites, se convierte en un proyecto explícito de contención de los sectores populares. El Otro (los “indios” primero, los sectores populares luego) son el rostro de una amenaza. El proceso, ¿cómo descuidarlo?, tiene también su origen en los países del Norte que asisten a la entronización de un discurso político afirmando el peligro de una civilización amenazada por la barbarie o, en rigor, por una clase trabajadora percibida como una clase peligrosa (Chevalier, 1958). Sin embargo, este relato, transpuesto en el Sur, tendrá consecuencias más durables. La elite criolla no se limita a trasponer o a adaptar el antiguo estereotipo del Otro

(el “indio”), sino que lo complejiza y lo hace funcionar como escudo frente a la nueva realidad sociopolítica (la irrupción del “caos” posindependencia y sobre todo la posible presencia política de las “masas”). En ningún otro país, como el estudio de Maristella Svampa (1994) lo muestra, la dicotomía entre civilización y barbarie será tan contundente como en Argentina, pero en todos lados su presencia fue activa. En verdad, es un proceso complejo porque los criollos, al instrumentalizar el estereotipo del Otro, se revelan incapaces de desactivar su carga simbólica sobre ellos mismos. Aquellos que se auto-decretan los “europeos de América” no serán sino los celosos guardianes, en el espacio nacional, del estereotipo occidental del Otro; un estereotipo que, en el espacio internacional, los excluye *de facto* de la civilización. Digámoslo sin ambages: éste fue el zócalo de la mala fe –la gran mentira– que las elites se dijeron a sí mismas. Desde el Sur, desde este metarrelato, se es siempre el “indio”, el Otro del individuo (Mignolo, 2005).

Más allá de la pertinencia de estas dos fases, una constatación común se impone. No es fácil liberarse de un estereotipo plurisecular. La sombra de la invención del Otro es aún reconocible por doquier, como lo indican las formas ordinarias que reviste el racismo latinoamericano o la sucesión de estereotipos desde el buen salvaje al buen revolucionario (Rangel, 1976).

Y sin embargo algo ha cambiado. Y es un grave error no advertirlo. En el inicio del siglo XXI es difícil –si no imposible– afirmar que el Otro no es sino el Otro del yo occidental y que, por ende, y dada esta alteridad esencial, se trata de un actor privado de individualidad. El relato del Otro no opera de ahora en más sino a través de trozos difractados en otras representaciones y relatos de manera menos unívoca y más fisurada. Es en dirección de las limitaciones, de las insuficiencias y de las lagunas –la falta, lo que les falta– que se centra preferentemente la mirada. Si estos elementos están sin duda presentes en el relato de la invención del Otro, tendrán empero una función radicalmente distinta, como lo veremos en el próximo relato.

### **Segundo relato: insuficiencias y anomalías**

Repitémoslo: la transición es sutil, pero decisiva. Ya no se trata más de negar la existencia de individuos en el Sur a causa de una alteridad cultural esencial (los “indios” y la famosa pregunta sobre si éstos tenían o no alma), pero sí de proponer interpretaciones históricas susceptibles de explicar sus insuficiencias. En breve, ahí donde el metarrelato de la invención del Otro impedía de una vez y para siempre el reconocimiento de la existencia de posibles individuos en el Sur, el relato de la falta subraya sobre todo las desviaciones

presentes en estas sociedades en referencia a las normas históricas de los países centrales. El Otro sigue siendo un otro, diferente del individuo occidental. Pero de ahora en más, y es un indudable progreso, es preciso dar cuenta, desde la historia, del porqué de esta diferencia. La no individualidad del Otro deja de ser una evidencia, para convertirse en un problema.

Si el primer relato ha sido la invención cultural de los conquistadores y de los cronistas y, luego, de una serie de intelectuales europeos, el segundo metarelato, producido inicialmente por ensayistas, tendrá una presencia notoria en el pensamiento sociológico latinoamericano. La razón, entre otras, se halla en los productores: si el primer relato fue obra sobre todo de intelectuales europeos y luego importada en América Latina, el segundo relato fue coproducido tanto por la *intelligentsia* del Norte como la del Sur.

En lo que concierne a la sociología, es posible rastrear algunos rasgos de esta interpretación en los textos fundadores de la disciplina a fines del siglo XIX, tanto en Durkheim como en Weber, uno y otro retomando la distinción propuesta por Ferdinand Tönnies (1977) entre la “comunidad” y la “sociedad”. La primera, por su débil diferenciación social, no daría lugar sino a una insuficiente individualización, al punto en que la semejanza entre sus miembros se impone. No sería sino en la segunda –la “sociedad”– que, gracias a su complejidad creciente, y a la multiplicación de círculos sociales, se asistiría a la emergencia del individuo. En el marco de esta interpretación, los clásicos de la sociología hacen raramente referencia a la situación contemporánea de los países del Sur al momento en que escriben (1890-1920). La línea de demarcación que trazan entre el Occidente contemporáneo y moderno y las otras civilizaciones –del Sur o del propio pasado europeo, las denominadas sociedades “tradicionales”– se apoya sobre otros registros y amalgama de entrada experiencias históricas alejadas en el tiempo.

Es un punto particularmente importante en lo que concierne a América Latina y que no ha sido suficientemente subrayado. Si el relato de la invención del Otro encontró en América (los “indios”) una de sus principales fuentes –si no su fuente principal–, la alteridad originaria propia al pensamiento sociológico occidental (la pareja comunidad-sociedad), por el contrario, no dio prácticamente ningún rol a la experiencia latinoamericana del siglo XIX y más ampliamente a las experiencias contemporáneas de países no europeos del período. Insistamos: fue en referencia común a un pasado propio, más o menos lejano y ya superado (las sociedades tradicionales europeas) y a un presente “atrasado” –en el Sur– que se trazó la división entre sociedades con individuos (el Norte) y sociedades sin ellos (en el Sur, en el pasado europeo, o en ciertos

grupos sociales en el propio presente occidental). Habrá que esperar algunas décadas para que las ciencias sociales produzcan un metarrelato específico que dé cuenta de las experiencias contemporáneas de los países del Sur.

