

LA MODERNIDAD NO RESUELTA DE AMERICA LATINA

(Borrador)

Dr. Jaime Antonio Preciado Coronado

LA MODERNIDAD NO RESUELTA DE AMERICA LATINA

(Borrador)

Dr. Jaime Antonio Preciado Coronado

¿Pero qué es ser moderno? Ser moderno ¿es continuar sea línea del siglo diecinueve, ser cuanto antes parecido a los norteamericanos y europeos, haciendo caso omiso de todas las otras cosas que hemos sido y sin las cuales nunca podemos ser, o es enfrentar una modernidad cuya característica actual es que no es lineal? Hemos llegado a una modernidad no lineal, a una modernidad de simultaneidades en la que súbitamente lo que siempre hemos considerado moderno, la línea futurizable, consiste en cosas que creíamos que se habían muerto, en cosas que creíamos que ya no estaban allí.

Carlos Fuentes, en América Latina, marca registrada

América Latina se enfrenta a una modernidad no resuelta; a su historia social de rupturas y discontinuidades se le suma una constante tensión en la búsqueda de modelos que encausen el proceso modernizador de la región. Dicha búsqueda ha transitado desde la importación directa de ideas, como un mero reflejo de las formas que la modernidad ha tomado en el mundo desarrollado; hasta el esfuerzo por pensar modelos propios que sean capaces de respetar la diversidad latinoamericana, con su amplio imaginario histórico, que reúne tanto lo tradicional como lo contemporáneo.

La cuestión clave de esta modernidad inconclusa, parece estar en la escasa participación de las base social latinoamericana dentro del debate ideológico, por medio del cual, las clases políticas de la región construyeron y luego impusieron institucionalmente, desde la cúspide de la pirámide social, su interpretación de lo moderno en el subcontinente. Los movimientos de independencia nacional, pese a haber algunos masivos e integrados por grandes componentes sociales tradicionales -como los campesinos y las etnias indígenas-, e incluso movilizados por simbologías religiosas, como el caso del estandarte de la Virgen de Guadalupe por medio del cual el cura Hidalgo encabezó la primera parte del proceso independentista mexicano; culminaron con la adopción de un proyecto mantenido solamente por una élite educada en Europa o los Estados Unidos.

A diferencia de Europa, en donde la aparición de los burgueses como actores de contrapeso a la aristocracia y la monarquía, potencializó la reflexión filosófica en torno al Estado, la soberanía que residía en el pueblo, la igualdad de los hombres y la libertad; generando una efectiva vinculación entre las ideas modernas y una amplia movilización de contingentes sociales, suficientemente conscientes de la ideología que defendían; las razones de la modernidad latinoamericana, y por extensión, las razones de la independencia política de los países de la región, eran un lenguaje exclusivo perteneciente sobre todo de los partidos liberales, mientras tanto los contingentes sociales de la masa que protagonizaba las guerras, no alcanzaban a distinguir bien entre una lucha legítima por cuestiones tradicionales como la tierra y la defensa de la fe, y las reivindicaciones de las arengas libertarias de los liberales latinoamericanos.

No obstante, según cometa Octavio Paz (1997:28-29), ni siquiera el proyecto de los liberales, élite culta y minúscula frente a las cifras de analfabetismo de la época, fue congruente con una línea definida para adoptar la modernidad. El discurso liberal era completamente francés y europeo, pero con el fin de justificar y mantener las prácticas centralistas inculcadas por los españoles durante la colonia, la organización de los gobiernos latinoamericanos siguió la imagen y semejanza del modelo federalista moderno de los Estados Unidos, de tal forma que el camino al parlamentarismo, el cual encontró cause con la modernidad impulsada en Europa, no encuentra cabida, aún hasta el día de hoy, dentro del debate latinoamericano cuyos signos son un fuerte presidencialismo que subordina en la práctica, el peso de los otros poderes republicanos.

Pero ni siquiera el federalismo norteamericano encontró en América Latina una base similar a la que se comprende al analizar la historia de las regiones que formaron la dinámica histórica de los Estados Unidos. Desde la inmigración puritana, pasando por la compra de los territorios franceses, hasta las guerras de ampliación del territorio estadounidense en el siglo XIX y principios del XX, las condiciones para la formación de un federalismo estaban dadas por la relativa autonomía regional, de la cual gozaban los estados de la unión, hijos de las antiguas colonias básicamente autónomas, unidas principalmente por las profesiones de fe en el credo protestante. El federalismo latinoamericano correspondió a una dinámica diferente, ya que su expresión fue más bien la de un centralismo de nuevo tipo, es decir, el federalismo era la extensión del sistema colonial, que concentraba las actividades comerciales, políticas, religiosas, etc. en las ciudades importantes; aunque la diferencia con la organización colonial radicaba en que, al asumir la élite política ilustrada el discurso federalista, estaba lanzando la promesa de que algún día las

regiones subnacionales de los países latinoamericanos, llegarían a ser autónomas. Para el federalismo latinoamericano primero era el decreto, luego la historia y este es otro de los cabos inconclusos de la modernidad de esta región.

La tensión entre lo moderno traído desde lo externo y lo moderno identitario, generado por una visión originaria de las masas, ha visto no pocos efectos violentos en el continente, desde las luchas campesinas aparecidas en diversas etapas de la historia latinoamericana, hasta las reivindicaciones de las clases medias de los años cuarentas y sesentas, alcanzando las luchas revolucionarias de los años ochentas, dan cuenta de las expresiones populares por desafiar el punto de vista institucional de lo moderno, ya que, pese a los discursos socialistas que muchos grupos contestatarios latinoamericanos alimentaron durante la guerra fría -y en el entendido de que el socialismo es también una interpretación de la modernidad-, estas luchas revolucionarias, han colaborado en la profundización del sistema democrático en el subcontinente, según lo comenta Jorge G. Castañeda (1993:9-13). Este debate inconcluso de lo que en Latinoamérica se puede o se debe entender como moderno, es decir, la inexistencia de lo moderno desde la propia identidad latinoamericana, ha hecho que el potencial fundador de la crisis de fin de siglo y de milenio por la que estamos atravesando, se vea disminuido, ante la permanencia de una disputa que entre nosotros ha sido constante en torno a lo moderno, el cual es nuevo en la Europa que enfrenta la posmodernidad.

