

# MODERNIDADES, OTREDADES, ENTRE-LUGARES

por Mary Louise Pratt\*

Este ensayo reflexiona sobre la necesidad de formular ópticas *globales* y *relacionales* acerca del fenómeno de la modernidad. Su punto de partida son las categorías de otredad por las cuales la modernidad suele definirse. Arguye que estas categorías funcionan en parte para descartar o invisibilizar las *relaciones* de desigualdad que sostienen el proyecto de la modernidad en el centro, y la operación *contradictora* del proyecto moderno fuera del centro. El ensayo enfoca primero el principal otro interno de la modernidad, la mujer. Luego pasa a considerar a los que la modernidad construye como sus otros externos. Termina con unas reflexiones sobre la creatividad moderna en América Latina. La perspectiva del ensayo es histórica; pero parte de dos premisas que tocan el presente: primera, que la globalización no es algo que sigue a la modernidad, sino que ha sido una característica básica y estructural de ella, y segunda, que las formas en que se plantean actualmente las problemáticas de identidad y ciudadanía en las Américas son dadas por las dinámicas y contradicciones de nuestras modernidades.

## I. *La modernidad y su “otra interna”*

Como arguye Joan Landes en su investigación pionera sobre la mujer y la esfera pública, la democratización de la política y de las instituciones en el siglo XIX tuvo como consecuencia no la *entrada* de las mujeres a ellas, sino su *exclusión*. Las ideologías igualitarias de la modernidad obviamente constituían una apertura importantísima para las mujeres y, por eso mismo, una crisis tremenda para las incipientes instituciones republicanas. ¿Qué hubiera significado derrumbar las jerarquías de género en ese momento? De allí, pues, los esfuerzos intensos y eficaces de las instituciones y los ideólogos para renovar la subordinación femenina dentro de la nueva realidad republicana. La amplificación de la base política masculina, arguye Landes, fue llevada a cabo a costa de la domesticación de la mujer, el estrechamiento de sus posibilidades vitales y de su omisión como sujeto de la historia. (Claro que no fue la única exclusión.) Todos conocemos los resultados. Los papeles sociales de la mujer se limitaron, en la ideología y en la práctica, a la reproducción social centrada en la esfera doméstica y en la maternidad. Económicamente sería dependiente (por lo

---

\* Universidad de Stanford.

menos ese fue el modelo); su valor social sería contingente, dependiendo de su capacidad reproductora, y de su ejercicio *dentro* —y de ninguna manera fuera— de la familia patriarcal. La mujer, dice Lucía Guerra, se reducía a “un útero productor, un corazón grande y un cerebro pequeño” (144). En el mundo capitalista se establecieron divisiones de trabajo ferozmente marcadas por el género. Según la historiadora Donna Guy, antes de la independencia, las mujeres argentinas dominaban la producción industrial en el interior de su país. Guy documenta el proceso por el cual ellas fueron perdiendo esta base económica en las décadas de modernización que siguieron, y fueron obligadas a entrar en empleos dependientes y de explotación como la costura, la lavandería, la prostitución o el matrimonio, con marcado aumento de miseria. Muchas investigadoras (Véanse Guerra, 1989; Valadares, 1991; Garrels, 1989, 1994; Ibarra 1989) han demostrado que las propuestas para la educación femenina en el siglo XIX asumían la tendencia de institucionalizar esta división del trabajo por género, y no la de ayudar a las mujeres a salir de ella. Los *currículum* de las escuelas femeninas se basaban en las artes domésticas, modelo que para nada ha desaparecido.

En relación con las sociedades capitalistas, la politóloga británica Carol Pateman acierta cuando observa que “teórica e históricamente, la condición central de la ciudadanía ha sido la independencia” y ésta se reconoce sobre todo por el trabajo asalariado. Según estos códigos, el trabajo asalariado por miserable que sea constituye un paso claro hacia la igualdad y la ciudadanía. El diagnóstico no es abstracto. En estos años noventa, es rotundamente imposible entender los fenómenos que agrupamos bajo el término de “globalización” sin tomar en cuenta la entrada masiva de mujeres en las fuerzas de trabajo asalariado; y es difícil expli-

car esta última sin tomar en cuenta la dimensión ciudadana del proceso.

Ya sabemos que los procesos de estrechamiento y marginación fueron resistidos ferozmente; pero, con poco éxito. Tanto en Europa como en las Américas, el exilio y la persecución fueron experiencias tan comunes para las mujeres activistas como para los hombres en el siglo XIX. La exclusión no pudo ser total porque, entre otras cosas, las mujeres de privilegio ya habían establecido acceso a la palabra escrita y al mundo de las letras. Durante el siglo pasado, como escritoras, lectoras, críticas, dueñas de salones, miembros de círculos literarios, fundadoras de revistas y escuelas, mantuvieron una presencia en la esfera pública y pudieron negociar y enfrentarse con el sistema que buscaba legitimar su subordinación en contradicción abierta con sus mismos principios emancipatorios. Hablando del colonialismo, Homi Bhabha (1991) observa que para grupos subordinados la libertad y la capacidad de actuar (agencia) no son dadas en la modernidad, sino que más bien deben ser ganadas al interior de ella. La modernidad aparece, entonces, no como un agente que otorga libertad, sino como un agente que pone en movimiento ciertos conflictos y que está constituido a su vez por esos conflictos.

Ofrezco un ejemplo —y para mitigar el monopolio del discurso de las ciencias sociales en estas cuestiones, es un ejemplo de la esfera de las letras—, un famoso debate poético sobre la amistad, la infidelidad y la ciudadanía.

## *Interludio poético*

En el mes de junio de 1821, el poeta cubano José María Heredia dirigió un poema a su

amigo y compatriota Domingo del Monte, figura también destacada en el mundo de las letras cubanas. El texto “La inconstancia” demuestra la sensibilidad y gracia que hacen de Heredia uno de los grandes maestros de la lírica romántica. El poeta expone cómo se ha alejado del mundo para recuperarse de una decepción amorosa. “En aqueste pacífico retiro,” comienza, dirigiéndose a Del Monte,

Lejos del mundo y su tumulto insano,  
Doliente vaga tu sensible amigo.  
Tú sabes mis tormentos, y conoces  
A la mujer infiel... ¡Oh! si del alma  
Su bella imagen alejar pudiese,  
¡Cuál fuera yo feliz! ¡Cómo tranquilo  
De amistad en el seno  
Gozara paz y plácida ventura  
De todo mal y pesadumbre ajeno!

