

LA MODERNIDAD PROBLEMÁTICA

*Ernesto Ottone*¹

El trabajo se inscribe en el esfuerzo de ubicar la reflexión impulsada por la CEPAL desde los años noventa con la propuesta de transformación productiva con equidad en un contexto más amplio del debate originado por los profundos cambios político-culturales que han acompañado el fin de la Guerra Fría y han puesto especialmente en tensión las particularidades culturales con la vocación universalista de los procesos modernizadores. Para ello pasa revista a las diferentes aproximaciones de análisis de los nuevos escenarios internacionales, ubica la centralidad de la dimensión cultural, procura analizar las tensiones y los dinamismos entre la identidad cultural y la modernidad, para concluir esbozando quizás estos desafíos en nuestra región.

1.- La post-Guerra Fría: de los peligros del optimismo, de los peligros del pesimismo.

El fin abrupto del ordenamiento político internacional surgido como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial cristalizó a nivel de la política un conjunto de cambios profundos que ya se habían generado a nivel de la ciencia, la tecnología, la economía y las formas de vida en todo el mundo.

Dichos cambios configuraron un tipo de sociedad que ha recibido numerosas denominaciones: sociedad del conocimiento, sociedad de la información, sociedad programada o más genéricamente sociedad post-industrial, entre otras.

En la base de su funcionamiento se encuentra un ritmo vertiginoso de avances del conocimiento científico y tecnológico, particularmente en el campo de las comunicaciones, la microelectrónica, la biotecnología, la creación de nuevos materiales cuyo impacto permanente ha generado

¹ El autor es funcionario de la CEPAL. Las opiniones expresadas en este trabajo son de la exclusiva responsabilidad del autor y pueden no coincidir con las de la Organización. Este texto es parte de un trabajo conjunto con Martín Hopenhayn y Fernando Calderón, actualmente en elaboración. Los conceptos contenidos desde el quinto párrafo de la página 350 hasta la página 352 (Cuadro 1) y los párrafos segundo, tercero, y cuarto de la página 361 son contribuciones directas de Fernando Calderón.

un nuevo paradigma productivo en cuyo centro está el conocimiento y la innovación y nuevos paradigmas organizacionales de la actividad económica.

Estos cambios constituyen la base de un proceso creciente de globalización de la economía, de impulso al comercio internacional y de un fuerte protagonismo de las empresas transnacionales. En breve, de la aparición de un mundo único, de un espacio económico global, escenario de una competitividad global en la cual cada vez más se perfila la posesión de la información, el conocimiento y el desarrollo de la innovación como los factores determinantes para desarrollarse con éxito.

También caracterizan a este nuevo tipo de sociedad la aparición, primero en los países desarrollados pero expandiéndose rápidamente también a los países en desarrollo, de nuevas prioridades como la conciencia ecológica, el feminismo y la universalidad de los derechos humanos que se transforman rápidamente en valores de conciencia universal.

El conjunto de estas transformaciones alteraron decisivamente aquello que alguna vez llamamos "la correlación de fuerzas" a nivel mundial, modificando el peso y el protagonismo de los actores de la vida internacional. Los mismos Estados-naciones que se habían afirmado en la sociedad industrial como los actores por excelencia de la vida internacional comenzaron a tener un protagonismo más moderado frente a la conformación de bloques regionales y subregionales y a la expansión del papel de las empresas transnacionales.

En este contexto, los países integrantes de lo que conocimos como Tercer Mundo comenzaron a diferenciarse cada vez más entre sí y su peso en los asuntos mundiales, particularmente después de la crisis energética, comenzó por lo menos para la mayoría de ellos a descender fuertemente.

El cambio más dramático lo marcó el desplome del llamado "campo socialista". Muchas pueden ser las claves para interpretar dicha caída, pero pareciera que uno de los factores más de fondo que puede explicar la velocidad y la estruendosidad que ella revistió se liga a la incapacidad de esa forma específica de sociedad industrial para adaptarse a los nuevos ritmos del proceso científico y tecnológico, a su imposibilidad de contrarrestar la descentralización de la información que generan los avances de la microelectrónica y las telecomunicaciones, a la rapidez de la globalización económica. En definitiva, a la contradicción de una organización político-estatal centralizada con un conjunto de cambios tendientes a la individualización en un mundo donde la inmediatez de las comunicaciones inutilizan los muros y permiten ver en directo otros modos de vida aparentemente más atractivos.

La intensidad de los cambios producidos generó en un principio un fuerte optimismo. Todo parecía posible. Si la estructura bipolar que aparecía irreversible y el terror nuclear que le daban una lógica unificadora a los conflictos en todo el planeta habían desaparecido, ¿por qué no pensar en una época sin conflictos, en donde la globalización económica albergara una situación básicamente armónica y pacífica, en base a los valores del Occidente triunfante?

Ese optimismo, que transcurridos apenas unos años aparece de una gran ingenuidad, alcanzó gran difusión sobre todo a través de escritos de Francis Fukuyama acerca del "fin de la historia".² Fukuyama, teniendo como referencia teórica una particular lectura de Hegel y Kojève, concluye en que la debacle del Este europeo marca el triunfo de la cultura liberal consumista de Occidente quien junto con ganar la Guerra Fría ha terminado con poner fin a la historia.

En su opinión, si bien el triunfo de la idea liberal no significa que todas las sociedades sean liberales y algunos pueblos continuarán viviendo en la historia con ideas atrasadas, contradicciones, guerras y conflictos, la "idea" ya ha triunfado en la parte posthistórica y la vida internacional estará marcada por la simple administración de la economía y los nuevos y viejos conflictos irán decreciendo. Sin embargo, la realidad económica, social, política y cultural que se diseña en la post-Guerra Fría difícilmente se puede identificar con el encuentro entre lo "racional" y lo "real", como el logro de la armonía final para el mundo desarrollado y como prefiguración ineluctable para el mundo en desarrollo.

Sin embargo, si bien es cierto que un número de conflictos internacionales tendieron y tienden a debilitarse y algunos a concluirse con la caída de la tensión Este-Oeste, otros conflictos basados en rivalidades étnicas, en surgimiento de nacionalismos exacerbados y en lógicas fundamentalistas se transforman en guerras abiertas de insospechada crueldad en territorios que anteriormente constituían un solo país. Nuevos y viejos fanatismos adquieren grandes dimensiones y generan situaciones incontrolables en regiones enteras.

La guerra del Golfo Pérsico mostró fehacientemente que la post-Guerra Fría podía albergar conflictos armados, con participantes de prácticamente todas las regiones del mundo.

² Véase Francis Fukuyama, "The end of history", *The National Interest*, N°16, verano 1989. Del mismo autor, *Le fin de l'histoire et le dernier homme*, (París: Flammarion, 1992).

Las esperanzas de que la post-Guerra Fría abriría paso a una notable recuperación económica tampoco se han cumplido. La situación recesiva de la economía en los países desarrollados sólo se modificó moderadamente y la limitada recuperación en curso no ha podido revertir ciertos problemas como el desempleo, cuyas altas cifras se han vuelto persistentes.

El desempleo en Europa y América del Norte llegó a 30 millones de personas al aumentar en 1/3 en 2 años. Subió a 10% en Europa Occidental y es incluso mayor en las economías en transición.³

En el plano del comercio internacional, se han alternado señales y tendencias proteccionistas y de estructuración de bloques cerrados con otros más abiertos y esperanzadores como los que cristalizaron en el último GATT.