Con ello, la modernidad en esta parte del mundo se ha transformado en un paradigma que no resuelve, sino que aplaza los proyectos a futuro que ella misma ha engendrado en la región latinoamericana, en la medida que las continuidades del pasado, así como los particularismos sociales o culturales -palabras que siguen sacudiendo a una modernidad occidental, avasalladora y homogeneizante-, se oponen activamente o son concebidos como obstáculos para el desarrollo moderno de los latinoamericanos. No obstante, la aceptación de que la modernidad inconclusa responde, pese a todo, a dinámicas generadas por lo moderno, aunque combinadas con lo tradicional, permite desarticular el discurso instrumental de grupos que sostienen una ideología neoliberal, tecnócratas quienes quisieran ver excluidas algunas características que dan singularidad a la situación de América Latina, en aras de un proceso de modernización montado en beneficio de una élite que combina el poder político local con la dinámica comercial de la economía-mundo.

En palabras de Agnes Heller (1998:89), ni siquiera las reivindicaciones de los elementos tradicionales que se hacen en nombre de un regreso a lo pre-moderno, pueden ser vistas en el contexto actual fuera del peso que la modernidad impone a las

sociedades: "los no poco frecuentes intentos por restaurar las formas tradicionales de vida requieren de una movilización masiva de tipo enteramente moderno. Y para que se de una movilización de masa apuntalada ideológicamente debe existir primero una sociedad de masas", lo cual implica la existencia de una sociedad moderna; la propia tradición -continúa Heller- ha perdido la fuerza determinista que poseía en el mundo pre-moderno, hoy el regreso a lo tradicional se concibe como una elección de los individuos, lo cual significa que el valor de la tradición ya no posee el sentido de la verdad única y definitiva que justificaba su existencia, al ser una elección, la tradición se transforma en una ideología, en el más profundo de los sentidos modernos.

América Latina se encuentra en el ojo del huracán de la búsqueda por una definición de lo moderno que combine lo viejo con lo nuevo, y de eso depende que se le reste fuerza a la avasalladora postura neoliberal que es, en principio, excluyente de las diferencias y potencializadora de la segmentación social por medio de un sistema económico que amplía, exponencialmente, la brecha entre los ricos y los miserables que son marginados de todo beneficio económico, político, social y cultural. Son las características sui generis de los latinoamericanos -mestizos, indígenas y negros- las que favorecen una posición incluyente para un nuevo concepto integrador de la modernidad, Según Carlos Fuentes:

"...lo que distingue a España y a la América española en sus mejores momentos, es la capacidad de incluir, no la de excluir. Ser centro de inclusión y no de exclusión. Cuando hemos sido fieles a esta tradición nos ha ido bien. Cuando hemos decidido excluir grupos, fueran judíos, fueran moros, fueran indios, fueran españoles, nos ha ido mal. Entonces, recuperar la capacidad de inclusión, de enriquecernos con todo lo que hemos sido, creo que es casi la receta de un futuro bueno para nuestros países... El paradigma de hoy tiene que salir de nosotros mismos... Por primera vez en nuestra modernidad no podemos decir: ¡ah, el modelo francés! ¡el modelo británico! ¡el modelo británico! ¡el modelo norteamericano! Tenemos que decir: el modelo nuestro, el modelo que tome en cuenta nuestro pasado, que tome en cuenta todo lo que hemos sido... " (Marras, 1992:36;41)

El objetivo de este trabajo es, por un lado, pensar la modernidad latinoamericana de una forma alternativa a la posición purista que ha prevalecido en su interpretación, comenzando, en concreto, con la revisión de las posturas filosóficas del derecho natural español el cual, a diferencia de los discursos franceses o estadounidenses, nos hace un lugar común para los elementos tradicionales y modernos; así como también se busca desarrollar una revisión histórica de la forma en que estos elementos de lo viejo y lo moderno, aparentemente antagónicos desde el discurso de la modernidad occidental, se han imbricado en el proceso de construcción de las

instituciones latinoamericanas, ya que a la luz de ambos análisis es posible revisar, más completamente, el pulso que la modernidad en América Latina a fines de siglo y de milenio.

UNA MODERNIDAD PRECOZ

Francisco de Vitoria (1483-1546), sintetiza bien el nacimiento de esa modernidad inconclusa que empieza a prefigurarse durante la conquista de los territorios latinoamericanos, pero que es escamoteada por el conflicto, por los conflictos que llevan a su crisis. Desde una tribuna sostenida en la escolástica (periodo que abarca desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVIII), Vitoria ofreció importantes contribuciones para pensar el mundo que emergía de la conquista de América: las nuevas relaciones internacionales ocasionadas por Europa que "descubre" este continente, lo que por demás representa el choque europeo con identidades desconocidas que hacen que la misma Europa reafirme y en ocasiones invente, su identidad propia, con cuya construcción la modernidad también afirma su origen e intención de mantener un status quo europeizante.

Vitoria también señala cuestiones como el tema de la soberanía y su origen en Dios, cuando se trata del derecho canónico, así como la soberanía radicada en el pueblo como base del derecho civil, esa traspolación romana que se afirma para defender la idea de la propiedad privada (tanto de los nobles como de los burgueses) dentro del Estado absolutista de occidente. Discute así mismo sobre la moral de los Estados nacionales, con lo cual premoniciona la identidad homogenizadora que tendrá luego el estado como monopolizador de la violencia y como aparato burocrático, engranaje característico de sociedades organizadas no por castas y estamentos, sino por funciones de trabajo al estilo de un sistema social.