(Heredia, 1893:15)

Los versos delinean el mundo pastoril donde el poeta se ha retirado, mundo ordenado por la gran jerarquía masculina: en el cielo está el Sol “Padre del ser y del amor y de la vida”, y detrás de él, “el alma de Dios”. Pero el poeta es incapaz de gozar de este orden armonioso y bello por la pena que le causa el “torpe engaño” y la “mudanza impía” de la amada. Digo amada y no ex amada, porque el poeta se pronuncia incapaz de duplicar la falsedad de la mujer; aunque le cueste la felicidad: “¿Cómo pudiste/ Así olvidarte de tu amor primero?” pregunta, “¡Si así olvidase yo!... Mas ¡ay! el alma/ Que fina te adoró, falsa, te adora.”

Diecinueve años más tarde, en abril de 1840, la compatriota y ex pupila de Heredia, Gertrudis Gómez de Avellaneda, escribió un poema titulado “El porqué de la inconstancia”, seguramente pensando, entre otras cosas, en el poema de su ex maestro. A semejanza de Heredia, dirige el texto “A mi amigo”. En unas

líneas debidamente célebres, comienza el poema hablando no de la inconstancia, sino del *discurso* de la inconstancia armado por los hombres con respecto a las mujeres:

Contra mi sexo te ensañas  
Y de inconstante lo acusas;  
Quizá porque así te excusas  
De recibir carga igual.

(Gómez de Avellaneda, 1869: 151)

Además de cuestionar los motivos del discurso de la inconstancia femenina, la poeta propone una alternativa:

Mejor obrarás si emprendes  
Analizar en ti mismo  
Del alma humana el abismo  
Buscando el foco del mal.

La inconstancia, arguye Gómez de Avellaneda, es tan característica de los hombres como de las mujeres —de “las hijas de Eva como los hijos de Adán”. Es un aspecto de la condición humana, dice, y además, no es del todo malo:

No es, no, flaqueza en nosotros,  
Sí indicio de altos destinos,  
Que aquellos bienes divinos  
Nos sirvan de eterno imán  
Y que el alma no los halle,  
—Por más activa se mueva—  
Ni tú en las hijas de Eva  
Ni yo en los hijos de Adán

Quiero subrayar ese “nosotros” que plantea Gómez de Avellaneda en su poema y en su repetido gesto de nivelar la distinción entre los sexos, insistiendo en su equivalencia respecto a la inconstancia y la decepción. Recordemos que el gesto herediano fue al contrario. Él subraya y reifica la oposición de los géneros:

el poeta-amante se mantendrá constante a pesar de la inconstancia femenina. Los dos ocupan órbitas humanas distintas. Lo que sí pide el poeta malherido es nunca volver a ver a la infiel ni escuchar su voz: la constancia a costa de una ruptura social total.

El contraste entre los dos poemas ilustra el despliegue de la polarización de los géneros en las ideologías sexuales modernas. Mientras Heredia escribe dentro de modelos de masculinidad que ubican a su amada en un universo distinto, Avellaneda contesta la polarización, y tiene que contestarla para conservar su acceso a la palabra. (La amada del poema de Heredia, por ejemplo, no habla.)

Importa por otra razón también: el tropo de la inconstancia femenina no pertenece sólo al discurso erótico decimonónico, sino también al discurso cívico-político. De Aristóteles a Sarmiento, la inconstancia —la incapacidad de mantener una conducta constante basada en principios generales— fue uno de los factores que se invocaban para excluir a las mujeres de la ciudadanía. A través de los siglos, el monopolio político masculino se legitimaba atribuyendo a las mujeres un conjunto de defectos naturales que las incapacitaba para la ciudadanía: la falta de razón, una incapacidad para el pensamiento abstracto, el emocionalismo, el particularismo, etcétera. Con pocas excepciones, los pensadores más progresistas aceptaban dicha exclusión. En 1844, el mismo Sarmiento afirmó que “la discusión filosófica de las verdades sociales no se ha hecho para las mujeres”, cuyos cerebros son “impotentes para abrazar las verdades abstractas” (Garrels, 1989). La actitud sale directamente de Rousseau y del mismo Comte, para quien las mujeres existían en un perpetuo estado de infancia (Guerra, 1989: 142). Las mujeres eran sujetos no modernos dentro de la sociedad moderna. Bien lo sabía Gómez de Avellaneda al apropiarse del tema

en su poema y al sacarlo del terreno amoroso y replantearlo en el marco de la condición humana.

### ***El amor fraterno***

El poema de Heredia pone en claro otro elemento fundamental del pensamiento ciudadano moderno: el amor fraternal. Ésta es la relación que se refiere entre Heredia y el amigo a quien dirige el poema. Es sobre todo Benedict Anderson quien nos enseña a identificar la fraternidad como característica básica de la “comunidad imaginada” de la nación moderna (Anderson, 1982). La con-ciudadanía se imagina como una relación fraternal entre iguales, quienes, por medio de la ciudadanía, también son dotados de agencia histórica. Avellaneda en su poema, de manera deliberada desordena el orden del amor fraternal. Dirige su poema a un amigo; pero, hablando como *amiga*, relación no reconocida por el orden cívico. Además, resulta que este *amigo* es el mismo *amante*, quien la ha acusado a ella de inconstancia. (En la realidad, se trataba de la gran pasión de Avellaneda, el español Ignacio de Cepeda.) Si para Heredia la inconstancia lleva a una ruptura total, para Avellaneda, si capto bien el tono del poema, las inconstancias (sean de él o de ella) no se consideran fatales, ni al amor ni a la amistad. Se implica, entre otras cosas, un tipo de masculinidad distinta y la posibilidad de lazos fraternales *a través de la diferencia*. Frente al orden polarizado y jerarquizado que plantea Heredia, Avellaneda propone una visión alternativa: un “nosotros” inclusivo, fluido, *inconstante*, cuya cohesión no depende de la homogeneidad.

