

LA MODERNIDAD DESDE LAS AMÉRICAS

POR

MARY LOUISE PRATT

Stanford University

Cuando el término “posmoderno” empezó a circular por el planeta en la década de 1980, dos reacciones, ambas irónicas, se escuchaban entre los colegas latinoamericanos. Una fue: “¡Carajo!, apenas vislumbramos la modernidad y ellos ya la dan por terminada”, y la otra: “Fragmentación, descentramiento, coexistencia de realidades inconmensurables. Si de eso se trata, nosotros siempre hemos sido posmodernos. Somos el modelo”. A modo de decir, como lo pone claramente Graciela Montaldo, “por lo general, en Latinoamérica el postmodernismo sirve principalmente como una manera de pensar el alcance de nuestra modernidad” (628, traducción mía). Lo mismo, arguye Montaldo, ha sucedido en Europa y en los Estados Unidos de Norteamérica. Tiene razón. Jürgen Habermas nos ha invitado a pensar la modernidad como un “proyecto incompleto”. Pero otros investigadores sugieren que nuestro entendimiento de la modernidad también queda incompleto. A pesar de la capacidad voraz que tiene el término “posmoderno” para subsumir otras categorías analíticas, en las décadas de los ’80 y los ’90 hemos presenciado importantes replanteamientos del concepto de la modernidad por críticos e investigadores en muchos lugares del mundo. Se está logrando una conceptualización más interesante, y sobre todo más inteligible de este fenómeno planetario que es la modernidad. En particular, en acuerdo con la descolonización de los saberes que empezó a fines de los ’60 y se aceleró en los ’70 y los ’80, hoy en día la modernidad está siendo analizada desde una perspectiva más global, corrigiendo el estrecho eurocentrismo de los análisis ortodoxos desde Weber hasta Marshall Berman y Agnes Heller. Pensemos en el libro pionero de Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica* (Argentina 1988) o los ensayos de Roberto Schwarz (Brasil, ’70), o *La modernidad en la encrucijada postmoderna* (1988), colección editada por Fernando Calderón (Bolivia), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* del afro-británico Paul Gilroy (1993), *Modernity at Large* (EEUU 1996) del hindú-americano Arjun Appadurai, y en muchos otros nombres que se mencionarán en las páginas que siguen. Como propondré en estas páginas, hoy en día los intelectuales confrontamos un reto que representa a la vez un imperativo y una oportunidad: crear un análisis genuinamente *global y relacional* de la modernidad. Es un proyecto tanto conceptual como empírico. En estas breves páginas propongo examinar cómo algunos intelectuales latinoamericanos han abarcado la modernidad, sobre todo desde las grandes desilusiones de los años ’70 acerca de las verdaderas posibilidades del “desarrollo”.

A nivel empírico, las descripciones de la modernidad producidas en base al contexto europeo sencillamente no corresponden a las realidades modernas de otras partes del mundo. Dentro de la conceptualización ortodoxa de la modernidad, estas faltas de correspondencia tienen una explicación obvia: el atraso. Dado que la modernidad se difunde desde su centro europeo, es inevitable, se supone, que sólo llegue poco a poco al resto del mundo. Un día, se supone, todos alcanzarán el mismo punto; las diferencias y desigualdades entre centro y periferia son efectos temporales y transitorios. Esta narrativa positivista y progresista permite sostener la universalidad de los valores y metas de la modernidad frente a las desigualdades que ésta produce: en algún momento, todos seremos plena e igualmente modernos. “El atraso” dicta un *telos* de “adelanto” y futura igualdad: el progreso. En los últimos veinte años, sin embargo, este *telos* de atraso-adelanto se ha revelado como una ficción, dejando ver la relación entre el mundo atrasado y el mundo adelantado como una relación estructural de subordinación que, lejos de ser eliminada por el sistema, lo constituye. A pesar de que hoy en día esta relación estructural se toma como un dado, su visibilidad es relativamente reciente, conectada con el colapso de las políticas de sustitución de importaciones en los años ’70. En la esfera económica, este colapso produjo la conocida “crisis de la deuda” y en la esfera ideológica, puso en tela de juicio el *telos* del progreso, en el sentido de un proceso que homogeneizaría el mundo y eliminaría desigualdades.