Defiende, en contraste, la licitud de la predicación cristiana entre los indios, tema en el que apoya a otro de los pensadores que puede considerarse como precursores de nuestra modernidad, Francisco Suárez. Ambos siguen una línea de pensamiento aristotélico que plantea que en las organizaciones humanas la desigualdad es una cuestión dada por natura, unos son convocados por la naturaleza para dirigir y otros para obedecer, línea filosófica que hace entrar a Suárez en una polémica con el padre Batolomé de las Casas, en torno a la idea del "buen salvaje" y la sociedad natural.

Mientras que para Suárez la evangelización impuesta se justificaba en el papel que la providencia había asignado al viejo mundo para obligar a que estos salvajes conocieran la fe, basados en el orden natural aristotélico, Las Casas proponía que los indios poseían el valor de la razón humana y debido a esa facultad debían ser considerados como hombres a los cuales se les había asignado un libre albedrío, por lo cual el método no era la imposición tanto como la persuasión,

y a partir de allí la libre elección indígena de asumir o rechazar la fe cristiana. Esta discusión, perdida en los hechos por Las Casas, planteaba algunos de los límites que se impondrían y diferenciarían a la modernidad latinoamericana como herencia de lo viejo.

En contraste la coexistencia entre lo nuevo -como premisa esencial de la modernidad- y lo viejo, no se resuelve tampoco en las relaciones internacionales que siguen siendo dominadas por los Estados absolutos, potencias indiscutibles de la época; escenario que no cambiará hasta la llegada de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial de Inglaterra. Los Estados europeos actúan entonces, muy al margen de la otra racionalidad que sugieren los pensadores del acontecimiento nuevo, que apuntan hacia el futuro. Estos precursores de la modernidad reconocen, o empiezan a reconocer, que la fuente de la soberanía reside en el "pueblo", esa categoría que permeará todo el pensamiento político ulterior, y cuyo desarrollo avanzara paulatinamente con la inclusión de los varones propietarios en la dinámica democrática liberal de Europa; mientras que en América las condiciones de natalidad y consanguinidad (diferenciación entre peninsulares y criollos, mestizos, indios y negros) seguirán establecidas con rigurosidad. Sus proposiciones, que tanto influyeron en la conformación socio-política de la Colonia, no alcanzan tampoco a dar paso a la novedad que supone la modernidad.

La conquista española de América fue hija de la Contrareforma, movimiento de reacción ante la fuerza del protestantismo y sus ideas, entre ellas el individualismo que atomizaba la sociedad como la suma de las individualidades. Vitoria es, por ejemplo, uno de los inspiradores de la Contrareforma, al insistir que si bien la nobleza había usurpado de manera ilegítima el poder al pueblo, al reclamar que éste provenía directamente de Dios hacia el Monarca Soberano, era el Papa quien debía reconocer las nuevas soberanías, como representante del instituto eclesial.

Vitoria llega incluso a aceptar que la insurrección es legítima cuando se trata de deponer a un usurpador que no reconozca la soberanía popular y por supuesto que no acepte que el poder del Papa proviene de Dios. Esa actitud de defensa al instituto eclesiástico como representación de Dios en la tierra, es homologada del lado protestante por Juan Calvino -con la diferencia de que éste no reconoce autoridad al papado-, cuando argumenta que la única causa que legitima la rebelión social contra los gobernantes, se da cuando el poder del Estado amenaza o prohíbe la misión evangelizadora de la iglesia. Luego John Locke retomará el derecho a la rebelión en situaciones en que la soberanía -radicada en el pueblo- y la libertad -derecho natural del individuo- sea puesta en peligro por el autoritarismo gubernamental. Todo esto en una suerte, que muestran

de nueva cuenta, los entrelazamientos de lo nuevo y lo viejo que se han dado en Latinoamérica.

Los vínculos entre los Estados nacionales europeos y la iglesia católica estarán marcados por estos conflictos y la conquista española en América estará signada desde su origen por la cruz y la espada. Sin embargo, la discusión sobre las diferencias entre el bárbaro de la reconquista religiosa de España y el "buen salvaje" que "descubren" los peninsulares en tierras de indios, harán de la iglesia el otro actor protagónico, junto con los precursores, el otro actor protagónico de la modernidad latinoamericana. La iglesia española es la de la Contrarreforma, la que se opone al naciente protestantismo portador de la modernidad. No obstante, ante estos hechos los planteamientos de Vitoria fueron contradictorios: por un lado, le brindan legitimidad a una iglesia contrarreformista, pero por otro, Vitoria se convierte, junto con Suárez, en los precursores, involuntarios, de un pensamiento moderno racional y con tintes universalistas.

Según comenta Celestino del Arenal (1996:53), al exponer el pensamiento internacional de Vitoria y Suárez:

"Estos autores se enfrentan intelectualmente tanto a las transformaciones que sufre el mundo europeo como a los nuevos problemas que plantea la extensión europea. Los teólogos-juristas españoles tratan de interpretar y comprender los nuevos problemas, los nuevos hechos y, ante la insuficiencia de las ideas tradicionales, buscan nuevas ideas capaces de integrarlas coherentemente en su mundo. El resultado será el desarrollo de la idea de una sociedad internacional y de un derecho internacional, con un sentido universal y moderno, que culminará en una interpretación global de las relaciones internacionales... Estos autores, al fundar el derecho internacional en el derecho natural, no consideran a aquel como una disciplina distinta de la moral y de la teología. Parten, eso sí, de la existencia de una comunidad internacional y de sus caracteres propios, pero tienden a no reflejar en su construcción jurídica la práctica real de los Estados..."