Aun cuando los países en desarrollo se han convertido en el sector más dinámico de la economía mundial, la heterogeneidad de sus resultados son notables. Si bien algunos han tenido importantes éxitos y han disminuido su brecha respecto a los países desarrollados, otros la han aumentado. Los países del África subsahariana marcan el extremo más negativo de esa dualización.

En este contexto las cifras de pobreza, miseria y exclusión para millones de personas en el mundo continúan siendo altísimas. La pobreza está presente en todas las regiones. Afecta a más de mil millones en el mundo. De ellos, a casi 200 millones de personas en América Latina y el Caribe, es decir, el 46% de la población; 94 millones de ellos (22% de la población) viven en la pobreza absoluta. Asia tiene 800 millones de pobres, la mayor concentración del mundo. Sin embargo, el aumento más espectacular de la pobreza se ha dado en África. En 1985, más de 105 millones de africanos vivían en la pobreza. Ese número se elevó a 216 millones en 1990 y se proyecta que llegará a 304 millones en el año 2000. También se ha aumentado la discriminación, la exclusión y la violencia. Sólo en África, 2/3 de los 52 países africanos estuvieron trabados en conflictos civiles en 1993 con un costo humano incalculable. Lo anterior, más el aumento de la criminalidad y del tráfico de droga, han puesto en primer plano y desde una nueva perspectiva el tema de la seguridad humana.

³ CEPAL, "Documento conjunto de las comisiones regionales para la primera reunión del Comité Preparatorio de la Conferencia Mundial en la Cumbre sobre Desarrollo Social" (LC/L.805), Santiago de Chile, 18 de mayo de 1994.

Todavía el equilibrio entre género humano y medio ambiente, la relación entre el número de habitantes y la posibilidad de recursos, alimentos y un medio ambiente que permitan una vida digna para todos está lejos de alcanzarse.

La perspectiva de un "Estado homogéneo universal" hegeliano no está en el horizonte cercano, incluso no está cerca la perspectiva de una dirección multipolar de los asuntos internacionales. Si bien el rol de las Naciones Unidas se ha elevado en términos políticos, ello no alcanza a contrapesar el unipolarismo de "Paz Americana" que marca la situación actual.

Las complejidades de este nuevo escenario, junto con reeditar los análisis del catastrofismo poblacional y ecológico, han llevado a la aparición de un conjunto de estudios marcados por una visión más escéptica que pone el acento en los peligros que el futuro inmediato puede deparar. Ya Allan Bloom y Pierre Hassner⁴, en sus comentarios a Fukuyama, ponían respectivamente el acento sobre la vitalidad de las ideologías oscurantistas en Africa y Medio Oriente y el de los mitos nacionales en Europa frente a la inmigración y la imposibilidad de preservar a las naciones desarrolladas de las graves contradicciones del Sur que pueden originar "una forma primitiva de fascismo basada en el resentimiento, miedo, odio e histeria". Max Gallo en su *Manifeste pour un fin de siècle obscure*,⁵ desconfía fuertemente de lo que denomina el orden liberal que conlleva en su opinión "la violencia y las drogas, un deterioro de la relación social en los países desarrollados, el crecimiento de la miseria en el tercer mundo y la emergencia de fanatismos y racismos". Alain Minc en *Le nouveau Moyen Age*⁶ alerta sobre la posibilidad de enfrentarnos a un nuevo medioevo caracterizado por "la ausencia de sistemas organizados, la desaparición de todo centro, la aparición de solidaridades fluidas y evanescentes, las indeterminaciones, los espacios aleatorios y turbios. Un nuevo medioevo con el desarrollo de zonas grises que se multiplican fuera de toda autoridad, donde existen desde el desorden astuto al robo pequeño pero permanente en las sociedades ricas por parte de las mafias y la corrupción. Un nuevo medioevo donde cae la razón, como principio fundador, en beneficio de ideologías primarias y de supersticiones desaparecidas por largo tiempo. Un nuevo medioevo con el regreso de las crisis, los remezones y los espasmos,

⁴ *The National Interest*, N°16, verano 1989.

⁵ Max Gallo, *Manifeste pour un fin de siècle obscure*, (Paris: Odile Jacob, 1990).

⁶ Alain Minc, *Le nouveau moyen âge*, (Paris: Gallimard, 1993).

como decorado de nuestro cotidiano. Un nuevo medioevo con un lugar cada vez más reducido a un universo "ordenado", con sociedades cada vez más impermeables a nuestros instrumentos de acción y a nuestras capacidades de análisis". Jean Christopher Ruffin en *L'Empire et le nouveaux barbares*,⁷ compara la estructura mundial actual con la del Imperio Romano, viendo en las actuales separaciones entre mundo desarrollado y mundo en desarrollo una nueva versión de las líneas de demarcación que separaban el mundo romano de los bárbaros.

En su lectura esa línea de demarcación está destinada a proteger las zonas ricas de las pobres a través del abandono de éstas, identificadas a la barbarie. Este abandono es perceptible en numerosos aspectos:

Demográfico: La ambición de limitar la población mundial es substituida por un espíritu mínimo de contener las masas del Sur y de esperar que la regulación se dé a través de flagelos malthusianos.

Económico: Al ideal universal de desarrollo se sustituye una política selectiva consistente en ayudar a los Estados "tapones", que colindan con la línea de demarcación y deben asegurar su estabilidad.

Político: Al apoyo universal de la democracia se sustituye una nueva complacencia en relación a los Estados totalitarios del Tercer Mundo (China, Irán), si ellos son capaces de contribuir a las estabildades regionales e impedir movimientos migratorios masivos.

Militar: A una implicación directa y excesiva de las grandes potencias en las guerras del Tercer Mundo se sustituye una diferencia de tratamiento según la localización de los conflictos: los que están situados en torno a la línea de demarcación suscitan una intervención masiva del Norte. Las otras entregan a una opinión pública indiferente el espectáculo gratuito de masacres sin importancia.

Por su parte, Paul Kennedy en *Preparing for the Twenty-first century*,⁸ señala que el cambio tecnológico y la globalización económica han producido impactos muy graves en relación al deterioro ambiental, un desbalance entre explosión tecnológica en la parte más rica del mundo y explosión demográfica en la más pobre, cambios brutales para la agricultura tradicional y para el empleo, todo lo cual ha trastornado las estructuras tradicionales de poder y muchas comunidades e incluso países sienten que tienen cada vez menos control sobre sus destinos.

⁷ Jean Christopher Ruffin, *L'Empire et le nouveaux barbares*, (París: J.C. Lattès, 1991).

⁸ Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century*, (Nueva York: Random House, 1993).

En fin, aun cuando las visiones de los diversos analistas varíen, todos ellos coinciden en un número de problemas y desafíos que enfrentará la humanidad en el futuro próximo.

Para formarse una idea de conjunto quizás convenga esbozar algunas proyecciones.

En el terreno económico las proyecciones que ha realizado Naciones Unidas señalan que hacia el año 2002,⁹ de no producirse cambios súbitos e inesperados, se producirá una recuperación moderada para los países desarrollados del orden de 3.1 entre 1995 y el 2002, una recuperación notable de las economías en transición (ex campo socialista) (3.6 en el mismo período), y un crecimiento más dinámico de los países en desarrollo (5.5). Alguno de entre ellos con un rápido crecimiento (China 8.1, Asia del Sur y el Este 6.3). Si consideramos que en esta zona se halla casi la mitad de la población mundial, se puede pensar en la posibilidad de una mejoría significativa de los niveles de vida y de una reducción de la desigualdad social a escala mundial. Si consideramos que América Latina y el Caribe tendrá un crecimiento moderado pero constante (4.7), la situación más crítica se continuará viviendo en Asia Occidental donde los países importadores de petróleo crecerán sólo un 2.4 y el Africa Sub-Sahariana (2.9), donde la modesta recuperación previsible se encontrará limitada por un crecimiento demográfico explosivo.

