

Jesús Martín-Barbero*

⇒ **Pensar nuestra globalizada modernidad. Desencantos de la socialidad y reencantamientos de la identidad**

1. Catalizaciones discursivas y narrativas del desencanto social

En su genealogía de las relaciones entre secularización y poder, Giacomo Marramao (1983, 1994) centra su reflexión sobre la obra de Weber en la idea, compartida con Ferdinand Tönnies, de que la racionalización constitutiva de la moderna sociedad entrañaba la ruptura con cualquier forma orgánico-comunitaria de lo social, y su reorganización como “mundo administrado” en el que la política adopta el estatuto de la burocracia, que es el modo “formalmente más racional de ejercicio del poder”. Lo que implicaría la pérdida de los valores tradicionales por la “ruptura del monopolio de la interpretación” que venía forjándose desde la Reforma protestante. Esa ruptura/pérdida harán parte del largo proceso de conformación de una jurisdicción secular de la soberanía estatal, esto es de la constitución del Estado moderno. Sólo a fines del siglo XVIII la idea de secularización se convertirá en la categoría que hace explícita la concepción unitaria del tiempo histórico: del *tiempo global de la historia del mundo*. Hegel ya había llamado *mundanización* al proceso formativo de la esfera global mundana. ¿No es la plenitud de esa *esfera-tiempo mundo* a la que asistimos hoy como resultado del cruce del proceso de secularización con el de globalización? ¿No es el sistema-mundo de la globalización el punto de llegada del desencantamiento del mundo, especialmente de la mano del desarrollo tecnológico, y de la racionalidad administrativa?

1.1. Entre el enfriamiento de la política y el destemplamiento de la ética

Norbert Lechner (1995) analiza el desencanto de las izquierdas, que se expresa en el “enfriamiento de la política”, como el surgimiento de una nueva sensibilidad marcada

* Jesús Martín-Barbero es profesor de la Maestría en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Ha sido profesor visitante de las universidades Complutense de Madrid, Libre de Berlín, Stanford, Buenos Aires, São Paulo, King's College de Londres, entre otras. Entre sus libros figuran *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía (1987)*, *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista (1989)*, *Cultura, medios y sociedad (con Fabio López de La Roche, 1998)*, *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva (con Germán Rey, 1999)*, *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura (2003)*.

por el abandono de las totalizaciones ideológicas, la desacralización de los principios políticos y la resignificación de la utopía en términos de *negociación* como forma de construcción colectiva del orden. Lo que implica la predominancia de la dimensión contractual y el predominio, en la concepción y la acción política misma, de la racionalidad instrumental y su profesionalización. Es lo que Vázquez Montalbán (1955) resume con su acostumbrada ironía al afirmar que los saberes que el político necesita hoy son dos: el jurídico-administrativo y el comunicacional-publicitario. Primera paradoja: el desencantamiento de la política transforma al espacio público en espacio publicitario, convirtiendo al partido en un aparato-medio especializado de comunicación, y deslegitimando cualquier intento de reintroducir la cuestión de los *finés*. ¿Para qué, si la “ética del poder” legitima la doble verdad, la doble contabilidad, la doble moral, y el carisma puede ser fabricado por la ingeniería mediática? Segunda paradoja: después de la caída del muro de Berlín ¿tiene sentido seguir hablando de democracia? Que sea un agnóstico como Vázquez Montalbán quien introduce la cuestión del sentido en la política, es más que sintomático: “Necesitamos una idea de finalidad, que se parezca, sin serlo, a una propuesta trascendente [...] [Y para ello] hay que considerar la sabiduría de lo que nos ha dado el negativo de esas ideas de finalidad, bien sea por la vía religiosa o la de las ideologías” (Vázquez Montalbán 1955: 55, 92).

Pero la ausencia de sentido en la política remite más allá, a “la desaparición del nexo simbólico capaz de constituir alteridad e identidad”¹. Desaparición constatable en la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social, y comprobable en la diferencia entre el militante que se definía por sus convicciones y esa abstracción –las audiencias– a la que se dirige el discurso político televisado en su búsqueda no de adhesiones sino de puntos en la estadística entre los posibles votantes. Diferencia que remite, sin embargo, menos a la acción de la televisión que a la abstracción de las relaciones sociales operada por el proceso de racionalización, que como previó Weber, ha ido aboliendo las dimensiones expresivo-místicas de la existencia humana, y convirtiendo al mundo todo de la vida en algo predecible y controlable, pero también frío, insignificante, insípido. La atomización de los públicos de la política, y su transformación en audiencias sondeables, es inseparable de la crisis que atraviesa la *representación* cuando el deterioro de los lazos de la cohesión que introduce la política neoliberal se ve atravesado por el enrarecimiento de las dimensiones simbólicas que produce hoy la mediación tecnológica. *Secular* significa para Weber una sociedad en la que la desaparición de las seguridades tradicionales resquebraja los lazos que hacían la integración de la ciudad. Con esa desintegración conecta la atomizada, la socialmente des-agregada experiencia de lo político que procura la televisión. Pero en esa experiencia no hay únicamente repliegue sobre lo privado sino una profunda reconfiguración de las relaciones entre lo privado y lo público, la superposición de sus espacios y el emborronamiento de sus fronteras. Lo que identifica la escena pública con lo que pasa en la televisión no son únicamente las inseguridades y violencias de la calle sino la complicidad del sensorium que moviliza la televisión con el de la *ciudad-no lugar*. Pues del *pueblo* que periódicamente se tomaba la calle al *público* que semanalmente iba al teatro o al cine la transición conservaba el carácter colectivo de la experiencia, pero del público de cine a las *audien-*

¹ Augé 1995: 88. Véase también a ese propósito Castoriadis 1993.

cias de televisión el desplazamiento señala una decisiva transformación: la pluralidad social sometida a la lógica de la desagregación radicaliza la experiencia de la abstracción políticamente no representable. La fragmentación de la ciudadanía es entonces tomada a cargo por el mercado que, mediante el *rating*, se ofrece a la política como su mediador.