El mérito de este esfuerzo le corresponde a las teorías de la modernización de los años cincuenta (Rostow, 1960). Los países del Sur transitaban –y debían transitar– por las mismas etapas que ya habían recorrido los países del Norte, y en referencia a estas experiencias históricas erigidas en modelos los países latinoamericanos presentaban un conjunto de insuficiencias y anomalías.

No es por supuesto éste el lugar para un desarrollo detallado de esta tradición intelectual, pero es necesario presentar, por lo menos rápidamente, algunos temas a fin de ilustrar el cambio que se produjo en lo que se refiere al estudio del individuo en el Sur. Un rasgo distintivo caracteriza todos estos esfuerzos: la afirmación del carácter estructural de las anomalías observables en las sociedades latinoamericanas. La noción de dependencia, sin duda la más importante de estos estudios, reenvía a un conjunto de obstáculos que engendran simultáneamente el subdesarrollo y la dominación. La dependencia es el resultado de una dinámica particular en las relaciones de clase. El subdesarrollo ya no es más concebido como una etapa en la evolución de la sociedades periféricas (como lo afirmaba Rostow), sino como el resultado de un proceso global de desarrollo del capitalismo en los países centrales y de subdesarrollo en los países del Sur. La dependencia subraya, sobre todo en el estudio de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (1969; también Touraine, 1988), la complejidad de una trama social en la cual las relaciones sociales nacionales son siempre redefinidas en función de la naturaleza de la inserción de un país a nivel internacional: la realidad social nacional posee así “otra” escena; está constantemente, para emplear un término de la época, sobredeterminada por relaciones sociales supranacionales (Cardoso y Faletto, 1969; Touraine, 1988).

La imagen que termina por imponerse es entonces la de una sociedad caracterizada por una división esencial. Las sociedades latinoamericanas serían sociedades duales, en las cuales sólo un sector, por lo general minoritario, denominado “moderno” sería plenamente incorporado a la economía mundial. Al lado de él, subsistiría un vasto sector “tradicional”. La heterogeneidad estructural se convierte en la principal característica de estas sociedades (a la vez causa y consecuencia del desacoplamiento entre un sector moderno y otro tradicional). Los actores no están, pues, determinados ni política ni culturalmente solamente por la dependencia hacia los países centrales, sino también por el colonialismo interno específico a sus propias sociedades nacionales (González Casanova, 1965).

Imposible no evocar aquí los estudios que, desde este metarrelato, Gino Germani (1962) ha dedicado al peronismo. Presa entre una aspiración a la modernidad y los residuos de la tradición, enfrentada a una serie de severos obstáculos estructurales, América Latina sería el teatro de movimientos políticos pervertidos –los populismos– que la alejarían de la modernidad. Los efectos virtuosos de la modernización (los llamados efectos de demostración, gracias a los cuales los países atrasados copian modelos y etapas de los países avanzados) se habrían corrompido en el contexto de estructuras sociales arcaicas, engendrando efectos de fusión pervertidos: produciendo, a fin de cuentas, una incorporación política de las masas no bajo el signo de la ciudadanía liberal sino del clientelismo populista. En este contexto, la realidad misma del individuo se convierte en una anomalía.<sup>1</sup>

En efecto, en ningún otro punto el metarrelato de la insuficiencia es tan visible como a propósito de la afirmación de la ausencia de una verdadera tradición individualista en América Latina, o, para ser más exactos, del hecho de que el individualismo no haya sido, sino de manera esporádica, objeto de una visión positiva. Por supuesto, también en los países del Norte el individualismo ha sido objeto de críticas animadas, pero éstas han sido las más de las veces contrabalanceadas por posturas, intelectuales y políticas, que lo han valorado. Nada equivalente existiría en América Latina. Hasta hace muy poco tiempo, e incluso hoy en día solamente a través de algunas voces demasiado raras o esporádicas, no ha habido en la región una lectura positiva del individualismo.

En todo caso, si seguimos esta línea de lectura, la no aceptación del individualismo, el hecho de que esta filosofía política no haya jamás constituido enteramente un ideal en la región, tendría importantes repercusiones sobre los individuos. Sobre todo en lo que concierne a la autonomía, o sea, a la capacidad que tienen los sujetos, después de un examen de conciencia, de dictarse su propia ley. Para Octavio Paz (1979), la ausencia de una edad “crítica” en América Latina explicaría por qué los latinoamericanos “no hemos logrado ser realmente modernos”.

Guillermo Nugent (2001) ha dado, desde la sociología, una buena representación de esta visión. Su interpretación sostiene que las sociedades latinoamericanas han sido el teatro de formas particulares de tutelajes, cuyas figuras mayores habrían sido el Ejército y la Iglesia. En los dos casos, Nugent subraya una característica común: la voluntad de ordenar de manera jerárquica, y sin

1 Si las nociones cambian con el tiempo, el razonamiento es siempre similar, como lo ejemplifica el actual institucionalismo. Cf. Francis Fukuyama (comp.), *La brecha entre América Latina y Estados Unidos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

discusión, la forma como los ciudadanos deben vivir sus vidas. Un orden que, en ambos casos, se apoyaría en la jerarquía de las posiciones ocupadas, más que en la universalidad de la ley. Un orden que habría encontrado en el paternalismo reinante en las haciendas un lugar de pregnancia original que habría progresivamente irrigado toda la sociedad. En un universo de este tipo, concluye el autor, la libertad de pensamiento no puede sino ser percibida como una falta de respeto: en América Latina continuaría así reinando una actitud de tutelaje hacia las mujeres, los indios, los jóvenes, los trabajadores. En un universo de este tipo, se traza, inevitablemente, una frontera entre los individuos, haciendo solamente de algunos de ellos verdaderos sujetos autónomos y contraponiéndolos a tantos otros (una vez más: mujeres, indios, jóvenes, trabajadores).