Si bien como sabemos no existe, ni para bien ni para mal, una relación mecánica entre crecimiento y equidad, estas proyecciones nos señalan un escenario donde si se eleva la calidad del desarrollo y se vinculan el esfuerzo de crecimiento con el de equidad existe un campo posible para una situación socialmente mejor a nivel global. Sin embargo, dos aspectos aparecen como difíciles escollos para lograr esa situación mejor. Una es la dinámica de población, pues si bien las tasas de fertilidad afortunadamente decrecen, la inercia demográfica, siguiendo la variante media de las actuales proyecciones, llegará a un nivel histórico de 100 millones anuales en la parte final del presente siglo y sólo declinará en los comienzos del próximo siglo, llegando a 85 millones entre el 2020 y el 2025. Esto significa que la población mundial actual de 5.295 millones será de 8.472 en el 2025, distribuidas de manera aún más desigual pues el 82.7% de ella estará en las regiones hoy menos desarrolladas. El segundo aspecto es el del deterioro ambiental en sus múltiples dimensiones, tales como el efecto invernadero, la destrucción de la capa de ozono,

⁹Naciones Unidas, "Informe a la vigésimo novena sesión del Comité para la Planificación del Desarrollo", 12-14 enero de 1994, (ECOSOC E/1994/22).

el aumento de los residuos nucleares, el empeoramiento de la calidad del aire y del agua, los graves procesos de deforestación y desertificación, la pérdida del potencial energético y de la biodiversidad.¹⁰ Es en torno a estos aspectos que aparecen con más fuerza lecturas encontradas. Los optimistas señalan que al igual como las predicciones catastrofistas que se hicieron no sólo en el siglo XIX (Malthus) sino en los años sesenta del siglo XX (Club de Roma) no se plasmaron en la realidad, la ciencia y la tecnología están hoy en condiciones de evitar cualquier catástrofe alimentaria o ecológica en el futuro. La visión más pesimista sostiene que los peligros actuales son de otra dimensión y que de no tomarse medidas muy radicales para enfrentarlos nos veremos fatalmente ante una situación catastrófica.

La verdad es que ambas posiciones tienen razones atendibles y argumentos significativos en su favor, pero un debate entre ellos en abstracto no tiene mucho sentido. Peligros y capacidades de enfrentarlos no se dan en un vacío sino en el mundo real, con las sociedades existentes, las dinámicas económicas, las estructuras de poder y de toma de decisión en curso y, sobre todo, con hombres reales que viven, consumen, se organizan, poseen un imaginario, tienen aspiraciones, miedos y creencias.

De allí que comprender la capacidad de las sociedades de actuar sobre sí mismas y de modificar el curso de los acontecimientos pasa por entender la trama cultural del desarrollo histórico, entendiendo la cultura como "el conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y emocionales que caracterizan a una sociedad o grupo social y que comprende más allá de las artes y las letras, modos de vida, derechos humanos, sistema de valores, tradiciones y creencias".¹¹

2.- La nueva centralidad de lo cultural.

La comprensión de lo cultural como factor indispensable para entender los cambios en curso y tratar de prefigurar el futuro ha aparecido con gran fuerza en el debate actual.

Quizás quien ha destacado con más fuerza esa importancia ha sido Samuel R. Huntington en su artículo "The Clash of Civilizations", quien parte afirmando que "la fuente fundamental de conflicto en el mundo que se configura no será básicamente ideológica o económica. La gran

¹⁰ Véase al respecto: Naciones Unidas, *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo*, (A/Conf.151/26), Nueva York, 1993, 4 vols.

¹¹ UNESCO, *Futuresco-Cultura*, N°4, junio 1994.

división de la humanidad y la fuente dominante de conflicto será cultural".¹²

Huntington plantea la existencia de diversas civilizaciones que deberán convivir, defenderse y propagar sus valores y principios; ellas son la occidental, la confuciana, la japonesa, la islámica, la hindú, la eslavo ortodoxa, la iberoamericana y "posiblemente" la africana.

Por su densidad histórica estas fuentes de conflicto son más complejas e irreductibles que las rivalidades ideológicas o económicas, y más difíciles de manejar. El hecho de la predominancia de Occidente y la profunda interacción que generan los procesos de modernización pueden exacerbar aun más estos conflictos.

A partir de esta visión, Huntington señala un mapa de conflictos y alianzas que obedeciendo a esta lógica se desarrollan o pueden desarrollarse en el mundo entre el Occidente y el Islam, entre China como depositario del confucianismo con Estados Unidos y Japón, al interior de Europa entre la subcivilización cristiana-occidental y cristiana-ortodoxa. Al interior de Rusia entre las tendencias occidentalistas y eslavos ortodoxos. También plantea, por otro lado, la perspectiva de una conexión islámica-confuciana para desafiar los valores e intereses occidentales.

Los planteamientos de Huntington han sido criticados desde diversas perspectivas. Algunos críticos han puesto el acento en la discutible tipología de civilizaciones que él utiliza (¿por qué Estados Unidos es occidental y América Latina no?), otros por su visión de bloque de civilizaciones sin subrayar convenientemente que estas llevan siglos interactuando y "contaminándose", por una cierta subvaloración de la tenacidad de las modernizaciones y el secularismo y, en definitiva, por forzar la interpretación de los actuales conflictos en una visión "culturalista" que oscurece intereses puramente económicos, estatales y alianzas y divisiones que pueden ser realizadas invocando valores pero solamente como cobertura oportunista de intereses más terrenales.

Aun tomando en cuenta argumentos y contrargumentos aparece claro que lo cultural tiene realmente una nueva centralidad en el análisis de la realidad y en la prefiguración de los escenarios futuros y, si bien resulta exagerado señalarlo como "el" factor fundamental de los conflictos actuales, su importancia es indudable. Por de pronto, lo cultural está teniendo una presencia sin precedentes en muchas de las grandes conferencias mundiales de las Naciones Unidas. Así, en la Conferencia de las

¹² Samuel Huntington, "The clash of civilizations", *Foreign Affairs*, Verano 1993.

Naciones Unidas sobre Derechos Humanos (Viena 1993) la República Popular China y un número de países islámicos se opusieron en nombre de la identidad cultural a la universalidad de los derechos humanos que atañen al individuo. La Conferencia de Población y Desarrollo (Cairo 1994), fue escenario de un gran activismo de la Iglesia Católica y de algunos países islámicos frente a temas relacionados con la planificación familiar y los derechos reproductivos de la mujer en defensa de valores que ellos conciben como universales y que consideraban que estaban siendo atacados.

Si analizamos los conflictos internos o internacionales que se han desarrollado últimamente en el mundo en desarrollo o en esa suerte de sexto continente que ha surgido con el postcomunismo y donde en menos de tres años han aparecido 17 nuevos Estados,¹³ es evidente el reforzamiento o el inicio de construcciones identitarias antimodernas.