Fuertemente ligados a esas transformaciones aparecen los cambios en el ámbito del trabajo convertido en escenario clave de la desintegración del lazo social. Giuseppe Richeri (1989) ha referido lúcidamente la desintegración sufrida por la política en Italia a las secretas conexiones entre la fragmentación constitutiva del discurso público que produce la televisión con la disgregación del tejido de tradiciones e interacciones que daban consistencia al sindicato y al partido político de masas: las fábricas se descentralizan, las profesiones se diversifican y se hibridan, los lugares y las ocasiones de interacción se reducen, al mismo tiempo que la trama de intereses y objetivos políticos se desagrega. Y en cuanto a los partidos, también la pérdida de los lugares de intercambio con la sociedad, el desdibujamiento de las maneras de enlace, de comunicación de los partidos con la sociedad produce su progresivo alejamiento del mundo de la vida social hasta convertirse en puras maquinarias electorales cooptadas por las burocracias del poder. La elección del magnate de la televisión italiana, Berlusconi, como primer ministro, y el peso que la coalición que él preside ha conseguido, dejaría de ser mera coincidencia para tornarse síntoma de la nueva trama discursiva de que está hecha la representación política.

Ni siquiera el “retorno de la ética” escapa al desencanto. Para Lipovetsky ese retorno marca el punto de llegada del largo proceso de la secularización, cuya primera etapa (1700-1950) emancipó a la ética del espíritu de la religión pero conservando “una de sus figuras claves: la noción de deuda infinita, de deber absoluto”². Fueron el rigorismo kantiano y el patriotismo republicano los que transfirieron los deberes religiosos al terreno profano de los deberes del hombre y del ciudadano. Pero es sólo a partir de los años cincuenta que una nueva lógica del proceso de secularización conduce a la disolución de “la forma religiosa del deber”: a la entrada en la sociedad del *post-deber*, que “devalúa el ideal de abnegación, estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista” (Lipovetsky 1992: 14). El bienestar sustituye al deber ser reconciliando los imperativos del futuro con la calidad del presente. Y todo ello a nombre de la *autenticidad* que estaría arrancando la máscara de hipocresía que velaba el rostro de la sociedad, dejando a la vista el carácter represivo de sus instituciones fundantes: Iglesia, sindicato, familia, escuela. Pero he aquí que esa autenticidad tiene un efecto demoledor sobre la democracia (Rubert de Ventós 1996: 179ss.), a la que fragmenta y debilita, mientras refuerza un individualismo que, especialmente en las capas medias y altas, se alía con el integrismo consumista, mientras en los sectores más bajos son los ghettos, la violencia y la droga, su expresión. El retorno de la ética se desinfla y transforma en la figura desencantada de un eticismo de la mala conciencia. Al acabarse la fase heroica y austera de la sociedad moderna, tan lúcidamente analizada por Daniel-Bell (1979), la moral se transforma en comunicación empresarial –que combina generosidad con *marketing*, ética y seducción– y en humanitarismo teledirigido: la tele-caridad que hace de los espectadores actores fraternales en el *Show* del Bien.

² Lipovetsky 1992: 13. Aquí y en adelante, las citas en idioma extranjero han sido traducidas al español.

El desencanto ético remite sin duda a la experiencia de sinsentido que vive la conciencia occidental, y que recogen los textos que intentan dar cuenta de la actual crisis cultural en cuanto “ausencia de trascendencia”. Analizando el sentimiento actual de decadencia de los códigos de sociabilidad, de desorientación moral y de quiebra de los valores del arte, George Steiner plantea, como desafío clave de este cambio de época, la necesidad de comprender

la singularidad, la extrañeza asombrosa de la idea monoteísta horadando el psiquismo humano en sus raíces más profundas. Esa herida no cicacitró [...] Pues la ruptura abierta entre existencia secular y escatológica era inconmensurable. Y se rasgaba en una explosión de la conciencia del individuo –Pascal, Kierkegard, Dostojewski– y en un profundo desequilibrio del eje de la cultura occidental, en una acción de corrosión subliminal” (1992: 46, 52).

La conciencia occidental se ha visto permanentemente confrontada a una “ausencia desmedida”, al “chantaje de la trascendencia”. Hasta el socialismo marxista se alimentó de la escatología mesiánica, lo que convirtió a los genocidios europeos en un intento de “suicidio de la civilización occidental”. El diagnóstico no puede ser más desencantado: “el epílogo de la creencia, y la transformación de la fe religiosa en convención hueca, resultan un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados. Las formas de degradación son tóxicas” (Steiner 1992: 63). Su *toxicidad* sustenta hoy una utopía tecnocrática que funciona al margen de las necesidades y las posibilidades humanas, resultado del fracaso de la creencia *secular* en el progreso moral y político, esto es en el paso natural del cultivo de la inteligencia a un comportamiento social constructivo.

1.2. *Nuestras evasiones al desencanto*

En países de tradición católica el desencantamiento del mundo introducido por la secularizadora modernidad ha producido una polarización ideológica extrema y propiciado posiciones esquizofrénicas. De un lado, la modernidad asimilada al triunfo de la razón contra el oscurantismo, identifica a la religión con lo irracional, la supervivencia de las supersticiones en la atrasada sociedad rural, y en el peor de los sentidos a “una cosa de mujeres”. Para los que miran desde el otro lado –desde que Pío XI identificó modernidad con ateísmo– la sociedad moderna es aquella que, abandonada a las fuerzas disolutorias de la evolución natural, es presa de los determinismos que destruyen los valores de la tradición, del humanismo, en suma: todo aquello que hacía posible una comunidad. En ese desgarramiento, en esa polarización maniquea, que oponía ser modernos a creyentes, hemos vivido hasta hace bien poco en América Latina. ¡Qué distinto a lo sucedido en Estados Unidos, donde ser creyente, como lo ha recordado Robert N. Bellah (1985), ha sido elemento constitutivo, fundante de su forma de ser modernos!

También nuestras concepciones de secularización se escinden radicalmente. Una concepción es la *historicista* (Morande 1984) que ve lo específico de la secularidad latinoamericana en la identificación de la historia de estos pueblos con la historia de los Estados nacionales, pues en América Latina los textos de historia no han propuesto otro principio de unidad, de comprensión de su proyecto y su trayecto que no sea el Estado nacional. De esa manera se ha identificado la historia de los pueblos con la historia de

los Estados, olvidando y ocultando que ha habido otros núcleos, otras síntesis, otros mediadores a través de los cuales los pueblos de América Latina han expresado la riqueza y la tragedia de su propia historia. Ese sería el caso de la Iglesia por el papel decisivo que ella ha jugado como espacio de encuentro social y de síntesis cultural: ese *barroco latinoamericano* que sería su síntesis más lograda y espléndida.