Esta visión, implícita en el texto de Avellaneda, es una premisa clave de las teorías feministas que en las últimas dos décadas han reconceptualizado la cohesión social. Es



simplemente falso, dicen, que la cohesión depende de la homogeneidad y que la diferencia significa fragmentación. Plantean una forma de relationalidad basada en la diferencia y el deseo. Luce Irigaray atribuye a lo femenino (*no a las mujeres*) una atracción a lo otro y la otredad basada en la curiosidad y no en el miedo ni la posesión. Partiendo de Irigaray, la teórica jurídica Drucilla Cornell (1991) plantea “el encuentro ético con la otredad” como base de los lazos sociales igualitarios. Es un encuentro que no se cumple en el conocimiento total del otro, sino que se realiza en el proceso de acercamiento y profundización del contacto.

### **Deseo y agencia**

Como se espera del registro romántico, ambos poemas terminan sobre la nota del

deseo insatisfecho; pero, plantean el tema en términos contrastantes. Heredia al final de su poema articula un deseo específico: “¡Ay cruel! no te maldigo,/ Y mi mayor anhelo/ es elevarte con mi canto al cielo,/ Y un eterno laurel partir contigo.” En esta fantasía la amada se integra al mundo vertical masculino como compañera y testigo de la agencia (poder de actuar) del hombre. La imagen (y es su error fatal) suprime cualquier deseo propio de parte de la mujer. Como si hubiera leído a Irigaray, Avellaneda afirma el deseo mismo —y no la agencia— como la fuente de sentido y valor humanos. Su texto termina: “Y aquí —do todo nos habla/ de pequeñez y mudanza—/ Sólo es grande la esperanza/ Y perenne el desear.”

Se entiende el impulso de parte de las instituciones de vigilar y fijar este deseo constan-

te de objeto inconstante. Recuerdo otro poema de Heredia titulado “Plan de estudios”, donde el poeta aconseja a una mujer estudiosa que deje de cansarse leyendo historia, geografía o ciencias porque “Mucho adelantado tienes,/ Pues que supiste agradarme:/ Yo te amo... sabiendo amarme,/ no quieras aprender más.” Como ex lingüista, me he divertido tratando de formular las condiciones bajo las cuales es posible usar así el verbo *querer* en forma imperativa. Como ex pupila de Heredia ¿cómo lo habrá leído Gómez de Avellaneda?

Entre el “perenne desear” y el “no quieras” se resume tal vez el *status* conflictivo y desestabilizante de las mujeres como el otro interno de la modernidad. Como en los otros externos, también en ellas se entrecruzan tres imperativos contradictorios de la modernidad: a) por un lado, su necesidad de fijar “otros” para poder definirse a sí mismo; b) por otro, su voluntad de producir sujetos modernos, de modernizar esos mismos otros por asimilación, y c) por otro más, su concepción de la libertad que depende de la subordinación o autosubordinación de los otros. Explico este último: en la teoría clásica liberal, la libertad consiste en las posibilidades que tiene el individuo para desarrollar sus capacidades y seguir sus deseos e intereses. (Véase Held 1983.) Esta concepción masculinista del individuo presupone una división del trabajo según la cual la reproducción y la continuidad social están a cargo de otros. Es decir, la libertad tal como se imaginaba en la teoría social liberal depende *a priori* de la existencia de sectores por definición no libres, encargados de las relaciones de reproducción, dependencia, custodia, tutelaje y altruismo.

### ***La “mujer moderna”***

No sorprende que en las primeras décadas del siglo xx, ya en plena fundación de las

naciones, los nacionalismos, las políticas de masas, y los feminismos en América Latina, aparezca la figura de “la mujer moderna”. Con creciente acceso a la educación, a ciertos sectores del mercado de trabajo (en 1910, cuentan, los choferes de tranvía en Buenos Aires eran mujeres), al consumo y a la movilidad física; pero, todavía sin derechos políticos, las mujeres modernas expresaron su identidad ciudadana inconstante de manera cada vez más desconcertante (Franco 1989). Las grandes figuras literarias de la época —Gabriela Mistral, Teresa de la Parra, Victoria Ocampo, Lydia Cabrera— llevaban vidas peregrinas y transatlánticas; aunque, como se comentará abajo, escribieron textos a veces muy nacionales. Ocampo celebró la radio como un triunfo sobre “mi gran enemigo, el Atlántico”, y regresando a Sudamérica por el canal de Panamá dio “gracias al cielo” porque también se había vencido al Pacífico (Pratt 1994). Excluidas de las instituciones y políticas nacionales, el activismo femenino tomó un carácter fuertemente internacionalista y a menudo antinacional. Hubo gran participación femenina en el movimiento panamericano, el movimiento internacional pacifista, el sindicalismo y los debates transnacionales sobre la salud, la educación y los derechos. (Miller, 1990; Seminar, 1991) El nacionalismo se identificaba sobre todo con la guerra, desde la Guerra del Pacífico entre Chile y Perú (1871-73) que dejó a éste en total bancarrota, hasta la del Chaco de 1932-35 que le costaría la vida a un cuarto de la población paraguaya.

¿Qué otro sentido podría tener la nación para las mujeres? Este es el tema que dos intelectuales chilenas, Amanda Labarca Hubertson e Inés Echevarría Bello buscaron sacar en una entrevista chocante que publicaron en la revista *Familia* en 1915 y que fue redescubierta por la investigadora

chilena Marcela Prado (1989). Es una pareja interesante. Labarca fue una de las fundadoras del movimiento feminista en Latinoamérica, identificada con la clase media urbana; Inés Echevarría, que publicaba bajo el seudónimo de IRIS, era una escritora de origen aristocrático, terrateniente, quien había dirigido uno de los salones literarios más liberales de Chile. Para el tiempo de la entrevista, había publicado varios volúmenes de ensayos, diarios de viaje y memorias. A través de su diferencia de clase, y aprovechando el alto privilegio de Echevarría, las dos colaboran para sacar a luz el fracaso de la nación con respecto a la mujer. Veamos un fragmento (*AL*=Amanda Labarca, *IE* =Inés Echevarría):

*AL:* ¿Por qué ha escrito Ud. en francés su último libro *Entre deux mondes*?

*IE:* Porque es el idioma de mi arte; porque yo pienso y siento en francés.

*AL:* A Ud. ¿no le gusta el castellano?