En la base de dichas construcciones se encuentra una profunda decepción con los procesos de modernización que son vistos por un sector importante e incluso mayoritario de la población como procesos fuertemente exógenos, casi como una simple entrada "en la historia del otro".¹⁴

La visión social acerca de la "extrañeidad" de los procesos de modernización coincide con la crisis económica de muchos países en desarrollo, con la imposibilidad de sus Estados de responder a la expectativa de bienestar y progreso general que en algún momento despertaron y en torno a la cual tuvieron en algún momento una cierta capacidad movilizadora.

Tales procesos de modernización en crisis no tuvieron un mismo principio inspirador, ellos obedecieron a orientaciones muy diversas; entre otras, se puede señalar la inspiración nacionalista-secular de la India, la socialista-nacional de Argelia, la orientación conservadora pro-occidental del Irán Imperial, los diversos modelos de Estado-Partidos africanos y los modelos comunistas del Cáucaso soviético y los Balcanes.

Sin embargo, todos ellos comparten el no haber tenido capacidad inclusiva en lo económico y social, no haber logrado una síntesis entre cultura tradicional y modernidad, haber generado una élite dirigente que es percibida como escindida de la sociedad y no haber construido canales extendidos de participación democrática.

¹³ Ignacio Ramonet, "Temps nouveaux", *Le monde diplomatique*, Año 40, N°470, mayo de 1993.

¹⁴ Amelle Gouffenic, "Femmes, Temps, Cultures", *A la recherche du temps des femmes*, (Paris: ACC et Tierce, 1985).

Así, en el caso de Argelia,¹⁵ su marcha forzada hacia la modernidad aparece acompañada de una descomposición de las referencias y solidaridades que situaban al individuo en su tejido social y que al producirse la crisis económica y el descrédito moral de la clase política que impulsó la independencia, abre un masivo espacio para el surgimiento de un movimiento islamista intolerante partidario de un Estado teocrático, impulsado por una *intelligentzia* excluida del poder capaz de movilizar con creciente éxito a la juventud periférica urbana.

El regreso a la tradición que plantea este movimiento (Frente Islámico de Salvación) no es una vuelta a la tradición musulmana (mucho más tolerante), es una construcción identitaria nueva, que ocupa el vacío existente entre modernización y tradición en base a una versión "pura" del islamismo que está más allá de la historia, que se enfrenta tanto a la cultura-mundo de Occidente como a la comunidad tradicional. No es por tanto un retorno a lo religioso. Es la generación de un nuevo orden que rechaza la libertad individual y la ciudadanía en nombre de un neocomunitarismo radical y que arranca su legitimidad de una construcción religiosa que concibe la modernidad como "una gran blasfemia contra la revelación del Islam".¹⁶

También en el caso de Irán,¹⁷ la prevalencia en la conducción del Estado de una élite antimoderna y antidemocrática se liga a la debilidad de una sociedad civil salida de un medio siglo de poder despótico y de una modernización neoconservadora que es a la vez excluyente y desintegradora del orden comunitario.

Aquí tampoco el movimiento islamista (*Hezbollah*) marca un regreso a la tradición musulmana. Por el contrario, junto a combatir la modernidad occidental, el islamismo *hezbollah* enfrenta el islam tradicional procurando romper su autonomía y reemplazándolo por un neocomunitarismo autoritario que sacraliza al "Guía".

En general, la extensión del fundamentalismo islámico es vista por Maxime Rodinson¹⁸ menos como un retorno al pasado que nunca fue tan integrista y mucho más como una respuesta actual al entramado de crisis y exclusión existente en los países. Es esa crisis la que ha llevado a un selectivo enclave mesiánico de los textos sagrados y a una refunda-

¹⁵ Ignace Leverrier, "Le Front Islamique de Saut entre la hate et la patience", sous la direction de Gilles Kepel, *Les Politiques de Dieu*, (Paris: Seuil, 1993).

¹⁶ Mahmoud Hussein, *Versant Sud de la Liberté*, (Paris: La Découverte, 1989).

¹⁷ Fashad Khosrokhavor, "Iran: de la révolution à l'islamisme hezbollah", *Les Politiques...*, op. cit.

¹⁸ Maxime Rodinson, *L'Islam: Politique et croyance*, (Paris: Fayard, 1993).

ción de una historia integrista como base de legitimación de los movimientos que buscan una salida radical integrista a la crisis.

En la India,¹⁹ la emergencia del movimiento hinduista aparece como una construcción identitaria que rechaza sólo parcialmente los rasgos universalistas de la modernización proponiéndose más bien ser una alternativa de conducción ante la crisis del proceso de modernización sacudido por los procesos separatistas étnicos y por las crecientes aspiraciones de autonomía de las minorías. El movimiento hinduista se ve a sí mismo como una conducción más fuerte y de reemplazo de la tradición secular y pluralista del Partido del Congreso.

La apelación es más al hinduismo como raíz nacional que como fundamento religioso, pues el fortalecimiento comunitario pasa por la superación de aspectos de su propia tradición (ordenamiento de castas) que debilitan su integración y que lo hacen vulnerable frente al "otro" por excelencia que es el musulmán.

En los territorios de la ex-Yugoslavia, en el ex-Cáucaso soviético y también en Rusia,²⁰ frente a la disolución de un universalismo impuesto desde arriba surgen construcciones identitarias más o menos antimodernas e intolerantes que van desde los irracionalismos nacionalistas hasta nuevas formas de mesianismo religioso, que aparecen sobre todo como intento de construcción de sentidos de pertenencia e identificación frente a situaciones límites de crisis.

Un caso extremo en el escenario latinoamericano es el de Sendero Luminoso en el Perú,²¹ pues se trata de un caso paradigmático de reacción violenta y fundamentalista ante formas perversas de modernización. Sendero se forja entre jóvenes de clases medias locales universitarias, que padecen la conocida brecha de expectativas: acceden a perspectivas de movilidad e integración sociales mediante el acceso a la educación y a los medios de comunicación de masas; pero esta misma perspectiva se frustra por falta de canales políticos y ocupacionales para canalizarla. La respuesta a esta frustración es Sendero, que realiza acciones terroristas, urbanas y rurales, sin parangón en la historia contemporánea del Perú. Trátase de acciones de fines últimos, autodefinidas mediante un discurso milenarista, donde el "otro" tiene que ser no sólo despreciado, sino también destruido. En su irregular desarrollo, Sendero

¹⁹ Christophe Jaffrelot, "Le nationalisme hindou: de la construction idéologique à la mobilisation politique", *Les politiques...*, op. cit. y K. Coomment "Insiders and outsiders in India: Primordial collectivism and cultural pluralism in National Building", *International sociology*, Vol. 1, N°1, marzo 1986.

²⁰ Kathy Rousselet, "Les ambiguëtés du renouveau religieux en Russie", *Les politiques...*, op. cit.

²¹ CI De Gregori, *Qué difícil es ser Dios* (JEP), (Lima: 1990).

Luminoso ha combinado, mediante un mestizaje ideológico-cultural de nefastas consecuencias, las necesidades de comunidades urbano-rurales crecientemente excluidas con una ideología fundamentalista de "maoísmo total".

Naturalmente, todas estas construcciones por fuertes y conflictivas que puedan llegar a ser no pueden anular los procesos de modernización y prescindir de la fuerza de los elementos universalistas que conlleva el actual proceso de globalización y van generando, muchas veces a través de cruentos y dolorosos procesos, nuevas formas de equilibrio entre lo universal y lo particular.