Obviamente, el paradigma de progreso y atraso no ha desaparecido. Continúa ejerciendo enorme poder en el mundo de hoy racionalizando las políticas neoliberales y oscureciendo el acelerado flujo de beneficios y ganancias desde el tercer mundo hacia el primero. En América Latina, sigue determinando la manera en que se entiende la modernidad, aunque ahora el atraso tiende a verse como un estado permanente, y el acento recae sobre las carencias en el presente y no sobre la plenitud futura. “Truncada”, “parcial”, “incompleta”, “fragmentada”, estos son los adjetivos que describen la modernidad latinoamericana en dos colecciones recientes sobre el tema (Calderón, *David y Goliath*). Otros, sin embargo, critican el monopolio interpretativo que le permite al centro imponer autodefiniciones tan negativas y reductivas en la periferia. En su influyente ensayo “As ideias fora do lugar” (1973), el crítico brasileño Roberto Schwarz habla elocuentemente de las dolorosas condiciones existenciales que la estructura difusionista de la modernidad crea para los intelectuales, obligándolos a enfrentarse constantemente con modas y vocabularios que llegan uno tras otro del extranjero, producidos en referencia a contextos socioculturales y dilemas epistemológicos foráneos. En el polo receptor, éstos se convierten en “ideas fuera de lugar”. Por supuesto que las ideas pueden ser adaptadas—no es un accidente que la teoría de la transculturación se haya originado en América Latina— pero, arguye Schwarz, una adaptación adecuada resulta imposible, ya que las exportaciones intelectuales llegan en secuencia tan rápida que nunca hay tiempo para domesticarlas o asimilarlas antes de que asome la próxima. Este paso acelerado no es un accidente sino más bien una dinámica de poder entre lo que anacrónicamente (¿o no?) se llamaría centro y periferia.

Schwarz habla elocuentemente del costo síquico, humano y social de esta condición de receptividad impuesta que priva a las sociedades latinoamericanas de la oportunidad de crear formas de autoentendimiento auténticas, basadas en su propia realidad e historia. Él pone de relieve la autoalienación que resulta cuando el aceptar un diagnóstico de atraso y

parcialidad es la cuota de admisión en un club en el cual la membresía es obligatoria. En la periferia, de acuerdo a Schwarz y a otros, el precio de vivir en la modernidad ha sido el de vivir la realidad de uno mismo en términos de carencia, fragmentación, parcialidad, imitación e insatisfacción, mientras la plenitud y la integridad son vistas como propiedad del centro.

Mientras Schwarz denuncia lo que Gayatri Spivak llamaría la “violencia epistemológica” del centro, otros realzan el privilegio epistemológico de la periferia. Este argumento es elaborado por el compatriota de Schwarz Silviano Santiago, para quien la periferia intelectual ocupa “*o entre-lugar*”, un sitio privilegiado desde el cual es posible reflejar de vuelta al centro imágenes de sí mismo que el centro nunca podría generar, pero de las que le toca aprender mucho. El trabajo del intelectual periférico, entonces, incluye la tarea ironizante de iluminar al centro. Aunque su diagnóstico es muy diferente del de Schwarz, Santiago no parece negar las dolorosas condiciones existenciales que Schwarz enfatiza. Simplemente nota que son productivas, no para el individuo o la nación (esferas que le preocupan a Schwarz), pero sí para la humanidad y la sociedad concebidas en términos globales.

Desde la década de 1970, muchos intelectuales tercermundistas han sostenido el poder de la periferia para describir y definirse a sí misma, ofreciendo alternativas empíricas y conceptuales al imaginario centrista de retraso y carencia. El resultado es una rica y sugestiva literatura, a la cual los pensadores latinoamericanos han hecho aportes fundamentales. Esta literatura es de interés tanto por su contenido como por la creatividad metodológica. De estos análisis surgen tres perspectivas sobre las relaciones entre la modernidad en el centro y la de la periferia: la de contradicción, la de complementariedad y la de diferenciación. Comentaré brevemente cada una.