La otra concepción de secularización en América Latina es la *populista* (Díaz Álvarez 1978), según la cual la racionalidad moderna en cuanto profanidad atea, sería algo que sólo ha afectado a las minorías, a las elites de las clases dominantes, mientras las masas populares se han conservado al margen y se han constituido en reserva moral de estos países. Reducida a fenómeno de minorías, de grupos minoritarios de las clases hegemónicas, la secularización no ha podido permear los sectores populares, en los que la religiosidad ha seguido siendo una fuente clave de sentido para la vida y una reserva de entereza moral. No obstante, en los últimos años sectores muy significativos del mundo social latinoamericano se han vuelto sensibles a la mentalidad secular, como los intelectuales, los educadores, y sobre todo los jóvenes: la *indiferencia juvenil* contendría indicios de una presencia “tardía” de la secularización con la incapacidad manifiesta de las Iglesias históricas para hacerse cargo del mundo de los jóvenes.

Resulta bien significativo que ambas, tanto la concepción historicista como la populista, dejen de lado, escamoteen, esa otra dimensión fundamental de la secularización que es la autonomía del mundo social y cultural en relación a las Iglesias como poder. Justamente ese aspecto decisivo en la historia de la modernidad latinoamericana es desvalorizado a favor de una idea de la secularización que identifica la razón crítica con un racionalismo ateo trasnochado. Y sin embargo, como ha señalado Alain Touraine en una referencia no explícita pero clave para América Latina, una sociedad más moderna no es hoy una sociedad más indiferente a la religión, ni una sociedad más liberada de lo sagrado, sino “una sociedad que defiende la separación entre lo temporal y lo espiritual, aquella que desarrolla conjuntamente la afirmación del sujeto personal y las resistencias a la destrucción de las identidades colectivas” (1992: 356).

De hecho, aunque incompleto, el proceso de conquista de la autonomía del Estado, de las esferas del arte, la ciencia, y la moral, por relación a una Iglesias dotadas de poder político y social, en los últimos años presenta avances innegables, como la atestigua en un país tan clerical como Colombia la abierta secularización que representa la nueva Constitución. Pero hoy la secularización señala el escenario de la lucha por una nueva autonomía, la del sujeto³. El principio de autorrealización está ya como derecho de la persona humana en la nueva constitución colombiana, y ha sido aplicado valientemente por la Corte Constitucional al uso personal de la droga. Y está también inscrito en la importancia que el cuerpo ha cobrado en este fin de siglo como escenario de experimentación vital y objeto de atención y cuidado cada vez más grandes. Es indudable que en este último aspecto la autorrealización se inserta también en las tendencias individualistas y hedonistas de la sociedad de mercado. Pero las estratagemas del mercado enchufan en un movimiento que viene de más lejos y que es mucho más hondo, el de autonomía del sujeto, que la sociedad actual amenaza quizás más hondamente que ninguna antes y que tiene su otra cara en la crucial y contradictoria defensa de la privacidad. Sabemos

³ Ver a ese propósito Hopenhayn 1997.

que la privatización de la vida conecta con la privatización del campo económico y la erosión del tejido societal, que produce la racionalidad que despliega la política neoliberal –crecimiento de la desigualdad, concentración del ingreso, reducción del gasto social, deterioro de la escena pública– llevando la atomización social hasta el deterioro de los mecanismos básicos de la cohesión política y cultural, desgastando sus representaciones simbólicas hasta el punto en que la legítima defensa de las identidades desemboca en la devaluación de un horizonte mínimo común. Pero la defensa de la privacidad tiene también mucho que ver con la desprivatización a que se ve sometida la vida de la familia y la intimidad de los individuos especialmente por la intromisión de los medios masivos, de tal manera que el derecho a la privacidad se ha convertido en uno de los más importantes a la hora de regular colectivamente los nuevos procesos y tecnologías de comunicación. Lo privado no remite entonces únicamente al repliegue desocializador sobre lo hogareño y lo doméstico –con el consiguiente declive del hombre público y el crecimiento de un narcisismo que fetichiza el yo (Sennett 1978, 1980)– sino también a la secularizadora resistencia a la viscosidad con que el poder político y el del mercado atentan contra la autonomía del individuo. En el rechazo a lo colectivo, y específicamente a *dejarse representar*, emerge hoy tanto la desafección ideológica hacia las instituciones de la política como la búsqueda de un quiebre a la masificación imperante y la uniformación, a la incapacidad de representación de la *diferencia* en el discurso que denuncia la desigualdad.

2. Reencantamiento de las identidades

Ligado a sus dimensiones tecnoeconómicas, la globalización pone en marcha un proceso de interconexión a nivel mundial, que conecta todo lo que instrumentalmente vale –empresas, instituciones, individuos– al mismo tiempo que desconecta todo lo que, para esa razón, no vale. Este proceso de inclusión/exclusión a escala planetaria está convirtiendo a la cultura en espacio estratégico de emergencia de las tensiones que desgarran y recomponen el “estar juntos”, los nuevos sentidos que adquiere el lazo social, y también como lugar de anudamiento e hibridación de todas sus manifestaciones: políticas, religiosas, étnicas, estéticas, sociales y sexuales. De ahí que sea desde la diversidad cultural de las historias y los territorios, de las experiencias y las memorias, desde donde no solo se resiste sino se negocia e interactúa con la globalización, y desde donde se acabará por transformarla. Sabemos que ni los nacionalismos, las xenofobias, o los fundamentalismos religiosos se agotan en lo cultural, todos ellos remiten, en periodos más o menos largos de su historia, a exclusiones sociales y políticas, a desigualdades e injusticias acumuladas, sedimentadas. Pero lo que galvaniza hoy a las identidades como motor de lucha es inseparable de la demanda de reconocimiento y de sentido. Y ni el uno ni el otro son formulables en meros términos económicos o políticos, pues ambos se hallan referidos al núcleo mismo de la cultura, en cuanto mundo del *pertenecer a* y del *compartir con*. Razón por la cual la identidad se constituye hoy en la fuente de intolerancia más destructiva, pero también en el lugar desde el que hoy se introducen las más fuertes contradicciones en la hegemonía de la razón instrumental.

Ahora bien ni el reencantamiento de las identidades que presenciamos responde a un solo y mismo movimiento, ni es pensable a partir de una sola causa. Las razones y los motivos se entrelazan en tramas hechas de postergadas reivindicaciones históricas, recla-

maciones territoriales, tenaces prejuicios raciales, exaltaciones religiosas, súbitas escisiones de memoria, largas luchas por el reconocimiento y, atravesando todos esos materiales, poniéndolos en ebullición, antiguas y nuevas luchas de poder.