Así, en Irán donde ha tenido lugar la experiencia más radical de construcción identitaria antimoderna particularmente después de la desaparición de Khomeini y el fin de la guerra con Irak, se ha producido un nuevo alejamiento de la élite dirigente respecto a la sociedad, el resurgimiento de lazos tradicionales y de una economía subterránea generadora de nuevas formas de consumismo. De otra parte, la *realpolitik* del régimen ha llevado a una situación más compleja en donde conviven el discurso demonizador del Occidente, con espacios privados de modernidad consumista.

Las construcciones identitarias antimodernas no son patrimonio del mundo en desarrollo ni del postcomunismo, ni siempre como vivimos en el caso de India se dirigen contra la modernidad como un todo; muchas veces aceptan de buen grado la racionalidad instrumental de la cual la modernidad es portadora, cuestionando los aspectos de racionalidad normativa, la democracia, la secularización y la tolerancia. Más en general, y como un fenómeno menos radical pero significativo, es posible señalar que al interior de las grandes corrientes religiosas contemporáneas hoy en día tienden a alcanzar mayor fuerza grupos o posiciones de orientación integrista, cuyo discurso con mayor o menor intensidad es crítico de los procesos de secularización que conlleva la modernidad.

La contradicción entre modernización y tradición cultural no cristaliza sin embargo necesariamente en construcciones identitarias antimodernas, puede conllevar a situaciones de occidentalización cultural sin modernización técnica como en el caso de muchos países de la Africa Sub-Sahariana o de funcionalidad de la tradición para la modernización como en el caso del Japón.

En el caso africano, según Kubiro Kinyanjui,²² el colonialismo no llevó a una transferencia tecnológica sino sólo en determinados sectores

²² Kubiro Kinyanjui, *Culture, technology and sustainable development in Africa*, (Paris: UNESCO, 1993).

extractivos, lo que condujo a que la postindependencia heredara aparatos del Estado hechos para mantener estructuras jerárquicas y las formas de poder occidental pero no orientados hacia el desarrollo, de allí que nunca priorizó el desarrollo científico y tecnológico y el espíritu de empresa. Vale decir que no tomaron los aspectos más positivos de la modernización, sino que conjugaron los aspectos más regresivos del tradicionalismo con una modernización producto de las transformaciones de la economía mundial, marcada sobre todo por el consumo de las élites que concluyó en una catástrofe económica y política y en una profunda pérdida de autoconfianza e identidad en un marco de guerras y violencias.

Sólo recientemente están comenzando a surgir los primeros síntomas de un encuentro más sano entre identidad cultural y efectivos procesos de modernización.

En el caso del Japón,²³ por el contrario, uno de los rasgos centrales de la exitosa modernización japonesa ha sido la vinculación entre tradición religiosa y familiar y la industrialización y el espíritu de empresa. Esta integración nace del análisis crítico de las tradiciones formulado por las élites, en vistas a recrear una cultura y enriquecerla con aportes de Occidente, lo que implica un acto de creación y no de mera imitación. Si bien el grado de difusión de los valores de la modernización económica y su internacionalización fue exitosa, no sucedió lo mismo en los planos social y político.

Esta vinculación entre tradición y modernización se observa, sobre todo, en la expansión de una ética centrada en las relaciones familiares, desde los hogares hacia las escuelas y las fábricas. En estas últimas, las relaciones sociales entre empleador y empleado han sido comprendidas como una gestión de tipo familiar; incluso la función estatal ha sido históricamente considerada como una vinculación familiar entre el emperador y su pueblo. Los clanes familiares patrifocales conocidos, como el DOSUKO, generalizaron este patrón de su organización societal. Cuando los lazos de sangre se introdujeron en las grandes empresas —los ZAIBATSU—, se perfiló un estilo específico de industrialización.

El Japón premoderno no concebía una separación entre *residencia* y producción, y el crecimiento autónomo era impensable fuera de la familia. El Estado favoreció simultáneamente la fundación de empresas públicas y privadas sobre la base de los ZAIBATSU, que fueron quienes lideraron la industrialización. Es conocido que el empleo de por vida, la regla de ancianidad y el sindicalismo empresario, son los pilares de la

²³ *Sociologie du travail*, N°1/91, Paris, Editorial DUNOD, número especial, 1991; especialmente, el artículo de Ke'inchu Tomínaga, "Les expériences historiques du Japon: pour une théorie de la modernisation des sociétés non occidentales".

ESTUDIOS INTERNACIONALES

gestión japonesa. Sin embargo, éstos comienzan a transformarse a raíz de la reestructuración económica, el envejecimiento de la población y la emergencia de valores políticos y culturales modernos.

Ya sea a través del análisis de las construcciones identitarias anti-modernas como de otras configuraciones culturales más o menos conflictivas como nos lo muestra el Cuadro 1, aparece claro que tanto la perspectiva de un orden internacional más seguro como de sociedades más integradas socialmente pasan por lograr resolver de manera equilibrada la tensión entre cambio y tradición, entre identidad y modernidad.

<p align="center">Cuadro 1 LOS RESULTADOS DE LA MODERNIDAD: IDENTIDADES CULTURALES, MODERNIZACIÓN ECONOMICA Y DEMOCRACIAS (POST 50)</p>				
<i>Culturas</i>	<i>Identidades</i>	<i>Capacidad Integradora</i>	<i>Régimen</i>	<i>Resultados</i>
Japón/Sudeste Asiático	Asumidas no pluralistas	Incluyente	Democracias con límites	Expansión secularizadora poco conflictiva
India	Asumidas parcialmente	Parcialmente incluyente	Democracias con límites	Conflictualidad eco. cult. creciente
Países Islámicos	Escasamente asumidas (occidentalización en las elites)	Restringidas	Autoritario	Reemergencia neofundamentalista
Ex-Unión Soviética	Escasamente asumidas (proceso de homogeneización desde arriba)	Incluyente parcialmente	Autoritario	Conflictualidad eco cult. creciente
América Latina	Escasamente asumidas (proceso de homogeneización desde arriba)	Trunca y de inclusión muy restringida	Democracias frágiles	Conflictualidad eco. cult. creciente
Europa-Estados Unidos	Asumidas autorreferidas	Incluyente	Democracias estables	Conflictualidad eco cult. parcialmente creciente

3.- ¿Identidad cultural y/o modernidad?

"Estamos todos embarcados en la modernidad, lo que es necesario saber es si lo hacemos como galeotes o como viajeros con bagajes, proyectos y memorias",²⁴ nos ha señalado Alain Touraine. Este planteamiento incluye dos afirmaciones, una es la obligatoriedad de la modernidad; la revolución científico-tecnológica, la progresiva globalización de los mercados y las comunicaciones y la existencia de una competitividad basada cada vez más en la difusión del progreso técnico han terminado de cancelar cualquier sueño (o pesadilla) de autarquía de separarse del mundo, de seguir un camino propio de espaldas a las tendencias globales; hasta Albania debió "desalbanizarse".

La otra es que el camino a la modernidad no es unívoco, la modernización puede ser un martirio, ser galeote en una condena, y una condena durísima; nadie es galeote por gusto.

Pero la otra posibilidad, que es la que nos interesa, es la de marchar con "bagajes, proyectos y memorias". Ello significa marchar con protagonismo y con identidad. Pensar dicha posibilidad significa entender la identidad cultural, como una realidad dinámica, susceptible de darle sentido a un cambio. Nos alejamos luego de las visiones defensistas que entienden la identidad cultural de un país o de un grupo como una realidad inmodificable, que sólo puede traspasarse como eterna repetición de un pasado válido para siempre.