*IE:* ¡No! ¡Mil veces no! El castellano es para mí la lengua de la cocinera, del proveedor, de las cuentas de la casa... si alguna vez me riñeron fue en castellano... ¿Y usted quiere que lo ame?

Echevarría se presenta como un sujeto que ha adquirido plena y debidamente la empobrecida identidad que la nación le asignó. Su conciencia nacional se constituye a través de la ignorancia, el infantilismo y la domesticidad. Sugiere lo mismo acerca de las dimensiones de raza y clase de su nacionalidad:

Los que estuvieron cerca de mí en los milagrosos de la juventud, no hicieron nada por desarrollarme en mi esa "solidaridad racista" que hasta podido llamarse sin desorden en ese esclavo y hasta inconsciente. No pensé que aquí hay mujeres que no pasan nunca de los treinta.

Más adelante Labarca le plantea el tema del patriotismo:

*AL:* ¿Y la patria tampoco habla a su conciencia de artista ni a su alma de chilena?

*IE:* ¡Menos todavía! ¿Qué es la patria? ¿Quién la puede definir? ¿Por qué han de ser más hermanos míos los que ven ocultarse el sol tras de los mares que los que lo vieron esconderse detrás de las montañas? A mí no me educaron en el amor a la patria, ni yo lo he aprendido a sentir después. Amo la Europa mucho más que la América, porque a pesar de que aquí hay solamente repúblicas y suele haber allá monarquías, puede vivirse en ellas una vida más libre, más consciente, menos llena de enredos, de chismes, de pequeñeces; más amplia.

Es importante subrayar el aspecto de colaboración de este gesto iconoclasta. A través de preguntas altamente estratégicas, Labarca ofrece espacios donde Echevarría Bello construye una autorrepresentación también estratégica que redefine el éxito como fracaso. Según su autorrepresentación, Echeverría Bello ha cumplido debidamente con lo que su país le pidió. Absorbió las lecciones y adoptó las actitudes consideradas apropiadas para una persona de su género y clase. El resultado es un ser inconstante que, como debe hacer todo sujeto moderno, opta sin necesitar un ambiente, una lengua, un sistema social más libre cuando lo encuentra. ¿Quién optaría por continuar como "un ser esclavo", dada otra opción? Ridiculizándose a sí misma (lujo aristocrático), Echevarría subraya la inestabilidad interna que las mismas naciones-estado crean al marginar a la mitad de su población y plantea la ciudadanía de la mujer como un enorme vacío. Al mismo tiempo, la ciudadanía moderna, cosmopolita y multilingüe que abraza es un modelo muy reconocible por sus contrapartes masculinas —ellos también están respirando el aire de

París y escribiendo en francés.

Tal vez este diálogo estratégico y paródico apunta hacia el tipo de intervención desterritorializadora que propone la teórica chilena Nelly Richard (1993) como reto para la crítica feminista. “No basta”, insiste Richard, “con ingresar al campo de organización del saber académico la dimensión especializada del tema de la mujer (como suplemento-complemento temático) para que se desorganice el paradigma androcéntrico de conocimiento que rige las disciplinas con base en el falso supuesto de la neutralidad y universalidad de la ciencia o de la teoría. ¿Cómo darle a la crítica feminista el impulso de una fuerza desterritorializadora que altere la composición y repartición del saber?” Tanto Richard como Labarca y Echevarría seguramente apreciarían la reciente intervención de las Madres de la Plaza de Mayo, reaccionando a la noticia de que el papa apoyaba la inmunidad diplomática del ex dictador chileno Augusto Pinochet, preso en Inglaterra. Con otro gesto de inversión, las madres llaman al papa “Judas” y muy en contra de la tradicional abnegación cristiana que se espera de su género, piden a Dios “que no le perdone” su pecado.

## ***II. La modernidad y sus “otros externos”***

La segunda parte de esta reflexión sobre modernidad y ciudadanía tiene que ver con la manera en que la modernidad define sus otros externos. Arranca en una preocupación no de género, sino de hemisferio: el hecho de que en estas Américas nuestra capacidad de reflexionar sobre nuestras realidades e historias —y de allí nuestra capacidad de fundar visiones sociales y culturales basadas en nuestras propias realidades e historias— continúa siendo

dificultado por el peso y la fuerza de los discursos de modernidad difundidos desde Europa. Es sintomático que dos de los grandes ensayos sobre modernidad e identidad en las Américas —el *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó (1900) y el *Calibán* del cubano Roberto Fernández Retamar (1967)— arrancan de una pieza de William Shakespeare, pieza que marcó los límites del entendimiento europeo frente a las contradicciones de su propio expansionismo colonial.

En el proyecto más amplio del cual este texto es una parte, arguyo que las teorías metropolitanas de la modernidad tienen todas las características de un discurso europeo de la identidad, discurso ferozmente centrípeta y agresivamente expansionista. Conuerdo con Paul Gilroy (1993) cuando anota: “la facilidad y la velocidad con las que los particularismos europeos continúan siendo traducidos a estándares universales absolutos para los logros, normas y aspiraciones humanas”. Creo que es necesario complicar aún más nuestra relación con estos discursos normativos y normalizantes si queremos entender nuestros presentes y fundar las nuevas visiones sociales que buscamos.

Por ejemplo, mencioné arriba la contradicción que existe entre dos dinámicas de la modernidad: por un lado, a) la necesidad obsesiva de definirse en relación con alguna alteridad fija, y por otro, b) su programa difusionista de “modernizar” a los otros donde sea que los encuentre. Ahora esta contradicción, hasta muy recientemente, no ha creado problemas epistemológicos en el centro porque de sus dos lados ninguno se vivía allí. Los contenidos empíricos tanto de los conceptos del otro, como de los procesos de asimilación son irrelevantes en el centro. En relación con a), las teorías de la modernidad están pobladas de toda una galería de no-modernos y no-modernidades:

lo feudal, lo tradicional, lo primitivo, lo tribal, lo atrasado, lo subdesarrollado y lo premoderno. Estas categorías funcionan en las teorías como cajas vacías en las cuales se puede colocar cualquier atributo, es decir, a los otros se les pueden atribuir cualquier característica empírica, según la cualidad de la modernidad que uno quiere afirmar. No hay —o no había— peligro de que los otros aparezcan para reclamar o contradecir. O si lo hacen, no hay peligro de que se les escuche. (A menudo me pregunto por qué los antropólogos no han aparecido para reclamar o contradecir.) Por ejemplo, en una serie de conferencias sobre “¿Qué es modernidad?”, en 1999, ofrecidas por la socióloga húngara Agnes Heller, la otredad se formulaba por la categoría de las “sociedades premodernas.” A estas sociedades, en distintos momentos del análisis, se les atribuyeron las siguientes características:

1. Órdenes sociales estables;
2. Normas fijas y absolutas de lo bueno, lo bello y lo verídico. (“El arte de Egipto y el de Mesoamérica no cambiaron durante miles de años.”);
3. Una estructura social piramidal, con un hombre en el punto;
4. La vida del sujeto está completamente determinada al nacer por su lugar en la pirámide. No hay movilidad ni deseo de movilidad;
5. El sujeto no cuestiona su lugar en el orden ni desea cambio;
6. Lo antiguo es sagrado;
7. La religión proporciona la visión del mundo dominante y se funda en absolutos;
8. Lo que el sujeto percibe como sus necesidades se definen al momento de nacer y corresponden a su lugar en el orden. Las necesidades se asignan cualitativamente;
9. La violencia doméstica tiene formas

- normalizadas;
10. El sexo es obligatorio por parte de la mujer;
  11. Se expresan más libremente las pasiones y emociones, y
  12. La felicidad existe no como estado subjetivo, sino como condición objetiva determinada por criterios concretos.

Para cada una de estas atribuciones es relativamente fácil reconstruir cuál característica de la modernidad se afirmaba por contraste; pero, como lista de atributos de todas las sociedades anteriores o externas a la modernidad europea, es un conjunto arbitrario y empíricamente falso. Todo intento de cuestionar los planteamientos desde el punto de vista empírico, sin embargo, fue vigorosamente rechazado.

En cuanto a la segunda idea, b), es decir, el *momentum* difusiónista de la modernidad, en las teorías metropolitanas no entra como parte estructural o constitutiva del fenómeno, sino como un efecto lateral a menudo visto como natural y espontáneo y por eso irrelevante. El difusiónismo no aparece como aspecto de una división de trabajo o una red de relaciones globales por cuyo contenido Europa podría tener alguna responsabilidad.

En las colonias y ex colonias europeas ambos lados de esta contradicción son muy consecuentes. Porelladob), el contenido empírico de los procesos de difusión y el carácter mismo del proceso determinan la realidad. Por el lado a), los supuestos “otros” no-modernos no están en otra parte, fuera de escena para que se les pueda proyectar cualquier atributo. Están y siempre han estado co-presentes con los sujetos “modernos” y todos comparten no sólo el mismo espacio territorial, sino el reto de construir su convivencia, de crear sociedades modernas heterogéneas. Aquí entra la tercera contradicción mencionada arriba, es decir

---



la contradicción interna a una concepción moderna de libertad individual sostenible únicamente por medio de la labor subordinada de otros. Desde el centro la esclavitud, sostén económico de la modernidad, no aparece en el retrato de la modernidad, o se ubica explícitamente fuera de ella como formación pre-moderna. Desde la periferia, ninguna de las dos opciones existe.

A nadie le sorprenderá, pues, si subrayo dos circunstancias que dan a las modernidades americanas un perfil claramente distinto de la europea: 1) La *receptividad impuesta* en relación con la metrópoli, es decir, la situación de receptor de los procesos difusiónistas y 2) *La co-presencia* del “yo” moderno y sus otros, es decir, la existencia de órdenes sociales heterogéneos fundados desde el colonialismo. En las Américas, como muchos han insistido,

necesitamos teorizar la modernidad desde estas circunstancias y no dentro de categorías vacías falsificantes como el atraso o lo premoderno. Tal afirmación no sorprende a ningún estudioso latinoamericano; sin embargo, permanece ausente de los planteamientos metropolitanos de la modernidad desde Weber hasta Berman, Toulmin, Heller y sus interlocutores. En las esferas intelectuales metropolitanas parece que todavía hay poco que los oblique a adoptar una óptica más global.

Pienso que esta reflexión nos puede llevar hacia un planteamiento genuinamente global y relacional de la modernidad. Ya está en marcha —pensamos en libros como *Una modernidad periférica* de Beatriz Sarlo (Argentina, 1988), *Culturas híbridas* de Néstor García Canclini (1989), *La modernidad en la encrucijada posmoderna* de Fernando Calderón

(Argentina/Bolivia, 1988), *Modernidad y universalismo* de Edgardo Lander (Caracas, 1991), *Cartografías de la modernidad* de José Joaquín Brunner, *Memoria y modernidad* de William Rowe y Vivian Schelling (Reino Unido, 1991), *Modernity at Large* de Arjun Appadurai (EEUU, 1994), *The Black Atlantic* de Paul Gilroy (Reino Unido, 1993) y muchos otros. Con exactitud señala Graciela Montaldo: “por lo general, en Latinoamérica el postmodernismo sirve principalmente como una manera de pensar el alcance de nuestra modernidad” (1997). Como sugiere la palabra “alcance”, esta reflexión frecuentemente supone una óptica cuantitativa: ¿en qué medida hemos llegado a ser modernos? Más prometedores, sin embargo, son los enfoques que interrogan no el grado de modernidad alcanzada, sino los procesos puestos en marcha por su acción difusiónista en los escenarios sociales americanos. Dos ejemplos me sirven para ilustrar este tipo de reflexión: Guillermo Nugent sobre Perú y Roberto Schwarz sobre Brasil.