1. *Contradicción.* Este análisis señala que la estructura de poder entre centro y periferia está en abierta contradicción con el proyecto emancipatorio y democratizante de la modernidad. En la misma imposición de sus ideas, en otras palabras, la modernidad está en contradicción consigo misma, aunque esto sea sistemáticamente invisible en el centro. Así, el crítico poscolonial Homi Bhabha pregunta: “¿Qué es la modernidad en esas condiciones coloniales donde su imposición es en sí misma la negación de la libertad histórica, la autonomía cívica, y la elección ética de la autodeterminación?” (198, traducción mía). Para Bhabha, la historia de la periferia genera una narrativa alternativa de emancipación: la libertad y la capacidad de actuar (“agencia”) no son dadas por la modernidad, sino que más bien deben ser ganadas al interior de ella. La modernidad aparece, entonces, no como un proceso que otorga libertad, sino como un proceso que pone en movimiento ciertos conflictos, y que está constituido a su vez por esos conflictos. Esta formulación obviamente demanda también una relectura de la emancipación en el centro.

2. *Complementariedad.* El pensamiento moderno europeo genera narrativas de difusión. Éstas son esenciales para su autoentendimiento como centro. Al mismo tiempo, el contenido específico de la difusión es casi irrelevante en el centro, porque sus consecuencias no se viven allí. En la periferia, de modo complementario, la difusión se traduce en procesos de recepción, cuyos contenidos no son nada irrelevantes sino que constituyen la realidad misma. Para tomar un ejemplo dramático, en el centro es notable que los fenómenos de la esclavitud africana y de la emigración europea no aparecen como elementos en las narrativas

de la modernidad. Los campesinados emigrantes europeos —desplazados precisamente por la modernización— desaparecen de la historia europea en el momento en que suben al barco, mientras los africanos, cuya labor produce la base material de la modernidad europea, no aparecen en absoluto. Pero en las Américas, ambos grupos son centrales, y la historia de nuestras modernidades no puede ser contada sin su actuar histórico.

Las pocas veces que tocan el tema de la esclavitud, las teorías metropolitanas suelen ubicarla fuera de la modernidad, como un fenómeno “premoderno” que tardó en desaparecer. Desde las Américas, sin embargo, es una afirmación muy cuestionable. El ya citado Paul Gilroy insiste al contrario en que la esclavitud se analice firmemente dentro de lo moderno, proponiendo que “observemos más profundamente las relaciones entre el terror y la subordinación raciales por un lado y el carácter interno de la modernidad por otro.” (70-71). Lo mismo se puede decir del genocidio. El *Black Atlantic* de Gilroy ha llevado a cabo uno de los intentos más comprensivos hasta la fecha para marcar los términos de una concepción trasatlántica de la modernidad, en particular con respecto a la cultura. Gilroy busca una óptica que reconozca la existencia de contraculturas dentro de la modernidad, y de formaciones culturales que se encuentran simultáneamente adentro y afuera de ella.