En verdad esa concepción de la identidad cultural obedece, tal como lo muestran las construcciones identitarias antimodernas, más bien a aproximaciones ideológicas que a realidades históricas. La historia nos muestra al contrario una modificación incesante de las identidades, una gran tendencia al mestizaje y a la "contaminación" de las culturas. La ejemplificación de esa "contaminación" no tendría fin y alcanza a todas las manifestaciones culturales en el sentido más amplio, desde la influencia directa sobre Dante y sus contemporáneos de los autores árabes cuya superioridad científica y filosófica los impone como modelos²⁵ hasta el ámbito culinario, donde como bien lo señala Elisseeff sólo la ignorancia nos permite proclamar raíces endógenas a las bebidas y comidas que hacen el orgullo de nuestras cocinas nacionales.²⁶ Ese proceso avanza conservando tradiciones, costumbres y valores y también perdiendo otras que desaparecen o se transforman, lo que no es siempre negativo. En el

²⁴ Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, (Paris: Fayard, 1993).

²⁵ Fernand Braudel, *Le modèle Italien*, (Paris: Fayard, 1994).

²⁶ Vadim Elisseeff, "Orient-Occident, un fais encore", *Le Métis Culturel*, Paris, 1994.

largo recorrido de las transformaciones que marcaron la modernidad en la Europa del siglo XVI y que adquirieron la actual centralidad en la historia mundial, los cambios pasaron por momentos históricos que conllevaron transformaciones enormes desde el Renacimiento, las grandes conquistas, la Reforma, la Ilustración, la declaración de derechos humanos, la revolución industrial hasta la sociedad postindustrial que comenzamos a vivir.

Todo ese proceso estuvo lleno de desgarraduras y violencias, de negación de partes enteras de lo que era la identidad cultural de los europeos antes de cada cambio.

El cambio de la identidad no es sólo un problema de los perdedores, de aquellos a quienes el proceso modernizador se les impuso desde afuera y se superpuso a sus culturas anteriores, también la identidad de los vencedores se transforma en esa relación

Jean Duvignaud,²⁷ se pregunta "¿Son silenciosos los pueblos dominados, reciben ellos pasivamente la cultura del vencedor? Avidos como ellos están de ampararse de las herramientas del vencedor, ellos corrompen la imagen que este se hace de sí mismo. Semillas microscópicas invaden y modifican la conciencia del señor."

"¿Es que los esclavos griegos, arrancados de su patria, a menudo ella también griega, no introdujeron por pedazo a pedazo, leyendas venidas de los confines de Asia, de los Balcanes, que se mezclaron con los mitos en base a los cuales más tarde los poetas harán el teatro? ¿Y a la vez Grecia vencida por Roma no aportará con sus aventureros, sus viajeros y sus comerciantes las semillas que germinarán en la cultura latina?"

"Un ejemplo más reciente de esta victoria de los vencidos: los africanos deportados como esclavos al Nuevo Mundo, dispersados al azar en las plantaciones pudieron por su vitalidad reconstituir la cultura perdida y sobre todo por la actuación de sus cuerpos, el ritmo, los sonidos y el canto, penetrar y cambiar el confort psíquico de la civilización industrial. Semillas que impregnan la religiosidad; el trabajo y el descanso, el "Pueblo de los Blues" de Leroi Jones sigue el camino vagabundo de las iglesias, de los cabarets y del cine, invade el viejo continente: genera los gestos musicales que a partir de su arqueología africana mantiene esos ritmos de los cuales la afectividad europea, también está construida. Del jazz a la música pop y al rock, de generación en generación, se compone una "somatización de actos y de actitudes de la vida cotidiana".

²⁷ Jean Duvignaud, "La Contamination", *Le métis culturel*, París, 1994.

Muchos otros ejemplos se podrían traer a colación referidos a movimientos culturales que nacieron como antisistémicos y que generaron productos culturales hoy completamente incorporados al sistema de vida de sus países o áreas culturales. La tendencia al entrecruce cultural es cada vez mayor. ¿Cómo se podría por ejemplo separar o distinguir lo hispanoamericano y lo asiático de la cultura norteamericana de hoy, sólo para hablar de las influencias masivas más recientes? Esto es lo que ha llevado desde una perspectiva conservadora a Eugene Mac Carthy a afirmar que "los Estados Unidos se han convertido en una colonia del Mundo".²⁸

Una concepción de la identidad cultural que no es estática ni dogmática que asume su continua transformación y su historicidad, debería ser parte importante de la construcción de una modernidad que a la vez no debiera reducirse sólo a los procesos de racionalidad instrumental, de eficacia productiva y de unificación del consumo.

Si bien la racionalidad instrumental, la eficacia productiva, el progreso técnico y la capacidad de respuesta a las aspiraciones de consumo son elementos constitutivos de la modernidad, ellos por sí solos no aseguran los otros elementos, de carácter normativo que la conforman, vigencia de los derechos humanos, democracia, cohesión social, sustentabilidad ambiental, de memoria y proyecto histórico.

Una lectura reductiva de la modernidad que no plantee de manera integrada y complementaria, equidad, sustentabilidad, democratización e identidad, tendería a reforzar procesos de modernización incompletos, destinados a producir enormes diferencias entre élites integradas y modernas y vastos sectores de la población marginados y fragmentados, en los cuales se generará naturalmente un espacio para reacciones contrarias al desarrollo, repliegue sobre identidades particulares y defensismo cultural.

La modernización limitada no sólo se expresa en los países en desarrollo, sino que tiende, con diversa intensidad y magnitud, a aparecer en países desarrollados.

Naturalmente su mayor intensidad se manifiesta en las regiones de menor desarrollo, donde el fenómeno de la exclusión alcanza a sectores vastos de la población y donde tal exclusión se liga a situaciones de extrema pobreza para un gran número.

Es allí donde los procesos de modernización pueden generar sociedades separadas con élites modernas atrincheradas frente a masas excluidas y

²⁸ UNESCO, *Futuresco-Cultura*, N°4, junio 1994.

en donde todo tipo de unidad social resulta ilusoria. Es en este contexto donde los excluidos conforman comunidades que no se remiten a consensos cívicos nacionales sino que tienden a refugiarse exclusivamente en las pertenencias tradicionales, locales, regionales, clásicas y religiosas. Privilegiando los lazos carnales, de sangre, de rito, de etnia o de secta, esos grupos informales tienden a entregar modelos de organización y valores alternativos a la ciudadanía tanto en su dimensión de libertad individual como de pertenencia colectiva.

Es en esta situación que la pertenencia comunitaria puede alimentar los integrismos y los fundamentalismos culturales o étnicos, opuestos a toda racionalidad y de signo antimoderno que se conviertan en definitiva en obstáculos insalvables para el logro de la integración social necesaria para alcanzar la modernidad.

La perspectiva crítica de la modernidad entiende que el compromiso de los individuos y los grupos con la propia historia, cultura e identidad y los particularismos que de ello se desprenden, son fenómenos permanentes y que no pueden anularse, se trata de reglamentar la convivencia de esos particularismos y evitar la radicalización de los conflictos.

Walzer,²⁹ quien utiliza la metáfora de tribu para referirse a las comunidades particulares, visualiza la existencia de un puente semántico entre dos contextos de significado aparentemente inconciliables, o sea el de los particularismos tradicionales "tribales" y el universalismo democrático moderno.

En su opinión, el "tribalismo" debe estar incluido en el universalismo por ser un elemento común a toda la especie humana.

A partir de esta visión de la modernidad, las identidades particulares no están destinadas necesariamente a contraponerse a la modernización que implica la transformación productiva; por el contrario, pueden ser un factor importante en su construcción al operar como elemento de movilización consensuada, no autoritaria y de extensión democrática.