### **Perú y la contramodernidad**

Después de la independencia, los pensadores latinoamericanos se imaginaban un mapa social de élites ilustradas modernizantes gobernando a masas no ilustradas. El atraso se esperaba de éstas y no de aquéllas. En décadas recientes, análisis alternativos han demostrado que entre las élites el ideario de la modernidad a menudo tuvo el efecto no de cambio, sino de conservar y prolongar las estructuras sociales existentes. En particular, la modernidad, precisamente por su necesidad de identificarse contra un otro, tuvo el efecto de ensanchar y reíficar la disociación entre las élites y las masas. Éstas, relegadas a

la otredad por las categorías modernas de “tradicionales”, “bárbaros”, “tribales”, “primitivos”, dejaron de ocupar el mismo orden social e histórico que las élites. José Guillermo Nugent plantea ese argumento con respecto a Perú, en su libro brillantemente titulado *El laberinto de la choledad* (1992). En el siglo XIX, sostiene Nugent, la mayoría indígena de Perú fue “expulsada del tiempo”. Dejó de ser y de ser vista como participante en la producción de la nación y la historia peruana. Tal expulsión contrastó notablemente con la historia peruana del XVIII, en la cual se reconocía para los pueblos indígenas un papel protagónico, culminando en la rebelión masiva de 1780-81 encabezada por Tupac Amaru y Micaela Bastidas. En la época post-independentista, según Nugent, los binarismos modernos entre yo y otro tuvieron el efecto de que “los señores se hicieron más señores y los indios más indios”. Es decir, las categorías de la modernidad legitimaron y en realidad fomentaron lo que dentro de los mismos términos de la modernidad era una regresión social. El imaginario metropolitano no ofrecía términos para concebir formaciones sociales heterogéneas modernas como la que se tenía (y se tiene) que fundar en Perú. En Argentina, donde las poblaciones indígenas fueron una minoría dispensable, los resultados fueron las conocidas campañas de genocidio llevadas a cabo por el presidente Domingo Faustino Sarmiento, posiblemente el presidente más cosmopolita y moderno en el hemisferio en ese momento.

En Perú, propone Nugent, las élites crearon lo que él llama una “contramodernidad”, en la cual las formas de lo moderno sirvieron para reforzar un orden social colonial que en la metrópoli hubiera sido visto como arcaico. Esto fue el resultado, dice Nugent, de una “recepción selectiva” de la modernidad, que para las élites era esencialmente foránea,

pero ¿por qué las élites peruanas verían a la modernidad como esencialmente foránea? Lo usual es atribuir esta actitud al atraso social e intelectual de ellas mismas. El mismo Nugent parece aceptar esta diagnosis. Pero aunque fuera cierto, tal cargo no es necesario. En Perú, la presencia de una mayoría indígena y los trescientos años de historia compartida fueron más que suficiente para hacer foráneo el ideario metropolitano de la modernidad. Éste no daba lugar para el tipo de formación social que existía en Perú y que los peruanos estaban encargados de “modernizar”. Y al mismo tiempo, la opción de rechazar lo moderno tal cual no existía. Era un club en el cual la membreza era obligatoria.

### *Brasil y el favor*

Roberto Schwarz (1992) elabora un argumento semejante con respecto a Brasil. “Cuando Brasil se convirtió en estado independiente, se estableció una colaboración permanente entre las formas de vida características de la opresión colonial y las innovaciones del progreso burgués”. Por ejemplo, arguye, el hecho de que Brasil continuó siendo una sociedad esclavista hasta 1888 determinó que allí se desarrollara una idea de la libertad muy distinta de la metropolitana. Ser libre significaba no ser (o ya no ser) esclavo. Schwarz sostiene que en Brasil el concepto del individuo “libre” se desarrolló no en torno de una idea rousseauiana de libertad individual, sino en torno de una forma de patronazgo llamado “favor”. El “favor”, dice Schwarz, fue una forma de sujeción personal radicalmente diferenciada de la esclavitud. En este sistema, las personas “libres” (es decir no esclavizadas) sobreviven haciéndose dependientes del “favor” de individuos con riqueza y poder. Tal

sistema, dice Schwarz, era incompatible con el individualismo y el liberalismo que emanaban del centro; pero, fue sostenido —e incluso impuesto— por las categorías normativas de libertad e individualidad proyectadas desde el centro. El resultado, sostiene Schwarz, es una forma de modernidad periférica peculiar a Brasil. El sistema de “favor” dio forma a las instituciones modernas de Brasil, sus burocracias, su sistema de justicia, todos los cuales “a pesar de estar regidos por el favor, afirmaron las formas y teorías del estado burgués moderno”. Schwarz subraya la “extraordinaria disonancia cuando el ideario moderno es usado para este propósito”.

Desde una perspectiva metropolitana, el sistema de “favor” aparece como atraso, como la ausencia de modernidad. Al no absorber plenamente los ideales democráticos modernos, se supone, las élites cínicamente actuaron para avanzar sus intereses de clase. Pero Schwarz insiste en preguntar: ¿cómo pudo haber sido de otra manera? En el Brasil decimonónico, observa, las ideas liberales no podían ser rechazadas ni implementadas (igual que en Perú y Estados Unidos). La receptividad impuesta frustra el rechazo; la co-presencia del yo y del otro (en este caso la formación esclavista) frustra la implementación. Schwarz no acepta bajo ninguna circunstancia el diagnóstico de atraso para dar cuenta de esta situación. Para él, la esclavitud existe en Brasil hasta 1888 no como un resabio arcaico o premoderno, sino como una estructura totalmente integrada dentro del proceso histórico global del momento. Las condiciones que sostuvieron a la esclavitud en Brasil fueron las mismas condiciones que produjeron la idea de libertad en la metrópoli.

### **III. Modernidad americana**

En contraste con el siglo XIX, las primeras décadas del siglo XX suelen verse como el momento de consolidación de la modernidad en América Latina. La participación política se democratiza, emergen clases medias urbanas y mercados masivos de consumo, industrialización, transformación tecnológica de la vida cotidiana, movimientos disidentes modernos: sindicalismo, feminismo, marxismo, anarquismo, etcétera. Las ciudades crecen y adquieren peso. En las artes llegan la radio, la fotografía, el cine, las vanguardias. ¿Qué ocurre si uno lee esta consolidación de la modernidad a través de las dos lentes que propongo aquí; es decir, la receptividad impuesta y la co-presencia del yo y sus otros?

#### ***Las estéticas no-urbanas***

En el plano artístico, la modernidad metropolitana está profundamente vinculada con la urbanización y el desarrollo de estéticas urbanas —desde Baudelaire *flaneando* en París en 1860 hasta Walter Benjamin en 1930 reflexionando sobre Baudelaire. Las vanguardias europeas armaron proyectos estéticos desde la ciudad y éstos llegaron a ser modelos normativos. La ciudad es la vanguardia de la civilización moderna, su frente innovador, su creación más evidente; donde falta urbe, se entiende, falta modernidad. Lo rural se hace sinónimo de atraso.