3. *Diferenciación*. Es muy común —e históricamente inevitable— que los términos que definen la modernidad tengan un significado distinto en la periferia que en el centro. Si en el centro, por ejemplo, “progreso” tiene el sentido de “mejorar la condición humana” o “avanzar hacia una mayor plenitud”, en la periferia adquiere el sentido muy diferente de “ponerse al día” o “alcanzar reproducir lo que ya ha ocurrido en otro lado”. Este último *telos*, como señala el ya citado Roberto Schwarz, impone una permanente crisis de identidad. Por la misma lógica, en la metrópoli, la modernidad y la modernización tienden a coincidir como dimensiones de un mismo proceso. Pero en la periferia, su relación deja de ser un hecho natural y se vuelve problemática. Entre los pensadores latinoamericanos, la modernización es percibida como radicalmente diferente de la modernidad. Las reflexiones recientes acerca de esta cuestión en Latinoamérica han sido ricas y diversas. El argentino Gino Germani sostiene que la modernización trabaja tanto por la modernidad como en contra de ella. El peruano Aníbal Quijano sostiene que después de la segunda guerra mundial la modernización eclipsa a todos los otros aspectos de la modernidad en América Latina, oscureciendo el hecho de que desde 1492 América Latina fue un activo productor de modernidad, aunque ahora sea sólo un receptor pasivo de la modernización. Quijano arguye que fue el capitalismo británico el que trajo la modernización sin modernidad a América Latina. El latinoamericanista francés Alain Touraine rechaza no sólo la ecuación de modernidad con modernización, sino también cualquier otra relación fija entre las dos. Lo que está en juego, sostiene Touraine, es la manera en que cada formación social combine “la modernidad” con “una modernización”. El chileno Norbert Lechner plantea una tensión irreducible entre las dos. Lechner define a la modernización como el despliegue de la racionalidad instrumental, y a la modernidad como el despliegue de una racionalidad normativa que conduce a la autonomía y auto-determinación. En el contexto latinoamericano, dice, la primera destruye a la segunda. Por otro lado, un número importante de teóricos recientes, entre los cuales están el chileno José Joaquín Brunner, el argentino-mexicano Néstor García Canclini y el hindú-americano Arjun Appadurai, usan los dos términos de

manera intercambiable, lo cual tiene el efecto, en su mayor parte, de reducir la modernidad a la modernización. Esta ecuación es el antónimo de la ecuación en el centro.

He sugerido que los nuevos análisis de la modernidad en las Américas exhiben relaciones de contradicción, complementaridad y diferenciación con los de la metrópoli europea. Ahora se puede preguntar: ¿qué factores determinan el carácter y trayectoria de la modernidad en las Américas? Dos condiciones generales parecen centrales: 1) la condición de la receptividad impuesta y 2) la co-presencia del “yo” y sus otros. Intentaré referirme brevemente a estas dos condiciones.

La *receptividad impuesta* refiere a las circunstancias ya mencionadas que lamentaba Roberto Schwarz, es decir, el ocupar el polo receptor de una relación de difusión asimétrica. El Macondo de García Márquez se lee a menudo como un intento de captar esta dinámica. En Macondo, las cosas, la gente, los libros y las ideas llegan de afuera de manera inexplicable, imprevisible, pero continua. Los macondanos tienen el poder de determinar cómo, pero no si van a ser recibidas. En tales condiciones ni la modernidad ni la modernización puede lograr un carácter orgánico. Las narrativas europeas de difusión cultural han asumido en el polo de la recepción un proceso de asimilación transparente. Desde una postura analítica en el polo receptor, sin embargo, el concepto de “asimilación” carece obviamente de poder explicativo. No es por casualidad que en las Américas los vocabularios de hibridez, mestizaje, *creolite* hayan surgido como bases de importantes reconsideraciones de las modernidades ex-céntricas. Aquí, el reto intelectual ha sido el de insertar el actuar histórico de la periferia en la narrativa histórica de la modernidad.

La *co-presencia del yo y sus otros* refiere al hecho de que, a diferencia de Europa, en las Américas y a través del mundo ex-colonial, el “yo” moderno o modernizante comparte el espacio social y nacional con los que la modernidad define como sus “otros”, grupos sociales formados por otras trayectorias históricas: pueblos indígenas, campesinados, esclavos o ex-esclavos, cualquier grupo que viva a base de la subsistencia. En las sociedades heterogéneas de las Américas, el yo moderno no sólo co-existe con sus otros sino que tiene que convivir con ellos, compartir el imperativo de fundar un orden social y espacial que dé lugar a todos. Obviamente, las sociedades latinoamericanas han enfrentado y siguen enfrentando este reto de maneras muy diversas.

Estos dos factores serán elementos importantes de cualquier análisis de la trayectoria de la modernidad en las Américas. Ofrezco para terminar tres ejemplos.