La propuesta de transformación productiva con equidad se vincula entonces a un concepto de modernidad capaz de superar la versión limitada de ella y poseedora de una capacidad integradora.

Una visión crítica de la modernidad rompe con la separación entre razón y sujeto, entre ciencia y conciencia, entre tradición y progreso, y busca sus complementariedades e interacciones. Trata de atrapar a la vez

²⁹ Michael Walzer, "La Rinascita della Tribu", *Micro Mega*, N°5, 1991, citado por Alessandra Concedada Attualità della tribù nelle Scienze sociali tra concetto et metafora CERTE/STESAM, 1992.

la pertenencia a un mismo mundo y la fragmentación y quiebres que nos presenta el mundo actual. Tal como lo señala Touraine,³⁰ si hubiera que medir la modernidad, habría que hacerlo midiendo la subjetividad aceptada que existe en una sociedad porque esta subjetivización no es separable de un equilibrio inestable entre dos orientaciones opuestas y complementarias: de un lado, la racionalización por la que el hombre es dueño y dominador de la naturaleza y de sí mismo, del otro las identidades personales y colectivas que resisten a los poderes que han puesto en obra la racionalización.

La técnica creadora de cambio libera al sujeto de la ley de la tribu, la memoria lo protege contra la información. Cada vez que esas tres fuerzas se separan y sobre todo cuando una pretende la hegemonía, el mundo entra en crisis, en enfermedad mortal. Mortal es también el orgullo tecnocrático y militar, mortal es el narcisismo de un sujeto privado de herramientas y de memoria.

La modernidad no puede entonces confundirse con un proceso de modernización, va mucho más allá, supone una visión que concilia la libertad individual y la pertenencia comunitaria y que supera desde la misma modernidad un racionalismo estrecho y se propone producir una sociedad capaz de actuar sobre sí misma y conjugar memoria y progreso, eficiencia, equidad y democracia.

4.- América Latina y el Caribe: los desafíos de la modernidad.

Si recorremos la historia de América Latina y el Caribe veremos que los resultados de los procesos de modernización en la región que tienen raíces antiguas y profundas y que han atravesado períodos de rápida expansión y avance, de detención y de recuperación, no han producido sociedades modernas en la forma como los hemos definido con anterioridad.

Pese a los avances obtenidos en los últimos años en el establecimiento de sistemas políticos pluralistas y del gradual arraigo de una cultura democrática y tolerante en la mayoría de los países, de la realización de un notable esfuerzo por reorientar la estrategia de desarrollo y poder insertarse mejor en la economía mundial, elevar la calidad de la gestión macroeconómica y recuperar aun cuando modestamente el

³⁰ Alain Touraine, *Critique de la...*, op. cit.

crecimiento económico, aún persisten fuertes obstáculos a la modernidad en la región.

Más aún en los años ochenta la incidencia de la pobreza tendió a aumentar y sus altos niveles todavía persisten, la distribución del ingreso tendió a empeorar y en la gran mayoría de los países las desigualdades se volvieron más profundas convirtiéndose en una fuente de mayor fragmentación social.

La percepción de que grandes segmentos de la población viven peor que antes mientras una minoría vive mucho mejor, acentúa para un gran número de personas el desfase entre expectativas y realidades, generando tensión social y política y debilitando las estructuras aún frágiles de las democracias.

Los avances moderados que se han registrado en los años noventa no han revertido esta situación; la marginación, la exclusión, la pobreza, la extrema pobreza y la desigualdad siguen siendo realidades fuertemente presentes en la América Latina y el Caribe.

En el escenario marcado por estos problemas y por estos esfuerzos, la propuesta elaborada por CEPAL conocida como "transformación productiva con equidad"³¹ puede llegar a entenderse, en la dimensión cultural como una perspectiva crítica de acceso a la modernidad.

La idea central de esa propuesta señala que la incorporación y la difusión del progreso técnico constituye el factor fundamental para que la región desarrolle una creciente competitividad que le permita insertarse de manera exitosa en la economía mundial y asegurar un crecimiento constante.

La competitividad relacionada con la incorporación del progreso técnico significa una fuerte ruptura del espíritu rentista propio del viejo estilo de desarrollo, pues no se apoya ni en los bajos salarios ni en el abuso y la depredación de los recursos naturales que caracterizaron las ventajas comparativas de una "competitividad espúrea" y que hoy, frente

³¹ CEPAL, *Transformación productiva con equidad. La tarea prioritaria del desarrollo de América Latina y el Caribe en los años noventa*, (LC/G.1601-P), Santiago de Chile, marzo de 1990; *El desarrollo sustentable: transformación productiva, equidad y medio ambiente*, (LC/G.1648/Rev.2-P), Santiago de Chile, mayo de 1991; *Equidad y transformación productiva: un enfoque integrado*, (LC/G.1701/Rev.1-P), Santiago de Chile, abril de 1992; CEPAL/Oficina Regional de Educación de la UNESCO para América Latina y el Caribe, *Educación y conocimiento: eje de la transformación productiva con equidad*, LC/G.1758/Rev.1-P; LC/DEM/G.131/Rev.1- Serie E, N°37, Santiago de Chile, 1993; *El regionalismo abierto en América Latina y el Caribe. La integración económica al servicio de la transformación productiva con equidad*, (LC/G.1801(SES.25/4)), Santiago de Chile, abril de 1994; CEPAL, *América Latina y el Caribe: políticas para mejorar la inserción en la economía mundial*, (LC/G.1800(SES.25/3)), Santiago de Chile, abril de 1994.

a las tendencias que ya hemos descrito en la economía mundial, pierden cada vez más vigencia y dan la espalda a las tendencias del futuro.

Esta competitividad, que se denomina competitividad auténtica, supone contar con recursos humanos en buenas condiciones y con capacidad de agregar progresivamente valor intelectual y progreso técnico a su base de recursos naturales, resguardándolos y enriqueciéndolos.

Alcanzar una competitividad sobre la base descrita supone un enfoque sistémico del esfuerzo productivo, vale decir que si bien la empresa es un elemento central, la competitividad internacional estará dada por el "funcionamiento de las naciones" incluyendo desde la infraestructura científica y tecnológica hasta la calidad de las relaciones laborales, el sistema educacional y los niveles de cohesión social, entre otros aspectos.

En este enfoque sistémico el tema de la equidad adquiere una nueva dimensión: la existencia de una sociedad más equitativa, con mayor igualdad de oportunidades y con mayor capacidad de integración con una ciudadanía efectiva en lo económico y en lo social, resulta no sólo necesaria desde las perspectivas ética y política. Tales perspectivas son naturalmente válidas, la primera en sí misma y la segunda porque obviamente la estabilidad política estará siempre bajo amenaza en sociedades con bajos niveles de integración y altos niveles de pobreza y frustración de aspiraciones. Lo novedoso es que adquiere una fuerte validez en el propio terreno de la economía, pues el enfoque sistémico nos muestra los límites del aprovechamiento de los bajos salarios, la incongruencia entre la necesidad de recursos humanos capaces de incorporar progreso técnico y una población en condiciones de pobreza y con bajos niveles de formación. En el pasado pudo existir un crecimiento con altos niveles de pobreza, parecería que en el futuro ello tendería a no ser posible.