El mecanismo no es, por supuesto, exclusivo a América Latina. ¿Es preciso recordar que argumentos similares han sido esgrimidos en los países del Norte para privar del derecho de voto a ciertos individuos (obreros, mujeres)? Sin embargo, y a pesar de ciertas analogías, las diferencias son importantes. En el Norte, los límites a la autonomía de ciertos individuos aparecen como una “contradicción”, aunque mal no sea porque se evocan los “intereses” de unos y otros: una consecuencia inmediata de sociedades que, más bien que mal, han hecho del individualismo, incluso a regañadientes, uno de los cimientos normativos de su cohesión social. Por el contrario, lo que primaría en el Sur sería la realidad de una dependencia y por ende una necesidad de tutela. Es alrededor de la imposible autonomía que se traza la línea de demarcación y que se confina a algunos a un estatus de menor.

El resultado ha sido en todo caso siempre el mismo: puesto que ninguno de los grandes factores que han producido los individuos en el Norte son observables en la historia latinoamericana (revoluciones políticas incluyentes, desarrollo económico, tradición filosófica del sujeto, ética protestante y ascetismo intramundano, etcétera), el diagnóstico ni siquiera ha sido necesario. No hay individuos en América Latina. Por lo demás la dicotomía entre sector moderno y tradicional refuerza esta conclusión. Por un lado, porque, sometidos a lazos tradicionales (una suerte de injerto de la “comunidad” de Tönnies en los países del sur), los actores no pueden ser concebidos en tanto que individuos en este ámbito “retrasado”. Por el otro, porque incluso en los sectores modernos la sombra (deberíamos escribir la contaminación) del sector tradicional sería de tal índole que sólo existirían, a lo más, “individuos” a caballo entre la tradición (a la cual ya no pertenecen enteramente) y la modernidad (de la cual aun no son verdaderamente parte). En la frase de Sarmiento en el *Facundo*, basta con desgarrar la vestidura de cualquier sujeto para hacer aparecer el traje del gaucho.

Atención: venimos, sigilosamente, a resbalar hacia el tercer metarrelato.



### **Tercer relato: el ni, ni**

En el relato precedente, el punto de llegada –de hecho, el modelo– no está jamás puesto en entredicho. La modernidad y el perfil de los individuos occidentales son siempre el foco de comparación. Desde la mirada del Sur, el Norte es un bloque monolítico (como, no lo olvidemos, y en términos simétricos, lo es el Sur a los ojos del Norte). Las notables diferencias existentes en el seno de cada una de sus tradiciones nacionales no son jamás percibidas. Que el individualismo francés no coincida con el inglés, que el avatar del individuo en Alemania haya seguido un derrotero radicalmente distinto al que conoció en Estados Unidos, o el hecho de que en este único país el individualismo posea diferentes raíces y rostros, es simplemente ignorado (Lukes, 1975; Martuccelli y De Singly, 2009; Robert Bellah et al., 1985). Nada lo atestigua mejor que el divorcio entre los estudios dedicados a la modernización y que trabajaban con una visión monolítica de la modernidad y de los individuos, y los estudios consagrados, en el Norte, a la historia de las ideas que subrayaron, con fuerza, la pluralidad de sensibilidades en función de los períodos, las sociedades e incluso los grupos sociales. De estos debates “internos” de intelectuales del Norte, y de esta división del trabajo, no hay casi traza en los estudios hechos en el Sur a propósito del Sur.

Detengámonos un instante en este punto, puesto que estamos en presencia de uno de los grandes desencuentros de las ciencias sociales. Tanto más si consideramos que, ya en los años sesenta, la teoría de la modernización tomó conciencia de la diversidad de vías seguidas por los diferentes países. El libro de Barrington Moore (1976) se convierte, rápidamente, en un clásico. La tesis de una vía única de modernización es desmentida en beneficio de una realidad histórica más compleja. Las revoluciones políticas, en su derrotero, y en función de las alianzas de clases establecidas sobre todo entre la burguesía y los sectores rurales, pueden en efecto conducir tanto a la democracia como a las dictaduras. La historia deja de ser un avatar necesario y único para convertirse en una experiencia múltiple y contingente. Cierto, mucho de los postulados propios de la tesis weberiana de la excepcionalidad histórica de Occidente no son aún cuestionados. Y, sin embargo, una oportunidad para hacerlo se abrió en estos años, una posibilidad que en lo esencial quedó, empero, en letra muerta. ¿Cómo no pensar que, puesto que las sociedades conocen modelos de modernización diferentes, existirían procesos históricos disímiles de fabricación de los individuos? Pregunta sensata, incluso evidente, que los análisis del período no abordarán jamás verdaderamente.

No obstante, un cambio se advierte. De acuerdo. Las sociedades latinoamericanas no son modernas. Pero tampoco son sociedades tradicionales. La

migración hacia las ciudades y la urbanización se expanden con fuerza desde los años cincuenta, engendrando una profunda modificación de los hábitos y de los horizontes culturales, a lo que se añadirá, unas décadas más tarde, un proceso intensivo de escolarización, sin olvidar, por supuesto, la transformación de los pactos políticos oligárquicos. En términos simples: las sociedades sometidas a estas transformaciones no son sociedades tradicionales. Pero ellas no son tampoco, enteramente, sociedades modernas. ¿Qué son? ¿Cómo caracterizarlas? Momento de duda. La sola respuesta será un silencio embarazoso que tomará la forma de una doble negación compulsiva. América Latina es el reino del “ni, ni”.