1. LA “CONTRAMODERNIDAD” PERUANA

Después de la Independencia, los pensadores latinoamericanos se imaginaban un mapa social de elites ilustradas modernizantes gobernando a masas “premodernas” no ilustradas. El atraso se atribuiría a éstas y no a aquéllas. En décadas recientes, ha aparecido un análisis alternativo que demuestra que entre las elites, el ideario de la modernidad a menudo no tuvo el efecto de cambio sino el de conservar y prolongar las estructuras sociales existentes. En particular, la modernidad tuvo el efecto de ensanchar y reificar la disociación entre las elites y las masas. Éstas, definidas por las categorías modernas de “tradicionales”, “bárbaros”, “tribales”, “primitivos”, dejaron de ocupar el mismo orden social e histórico que las elites. José Guillermo Nugent plantea ese argumento con respecto al Perú, en un libro

brillantemente titulado *El laberinto de la choledad*. En el siglo XIX, sostiene Nugent, la mayoría indígena del Perú fue “expulsada del tiempo” (71). Dejaron de ser y de ser vistos como participantes en la producción de la nación y la historia peruana. Tal expulsión contrastó notablemente con la historia peruana del siglo XVIII, en la cual se reconocía para los pueblos indígenas un papel protagónico, hasta culminar en la rebelión masiva encabezada por Tupac Amaru y Micaela Bastidas. En la época posindependentista, según Nugent, los binarismos modernos entre “yo” y “otro” tuvieron el efecto que “los señores se hicieron más señores y los indios más indios” (71). 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 el Perú. En Argentina, donde las poblaciones indígenas fueron una minoría dispensable, el resultado 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 el Perú, propone Nugent, las elites 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. Este fue el resultado, dice Nugent, de una recepción selectiva de la modernidad, que para las elites era esencialmente foránea. Esta recepción selectiva parece inevitable, dada la condición de receptividad impuesta de los peruanos. Es decir, la opción de rechazar de entrada lo moderno tal cual no existía. ¿Pero por qué las elites peruanas veían a la modernidad como esencialmente foránea? Lo usual es atribuirlo al atraso social e intelectual de las elites mismas. Pero aunque sea cierto, este cargo no es necesario. En el Perú, la presencia de una mayoría indígena y los trescientos años de historia compartida entre “modernos” y “no-modernos” fueron más que suficiente para hacer foráneo el ideario de la modernidad metropolitana. Este no daba lugar para el tipo de formación social que existía en el Perú y que los peruanos estaban encargados de “modernizar.”

2. EL “FAVOR” EN BRASIL

Roberto Schwarz elabora un argumento semejante con respecto al Brasil. “Cuando Brasil se convirtió en estado independiente”, dice, “se estableció una colaboración permanente entre las formas de vida características de la opresión colonial y las innovaciones del progreso burgués” (14). Por ejemplo, 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 el Brasil el concepto del individuo “libre” se desarrolló no en torno a una idea rousseauiana de la libertad personal, sino en torno a 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) para sobrevivir se hacían dependientes del “favor” de individuos con riqueza y poder. Tal sistema 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 al 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” (24). Schwarz subraya la “extraordinaria disonancia cuando el ideario moderno es usado para este propósito” (24).

Desde una óptica metropolitana, el sistema de “favor” aparece como atraso, feudal, como la ausencia de modernidad. Al no absorber plenamente los ideales democráticos modernos, se supone, las elites simplemente actuaron para hacer avanzar sus intereses de clase. Pero Schwarz insiste en preguntar: ¿cómo pudo haber sido de otra forma? En el Brasil decimonónico, observa, las ideas liberales no podían ser ni rechazadas ni implementadas (ni en Perú, ni en Estados Unidos). La receptividad impuesta frustra el rechazo; la copresencia del “yo” el “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 el Brasil hasta 1888 no como un resabio arcaico o premoderno, sino como una estructura totalmente integrada dentro del proceso histórico del momento. Las condiciones que sostuvieron a la esclavitud en el Brasil fueron las mismas condiciones que produjeron la realidad en la metrópoli. Es decir, el centro y la periferia pertenecen al mismo orden de cosas y son producidos por las mismas condiciones. La distinción entre modernidad y atraso solo sirve para oscurecer esta relación.