De todos modos el más poderoso movimiento de reencantamiento identitario proviene de la emergencia de fundamentalismos –de los islámicos a los mesianismos pentecostales, pasando por los nacionalismos de toda laya– mediante los cuales los sujetos colectivos reaccionan a la amenaza que sobre ellos hace caer una globalización más interesada en los “instintos básicos” –impulsos de poder y cálculos estratégicos– que en las identidades, esto es una globalización que disuelve la sociedad en cuanto comunidad de sentido para sustituirla por un mundo hecho de mercados, redes y flujos de información. La forma en que resienten esa presión los individuos y los grupos situados en los países de la periferia es la exclusión social y cultural, el empeoramiento de las condiciones de vida de la mayoría, la ruptura del contrato social entre trabajo, capital y Estado:

Lo compartido por hombres, mujeres y niños es un miedo, profundamente asentado, a lo desconocido, que se vuelve más amedrentador cuando tiene que ver con la base cotidiana de la vida personal: están aterrorizados por la soledad y la incertidumbre en una sociedad individualista y ferozmente competitiva (Castells 1999: 49).

Estamos ante fundamentalismos hechos a la vez de enfurecidas resistencias y de afiebradas búsquedas de sentido. Resistencias al proceso de individualización y atomización social, a la intangibilidad de unos flujos que en su interconexión difuminan los límites de pertenencia y tornan inestables las contexturas espaciales y temporales del trabajo y la vida. Y búsquedas de una identidad social y personal que, “basándose en imágenes del pasado y proyectándolas en un futuro utópico, permitan superar los insoportables tiempos presentes” (Castells 1999: 48). *La sociedad-red* no es un puro fenómeno de conexiones tecnológicas sino la disyunción sistémica de lo global y lo local mediante la fractura de sus marcos temporales de experiencia y de poder: frente a la elite que habita el espacio atemporal de las redes y los flujos globales, las mayorías en nuestros países habitan aun el espacio/tiempo local de sus culturas, y frente a la lógica del poder global se refugian en la lógica del poder que produce la identidad.

Necesitamos entender entonces que, antes de que se convirtiera en tema de las agendas académicas, el *multiculturalismo*⁴ nombra el despertar y el estallido con que las comunidades culturales responden a la amenaza de lo global. De los contradictorios movimientos que moviliza: la resistencia como implosión y a la vez como impulso de construcción. De un lado, estamos ante la conversión en trinchera de todo aquello que contenga o exprese alguna forma colectiva de identidad: desde lo étnico y lo territorial a lo religioso, lo nacional, lo sexual y sus múltiples solapamientos. La globalización exagera y alucina a las identidades básicas, a las identidades que echan sus raíces en los tiempos largos. Lo que hemos visto en Sarajevo y Kosovo, es eso: una alucinación de las identidades que luchan por ser reconocidas pero cuyo reconocimiento sólo es completo cuando expulsan de su territorio a todos los otros encerrándose sobre sí mismas.

⁴ Para asomarse a la diversidad de posiciones que el multiculturalismo suscita, ver Kymlicka 1996; *Esprit* 1995; *Isegoría* 1996.

Pero una fuerte exasperación de las identidades la reencontramos también en el trato de enemigo que los ciudadanos de los países ricos dan a los inmigrantes llegados del “sur”. Y también en la intolerancia con la que en Argentina o Chile son excluidos, por los propios sectores obreros, los migrantes provenientes de Bolivia o Paraguay (Grimson 1999). Como si al caerse las fronteras, que durante siglos demarcaron los diversos mundos, las distintas ideologías políticas, los diferentes universos culturales –por acción conjunta de la lógica tecnoeconómica y la presión migratoria– hubieran quedado al descubierto las contradicciones del discurso universalista, de que tan orgulloso se ha sentido Occidente. Y entonces cada cual, cada país o comunidad de países, cada grupo social y hasta cada individuo, necesitarán conjurar la amenaza que significa la cercanía del otro, de los otros, en todas sus formas y figuras, rehaciendo la exclusión ahora ya no bajo la forma de fronteras, que serían obstáculo al flujo de las mercancías y las informaciones, sino de distancias que vuelvan a poner “a cada cual en su sitio”.

En la profunda ambigüedad del *revival* identitario no habla sólo la revancha, ahí se abren camino otras voces alzadas contra viejas exclusiones, y si en el inicio de muchos movimientos identitarios el autoreconocimiento es reacción de aislamiento, también lo es su funcionamiento como espacios de memoria y solidaridad, y como lugares de refugio en los que los individuos encuentran una *tradicción moral* (Bellah 1985). Y desde ahí se proyectan búsquedas de alternativas, comunitarias y libertarias, capaces incluso de revertir el sentido mayoritariamente excluyente que las redes tecnológicas tienen para las mayorías, transformándolas en potencial de enriquecimiento social y personal.

Es el sentido, la durabilidad y la función colectiva de las identidades lo que está sufriendo cambios de fondo, desde Habermas, que constata el descentramiento que sufren las sociedades complejas por la ausencia de una instancia central de regulación y autoexpresión en las que “hasta las identidades colectivas están sometidas a la oscilación en el flujo de las interpretaciones ajustándose más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión” (1989: 424), hasta Stuart Hall, que asume la fragilización de aquello que suponíamos fijo y la desestabilización de lo que creíamos uno:

Un tipo nuevo de cambio estructural está fragmentando los paisajes culturales de clase, género, etnia, raza y nacionalidad, que en el pasado nos habían proporcionado sólidas localizaciones como individuos sociales. Transformaciones que están también cambiando nuestras identidades personales (1999: 56).

Ese cambio apunta especialmente a la multiplicación de referentes desde los que el sujeto se identifica como tal, pues el descentramiento no lo es sólo de la sociedad sino de los individuos, que ahora viven una integración parcial y precaria de las múltiples dimensiones que los conforman. El individuo ya no es lo indivisible, y cualquier unidad que se postule tiene mucho de “unidad imaginada”.