Desde esa norma, pongamos que uno lee una novela como *Don Segundo Sombra* (1926) del argentino Ricardo Guiraldes, *bildungsroman* nostálgico de la pampa argentina que cuenta la relación entre un joven burgués y un viejo gaucho. Resulta imposible creer que apareció

en el año entre los dos grandes experimentos novelísticos de Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway* (1925) y *To the Lighthouse* (1927). Es casi inevitable que la novela argentina aparezca como una instancia de anacronismo o de atraso.

Pero el hecho es que en las Américas, tanto en el norte como en el sur, la modernidad trae un florecimiento de proyectos estéticos no-urbanos, y la experimentación artística se centra no sólo en la ciudad, sino en el campo, la selva, la sierra, la frontera —y en el encuentro con lo no-europeo. En 1921 en Brasil el *Manifiesto da Antropofagia* propone un programa de estética vanguardista que, siempre con sinceridad y aguda ironía, abraza la figura del caníbal para armar una propuesta de cultura moderna brasileña. La estética antropófaga contestaba la receptividad impuesta con un desafío: lo que nos mandan de fuera no lo imitamos ni nos sometemos a ello, sino que nos lo devoramos; lo que no nos sirve lo defecamos y el resto queda absorto en nuestra carne.

Desde el punto de vista de la cultura, los años veinte y treinta en América Latina se perciben como un auge de proyectos artísticos genuinamente modernos, protagonizados por artistas e intelectuales de las nuevas clases medias. No siempre se señala que estos proyectos son predominantemente no-urbanos. El gran vanguardista brasileño, Mario de Andrade, por ejemplo, fue poeta, novelista, musicólogo, fotógrafo, cronista, pedagogo y autodidacto cosmopolita (aunque nunca salió de Brasil). Escribió la novela canónica del modernismo brasileño: *Macunaíma* (1928), fantasía en prosa cuyo protagonista es un indígena tupí que viaja por el territorio brasileño provocando desmadres. Es la figura pícara del *malandro*. Mario de Andrade también escribió uno de los grandes poemas urbanos de la literatura mundial, la *Paulicéia*

*desvairada* (1922, el mismo año que el *Ulysses* de Joyce). Lo importante es que para él tanto el campo como la ciudad eran terrenos privilegiados para el nuevo artista.

Lo mismo se diría de un contemporáneo suyo tal vez más conocido fuera de Brasil, el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, premio Nobel de literatura en 1967 y autor de *Hombres de maíz* (1949), una extraordinaria novela experimental en la cual el autor busca construir un imaginario nacional guatemalteco recuperando el *Popol Vuh*, o mejor redifundiéndolo su *mythos* heroico a través del país, desde la sierra hasta la zona costeña; aunque nunca, si recuerdo bien, en la ciudad. De hecho, Asturias ejemplifica la estética *antropofágica* propuesta por los brasileños. Su contacto con el *Popol Vuh* no ocurrió, ni hubiera podido ocurrir en Guatemala, sino en la Sorbona, donde fue a estudiar.

Mientras en Europa el modernismo estético está conectado de manera abrumadora a la ciudad, en las Américas de 1920 a 1950 los espacios no-urbanos son terrenos privilegiados de experimentación artística. Al lado de Asturias, en México Nelly Campobello, Agustín Yáñez y Juan Rulfo se destacan como grandes experimentalistas en *estética rural*. En Brasil, lo mismo se diría de José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Jorge Amado y Raquel de Queiroz. Campobello y Queiroz son parte de una onda de rica producción femenina que incluye a Gabriela Mistral, Marta Brunet (Chile) y Teresa de la Parra (Venezuela), quienes ubicaron la búsqueda de plenitud femenina en la geografía rural. La obra de Mistral, premio Nobel de literatura en 1942, incluye un vasto texto llamado el *Poema de Chile*, en el cual la poeta vuelve a su país natal como fantasma y recorre el territorio nacional acompañada de un niño mapuche. Ni vislumbran la urbe y “odian las casas”. En Europa no hay absolutamente nada parecido a

este proyecto femenino, ni entonces, ni ahora. En Canadá y EEUU, sí. Para estas escritoras, la ciudad representa la inmovilización y la desemancipación, como lo pintaron escritoras urbanas como María Luisa Bombal (Chile), Alfonsina Storni (Argentina) y De la Parra.

Otra serie de experimentos se llevan a cabo en lo que se podría llamar *estética de frontera*, donde autores como Horacio Quiroga, Eustacio Rivera y Rómulo Gallegos alegorizan los bordes de la modernización y de allí cuestionan la relación modernización/modernidad. Leída contra la ficción psicológica europea, esta alegorización tiende a parecer anacrónica; leída en relación con las sociedades periféricas, donde las contradicciones entre modernidad y modernización sí viven patentemente, el anacronismo desaparece (Lechner 1990). Hay tentativas, distorsionadas por ignorancia y racismo, para inaugurar *estéticas etnográficas*, tanto en obras de rescate como en el folclore afro-caribeño por Lydia Cabrera y Alejo Carpentier en Cuba o por Asturias en Guatemala, como en obras de realismo social como la narrativa indigenista andina.

Estos proyectos de estética rural, fronteriza y etnográfica registran aspectos constitutivos de la modernidad en las Américas. Sería erróneo sostener que tuvieron efectos emancipatorios para las mayorías subordinadas que frecuentemente tematizan. Esto estuvo muy lejos de ser verdad. Su poder emancipatorio, como han señalado a menudo los críticos, reside en su rechazo de la posición auto-alienada de la receptividad impuesta. Dentro del campo literario está claro que estos experimentalismos sentaron las bases para el famoso *boom* de la literatura latinoamericana que arrancó en los años sesenta. Pocas veces se señala que este florecimiento creativo fue radicado tanto o más en el espacio rural que en el urbano, desde *La casa verde* (1966) de Vargas Llosa, por *Los pasos perdidos* (1953)



de Carpentier, *Cien años de soledad* (1967) de García Márquez, hasta *La muerte de Artemio Cruz* (1962) de Carlos Fuentes, *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas y *Maíra* (1972) de Darcy Ribeiro. Cuando en su magistral *Grande Sertão: Veredas* (1956), el brasileño João Guimarães Rosa quería imitar a James Joyce, sustituyó la ciudad de Dublín por el sertón interior de Brasil.