El enfoque sistémico significa, entonces, junto a los elementos anteriores, otros aspectos que caracterizan una perspectiva crítica de acceso a la modernidad como la democracia, el respeto de la diversidad de valores, la tolerancia, la vigencia y reciprocidad de los derechos entre actores diversos, la apertura hacia el cambio y el rescate del progreso técnico como instrumento para acrecentar la comunicación y promover el bienestar general.

La propuesta de transformación productiva con equidad puede vincularse, en términos culturales, a un concepto de modernidad en que se intenta trascender los límites de la racionalidad instrumental, pero también se quiere romper el bloqueo impuesto por particularismos

culturales replegados sobre sí mismos. En este sentido comparte una visión crítica de la modernidad: busca conciliar la libertad individual y la racionalización modernizadora con la pertenencia comunitaria.

En esta visión de la modernidad las identidades particulares no están destinadas a contraponerse a la modernización o transformación productiva. Por el contrario, pueden ser un factor importante para su construcción si logran operar como elemento de movilización consensuada y con vocación democrática.

¿Cuáles son, en consecuencia, los factores culturales que puedan hacer de cimiento para la construcción de una modernidad comprendida en estos términos?

Un primer factor es el convencimiento de que una modernidad sólo puede surgir de un esfuerzo endógeno, vale decir, movilizandando las energías sociales que hacen que una sociedad se sienta responsable por su acción y sus resultados. Esta premisa subyace a la propuesta de transformación productiva con equidad, y la siguiente cita lo ilustra: "Impulsar la transformación productiva y abrir el paso a una mayor equidad social son tareas que precisan de esfuerzos decididos, persistentes e integrales por parte de gobiernos y sociedades civiles".³²

Esta convicción de la centralidad del esfuerzo interno, que pareciera no requerir de una particular reflexión teórica, implica un desplazamiento del debate sobre el desarrollo y un cambio del clima intelectual que lo rodea. Se intenta aquí romper con aquello que José Aricó³³ llamó "el pensamiento de la queja" y que lo explicaba del siguiente modo: "Es el pensamiento de lo que América Latina no puede ser porque alguien nos condena a no ser. Las teorías fueron para argumentar esta especie de sueño, de una Europa que nunca se llegó a alcanzar. La teoría de la dependencia, la teoría del subdesarrollo venían a explicarnos que el centro de nuestros males provenía de otra parte. No de nuestra capacidad de gobierno, no de nuestra capacidad de administración, no de nuestro propio desarrollo. No digo que la dependencia no existe, no digo que el subdesarrollo no exista, estoy hablando del uso ideológico y político de ese tipo de categorización. Nuestros males estaban colocados afuera".

Un segundo factor lo constituye la idea de que tal esfuerzo requiere de niveles "controlables" en materia de conflictos, y de niveles altos de consenso y estabilidad. Al respecto son esclarecedoras las palabras de Fernando Fajnzylber: "Si uno pretende insertarse en el mundo, los

³² CEPAL, *Transformación productiva con equidad...*, op. cit.

³³ José Aricó, "El difícil camino de la reforma democrática", *Lo popular en América Latina ¿una visión de crisis?*, (Lima: DESCO, 1992).

conflictos internos, políticos y sociales, tienen que regularse en aras de tener credibilidad y estabilidad en esta inserción. Ello obviamente no ocurría en el período anterior en que no sólo la economía estaba cerrada, sino que también la sociedad y la política también eran cerradas.³⁴

El consenso no niega la existencia de conflictos, pero plantea una lógica de resolución institucional que pasa por la negociación y el compromiso, que excluye la negación del otro y que siempre busca evitar que se imponga toda lógica de guerra. La cultura del consenso supone, pues, un cambio significativo con la cultura política tradicional en la mayor parte de América Latina y el Caribe, pues incluye al menos tres momentos que han sido problemáticos para la cultura política en la región, a saber: el reconocimiento de la diversidad y el fortalecimiento de los actores de la sociedad civil; la generación de negociaciones con establecimiento de compromisos; y la transformación de los acuerdos y compromisos en referencias culturales compartidas.

Resulta, entonces, de capital importancia considerar la modernidad como posibilidad de síntesis: no como una negación de los particularismos, sino como la difusión de una mentalidad abierta que permita fusionar de manera enriquecedora tradición y cambio, apertura al mundo y afirmación de identidad propia.

En varios países de América Latina y el Caribe puede observarse una tensión conflictiva en la relación entre identidades culturales y democracia política, si bien en un sentido muy distinto: tensión entre la voluntad de partidos y empresarios por institucionalizar el sistema político, por una parte, y la orientación de cambio cultural y social por parte de movimientos sociales importantes, como son los movimientos étnicos, simbólico-expresivos, regionales, cooperativos, indígenas, de mujeres, de jóvenes, de obreros y los localistas urbanos y rurales.

Por cierto, estas tendencias varían de una situación nacional a otra, y los propios actores oscilan en el tiempo entre la búsqueda de institucionalización política y de autoafirmación cultural. Pero baste consultar la prolífica literatura sobre movimientos sociales en América Latina y el Caribe para verificar que éstos no sólo se hallan comprometidos en luchas de supervivencia o por satisfacer las llamadas necesidades "básicas", sino también en luchas por la producción de sentido y como formas colectivas de producción cultural.

³⁴CEPAL, "Escritos de Fernando Fajnzylber, 1969-1991, Industrialización y Desarrollo Tecnológico, Informe N°12, (LC/G.1729), Santiago de Chile, 1992.

Esto ressignifica la noción de ciudadanía, ubicándola en el cruce entre los derechos de representación política y los derechos al uso de espacios públicos para la afirmación de identidades culturales. Las demandas societales por mayor participación, información, comunicación o publicidad no son ajenas a las identidades culturales de los sectores populares o excluidos: la cultura aymará y quechua en el mundo andino, la de los "pelados" en México, o la de los marginales urbanos en Río de Janeiro y en Caracas.

En la interacción con las fuerzas modernizadoras, estas identidades culturales se redefinen incesantemente. Algunos de sus rasgos se pierden en los anales de la historia y otros sobreviven, modificándose en su relación con las tendencias más universales a las que se vinculan. Hoy día dicha exposición alcanza grados inéditos de intensidad. Los procesos de internacionalización, el acceso a la comunicación global, los cambios en el perfil educativo de la población, las nuevas relaciones generacionales y de sexo, los nuevos patrones de comportamiento y consumo: todo ello genera una tendencia incontrarrestable de diálogo conflictivo y quizás de ruptura con la tradición. En este marco se vuelve urgente entender cómo se están conformando estos nuevos cruces y cuáles son sus potencialidades para el proceso de desarrollo.

La valorización de la dimensión cultural del desarrollo puede recrear horizontes que impregnen a la política —y a las políticas— con una potencia movilizadora que convoque y "seduzca" a los actores sociales que se hallan más replegados sobre su propia identidad. Tendencias emergentes en la percepción social convergen, desde esta mirada, en una mayor "culturización" del desarrollo y de la política.

De lo que se trata, entonces, es de penetrar en el entramado cultural y constituir el conjunto de representaciones y autoimágenes que circulan entre los sujetos, sobre todo aquéllos para quienes la ciudadanía es, hasta ahora, más una carencia que un hecho. La dialéctica entre "integrados" y "excluidos" en nuestra región tiene una profunda raigambre cultural que refuerza este patrón de exclusión e inequidad, y le plantea dificultades muy grandes a la construcción de una ciudadanía moderna. La superación de este patrón está entonces en el centro de la necesaria reflexión para lograr alcanzar las metas de democracia, desarrollo, equidad y sustentabilidad en América Latina y el Caribe.