Comparadas con las sociedades del Norte, las sociedades latinoamericanas no tienen ni “verdaderos” Estados, ni “verdaderas” clases sociales, ni “verdaderos” movimientos sociales, ni “verdaderas” elites dirigentes, ni “verdaderos” individuos, pero ello es, por supuesto, tan evidente en el marco de este relato, que nadie se toma siquiera el tiempo de afirmarlo. América Latina no es ni esto ni lo otro. Ni verdaderamente tradicional ni verdaderamente moderna. En términos analíticos, la temática de las sociedades duales propias al relato anterior es reemplazada por la idea de la dualidad de un lazo social inextricablemente moderno y tradicional; en verdad, ni moderno ni tradicional.

Apresurémonos en decirlo para evitar todo malentendido. El metarrelato del “ni, ni” no designa necesariamente una especificidad regional. La presencia simultánea de aspectos “modernos” y “tradicionales” en el seno de una misma sociedad es *también* un tema recurrente en las ciencias sociales de los países centrales. Pero en éstos, y a pesar del reconocimiento de esta tensión, ello no dio lugar, a diferencia de lo que sucedió en América Latina, a una representación mayor del avatar histórico.

Sin embargo, y por paradójico que ello pueda parecer en un primer análisis, esta “dubitación” constituye una inflexión —algunos dirán un progreso— importante con respecto al metarrelato anterior. De manera sutil, y a veces incluso de manera solamente involuntaria, el análisis abandona el relato de la insuficiencia y de la anomalía para desplazarse hacia un “entre dos”, sin duda inconsistente, pero que posee inusitadas promesas. Ciertamente, América Latina, el continente del “ni, ni” —ni moderno ni tradicional—, no es todavía, dentro de este relato, y en el sentido fuerte del término, otra cosa. Pero ella ya no es más lo que no había cejado de ser hasta entonces: un residuo de la tradición, un proyecto abortado de modernidad. En todo caso, es a través de este extraño atajo que la impronta especular de los dos relatos precedentes se metamorfo-

sea. Es esta indecisión analítica la que conducirá al advenimiento del cuarto gran relato. América Latina, en su realidad inaprensible, “ni ni”, revela una realidad histórica diferente. El término ha sido pronunciado.

### **Cuarto relato: una modernidad diferente**

El cuarto metarrelato se estructura alrededor de la diferencia. ¿Por qué interpretar las experiencias latinoamericanas como figuras incompletas o anómalas? ¿Por qué negar su diferencia comparándola con una experiencia erigida en modelo universal? La narración pivota 360 grados sobre su propio eje y cambia de dirección. América Latina, como tantos otros países del Sur, deja de ser concebida como el teatro de una modernización trunca y se convierte en la expresión de otra modernidad. Aquello que durante décadas el pensamiento latinoamericano afirmó, sin nunca lograr imponerlo del todo, se convierte en una matriz hegemónica de representación. Varias lecturas se producen.

Para muchos de estos estudios, el lugar central de enunciación de esta “otra” modernidad residiría en la especificidad cultural de América Latina, fruto del encuentro entre la civilización precolombina y la ibérica. Este encuentro habría dado lugar a una experiencia otra de la modernidad. El “encuentro”, ya teorizado por Leopoldo Zea, da paso a lecturas más radicales, interpretaciones que subrayan la especificidad cultural y social que emerge de este proceso. La “co-presencia” y el barroco se convierten, en los trabajos de ciertos analistas chilenos, sobre todo de Pedro Morandé (1984), en una categoría central de esta otra modernidad. Este encuentro improbable habría engendrado una experiencia histórica particular, diferente, que es preciso, justamente, pensar como una experiencia moderna propiamente dicha, pero distinta de aquella propuesta por la Ilustración. Versiones más radicales son también visibles; por ejemplo, en la búsqueda de una “otra” modernidad observable en los trabajos de Guillermo Bonfill Batalla alrededor del “México profundo” y el descubrimiento de una forma de modernización alternativa al desarrollo capitalista en la región, o en algunos ensayos en torno a la reactivación de utopías andinas (Bonfill Batalla, 1987; Flores Galindo, 1987; Burga, 1988). Desde la sociología, una de las lecturas más sintomáticas de este esfuerzo ha sido realizada por Carlos Franco (1991) en Perú. Detrás del término “otra” modernidad, Franco designa un proceso de modernización iniciado desde abajo por la plebe urbana que, a partir de las migraciones andinas de mediados del siglo xx, habría engendrado una nueva institucionalidad en los márgenes mismos del poder oficial, alrededor de una ética particular del trabajo. Un proceso que se soldaría por una inversión de valores: los migrantes andinos, a causa de su movilidad geográfica y social,

y de los cambios que deben afrontar, serían más “modernos” que las clases tradicionales. Esta interpretación no es un caso aislado. Existen muchas otras lecturas similares, desde orientaciones políticas próximas o disímiles. Si dejamos de lado el estudio precursor de José Matos Mar (1984), esta interpretación habrá encontrado un eco singular en escritos de inspiración liberal. Hernando de Soto (1986), en Perú, o Joaquín Lavín (1987), en Chile, propondrán, tanto uno como otro, retomando el relato de la creatividad popular, un nuevo imaginario político. De lo que se trata es de proponer “otra modernidad”, en verdad de invertir el estereotipo de una revolución liberal hecha desde arriba, para dar paso a un “capitalismo popular”, a una gesta nacional desde abajo.