Lo anterior no puede ser confundido con la celebración de la diferencia convertida en fragmentación, proclamada por buena parte del discurso posmoderno y rentabilizada por el mercado. La celebración de las identidades *débiles* tiene una fuerte relación con otra celebración, la de la des-regulación del mercado, exigida por la ideología neoliberal que orienta el actual curso de la globalización, y de la que David Harvey explicita la paradoja: “cuanto menos decisivas se tornan las barreras espaciales tanto mayor es la sensibilidad del capital hacia las diferencias del lugar y tanto mayor el incentivo para que

los lugares se esfuerzan por diferenciarse como forma de atraer el capital” (1989: 296). La identidad local es así conducida a convertirse en una representación de la diferencia que la haga comercializable, es decir, sometida a los maquillajes que refuerzan su exotividad y a las hibridaciones que neutralicen sus rasgos más conflictivos. Que es la otra cara de la globalización acelerando las operaciones de desarraigo con que intenta inscribir las identidades en las lógicas de los flujos: dispositivo de traducción de todas las diferencias culturales a la lengua franca del mundo tecnofinanciero y volatilización de las identidades para que floten libremente en el vacío moral y la indiferencia cultural. La complementariedad de movimientos en que se basa esa traidora traducción no puede ser más expresiva: mientras el movimiento de las imágenes y las mercancías va del centro a la periferia, el de los millones de emigrantes objeto de exclusión va de la periferia al centro. Con la consiguiente reidentificación –frecuentemente fundamentalista– de las culturas de origen que se produce en los “enclaves étnicos”, que parchean las grandes ciudades de los países del norte.

Debemos al movimiento feminista la producción de una perspectiva radicalmente nueva de la identidad que, frente al esencialismo identitario de todo cuño, afirma el carácter dividido y descentrado del sujeto, pero que al mismo tiempo se niega a aceptar una concepción de la identidad infinitamente fluida y maleable (*Debate feminista* 1996a, 1996b). Lo cual permite no sólo inscribir las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana, sino replantear a fondo el sentido mismo de la política, postulando la creación de un nuevo tipo de “sujeto político”. Sujeto alumbrado desde que el feminismo subvirtiera el machismo metafísico de las propias izquierdas con “lo personal es político”, y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimación y el de reconocimiento y empoderamiento. Sentimiento este último que recupera para el proceso de construcción identitaria tanto lo que la disputa de poder pasa en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen entonces en el feminismo no como postulado teórico sino como resultado de la exploración de la propia experiencia de la opresión.

Muy cercano a la perspectiva feminista, enriqueciéndola, se halla la propuesta de políticas del reconocimiento elaborada por Charles Taylor a partir de un planteamiento altamente desconcertante. El de que, mientras en la antigüedad clásica de griegos y romanos eran las leyes las que dotaban de personalidad a un pueblo, es en la base misma de la modernidad política donde se aloja “la idea de que el pueblo cuenta con una identidad anterior a alguna estructuración política”⁵. La idea de reconocimiento, desde su formulación hegeliana, juega justamente ahí: en la distinción entre el “honor” tradicional como concepto y principio jerárquico y la “dignidad” moderna como principio igualitario. La identidad no es pues lo que se le atribuye a alguien por el hecho de estar aglutinado en un grupo –como en la sociedad de castas– sino la expresión de lo que da sentido y valor a la vida del individuo. Es al tornarse expresiva de un sujeto individual o colectivo que la identidad depende, vive, del reconocimiento de los otros: la identidad se construye en el diálogo y el intercambio, ya que es ahí que individuos y grupos se sienten despre-

⁵ Taylor/Habermas (1998: 73). Ver también Fraser 1998.

ciados o reconocidos por los demás. Las identidades modernas –al contrario de aquellas que eran algo atribuido a partir de una estructura preexistente como la nobleza o la plebe– se construyen en la negociación del reconocimiento por los otros.

La relación entre expresividad y reconocimiento de la identidad se hace precisamente visible en la polisemia castellana del verbo “contar” cuando nos referimos a los derechos de las culturas tanto de las minorías como de los pueblos. Pues para que la pluralidad de las culturas del mundo sea políticamente tenida en cuenta es indispensable que la diversidad de identidades nos pueda ser contada, narrada. La relación de la narración con la identidad es constitutiva: no hay identidad cultural que no sea contada (Bhabha 1977; Marinas 1995). Ahí apunta la nueva comprensión de la identidad como una construcción que se relata. Y lo hace en cada uno de los idiomas y al mismo tiempo en el lenguaje multimedial en que hoy se juega el movimiento de las traducciones –de lo oral a lo escrito, a lo audiovisual, a lo informático– y en ese otro aun más complejo y ambiguo: el de las apropiaciones y los mestizajes. En su sentido más denso y desafiante la idea de multiculturalidad apunta ahí: a la configuración de sociedades en las que las dinámicas de la economía y la cultura-mundo movilizan no sólo la heterogeneidad de los grupos y su readecuación a las presiones de lo global sino la coexistencia al interior de una misma sociedad de códigos y narrativas muy diversas, conmocionando así la experiencia que hasta ahora teníamos de identidad.

Lo que el multiculturalismo pone en evidencia es que las instituciones liberal-democráticas se han quedado estrechas para acoger las múltiples figuras de la diversidad cultural, que tensionan y desgarran a nuestras sociedades justamente porque no caben en esa institucionalidad. Desgarradura que sólo puede ser suturada con una política de extensión de los derechos y valores universales a todos los sectores de la población que han vivido por fuera de la aplicación de esos derechos, sean mujeres o minorías étnicas, evangélicos u homosexuales. Michel Wiewiorka (1997) se niega a tener que escoger entre el universalismo heredado de la Ilustración, que dejaba de lado sectores enteros de la población, y un diferencialismo tribal que se afirma en la exclusión racista y xenófoba. Pues esa disyuntiva es mortal para la democracia. Una democracia que se vuelve entonces escenario de la emancipación social y política cuando nos exige sostener la tensión entre nuestra identidad como individuos y como ciudadanos (Mouffe 1996), pues sólo a partir de esa tensión se hará posible sostener colectivamente la otra, la tensión entre diferencia y equivalencia (igualdad). Y saldremos, entonces, de la ilusoria búsqueda de una reabsorción de la alteridad en un todo unificado. Así, como la alteridad es irreductible, la democracia pluralista debe verse como un “bien imposible”, que sólo existe mientras lo buscamos, sabiendo que no se puede lograr perfectamente.

3. Des-figuración de las condiciones y el sentido del trabajo

El trabajo se identificó, durante la primera modernidad, la industrial, con la capacidad de ejecución de tareas fijadas de antemano y delimitadas de una vez para toda la vida, esto es, con pocos cambios a todo lo largo del día y de la vida. En la tardomodernidad, que configuran la era de la información y la sociedad de mercado, se ponen en marcha profundos cambios en el sentido del trabajo y la identidad social del trabajador (Dubar 2000).