Como consecuencia de lo anterior, esta universalidad -incluyente por naturaleza, para Vitoria y Suárez- se verá afectada por la aparición del sistema de Estados nacionales modernos, que llenará completamente la escena internacional de la modernidad, erigiéndose así los Estados, con todo y su dinámica fraccionalista, en los actores por excelencia de la escala mundial. El paradigma del derecho internacional español también entrará en crisis debido a la secularización del mundo, esto en tanto que su planteamiento universal para la comunidad internacional, estaba basado en la religión y la idea religiosa católica como universalizante.

La reflexión que nos deja este planteamiento universalista es doble: en primer lugar se trata de la posibilidad de hacer un rescate de la identidad religiosa, étnica y en suma tradicional, como factor de inclusión, en el sentido que este último factor es parte del ideario moderno. La identidad podría pensarse como un modo de vinculación de cara a la actual crisis de los Estados-nación por la que atraviesa la modernidad y para América Latina, en especial, esta es una idea que parece posible. Pero el problema sigue inconcluso ya que las inclusiones por identidad no garantizan la universalidad plural, a menos que se agreguen otros factores políticos que permitan la convivencia. Sería necesario encontrar vinculaciones identitarias entre las diversas civilizaciones del globo para garantizar la cooperación universal, la idea sería que se puede cooperar con el diferente, en tanto entre este y su interlocutor, se encuentren puntos de contacto desde sus propias cosmovisiones, a partir de las cuales extraen su identidad.

Pero lo anterior no resuelve a cabalidad el problema de la inclusión plural, ya que parte del supuesto de que se deben encontrar puntos comunes dentro de las tradiciones de los diferentes, con el fin de garantizar la efectividad de la cooperación. Ante esto, y aquí se trata del segundo planteamiento que nos impone la idea de una modernidad que toma en cuenta a la tradición, la alternativa sería presuponer que, pese a las diferencias antagónicas que emanan de lo viejo, la voluntad de convivencia obligaría a los diferentes a aceptar un régimen artificial, es decir no emanado de la tradición, como punto de contacto político. En otras palabras nos referimos a un proceso de tipo hobesiano (un estado de naturaleza que se convierte en sociedad civil, en aras de mantener la convivencia sin anarquía) en cual un derecho internacional respetuoso de los elementos tradicionales y respaldado por la coacción de autoridades supranacionales, sustituiría en mucho al derecho nacional, debido a los problemas que enfrentan actualmente los Estados nacionales.

Lo cierto es que existe mucho que pensar sobre estas rupturas y recomposiciones de la idea moderna y en América Latina la discusión se mantendrá inacabada mientras que no se resuelva, tanto en el plano nacional como internacional, los problemas históricos que presentan las diversidades identitarias. Argumentos tradicionales que justifiquen la exclusión encontrarán el mismo resultado que la propuesta colonial de Vitoria y Suárez: mantendrán latente la fragmentación en medio de un discurso universalista unilateral.

EL ADVENIMIENTO MODERNO

Esa modernidad no resuelta por los teólogos-filósofos españoles durante la época colonial, no obstante que la geografía era universal por primera vez en la historia -gracias a la expansión de los europeos por todos los rincones del mundo- la encontramos, como ya se decía,

de nueva cuenta en los periodos independentistas de los países de América Latina. La modernización deficitaria se dio a la par de una Economía-Mundo muy dinámica (Wallerstein, *passim*), cuyas mieles había probado el reino de Castilla, pero sin haber podido erigirse en su vanguardia, o sea en su centro, a diferencia del Londres del gran comercio o del París del expansionismo napoleónico, el cual, involuntariamente por cierto, favorece las independencias de las colonias españolas, pero no facilita por medio de esa coyuntura, el arribo de la modernidad con todos los valores occidentales.

La crisis que genera esa modernidad no realizada entonces en Hispanoamérica, vuelca las preocupaciones de pensadores, así como de hombres -e incipientemente de mujeres- de acción, en torno a los grandes temas: el tema de la emancipación, de la liberación, de la experiencia libertaria, se suma como una aspiración que ha de lograrse conforme América Latina crezca hacia la modernidad. La libertad se transforma en un valor sinónimo de la inclusión, sinónimo de lo moderno -de lo moderno inconcluso.

La libertad significará a su vez el encuentro con la identidad personal y colectiva, esa identidad propia de los que toman conciencia de la complicada experiencia del mestizaje, de los que para ser modernos han de saber primero quienes son como seres libres.

Simultáneamente a esa dificultad, habrán también de encuadrar entre otras cosas: la universalización de la idea democrática; el creciente proceso de globalización fincado en la vocación universal del capital, entendida esta última como internacionalización de la historia; la confluencia entre Estado y nación, como el espacio por excelencia para la construcción de instituciones y, entre otros aspectos, la expectativa de progreso futuro basada en la educación y en la dinámica económica.

Los efectos más remarcables de tal momento fundador de la modernidad en Latinoamérica sería:

- 1.- La fundación voluntarista de "repúblicas sin republicanos", como dijera el literato Uslar Pietri, al referirse a uno de los caracteres de América Latina; como reflejo de esa dinámica de transformaciones iniciadas desde la cima de la pirámide social, que fueron gradualmente formando un área nominal y un área real, planteando una doble moral en campos como la ley, la organización y el poder; y que además generaron nuevas formas de exclusión al estilo de la cultura "profunda", subyugada por la cultura oficial.

Aquí no llega a imponerse el nacimiento del individuo como sujeto universal de la historia, que supone el reino de los ciudadanos iguales y de su representación soberana en el gobierno republicano; conceptos provenientes de la Ilustración y de un Siglo de las Luces

que se mestizó en nuestras naciones en fechas tardías, como lo testifica un siglo XVIII sin proposiciones autóctonas, según lo analiza Rojas Mix (1992), en "Los cien nombres de América".