Pero es sin duda en los estudios sobre la “colonialidad del saber” que el metarelato de la “otra modernidad” encontrará su expresión más ambiciosa, en su voluntad por romper con lo que denominan las diferentes vertientes de la racionalidad instrumental occidental y que para este conjunto dispar de autores designa tanto al capitalismo como al socialismo. La Conquista, una vez más, aparece como un momento clave de la modernidad. La diferencia racial que se entroniza entre conquistadores y conquistados se convertirá, si seguimos estos estudios, en un elemento mayor de un nuevo esquema de poder que se expande por todo el mundo. La raza tendría así una primacía histórica sobre la clase, puesto que es la racialización de los grupos subalternos (indios, negros) lo que establece la línea de demarcación entre el trabajo no remunerado y el trabajo asalariado. Es la frontera de la raza la que instituye el perímetro de un nuevo espacio-tiempo histórico que define un espectro de nuevas relaciones materiales e intersubjetivas que el pensamiento dominante occidental identificará, durante siglos y en medio de un tenaz eurocentrismo, como “la” modernidad.<sup>2</sup> Frente a ésta, se erguiría una racionalidad utópica, alternativa, propia de la historia latinoamericana, que permite leer como un todo el mundo moderno desde la expansión colonial europea en el siglo XVI. Sin América (sus metales, su rol utópico y la construcción de la raza) no habría habido “modernidad” (Quijano, 1988). Y ahí es donde, desde el Norte, sólo se tiene una inteligencia parcial de esta realidad; desde el Sur, y sólo desde el Sur, es posible comprender la doble faz –modernidad y colonialidad– de este proceso. Sin embargo, para lograrlo, sería necesario alejarse de la noción de conocimiento desarrollado en Europa alrededor de la “teología” y de la “egología”, y poner en pie un conocimiento “geopolítico” que privilegiara la problemática de las fronteras.

2 Cf. los trabajos, sobre todo, de Arturo Escobar, Walter D. Mignolo y Aníbal Quijano. Para una presentación de estos estudios, cf. Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000), Buenos Aires, CLACSO, 2003.

A través del metarrelato de la diferencia, interpretaciones presentes en la región desde hace décadas obtienen una nueva inteligencia. Es así por ejemplo que el mestizaje deja de ser el signo de un “pueblo enfermo” o de una decadencia racial, y se convierte, como en Octavio Paz, pero sobre todo en Gilberto Freyre (1943), en el pilar de una civilización distinta. El mestizaje se hallaría así en la raíz de una civilización moderna (otra). La obsesión de la modernidad occidental por la pureza y la separación de elementos cedería el paso, en América Latina, al arte de la mezcla y de lo híbrido. La diferencia que ayer fue denigrada, y a lo más objeto en los años 1940-1970 de una mirada ambivalente, incluso cuando se quisieron proponer lecturas positivas, se convierte en un verdadero valor.

Sin embargo estas lecturas, ¿cómo no indicarlo?, están atravesadas, la mayor parte de ellas, por una muy discutible esencialización identitaria. De una manera u otra, esta “otra” modernidad habría definido sus principales ejes desde su nacimiento en el siglo XVI:<sup>3</sup> una interpretación que conduce a representaciones en las que, en último análisis, el estudio se encierra en el dudoso placer narcisístico de descubrir en el Sur, en su cultura y en su manera de ser los gérmenes de “otra” modernidad, menos sometida a la racionalización cognitivo-instrumental y por ende más humana y viviente. En el fondo, y bien vistas las cosas, la operación se reduce a una inversión del juicio. Lo que fue tradicionalmente percibido como negativo, inacabado, trunco o inmaduro es juzgado como lo propio de otra modernidad, tan acabada como la occidental, e incluso superior a ella.

Cierto, los trabajos evocados son muy disímiles entre sí. No sólo por la diversidad de sus orientaciones políticas, sino también porque el cuestionamiento que se hace en ellos de *la* modernidad es muy distinta, según se trate de afirmar la existencia de un actor modernizador *sui generis* (los sectores populares), una herencia cultural y social específica, o la producción de una visión alternativa de *la* modernidad occidental. Detrás de una fórmula común, es así indispensable percibir miradas distintas. Sin embargo, en lo que concierne a los individuos, curiosamente la conclusión es similar. En la mayor parte de estas interpretaciones, su existencia, cuando es afirmada, sólo lo es en el marco de un proyecto colectivo. El individuo en el Sur sólo existe desde la diferencia. Y para ello es indispensable que se afirme en tanto sujeto colectivo. El tránsito hacia el quinto metarrelato se impone como una evidencia.

3 Para una crítica en este sentido, cf. Jorge Larraín, *Modernidad, razón e identidad en América Latina*, Santiago, Andrés Bello, 1996, pp. 185 y ss.

## Quinto relato: sujetos colectivos

Curiosamente, el quinto metarrelato asume, pero en términos positivos, la inexistencia de individuos en la región. En América Latina sería preciso pensar a los individuos en función de su calidad de miembros de comunidades (o de colectivos).

La consideración del nivel propiamente individual (lo que podría denominarse el sujeto personal) sería estrechamente dependiente de la existencia de un actor colectivo capaz de crear su espacio de existencia. El sujeto personal aparece como una consecuencia del sujeto colectivo. Sin este movimiento colectivo, los individuos serían incapaces de existir, de superar la dispersión de situaciones, la reificación o la sujeción en la que viven, ya sea a causa de la organización productiva capitalista, del patriarcado o del racismo. Los sujetos se forjan a través de una lucha colectiva contra la dominación (Laclau y Mouffe, 2004; Laclau, 2005).

En todo caso, el individuo se desdibuja detrás de los sujetos colectivos. En el marco de esta representación, la toma en consideración de aspectos propiamente individuales —cuando existe— no puede ser sino un momento anexo del análisis, si no sin valor, al menos sin gran interés, puesto que la subjetivación pertenece al orden de los movimientos sociales. Ningún otro autor es a este respecto más significativo que Frantz Fanon (1963). Casi cincuenta años después de su muerte, su visión sigue siendo la más compleja y discutible. No solamente por la fuerza con la cual asoció el proceso de colonización con una serie de mutilaciones personales y sobre todo con un complejo de inferioridad inducido por la denigración de la cual es objeto su cultura, sino también porque hizo de la violencia un polémico factor de construcción personal.