La afirmación de que las historias de centro y periferia en la modernidad se determinan mutuamente, que son inseparables aunque distintas, no sorprende a ningún estudioso latinoamericano. Sin embargo, este reconocimiento permanece totalmente ausente de la teorización metropolitana sobre la modernidad desde Weber a Habermas, Berman, Toulmin, Heller y sus interlocutores. En las esferas intelectuales metropolitanas parece que todavía no hay nada que los obligue a adoptar una óptica más global.

3. PERIFERIA Y PLENITUD (1920-50)

Siempre hablando del Perú, José Guillermo Nugent sugiere que, en contraste con las elites terratenientes para quienes la modernidad era esencialmente foránea, en los años '20 y '30 apareció una generación de artistas e intelectuales que abrazó la modernidad y encontró en ella “un encuentro con la plenitud” (36). Propuestas similares se han hecho por toda Latinoamérica (por ejemplo Beatriz Sarlo sobre Argentina, Silviano Santiago sobre Brasil, Carlos Monsiváis sobre México). Desde el punto de vista de la cultura, los años '20 y '30 se perciben como el auge de proyectos más genuinamente modernos y modernistas protagonizados por artistas e intelectuales de las nuevas clases medias. Los términos propuestos aquí sirven para elucidar varias características importantes de estos proyectos: 1) implican a menudo una recuperación del centro por parte de la periferia 2) rechazan la relación de receptividad impuesta y 3) se anclan en la copresencia del “yo” y el “otro”. La antropofagia brasileña de Mario de Andrade es, por supuesto, un ejemplo sobresaliente. El proyecto de Miguel Ángel Asturias en *Hombres de maíz* de construir un imaginario nacional guatemalteco recuperando el *Popol Vuh* es otro. En Cuba, Lydia Cabrera y Alejo Carpentier buscaron recuperar la estética y epistemología afro-caribeñas. En los países andinos, los

experimentos indigenistas culminaron en el proyecto de José María Arguedas para fundar una literatura indoamericana moderna. En una onda de rica producción femenina Gabriela Mistral (Chile), Marta Brunet (Chile), y Teresa de la Parra (Colombia) ubicaron el deseo de las mujeres simultáneamente en relación con la modernidad y con la geografía rural de la periferia. Mientras en Europa el modernismo estético está conectado de manera abrumadora a la ciudad, en las Américas de esta época los espacios no-urbanos son terrenos privilegiados de experimentación artística. Mistral, Brunet, Gallegos, Güiraldes, Campobello, Yáñez y Rulfo se destacan como grandes experimentalistas en *estética rural*; Quiroga y Rivera en *estética de frontera*; Asturias, de Andrade, Cabrera, Carpentier, Pozas y Arguedas en *estética etnográfica*.

Sería erróneo sostener que estos proyectos tuvieran efectos emancipatorios para las mayorías subordinadas que tematizan. Esto estuvo muy lejos de ser verdad. Aunque buscaron registrar la co-presencia del “yo” y el “otro”, casi siempre terminaron dejando al otro en su lugar de otredad. Lo que señalamos aquí es que estos proyectos constituyen encuentros con la realidad y la historia no-metropolitanas en términos no sentados por la metrópoli. Son modernismos periféricos, que entran en relaciones de contradicción, complementariedad y diferenciación con los del centro. Su poder emancipatorio, como han señalado a menudo los críticos, reside en su rechazo de la posición autoalienada de receptividad impuesta.