Así, los intentos por fundar la modernidad no pudieron conciliar las herencias del Antiguo Régimen, donde los sujetos no eran, como no lo son aún, asimilables a la atomización racionalista del individuo con derechos iguales. Si se toma en cuenta que la homogeneización jurídica, es en sí misma un escenario ficticio que tuvo sus propios límites en la dinámica moderna europea, habrá que reflexionar lo que implica para la modernidad Hispanoamericana el que ni siquiera pudo contar con un marco ficticio eficiente para establecer las reglas del juego hacia la igualdad de los individuos.

La iglesia y los grupos indígenas, son actualmente la manera más nítida de esa diferenciación respecto a la modernidad individual atomizada, pero también son los famosos mosaicos regionales donde las identidades locales han creado verdaderos sujetos intermedios entre el Estado y la nación.

2.- La invención de identidades supranacionales, en la medida que la identidad particular no se encontraba aún resuelta y que el proceso emancipatorio continuaba en curso, es el segundo de los efectos del advenimiento de la modernidad en la región. Las identidades supranacionales tratan de recoger dos maneras de pensar y de actuar frente al mundo del siglo XIX, en el que proliferan los Estados-naciones: una de ellas ve que su ingreso al futuro internacionalizado está, o bien en el panamericanismo del presidente Monroe, que abraza el primero y más moderno de todos los Estados de la historia; o bien en la idea inicial de Latinoamérica, es decir en el movimiento latinizante francés que bajo la competencia de la Francia napoleónica quiso instaurar entre la América sajona protestante, una América católica con un supuesto origen cultural latino. Ambas identidades se sostienen en estrategias geopolíticas seguidas por las potencias mundiales para adueñarse de posibles periferias.

Una tercera identidad supranacional, la cual presupone el intento más original por combinar las ideas de libertad, identidad y modernidad con características propias, es el proyecto bolivariano de la "Gran Colombia". La idea de la unidad latinoamericana que encabezó Simón Bolívar, se basaba en las coincidencias culturales e históricas y en el deseo emancipatorio que le era común a toda la zona. Bolívar suponía que en dichas coincidencias se encontraría el cause adecuado de unión de todo el subcontinente como un sólo Estado confederado, el cual si bien permanecería políticamente unido, respetaría las particularidades regionales. La lengua y la religión también serían factores determinantes en la formación de la gran nación americana.

En esa línea bolivariana se mueve también José Martí, proponiendo otro imaginario que supera la mera figura del Estado-nación, ya que, en franca polémica con la modernidad occidental homogeneizante, propone la "América Nuestra", la de la unidad en la diversidad sin renunciar a la influencia que se ejerce desde las Américas latinas sobre la América sajona, o sobre el mundo. Esto es la creación de una identidad multicultural, tal y como lo reivindica Carlos Fuentes en su libro "El Espejo Enterrado", donde se reconocen las múltiples Américas: una, la auto-generada Afroindoiberoamérica; otra, la que nos une con los países Ibéricos, especialmente con España y, aún más, la que se hace presente en la América sajona.

El imaginario martiano también propugna por la libertad como un valor político y económico, dentro de una búsqueda de esa identidad latinoamericana que sea incluyente, que incluya al mundo: "Lo primero que hace un pueblo para llegar a dominar a otro, es separarlo de los demás pueblos. El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios. Distribuya sus negocios entre países igualmente fuertes (...) Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra algún pueblo de América (...) La unión con el mundo; no con una parte de él, contra otra." (citado en Morales, 1994: 8). En esa medida es en América Latina en donde se puede hablar de una propuesta verdadera de universalización, al más puro estilo del ideal filosófico moderno.

La idea modernizadora inacabada en Latinoamérica, tendrá rasgos de respeto y absorción de las demás culturas, aprendidos por factores históricos determinantes: las inmigraciones masivas de población de origen "latino", que llegarán incluso hasta el interior de los Estados Unidos y que ayudarán a darle un perfil propio al melting pot que representa una nación abierta por deseo y por la fuerza de los hechos al mestizaje cultural. Tal inmigración ayudará a reforzar, así mismo, las identidades locales de los migrantes y de esa manera, a reforzar las identidades autoafirmadas que son aceptantes del Otro, de los otros (De la Peña, 1992); lo que ha dinamizado la capacidad de mestizaje aún más, en comparación con la América sajona donde hay menor coincidencia entre nación y cultura.

3.- Sin embargo, el problema de una modernidad propia para los latinoamericanos, sigue siendo su carácter inconcluso, en tanto que su noción es un resultado de procesos inconexos entre sí, que además no alcanzan a desplegarse como tales. Algunos de estos procesos son: el de homogeneidad en las relaciones sociales de mercado, el de universalización del sistema democrático como forma de gobierno y el de diferenciación cultural de etnias, clases sociales y nacionalidades, que las instituciones estatales sintetizan, gracias a la suma de impulsos de la mundialización, proponiendo conglomerados supra-nacionales, cuando aún los nacionales siguen en formación, a lo cual se añade las articulaciones que forzan al Estado hacia la

localidad, hacia las identidades locales. hegemonía del mercado, generalización de la democracia delegada y representativa, Estados nacionales homologados a incluyentes, aunque sean múltiples y diversos en sus componentes social y cultural -aunque su formación sea hecha por la fuerza-, son tres premisas que han acompañado el penoso camino de la modernidad. En ese camino los latinoamericanos nos hemos visto enfrentados a nosotros mismos, pero, en el momento en el que se está ganando la mayoría de edad, nos enfrentamos con la idea del otro, del que también habríamos de aprender.