En todo caso, la vigencia de este metarrelato es evidente en América Latina. Los sectores populares urbanos o los “sin tierra” en Brasil, el movimiento bolivariano en Venezuela y sus llamados al “hombre nuevo”, pero sobre todo las mujeres y el movimiento indígena han propuesto desde hace algunas décadas versiones actualizadas de este relato. Si muchos de estos movimientos tienen lazos críticos con la tradición marxista, en todos ellos se trata de establecer un nuevo horizonte de emancipación alrededor de nuevos sujetos colectivos.

Sin embargo, en el seno mismo de estos movimientos es posible observar cuestionamientos inéditos. La voluntad de dar cuenta del proceso de fabricación de los actores desde el único marco abierto por el proceso de subjetivación colectiva se estrella progresivamente contra el deseo creciente, presente incluso entre los propios militantes de estos movimientos, de explorar otras posibilidades de construcción personal.

El carácter monolítico de la “comunidad” se resquebraja. En primer lugar, para algunos, incluso si la referencia explícita a los espacios abiertos por las luchas colectivas es constante, se trata de establecer un vínculo nuevo entre un conjunto de temas abordados por las luchas sociales y las posibilidades de emancipación individuales. Ya sea la experiencia de las mujeres, de las minorías sexuales o étnicas, o de diversas exploraciones asociadas a la contracultura, se trata siempre de delimitar las nuevas formas personales de fabricación de sí inducidas por el proceso de subjetivación colectivo.

Todavía más: progresivamente la exploración individual, cualquiera que sea su dependencia inicial con una conquista colectiva, se autonomiza y busca realizarse en términos cada vez más personales. Visible en el tránsito de miembros del movimiento obrero hacia el trabajo informal ambulante, o en la autonomización creciente de las experiencias femeninas, es sin lugar a dudas en los fenómenos migratorios que ocurren en las comunidades indígenas donde este proceso se vislumbra con más fuerza. La subjetivación se desliga de todo proyecto colectivo, para convertirse en una aventura personal (Le Bot, 2009). Ciertamente, la migración se apoya sobre recursos colectivos (redes, ayudas diversas), pero en el fondo, y aun cuando la estrategia de *voice* colectiva no es abandonada del todo, es ampliamente descuidada en favor de estrategias de *exit* individuales: dentro de las fronteras nacionales o privilegiando destinaciones en el extranjero (Bengo, 2000; Sorj y Martuccelli, 2008). Más simple: la contestación (la subjetivación por, y a veces para, la lucha colectiva) cede el paso a la búsqueda personal (la emigración como resolución individual de una *impasse* colectiva).

Un problema analítico de nuevo cuño se consolida. Curiosamente, y a diferencia de los metarrelatos anteriores, éste se organiza alrededor de la aparición de un “individuo, demasiado individuo”. De un individuo que intenta explorarse como sujeto desligándose de toda referencia a un proyecto político, que deja de concebir su identidad de manera monolítica o monocultural –desde *una* clase, *un* género o *una* raza– para fabricarla, incluso privilegiando una de estas dimensiones, en conversación con otros aspectos más individualizados y biográficos.

El avatar de este metarrelato es, así, bien distinto al de los anteriores. Si en un comienzo compartió el cuestionamiento de la existencia de individuos en el Sur (en nombre de sujetos colectivos y de identidades comunitarias), hoy por hoy se encuentra bajo presión a causa de este sorprendente descubrimiento: detrás de las identidades colectivas, se afirman crecientemente actores individuales. El individuo una vez más, incluso por toda otra vía, es siempre un problema. Acabamos de deslizarnos hacia el sexto y último metarrelato.

## Sexto relato: lo mismo

Por último, es posible observar la afirmación, por momentos aún tímida, de un sexto metarrelato que trata de romper definitivamente con todas las secuelas de la invención del Otro. Este relato se apoya en la historia social de las últimas décadas, al punto que se presenta como indisociable de una serie de importantes cambios estructurales. Por primera vez, en todo caso con este énfasis, la pregunta parece legítima: ¿América Latina no es simplemente moderna? ¿No puede incluso decirse que ha sido posmoderna *avant la lettre*? ¿No está acaso poblada, sobre todo en las grandes urbes, por individuos? ¿La población de la región, y cualquiera que sea el lazo con la tradición y el campo, no es mayoritariamente urbana? Escribiendo desde los cafés de los centros de las grandes ciudades de la región, ¿es posible afirmar que América Latina no es un mundo de individuos?

Nada indica mejor este estado de ánimo que la manera como los trabajos europeos sobre la individualización han sido retomados en la región. El mismo Ulrich Beck (2000), ¿no ha hablado acaso, en una fórmula dudosa, de la brasileñización de Occidente? En todo caso, temas tradicionales de la realidad social latinoamericana son revisitados con este nuevo antejo. Pensemos, por ejemplo, en la religiosidad popular. Aspecto vernacular, el tradicional sincretismo religioso entre los cultos sería hoy en día el teatro de un movimiento diferente: si ayer el “mestizaje” de las religiones fue esencialmente animado por lógicas grupales y en el marco de un proceso de colonización, hoy en día el bricolaje religioso sería cada vez más el fruto de recomposiciones personales que tienden a individualizarse. Los latinoamericanos, como tantos otros individuos en los países centrales, se verían obligados a encontrar, por sí mismos, respuestas a cuestiones de sentido antiguamente a cargo de las iglesias. Las relaciones familiares y de género, largo tiempo presentadas como el sustrato último de la tradición en la región, serían también el teatro de un formidable proceso de modernización y de democratización: en las clases medias urbanas, a medida que el rol profesional de la mujer se afirma, se cristalizarían nuevas relaciones más igualitarias (Guzmán y Godoy, 2005). Estos dos temas están lejos de ser los únicos. Del trabajo a la juventud, pasando por las industrias culturales y los medios de comunicación, una serie de estudios trabaja con esta perspectiva, insertando la experiencia latinoamericana en el paradigma del tránsito hacia la segunda modernidad.