### ***Lo moderno y lo popular***

Termino mencionando un caso final que me reconecta con mis colegas antropólogos. En las descripciones metropolitanas de la modernidad las culturas populares y vernaculares no aparecen. Se perciben no como parte integral de la cultura moderna, sino más bien como formas de alteridad —“la tradición”, por ejemplo. Pero, como nos han enseñado una

serie de investigadores, en América Latina el carácter de la modernidad se distingue por la interacción entre corrientes importadas o impuestas y las profundas y heterogéneas tradiciones de la cultura popular. Estos estudios (pensamos en los trabajos de Jesús-Martín Barbero, Néstor García Canclini, Jean Franco, William Rowe y Vivian Schelling, Ángel Rama y muchos más) plantean la necesidad, en las Américas, de entender a fondo cómo funciona la difusión. Rechazando enfáticamente la suposición centrista de una difusión que sustituye lo anterior, se arguye que incluso aquello que es impuesto tiene que entrar *a través de* lo que ya está allí, y que la modernidad entra a través de todos los sectores sociales, no sólo de las élites. Precisamente, por el carácter no vertical de la difusión, la modernidad entra, o sube (Rowe y Schelling) a través de lo que define como “otro”: la religión, la magia, lo

oral, lo tribal, lo no occidental, lo no ilustrado. Creo que tal óptica es necesaria también para entender la difusión *masmediática* de nuestra globalización actual.

## Bibliografía

- Anderson, Benedict, 1982, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londres.
- Appadurai, Arjun, 1996, *Modernity at large*, Minnesota UP, Minnesota.
- , 1994, *Bienvenidos a la modernidad*, Planeta, Santiago.
- Bhabha, Homi, 1991, “Race, time and the revision of modernity,” *Oxford Literary Review*, 13:1, 193-219.
- Brunner, José Joaquín, 1988, “¿Existe o no la modernidad en América Latina?” en Calderón 1988, 95-100.
- Calderón, Fernando (ed.), 1988, *Imágenes desconocidas: La modernidad en la encrucijada postmoderna*, CLACSO, Buenos Aires.
- Cornell, Drucilla, 1991, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction, and the Law*, Routledge Nueva York.
- Franco, Jean, 1989, *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico*. Traducción castellana, *Las conspiradoras*, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- García Canclini, Néstor, 1989, *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.
- Garrels, Elizabeth, 1989, “La Nueva Eloísa en América o el ideal de la mujer de la generación de 1837”, *Nuevo Texto Crítico*, núm. 4, pp. 27-38.
- , 1994, ”Sarmiento y el problema de la mujer: De 1839 al *Facundo*”, en Mabel Moraña y Lelia Área (eds.), *La imaginación histórica en el siglo XIX*, Universidad de Rosario, Rosario.
- Gilroy, Paul, 1993, *The Black Atlantic*, Harvard UP, Cambridge.
- Gómez de Avellaneda, Gertrudis, 1869, *Obras literarias*, tomo I, Imprenta Rivadeneyra, Madrid.
- Guerra, Lucía, 1989, “Feminismo e ideología liberal en el pensamiento de Hostos”, *Cuadernos Americanos* núm. 47, pp. 139-52.
- Guy, Donna, 1981, “Women, Peonage, and Industrialization: Argentina, 1810-1914”, *Latin American Research Review* 16, pp. 65-89.
- Held, David, et al. (eds.), 1983, *States and Societies*, New York University Press, Nueva York.
- Heredia, José María, 1893, *Poetas líricas*, Garnier, París.
- Ibarra, Ana Carolina, 1989, “La contribución de Sarmiento al liberalismo argentino”, *Cuadernos Americanos* núm. 47, pp. 155-68.
- Lander, Edgardo, 1991, *Modernidad y universalismo*, Nueva Sociedad, Caracas.
- Landes, Joan, 1988, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Cornell University Press.
- Lechner, Norbert, 1990, “¿Son compatibles la modernidad y la modernización?: el desafío de la democracia latinoamericana”, *Documento de trabajo*, núm. 440, FLACSO, Santiago.
- Martín-Barbero, Jesús, 1991, *De los medios a las mediaciones*, Gustavo Gili, México.
- Miller, Francesca, 1991, *Latin American Women and the Search for Social Justice*: Garland Press, Nueva Jersey.
- Montaldo, Graciela, 1997, “Strategies at the end of the century: a review essay”, *Organization* 4:4, Amherst, Massachusetts, nov. 1997, 628-34.
- Nugent, José Guillermo, 1992, *El laberinto de la choledad*, Fundación F. Ebert, Lima.
- Pateman, Carol, 1988, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.
- Prado, Marcela, 1989, *Precursoras de la novela femenina en Chile*, disertación de doctorado, Stanford University.
- Pratt, Mary Louise, 1993, “Las mujeres y el imaginario nacional en el siglo XIX”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* núm. 38, pp. 51-62.

- , 1994, “Don’t interrupt me’: The gender essay as conversation and countercanon”, en *Reinterpreting the Spanish American Essay*, Doris Meyer, (ed.), University of Texas Press, Austin. [Traducción al castellano a aparecer en *Debate Feminista* (México) 2000].
- Rama, Ángel, 1984, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Hanover.
- Richard, Nelly, 1993, *Masculino/Femenino: Prácticas de la diferencia y cultura democrática*, Francisco Zegers, Santiago.
- Rowe, William y Vivian Schelling, 1991, *Memory and modernity*, Verso Londres.
- Sarlo, Beatriz, 1988, *Una modernidad periférica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Schwarz, Roberto, 1992, *Misplaced ideas*, John Gledson (ed.), Verso, Londres.
- Seminar on Feminism and Culture in Latin America, 1991, *Women Culture and Politics in Latin America*, UC Press, Berkeley.
- Toulmin, Stephen, 1990, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Free Press, Nueva York.
- Valadares, Peggy Sharpe, 1991, “La mujer brasileña y la reforma social en el *Opúsculo humanitario* de Nisia Florestan” en *Contextos: Literatura y sociedad latinoamericanas del siglo XIX*, Evelyn Picón Garfield y Ivan A. Schulman (eds.), University of Illinois Press, Urbana.
- Weber, Max, 1992, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Routledge, Londres.