El debate generado por las independencias nacionales que circula entre tradición, cambio y modernidad, centrado en la relación con la otoredad, arrojó al subcontinente, así inexorablemente a compartir de manera voluntaria o forzosa, el futuro regional con los Estados Unidos. Pero ese futuro regional tiene como punto de partida marcadas diferencias entre las Américas; Octavio Paz, se refiere a ellas, poniendo en el centro de la comparación la manera en que se ha incorporado la modernidad, o se ha dejado de hacerlo. "... se dibuja, desde el principio, la gran oposición que divide a la América española y lusitana de la (...) angloamericana. La nuestra nace con la Contrarreforma, tiene un concepto jerárquico de la sociedad, su visión del Estado es la de la monarquía según los teólogos neotomistas (no la del absolutismo francés, como se cree generalmente) y, en fin, su actitud frente a la modernidad naciente es polémica. La América sajona nace con los valores de la reforma y del libre examen, profesa una suerte de embrionaria democracia religiosa (es antipapista, antiromana) y se identifica con la modernidad que comienza. Ambas son proyecciones de dos excentricidades europeas, la inglesa y la hispánica, una isla y una península" (citado en Marras, 1992: 441).

No obstante las fuerzas homogeneizantes que intentarán borrar esas diferencias o que serán indiferentes ante ellas, se reunirán en el proyecto panamericanista que a fines del siglo XIX toma su perfil definitorio en la Primera Conferencia Panamericana de 1890, a la que invita el Gobierno Norteamericano, donde se sientan las bases del modelo hegemónico de integración. El propósito fundamental de la Conferencia era fomentar el comercio, que en otras palabras, significaba un intento claro de ampliar el marco jurídico de dominio del centro hacia su periferia. En contraste los intentos de unión bolivarianos comienzan un declive profundo y dejan finalmente al dinero y al intercambio mercantil, como valores de universalización e interlocución generalizada.

Las ideas fundamentales de la línea de esta Conferencia Panamericana son tres, que por cierto son también piedra de toque de la modernidad: mercado, democracia y Estado-nación, cuyo ritmos y alcances para la región comandarán los sucesivos gobiernos

estadounidenses.

4.- Otra de las preocupaciones que fundará esta modernidad no resuelta en América Latina, girará en torno a los aparatos e instituciones del sistema político y de gobierno. La herencia de la tradición neotomista que a su vez se inspiraba en el Derecho Romano, aunada a una rara mezcla de la escolástica y de la cultura clásica, produjeron un híbrido aún más complejo: un andamiaje formal de dominio expresado en el ideal de una constitución, como resultado de un supuesto pacto social; unido a un sistema real de poder.

Los próceres de la independencia, inspirados en la ilustración (Voltaire, Rousseau, etc.) y animados también por la independencia estadounidense, redactan las primeras constituciones con un lenguaje fundado en el formalismo de transformar en letra escrita la legalidad, tanto desde el punto de vista de la doctrina como de los principios de acción. La primera influencia de estas Cartas Magnas se recibe del liberalismo español y varios personajes activos en el movimiento independentista nacional, son invitados a participar en las Cortes de Cádiz, con la finalidad de no desmembrar a Hispanoamérica. Sin embargo, la simulación institucional a la que se prestó el triunfo de las guerras de independencia que fueron dirigidas por las élites ilustradas criollas, en la mayor parte de los casos sin participación popular masiva (salvo la independencia mexicana que sí contó con ella), redundaron en gobiernos y naciones hechos a la medida de los intereses elitistas, en donde la legalidad se confunde con una complicada red de intereses reales a partir de pactos políticos.

Ha sido en base a esta situación que las élites fijaron las distancias que serían permisibles entre práctica y discursos. Nació así una no-correspondencia entre instituciones y contenidos que acompaña la historia latinoamericana desde entonces: un conjunto de perversidades que fueron heredadas de esa modernización inconclusa, que la actual Reforma del Estado, de principios del siglo XXI, tratará de combatir. Muchos de los debates actuales sobre la cultura política latinoamericana, los cuales tienen que ver con la forma de construir instituciones públicas las cuales reflejen efectivamente la diversidad del pueblo -y, por extensión, la elección del pueblo por su forma de gobierno-, parten de este debate inconcluso entre la simulación institucional, democrática, en el nivel formal y el verdadero juego de poder que se desarrolla en el nivel real, donde confluyen, junto con las formas modernas de selección del poder, otras formas tradicionales como los vínculos de parentesco, riqueza, pertenencia a un grupo, discipulado, amistad y vecindad, entre otros.

EL TRANSITO A LA MODERNIDAD

¿Cuándo se da en América latina el tránsito del Antiguo Régimen a la

modernidad; lo que Tocqueville identifica para Europa central entre el siglo XVIII y XIX?.

Según algunos autores (Guerra, 1986; Chavalier, Passim.), la Revolución Mexicana rompe con una buena parte de los obstáculos para que las instituciones modernas se funden en este país, ya que el Porfiriato había sentado las bases previas para ello, aunque sus sistemas político y gobierno autoritario impedían ese tránsito. En el resto de Latinoamérica los ritmos son desiguales, aunque las pugnas entre liberales y conservadores por imponer o impedir la modernidad son constantes en el periodo que va del último cuarto del siglo XIX al primer cuarto del presente siglo.

Esas pugnas terminaron por liquidar los fueros de aquellos actores que según los cánones modernistas obstaculizaban la modernización: la iglesia y los indios, cuando triunfaban los liberales, o por implementar formas regresivas de organización social de carácter pre-moderno, comandadas por caciques, gamonales o coroneles, según los nombres recibidos en los distintos países, cuando triunfaban los conservadores; quienes reconocían ciertos privilegios a las corporaciones y actores colectivos del Antiguo Régimen, de manera selectiva discrecional a sus intereses. O las resistencias ofrecidas por algunos actores pre-modernos terminan por ser violentamente excluidas o de plano eliminadas físicamente o de la legislación y de las instituciones vigentes.

Con el siglo XX nacen instituciones típicas de la modernidad, como los partidos políticos, la república con sus poderes separados aunque fuese sólo formalmente, los gobiernos con sus aparatos burocráticos de supervisión y elaboración técnica de políticas públicas o, como lo plantea el sociólogo Giddens (1991), la organización como ejercicio privilegiado de la modernidad, en la medida que aquella desarrolla su capacidad de reflexividad y de monitoreo de su propia acción, la cual se da de manera concentrada en instituciones del estado y de manera incipiente en la sociedad.