Esta toma de conciencia es en todo caso inseparable de la consolidación —a pesar de su vulnerabilidad social— de una clase media altamente esco-



larizada y de la importancia del proceso de urbanización en la región. En verdad, la fuerza de este metarrelato excede el solo ejemplo de América Latina.

Pocas cosas, en efecto, debilitan tanto la representación eurocéntrica de la modernidad como la aparición de centenares de millones de personas de clase media en los países del Sur. La consolidación, incluso en medio de crisis económicas cíclicas y de una gran vulnerabilidad posicional, de clases medias en expansión (sobre todo, pero no solamente, en Brasil o Chile, pero también, por supuesto, y más allá de la región, en China, India o en otros países asiáticos o árabes), produce una transformación de talla a nivel de las representaciones. Incluso si en muchos de los países “emergentes” los dividendos del crecimiento económico se hacen esperar para muchos sectores de la población (o sólo se obtienen en medio de crecientes desigualdades sociales), el resultado es visible: el mundo de los otros se lee –puede leerse– con los ojos de lo mismo.

Pero cuidémonos de una versión unilateral. El cambio no solamente es observable entre las clases medias. En muchos países de la región, otra transformación ha tenido lugar sigilosamente. Por un lado, como lo hemos precisado en la discusión del metarrelato anterior, el “indio” de antaño se ha convertido en un ciudadano de un nuevo tipo, capaz, en los países en los cuales su presencia demográfica es significativa, de transformar en profundidad la propia identidad nacional, como se observa en Ecuador y sobre todo en Bolivia. Por otro lado, la experiencia del “indio” ha sido reemplazada, en tanto figura prototípica de los sectores populares, por un personaje de identidad híbrida, mezcla de tradiciones diversas y portador de una nueva cultura basada en el consumo y la experiencia urbana, en los medios de comunicación de masas y en una fuerte expansión de la escolarización.

El “indio” o el “mestizo” de ayer ha dado lugar al individuo migrante urbano pobre de hoy. La sangre ha sido desplazada por la cultura. La figura del cholo y la cultura chicha en el Perú son probablemente uno de los ejemplos más paradigmáticos de este cambio (Nugent, 1992). Un proceso que, en lo concerniente a los sectores populares, ha sido acelerado por la consolidación, como Néstor García Canclini o Bernardo Sorj lo han subrayado, de un consumo de masas que (incluso por medio de la piratería, del contrabando, de los productos *low cost*) ha dado lugar a un fuerte sentimiento de pertenencia a la modernización. Los jóvenes participan así de una cultura internacional popular de masas y se descubren “modernos”, compartiendo la misma cultura que la juventud de los países centrales o de los sectores más

acomodados de su propio país (García Canclini, 1995; Grompone, 1999; Sorj, 2000).<sup>4</sup> Renato Ortiz (1988), estudiando las nuevas facetas de la cultura popular de masas en Brasil, no duda en hablar de la consolidación de una nueva identidad “internacional-popular” que haría participar de manera inédita a los latinoamericanos en la cultura global. Desde Chile, José Joaquín Brunner (1994) lo expresó con toda la radicalidad necesaria: “La cultura de la región ha terminado por constituirse recientemente como una constelación más de la modernidad occidental”.

Pero esta descripción sería incompleta sin referencia a la democracia y a la afirmación de un pensamiento político renovado alrededor de ella. A pesar de sus debilidades institucionales –y en muchos países simplemente del colapso del sistema de partidos–, la democracia se arraiga en la región desde abajo, democratizando muchas relaciones sociales e inscribiéndose en la vida ordinaria. Sin que la igualdad se imponga enteramente sobre la jerarquía tradicional, el clientelismo o el autoritarismo, la transformación implica una ruptura profunda con un pasado aún próximo.

Aunque uno adhiera o no enteramente a este metarrelato, es imposible no reconocer la importancia de la ruptura narrativa introducida y la rapidez con la cual esta representación se impone. Hace apenas veinte años, ¡ayer!, era aún posible preguntarse, sin demasiada mala fe, sobre la excepcionalidad de Occidente y el monopolio de la modernidad de la que era dueño. Hoy en día, esta venerable pregunta weberiana pertenece a la historia de las ideas. La globalización, por supuesto, pero mucho más ampliamente la consolidación de importantes sectores de clase media en los países emergentes y la aparición de una producción científica y tecnológica avanzada en los países del Sur, nos proyecta en un mundo que, sin énfasis desplazado, puede ser denominado como una nueva era. La modernidad ha dejado de ser el monopolio de Occidente. El triunfo del individuo sería planetario.

\*

Extraño movimiento el que hemos efectuado. Partiendo de una alteridad esencial, hemos terminado, a través de una serie de subrepticias metamorfosis, en la idea de una semejanza radical. Entre estos dos extremos hay un conjunto de relatos, en los cuales el individuo en el Sur no logra ser con-

<sup>4</sup> Para una mirada fuertemente crítica de este proceso, pero que no por ello reconoce menos la fuerza del mismo, cf. Tomás Moulian, *Chile actual: anatomía de un mito*, Santiago, Lom, 1997.

cebido en su singularidad. Otros, anómalos, ni, ni, diferentes, colectivos o lo mismo: el individuo no consigue ser descrito (o aprehendido) en toda su complejidad y singularidad. La pregunta se impone por sí sola: ¿por qué estas *impasses*? Porque, más allá de sus diferencias, los grandes metarrelatos evaluados tienen algo en común. Aun cuando integran, en dosis diversas, factores económicos y sociales, estas narraciones son principalmente estrategias culturales y políticas. Y, sobre todo, y aunque cada una de ellas se ancle en una percepción particular de las experiencias latinoamericanas, *todas ellas presuponen la existencia de un modelo de individuo y de modernidad desde el cual se realiza la comparación*. En el fondo, es esta postura inicial la que ha impedido dar cuenta, de manera serena, de los individuos de “carne y hueso” observables en el Sur.