Las *condiciones* comienzan a erosionar el *sentido* moderno del trabajo⁶ y del trabajador cuando a mediados de los años setenta se cierra el ciclo de los “30 gloriosos años: 1945-1975”, que siguen al fin de la segunda guerra mundial, y, con la crisis del petróleo, hacen su aparición los primeros dos movimientos: el aumento en la terciarización del empleo y de su precariedad. De una sociedad industrial, salarial, manual, conflictual pero solidaria y negociadora se comienza a pasar a otra terciarizada, informatizada y menos conflictual pero fracturada, dual, desregulada y excluyente. De explotado pero incluido en el sistema un buen sector de trabajadores pasa a ser llanamente excluido. Desciende drásticamente el número de trabajadores en los ámbitos de la gran industria tradicional –minería, acerías, metalmecánica, agrícola, etc.–, se crecientan los puestos de trabajo en los campos de la educación, la salud, la seguridad, el comercio, y se abren o potencian otros campos: la informática, la asesoría, la investigación, la gestión. Sólo que los empleos creados en los últimos cuatro campos no pasan a ser ocupados por los desocupados de las industrias tradicionales ya que se trata de nuevos oficios.

La muy ambigua –o mejor, tramposa– palabra con la que, desde el ámbito de la gestión empresarial, se denomina a estos cambios, la “flexibilidad laboral”, junta y confunde dos aspectos radicalmente diferentes del cambio. Uno, eminentemente positivo en principio aunque muy recortado en la práctica: el paso de un trabajo caracterizado por la ejecución mecánica de tareas repetitivas al de un trabajo con un claro componente de iniciativa de la parte del trabajador, que desplaza el ejercicio de la predominancia de la mano a la del cerebro –nuevos modos del hacer que exigen un *saber-hacer* y el despliegue de destrezas con un mayor componente mental–. La trampa que el uso de la palabra “flexibilidad” encierra al ser identificada únicamente con esa dimensión positiva es lo que oculta: primero, que esa capacidad de iniciativa, de innovación y creatividad en el trabajo, es férreamente controlada por la lógica de la rentabilidad empresarial que la supedita en todo momento a su “evaluación de los resultados”; y segundo, que la “flexibilidad” incluye un otro componente radicalmente negativo: la precarización del empleo tanto en términos de la duración del contrato de trabajo como en las prestaciones salariales en salud, pensión, educación, vacaciones, etc. La flexibilidad se convierte así en el dispositivo de enganche del trabajo en las nuevas figuras de empresa. Pues de un lado, al trabajador o empleado no se le permite la creatividad, no se le deja libre, para que haga lo que quiera y de veras invente, sino sólo para que tenga la posibilidad de competir mejor con sus propios compañeros de trabajo; y de otro, la competitividad es elevada al rago de condición primera de existencia de las propias empresas.

El resultado ya palpable de esos cambios es la mengua o desaparición del vínculo societal –espacial y temporal– entre el trabajador y la empresa, afectando profundamente la estabilidad psíquica del trabajador: se acabó la posibilidad de hacer proyectos de vida (Giddens 1997; Bauman 1999). La crisis de identidad del trabajador tiene una de sus figuras más expresivas en ese paso del sujeto ejecutor de tareas trazadas por otros a la del individuo avocado a una permanente reconversión de sí mismo, obligado a tener iniciativa, a innovar, justo en un momento en el cual no solamente el mundo del trabajo sino la sociedad en su conjunto hace del individuo un sujeto inseguro, lleno de incertidumbre, con tendencias muy fuertes a la depresión, al estrés afectivo y mental. Al dejar

⁶ Dos libros claves a ese respecto: Sennett 1999 y Beck 2000.

de ser un ámbito clave de comunicación social, del reconocimiento social de sí mismo, el trabajo pierde también su capacidad de ser un lugar central de significación del vivir personal, del sentido de la vida.

Y cambian también las figuras del ejercicio profesional, cambio de formas en las que lo desfigurado es el *fondo*, como lo atestiguan los grupos-proyecto, los “círculos de calidad”, en los que cada individuo es puesto a competir con otros individuos dentro de un grupo-proyecto, y cada grupo compite con otros grupos, no sólo fuera sino aun dentro de la misma empresa. En la estructura profesional de la empresa “tradicional” no había dos equipos haciendo lo mismo en situaciones que permitieran evaluar permanentemente cuál de ellos es el más competitivo. Ahora podemos afirmar que la libertad de hacer, la inventiva y la creatividad son incentivadas y a la vez puestas permanentemente a prueba bajo el baremo de la competitividad. Y en condiciones de competitividad cada vez más fuerte, la creatividad se transforma, se traduce, en fragmentación no sólo del oficio sino de las comunidades de oficio. El nuevo capitalismo (Drucker 1999) no puede funcionar con sindicatos fuertes, a los que vuelve no solamente innecesarios sino imposibles. ¿Por qué? Porque la verdadera iniciativa ahora otorgada al individuo consiste en responsabilizarlo en cuanto tal de las actividades que antes eran asumidas por la empresa: desde la formación o adquisición de competencias y destrezas hasta la duración del contrato de trabajo. Al ser puesto a competir con sus propios colegas y perder la seguridad del trabajo indefinido en la empresa, el sentimiento de pertenencia a un gremio, de solidaridad colectiva, sufre una mengua inevitable.

Resulta bien significativo que en castellano “competencia” nos sirva para hablar a la vez de los saberes/destrezas, y también de la lucha a muerte entre las empresas. Hoy esa con-fusión es aun más significativa pues sus ingredientes nunca estuvieron tan inextricablemente mezclados. De la nueva enseñanza por competencias se empieza a hablar en la academia justo en el mismo momento en que la empresa ha hecho estallar el oficio de administrador o de ingeniero industrial para transformarlo en un número determinado de actividades desempeñables por competencias individuales. En la actual sociedad de mercado la nueva empresa, organizada por las competencias de los grupos-proyecto, hace imposible el largo tiempo, tanto el de la pertenencia a una colectividad empresarial como en el de la carrera profesional, dejando sin sentido a la empresa como comunidad y a la carrera profesional como temporalidad individual. En Silicon Valley, que no es nuestra sociedad pero constituye la punta de lanza de los cambios en este campo, el promedio de contratación de profesionales es de ocho meses, y aunque no sea nuestra realidad está ya siendo visto como modelo por no pocas de las empresas transnacionales ubicadas en nuestros países. Pues el nivel salarial tiene cada vez menos que ver con los años de trabajo en la empresa. Amigos en Colombia, en España y Francia, que llevan muchos años en la empresa, están siendo rápidamente desalojados de su puesto de trabajo por jovencitos que acaban de entrar a trabajar ganando el doble que ellos. El valor del trabajo se divorcia así también del largo plazo y el largo tiempo de la solidaridad, para ligarse a una creatividad y una flexibilidad uncidas a la férrea lógica de la competitividad.