El Estado moderno en América Latina toma el lugar de los individuos, de los ciudadanos, ya que concibe que estos deben tener un proceso de madurez para que lleguen algún día a ejercer plenamente su derecho a la libertad política con responsabilidad. Este es el supuesto en que se fundan las dictaduras latinoamericanas -y en general todos los estilos de gobierno autoritarios de la región-, que se conciben a sí mismos no como una negación de la modernidad, sino como el paso necesario de tránsito hacia ella. La Constitución es una promesa, una carta de intenciones o un regalo para los ciudadanos cuando estos hayan alcanzado su madurez.

A esta fuerza organizativa estatal a la que se le asocia con la emergencia de instituciones modernas, que son capaces de manejar

información para priorizar actividades, se une también la mundialización de la industria manufacturera como eje rector de las fuerzas materiales en el proceso productivo; la reafirmación de la soberanía nacional y popular en el Estado-nación, la cual se delega en la democracia representativa en sistemas políticos parlamentarios o presidencialistas; la legitimación de la violencia monopolizada por el Estado, quien encabezará la formación de complejos industriales-militares; la separación nominal del hombre público como rol y del hombre privado como persona en el ámbito de la secularización de lo público. Todas estas peculiaridades que entraña la modernidad no son implantadas en los países hispanoamericanos de manera homogénea; a ello se oponen los particularismos siempre rebeldes a la homologación universalizante, los cuales se expresan en múltiples objeciones a la racionalidad moderna.

Surgen así varios detractores: en el frente de las ideologías, la razón crítica encarnada por el marxismo y luego por el leninismo se opone a la razón instrumental del liberalismo decimonónico. En el terreno del Estado, la modernidad se propone la puesta al día en torno al papel de sus instituciones de supervisión y de su potencial organizativo, con relación a los típicos temas mayores: el mercado libre, tema que es contestado por el socialismo por medio de su planificación central; la contribución a tus de ciudadanos plenos; en el otro caso, la ausencia de éste ejercicio elemental de la democracia es producto de la oposición activa de las élites políticas para mantener el poder gubernamental sin que el voto represente un riesgo de perderlo.

Otra vez, el terreno del mercado, del Estado, de la democracia, define los límites de una polémica estéril que gira, desde el siglo XIX y el presente, en torno a la inevitabilidad del progreso. Tanto el proyecto de futuro que corresponde a la utopía del mercado como el pensamiento socialista y comunista, prometen el horizonte del progreso como punto de llegada, desde una visión evolucionista que es unilineal ascendente, en la que la humanidad está "condenada" a progresar. Vendrán luego los críticos de la modernidad, quienes se verán apoyados en sus tesis por la caída del sistema mundial basado en la guerra fría y por los desencantos provocados por el fracaso de las utopías: se declara la modernidad como un paradigma agotado que deviene caduco, y se anuncia el fin de la historia.

El discurso de la posmodernidad tratará de negar a los latinoamericanos la posibilidad de concluir el proceso de la modernidad, señalando los excesos que sobre el medio ambiente y la organización social ha tenido la explotación, la irracionalidad del progreso, generando el cuadro siguiente: mientras que los países desarrollados fueron los que sobre explotaron los recursos de la tierra, las consecuencias de dicha enajenación favorable a la concentración de capital, son pasados como factura a todos los países

en vías de desarrollo que se encuentran en búsqueda de su propia modernidad. Los daños son graves pero la división de responsabilidades que le corresponde mayoritariamente al centro, es tomada con criterios muy relativos, la salida es la más cómoda: declarar el fin de la historia para desarticular los deseos de modernidad; justificar la modernidad inconclusa y manejar, de nueva cuenta desde el centro, un proceso alternativo -el neoliberalismo económico-, que postergue desde la razón instrumental el derecho al desarrollo. La modernidad inconclusa, pues, sigue estando presente en latinoamérica, en medio de la posmodernidad que proclama el mundo desarrollado y que complejiza el debate en América Latina.

LA ALTA MODERNIDAD Y SU BAJO EXITO EN LATINOAMERICA

Giddens (1991: 10-34), sociólogo contemporáneo, define tres cualidades que representaría la alta modernidad, concepto que se refiere en la actualidad desde una perspectiva diferente a la supuesta posmodernidad:

1.- La separación del espacio y del tiempo, cuya unidad era una de las condiciones para la articulación de relaciones sociales, se ha transformado de tal manera que el lugar ya no es la mediación necesaria para que las organizaciones se coordinen entre sí, ni para que los sistemas globales interactúen.

2.- La homologación de diversos mecanismos relacionados con la implantación de sistemas abstractos, sean estos algún conjunto marcas simbólicas globalmente aceptadas, como el dinero o la moneda, o sea la puesta en operación de un sistema de expertos que encamine el saber tecnológico para fines públicos o privados que pueden llegar desde el ámbito de los medio de comunicación hasta la misma intimidad. esta homologación, o no-diferenciación de las instituciones sociales, supone también que los contextos locales no dependen de su condición de lugar sino que son rearticulados a otras dimensiones más dilatadas de relaciones espacio-temporales.

3.- Reflexividad institucional: como uso regularizado del conocimiento y el auto-conocimiento en torno a circunstancias de la vida social, ya que se trata de un elemento constitutivo de su organización y de su transformación.

Podría entenderse que las tendencias globalizantes de la modernidad son inherentes a las tres dinámicas citadas antes. La globalización, cúlmen de la modernidad y quizás parteaguas con respecto a otra época, llega a implantar una revolución tecnológica de la que se apropian las empresas multinacionales, la cual lleva consigo todo un sistema de expertos; la globalización llega a la par de la extensión de la educación a niveles básicos cercanos al sueño moderno, aunque proliferan los analfabetas funcionales; tal fenómeno global se da a la

par de crisis de patrones que se habían universalizado en tanto sistemas abstractos, como el dinero, la moneda, las finanzas, pero que van perdiendo su vigencia, como el oro, Breton Woods y el Fondo Monetario Internacional.