¿De qué modelo se trata? Del modelo del individuo soberano y de una representación de la modernidad que tomó en Occidente un rostro hegemónico, y cuya existencia es inseparable, como lo hemos indicado en el inicio de este texto, de la construcción de una alteridad desde la cual afirmó su propia especificidad y superioridad: un doble postulado que encierra la discusión, como los seis metarrelatos examinados lo muestran, en una *impasse* inevitable. Para dar cuenta de los individuos realmente existentes en el Sur es indispensable privilegiar otra estrategia intelectual. A falta de espacio, limitémonos a evocar sus dos grandes ejes.

En primer lugar, es necesario disociar la temática del individuo de la representación hegemónica producida en la tradición occidental a través del modelo del individuo soberano en el marco de la sociedad moderna. Sin este trabajo crítico preliminar, la corrección será insuficiente. En segundo lugar, y solamente una vez sea disipada esta sombra, será necesario diferenciar entre dos problemáticas por lo general fundidas entre sí: por un lado, los procesos de individuación que le son propios a los individuos en el Sur y, por otro, algunos de los grandes perfiles de los sujetos que los constituyen (Araujo, 2009). En breve: es necesario transitar de los estudios sobre la representación cultural de los individuos (subyacente en todos los análisis, incluso en los trabajos sobre la modernización), hacia el análisis sociológico de los principales rasgos del modo de individuación latinoamericano. Sólo desde este horizonte es posible dar cuenta del trabajo efectivo mediante el cual, en la región, los actores se fabrican o no, y de qué manera, como individuos.

En otros términos: para responder a la pregunta de si hay o no individuos en el Sur, es preciso operar una serie de inflexiones teóricas a fin de poder estudiar los procesos de individuación que tienen lugar en las distintas sociedades y períodos. Y, sobre esta base, dar forma a un nuevo metarrelato.

## Referencias

- Araujo, Kathya. (2009). *Dignos de su arte*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Beck, Ulrich. (2000 [1999]). *Un nuevo mundo feliz*. Barcelona: Paidós.
- Bellah, Robert, et al.. (1985). *Habits of the Heart*. Berkeley: University of California Press.
- Bengoa, José. (2000). *La emergencia indígena en América latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bhabha, Homi. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.
- Bonfill Batalla, Guillermo. (1987). *El México profundo*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Brunner, José Joaquín. (1994). "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". Hermann Herlinghaus y Monika Walter (eds.), *Posmodernidad en la periferia*. Berlín: Langer.
- Burga, Manuel. (1988). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Cardoso, Fernando H., y Enzo Faletto. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Chevalier, Louis. (1958). *Classes laborieuses, classes dangereuses*. París: Plon.
- De Soto, Hernando. (1986). *El otro sendero*. Lima: El Barranco.
- Delacampagne, Christian. (1983). *L'invention du racisme*. París: Fayard.
- Dumont, Louis. (1985 [1977]). *Homo Aequalis I*. París: Gallimard.
- Fanon, Frantz. (1963 [1961]). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Flores Galindo, Alberto. (1987). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Franco, Carlos. (1991). *La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- Freyre, Gilberto. (1943 [1933]). *Casa-Grande y Zenzala*. Buenos Aires: Emecé.
- García Canclini, Néstor. (1995). *Consumidores y ciudadanos*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Germani, Gino. (1962). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Eudeba.
- González Casanova, Pablo. (1965). *La democracia en México*. Ciudad de México: ERA.
- Grompone, Romeo. (1999). *Las nuevas reglas del juego*. Lima: IEP.
- Guzmán, Virginia, y Lorena Godoy. (2009). "Individuación y normatividad de género: la construcción de proyectos biográficos de mujeres". Kathya Araujo (ed.), *¿Se acata pero no se cumple?*, Santiago: Lom.
- Laclau, Ernesto. (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe. (2004 [1985]). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Lavín, Joaquín. (1987). *Chile: revolución silenciosa*. Santiago: Zig-Zag.
- Le Bot, Yvon. (2009). *La grande révolte indienne* (en especial la cuarta parte). París: Robert Laffont.
- Lukes, Steven. (1975 [1973]). *Individualismo*. Barcelona: Península.
- Martuccelli, Danilo, y François de Singly. (2009). *Les sociologies de l'individu*. París: Armand Colin.
- Matos Mar, José. (1984). *Desborde popular y crisis del Estado*. Lima: IEP.
- Mignolo, Walter. (2005). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Moore, Barrington. (1976 [1966]). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona: Península.
- Morandé, Pedro. (1984). *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Nugent, Guillermo. (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

- Nugent, Guillermo. (2001). “¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical”. Santiago Lopez Maguiña et al. (eds.), *Estudios culturales*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- O’Gorman, Edmundo. (1958). *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz, Renato. (1988). *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- Paz, Octavio (1979). *El ogro filantrópico*. Barcelona: Seix Barral.
- Quijano, Aníbal. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Rangel, Carlos. (1976). *Del buen salvaje al buen revolucionario*. Caracas: Monte Ávila.
- Richard, Nelly. (1993). “Postmodernism and Periphery”. T. Docherty (ed.), *Postmodernism: a Reader*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Rostow, W. W. (1960). *The Stages of Economic Growth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorj, Bernardo. (2000). *A nova sociedade brasileira*. Río de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sorj, Bernardo, y Danilo Martuccelli. (2008). *El desafío latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Svampa, Maristella. (1994). *El dilema argentino: civilización o barbarie*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Tönnies, Ferdinand. (1977 [1887]). *Communauté et société*. París: Retz-C. E. P. L.
- Touraine, Alain. (1988). *La parole et le sang*. París: Odile Jacob.