4. Desubicaciones del intelectual en el presente des-orden cultural

La modernidad ha incumplido muchas de sus promesas tanto en el campo de emancipación social como en el de la democratización política, pero una promesa sí ha cumpli-

do, y con creces: la de desencantarnos el mundo. Al *racionalizarlo* la modernidad ha dejado al mundo sin magia, sin misterio. Ahí apuntan tanto el vértigo de la velocidad como el éxtasis de la droga entre los jóvenes. Y ahí apunta también el neo-conservadurismo intelectual tanto dentro como fuera del campo académico. La denuncia de la hegemonía de la razón científica –especialmente en biología y genética– y de la razón instrumental que hegemoniza nuestra sociedad desde la técnica, enlazan demasiado rápidamente con la denuncia de la decadencia cultural y la pérdida de sentido. Bajo no pocas de esas denuncias, sustentándolas, hay un *revival* de conservadurismo que enlaza con el que a comienzos del siglo XX insuflaron el Spengler de la *Decadencia de Occidente* y el Ortega y Gasset de *La rebelión de las masas*. Estamos frente a un avance de la mentalidad apocalíptica que percibe los cambios como directa amenaza de destrucción civilizatoria. Nada más desconcertante que el parecido entre el libro *Homo videns*, en que el politólogo florentino Giovanni Sartori (1997) nos profetiza la inevitable decadencia y hasta la desaparición del pensamiento, y *Ser digital*, obra en la que el tecnólogo del MIT, Nicholas Negroponte (1999), celebra el advenimiento de la era cibernética: una misma pretensión metahistórica permite a ambos pseudoprofetistas colocarnos ante el determinismo de unos cambios sin pliegues ni contradicciones. A la crisis de los mapas ideológicos que produjo la caída del muro de Berlín se agrega hoy una erosión de los mapas cognitivos que nos priva de las categorías de interpretación capaces de captar el rumbo de las vertiginosas transformaciones que vivimos (Lechner 1995), lo que hace involucionar el incompleto proceso de secularización de nuestras sociedades bajo la presión creciente de los “nuevos” credos y el *revival* de los más viejos moralismos (Touraine 1992).

El lugar de la cultura en la sociedad cambia cuando la mediación tecnológica de la comunicación deja de ser meramente instrumental para espesarse, densificarse y convertirse en estructural. Pues la tecnología remite hoy no a la novedad de unos aparatos sino a nuevos modos de percepción y de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras. Lo que la trama comunicativa de la revolución tecnológica introduce en nuestras sociedades no es tanto una cantidad inusitada de nuevas máquinas sino un nuevo modo de relación entre los procesos simbólicos –que constituyen lo cultural– y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. Escribe Manuel Castells en *La era de la información*: “lo que ha cambiado no es el tipo de actividades en que participa la humanidad, lo que ha cambiado es su capacidad tecnológica de utilizar como fuerza productiva directa lo que distingue a nuestra especie como rareza biológica, eso es, su capacidad de profesar símbolos” (1998: 360). La “sociedad de la información” no es entonces sólo aquella en la que la materia prima más costosa es el conocimiento sino también aquella en la que el desarrollo económico, social y político, se halla estrechamente ligado a la innovación, que es el nuevo nombre de la creatividad y la creación humanas.

Frente a esa constatación sociológica los relatos más expresivos del conservadurismo que engendra el desencanto son sin duda los que intentan dar cuenta de la crisis cultural. Analizando el sentimiento actual de desorientación moral, de quiebra de los valores del arte, de la decadencia de los códigos de sociabilidad, George Steiner plantea la necesidad de comprender “la singularidad de la herida que no cicatrizó [...] la ruptura inconmensurable entre existencia secular y escatológica. Esa que ha venido desgarrando la conciencia del individuo –Pascal, Kierkegaard, Dovstojewski– introduciendo un profundo desequilibrio del eje de la cultura occidental” (1992: 46, 52). La conciencia occi-

dental se ha visto permanentemente confrontada al “chantaje de la trascendencia”. Hasta el socialismo marxista se ha alimentado de la escatología mesiánica, lo que hizo de los genocidios europeos un intento de “suicidio de la civilización occidental”. El diagnóstico no puede ser más desencantado: el epílogo de la creencia, la transformación de la fe religiosa en convención hueca resultan un proceso más peligroso que lo previsto por los ilustrados. Las formas de degradación son tóxicas. Su toxicidad sustenta hoy una utopía tecnocrática, que funciona al margen de las necesidades y las posibilidades humanas, resultado del fracaso de la creencia *secular* en el progreso moral y político, esto es, en el paso natural del cultivo de la inteligencia al comportamiento social constructivo.

¿A dónde nos llevan los relatos del desencanto? ¿Puede su lúcido pesimismo ayudarnos a afrontar las contradicciones que la globalización envuelve?, o ¿sus argumentos son la legitimación de los que se arrellanan en la pasividad de un nihilismo escapista? Ya T. S. Eliot, en sus *Notas para la definición de la cultura* (1948), concluía diciendo: “Ha dejado de ser posible hallar consuelo en el pesimismo profético” (1984: 177). Y para los que vivimos el desencantamiento del mundo sin que ello nos convierta automáticamente en seres desencantados hay una frase de Benjamin que nos sigue desafiando e iluminando: Todo documento de cultura es también un documento de barbarie. La traigo a propósito del dictamen de barbarie que Adorno, Steiner y Kundera han proferido sobre el rock. Para Adorno, “alabar el jazz y el *rock and roll*, en lugar de la música de Beethoven, no sirve para desmontar la mentira de la cultura sino que da un pretexto a la barbarie y a los intereses de la industria cultural” (1980: 414).. Y continúa exponiendo acerca de las supuestas cualidades vitales que esos ritmos tendrían, para concluir que esas cualidades están por completo dañadas. Quien quiera entender el desprecio que Adorno, el experto musicólogo, sentía especialmente por el jazz, debe leer lo que a ese propósito escribieron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*. Desde una perspectiva menos tajante pero no menos radical, George Steiner ubica el rock en una nueva esfera sonora, que parece haberse convertido en el esperanto, en la *lingua franca*, de los más jóvenes, a los que proporciona códigos de comportamiento y formas de solidaridad grupal. Y es en el contexto de esa esfera sonora que el rock es juzgado como “un martilleo estridente, un estrépito interminable que, con su espacio envolvente, ataca la vieja autoridad del orden verbal” (Steiner 1992: 118, 121); y al fomentar la emoción y el gregarismo socava el silencioso aislamiento que la lectura requiere.