La globalización no es, sin embargo, sólo un fenómeno técnico que enlaza espacio y tiempo de una manera cualitativa superior -y por lo tanto no es sólo un tema novedoso en la comunicación-, sino también un fenómeno mercantil, político y cultural que potencia a la vez que cercena posibilidades de desarrollo; que crea expectativas pero que las frustra con la misma rapidez con que nacieron. Que supone un mundo libre y competencia entre iguales que genere oportunidades de desarrollo, cuando a lo que en verdad se asiste es a un escenario mundial de libertades nominales imbricado con una terrible desigualdad entre los competidores económicos que pertenecen a un Estado-nación subdesarrollado y las empresas multinacionales cuya estructura no responde a limitaciones estatales, y cuyo proceso de acumulación de capital supera con mucho, incluso a la economía entera de un país pobre.

La globalización y su fuerza ideológica, el neoliberalismo, genera riqueza a condición de que la pobreza la sustente; propicia modernización económica enajenante pero no modernidad democrática, ni modernidad en las instituciones o en los actores siempre excluidos por ella. La globalización es un sinónimo de la modernidad que termina siendo, parafraseando a Giddens, un orden post-tradicional que en el caso de América Latina no llega a cuajar.

SOBRE LA MODERNIDAD Y EL FUTURO

A partir de la implantación de esa modernidad en nuestros países, aunque inacabada, des-sincronizada, el debate sobre el Estado irá creciendo a partir de los nuevos referentes de la gobernabilidad democrática; se cuestionará su capacidad rectora sobre la economía, definiendo su grado de vinculación con el mercado. Se pondrá en crisis su compromiso o falta de él, con respecto a la justicia social y, sobre todo su carácter tendrá múltiples maneras de definirse: providencialista, paternalista, de bienestar, mínimo, neoliberal.

El debate sobre la democracia también tomará un perfil propio en Latinoamérica, sus temas privilegiados giran en torno a la supuesta modernización que significan los procesos de transición, consolidación, democratización o redemocratización, a la par del eterno doble problema sobre los sujetos de la historia excluidos que presentan particularismos no resueltos desde los orígenes de la modernidad: la cuestión indígena con todo y su primer revolución del siglo XXI en Chiapas, Fuentes Dixit, y , de manera paralela, ya no la discusión sobre los objetivos de la democracia, sino la manera de tornarla sustantiva, al vincularla con la economía, con la toma de

decisiones, con la cultura de la participación y con las nuevas formas de ciudadanía que nuestras realidades regionales han ido sedimentando en sus contextos locales ahora globalizados.

El caso chiapaneco, en especial, pone frente a la democracia latinoamericana el reto de la inclusión del diferente: el indígena alzado en armas en la Selva Lacandona, no desea la exclusión del proyecto de mexicanidad y mucho menos del de universalidad, sino que exige un lugar de respeto, un lugar complejo y difícil de definir, dentro de un modelo que acepte la vinculación dinámica de los diferentes. En palabras de Yvon Le Bot (1997:22-23):

"...Esa universalidad debe entenderse de dos maneras. Primero en su sentido ético clásico, en la perspectiva de la filosofía de las Luces y los derechos humanos: el indígena, discriminado, siempre en minoría, humillado, es portador de la reivindicación igualitaria de todo ser humano. Pero también debe entenderse de una forma más rica y positiva, en la perspectiva de un sujeto que combina en su afirmación el sentido ético y étnico, que encuentra lo universal en lo particular... Hoy la figura más acabada de lo universal no es la del ciudadano que se defiende de la globalización intentando suturar las fisuras del Estado-nación, sino la del actor que combina la lucha contra las fuerzas de dominación con la afirmación de una identidad individual y colectiva y con el reconocimiento del Otro..."

Por otro lado, parecería que la economía sería el único ámbito donde la modernidad tomó sus aposentos en Latinoamérica. Sin embargo nada más alejado de la realidad. Al contrario, éste es un ámbito donde la modernización es un gigante con pies de barro. Mientras el libre comercio a ultranza se ha convertido en una verdadera doctrina, en una ideología de los gobernantes, los propios creadores del neoliberalismo lo han abandonado: hoy los Estados Unidos están por un capitalismo managerial, que se acerca más a otras formas de capitalismo que ya no son el neoliberalismo, sino que es más parecido a los modelos comunitaristas que se han creado en el Sudeste asiático. Intentar pasar por adecuada una modernidad para la que su modelo económico es exitoso en la dimensión macroeconómica pero es un fracaso a nivel de los bolsillos de la gran mayoría, es no aceptar que las sociedades tengan sujetos pensantes y estén formadas por hombres sensibles, gracias y a pesar de la modernidad no lineal pero que permanece -¿permanecerá?- inconclusa.

El proyecto a largo plazo del Estado, de la democracia y del mercado, no es indefectiblemente el progreso como lo quisiera la modernidad, pero ¿cómo aceptar que las instituciones latinoamericanas y nuestras propias cotidianidades en esta región, ahora vinculadas con el ámbito global, no tienen un futuro más allá que el de crisis y el de

una promesa de modernidad eternamente incumplida?. La modernidad inconclusa se vuelve para los latinoamericanos, no solo el debate sobre un modelo de organización social que incluya al diferente y que a la vez respete la libertad, que asuma la universalidad desde la construcción de identidades colectivas e individuales, que rescate los elementos de la tradición combinándolos con las ideas propias de lo moderno; el debate de la modernidad inconclusa es más allá: es el origen de un paradigma que nos permita ver, con mayores posibilidades, el futuro.