Antes de concluir, es importante mencionar otra dimensión esencial al retrato de la modernidad desde las Américas: la fuerza de *lo popular*. En las descripciones normativas de la modernidad las culturas populares o vernáculas no forman parte integral de la cultura moderna. En su impactante libro *Memoria y modernidad* (1991), sin embargo, los ingleses William Rowe y Vivian Schelling sostienen que en Latinoamérica el carácter de la modernidad se distingue por la interacción entre la modernidad importada y las profundas y heterogéneas tradiciones de la cultura popular. “En Latinoamérica” —sostienen— “la modernidad emerge *a través de* lo popular” (231, énfasis y traducción mía). Rechazan enfáticamente la suposición centrista de una difusión que entra y reemplaza lo que está allí. Arguyen que incluso aquello que es impuesto tiene que entrar a través de lo que ya está allí, y que entra a través de todos los sectores sociales, no sólo por las elites. Decir que en América Latina lo moderno emerge a través de lo popular equivale decir que entra a través de todo lo que se define como no-moderno: la religión, la magia, lo tradicional, lo oral, lo tribal, lo no occidental, lo no ilustrado. Ejemplo tras ejemplo, Rowe y Schelling observan cómo la mitología popular, el drama local y el ritual registran la historia de la modernidad en las Américas; cómo la religión popular con sus fiestas, santos, calendario ritual, formas artísticas y cosmologías absorbe y desafía la modernidad. Documentan cómo la cultura vernácula genera su propio reparto de tipos sociales —el malandro, el cholo, la chola— codificando formas de actuar subalternas dentro de la modernidad periférica. Su conclusión, sostenida por cronistas contemporáneos en todo el hemisferio, es que en su interacción dinámica, móvil con la modernidad, la cultura popular no puede ser contenida por las categorías modernas de lo tradicional o lo premoderno, etc., ni por conceptos como el de lo “residual” de Raymond Williams, ni siquiera el de “entrar y salir de la modernidad” de Nestor García Canclini, ni por el de una “modernidad barroca” distinta de la “modernidad ilustrada” europea, propuesta por Eduardo Galeano. Las dinámicas de la cultura popular y

la historia de las estéticas no-urbanas son dos retos, y oportunidades, que tenemos enfrente para llegar a conocer lo que ha sido y es la modernidad en nuestras Américas.

BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large*. Minnesota: Minnesota University Press, 1996.
- Bhabha, Homi. "Race, Time and the Revision of Modernity". *Oxford Literary Review* 13/1 (1991): 193-219.
- Brunner, José Joaquín. "¿Existe o no la modernidad en América Latina?" *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988. 95-100.
- _____. *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile: Planeta, 1994.
- Calderón, Fernando (ed.). *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988.
- _____. "Identidad y tempos mixtos o cómo pensar la modernidad sin dejar de ser boliviano". *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988. 25-29.
- David y Goliath*, Boletín CLACSO, número especial sobre modernidad y posmodernidad. Buenos Aires: CLACSO, 1987.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1989.
- Germani, Gino. *Sociología de la modernización*. Buenos Aires: Paidós, 1969.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Lechner, Norbert. "¿Son compatibles la modernidad y la modernización?: el desafío de la democracia latinoamericana". *Documento de trabajo* 440. Santiago de Chile: FLACSO, 1990.
- Montaldo, Graciela, "Strategies at the End of the Century: A Review Essay". *Organization* 4/4 (1997): 628-34.
- Monsiváis, Carlos. Conferencia magistral. Simposio sobre "The Making and Remaking of Mexico". Stanford University, noviembre de 1997.
- Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación E. Ebert, 1992.
- Quijano, Aníbal. "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988. 17-24
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984.
- Rowe, William y Vivian Schelling. *Memory and Modernity*. Londres: Verso, 1991.
- Santiago, Silviano. "The Course of Literary Modernity in Brazil". *Journal of Latin American Cultural Studies* 5/2 (1996): 175-82.
- Sarlo, Beatriz. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- Schwarz, Roberto. *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. John Gledson, ed. Londres: Verso 1992.
- _____. y Edmund Leite. "Misplaced Ideas". *Comparative Civilization Review* 5 (1980).
- _____. "As ideias fora do lugar". *Estudos Cepbrap* 3 (1973).
- Spivak, Gayatri. *In Other Worlds*. Nueva York: Routledge 1988.

- Touraine, Alain. "Actores sociales y modernidad". *Imágenes desconocidas: la modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires: CLACSO, 1988. 175-78.
- _____. "Mutations of Latin America". *Thesis Eleven* 38 (1984): 61-71.