Milan Kundera se pregunta si la coincidencia entre la aparición del rock y el momento en que el siglo XX “vomitó su historia” será fortuita. A lo que responde afirmando la existencia de un sentido oculto entre el fin del siglo y el éxtasis del rock:

En el aullido extático ¿quiere el siglo olvidarse de sí mismo? ¿Olvidar sus utopías sumidas en el horror? ¿Olvidar el arte? [...] La imagen acústica del éxtasis ha pasado a ser el decorado cotidiano de nuestro hastío. [Y mientras] se predica la severidad contra los pecados del pensamiento, se predica el perdón para los crímenes cometidos en el éxtasis emotivo (1994: 247, 249).

La co-incidencia de esos tres textos me ha llevado a preguntarme si la idea de Benjamin no es reversible, lo que nos autorizaría a pensar que en estos oscuros tiempos hay documentos de barbarie que podrían estar siendo documentos de cultura, esto es por los que atraviesan movimientos que minan y subvierten, desde sus *bajos fondos*, la cultura con que nuestras sociedades se resguardan del sinsentido. Porque entonces, más que al

éxtasis, el aullido del rock remitiría a la rabia y la desazón de una juventud que ha encontrado en esa música el único idioma en el que expresar su rechazo a una sociedad hipócritamente empeñada en esconder sus miedos y zozobras. Y en la medida en que hace visibles nuestras coartadas y nuestros miedos al cambio, el rock hace parte del arte que avizora un cambio de época.

Ahí está la híbrida experiencia cultural de los jóvenes, que liga su malestar en la Cultura (con mayúsculas) al estallido de las fronteras espaciales y sociales, que la llave televisión/computador introduce en el estatuto de los lugares de saber y de las *figuras de razón*, se traduce en una fuerte complicidad cognitiva y expresiva con las nuevas imágenes y sonoridades, sus fragmentaciones y velocidades, en las que encuentran su propio ritmo e idioma. Pues la televisión y el computador develan justamente lo que los nuevos regímenes de la imagen catalizan de cambios en la sociedad: desde el emborronamiento de los territorios y el desplazamiento de las fronteras entre razón e imaginación, entre saber e información, naturaleza y artificio, arte y ciencia, saber experto y experiencia profana, hasta la conexión de las nuevas condiciones del saber con nuevas formas de sentir y nuevas figuras de la socialidad. La visualidad electrónica ha entrado a formar parte constitutiva de la *visualidad cultural*, esa que es a la vez entorno tecnológico y nuevo imaginario “capaz de hablar culturalmente –y no sólo de manipular tecnológicamente–, de abrir nuevos espacios y tiempos para una nueva era de lo sensible” (Renaud 1980: 17). Esa que en América latina remite a la complicidad y complejidad de relaciones entre la *oralidad*, que perdura como experiencia cultural primaria de las mayorías, y la *visualidad* tecnológica, “oralidad secundaria”, que tejen y organizan las gramáticas tecno perceptivas de la radio y el cine, del video y la televisión, y que remite, no a los exotismos de un analfabetismo tercermundista, sino a “la persistencia de estratos profundos de la memoria y la mentalidad colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido tradicional que la propia aceleración modernizadora comporta” (Marramao 1989: 60).

Entre esas alteraciones del tejido tradicional de nuestras sociedades se hallan las nuevas ciudadanía culturales. Que son aquellas que responden a la creciente presencia de estrategias tanto de exclusión como, y especialmente, de empoderamiento, ejercidas en y desde el ámbito de la cultura. Estas últimas no solo inscriben las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana, sino que replantean a fondo el sentido mismo de la política, postulando el surgimiento de un nuevo tipo de sujeto político. Ese que oteó Hannah Arendt cuando afirmó que nada en el cristianismo ni en el marxismo nos preparó para convivir con la incertidumbre. Pues quizá la tenacidad con que nos resistimos a la incertidumbre remita en últimas a la envergadura de las preguntas que enlazan las nuevas experiencias culturales con las nuevas figuras de la ciudadanía: ¿desde dónde y a nombre de quién hablamos hoy los intelectuales cuando el sujeto social unificado en las categorías de *pueblo* y de *nación* estalla, desnudando el carácter inestable y problemático de lo colectivo?, ¿para quién hablamos, a quién nos dirigimos hoy?, y la más arriesgada de todas, ¿quiénes nos escuchan?.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W. (1980): *Teoría estética*. Madrid: Taurus.
Augé, Marc (1995): *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

- Bauman, Zygmunt (1999): *O malestar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Beck, Ulrich (2000): *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Bell, Daniel (1979): *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Bellah, Robert N. (1985): *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Bhabha, Homi K. (ed.) (1990): *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Castells, Manuel (1998): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 1: *La sociedad red*. Madrid: Alianza.
- (1999): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, Cornelius (1993): *El mundo fragmentado*. Montevideo: Altamira/Nordan Comunidad.
- Debate feminista* (1996), 13 (“Otreidad”).
- Debate feminista* (1996), 14 (“Identidades”).
- Díaz Álvarez, Manuel (1978): *Pastoral y secularización en América latina*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Drucker, Peter Ferdinand (1999): *La sociedad postcapitalista*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Dubar, Claude (2000): *La crise des identités: l'interprétation d'une mutation*. Paris: PUF.
- Eliot, T. S. (1984): *Notas para la definición de la cultura*. Barcelona: Bruguera.
- Esprit* (1995), 212 (“Le spectre du multiculturalisme américain”).
- Fraser, Nancy (1997): *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad de los Andes.
- Giddens, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Península.
- Grimson, Alejandro (1999): *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: EUDEBA/Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social.
- Habermas, Jürgen (1989): *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. Madrid: Taurus.
- Hall, Stuart (1999): *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: D.P & A.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity. An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford/Cambridge, MA: Blackwell.
- Hopenhayn, Martin (1997): *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Barcelona, et al.: Ed. Andrés Bello.
- Isegoría* (1996), 14 (“Multiculturalismo: justicia y tolerancia”).
- Kundera, Milan (1994): *Los testamentos traicionados*. Barcelona: Tusquets.
- Kymlicka, Will (1996): *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Lechner, Norbert (1995): “América Latina: la visión de los cientistas sociales”. En: *Nueva Sociedad*, 139, pp. 75-78.
- Lipovetsky, Gilles (1992): *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard.
- Marinas, José Miguel (1995): “La identidad contada”. En: Tranche, Rafael R./Sánchez-Biosca, Vicente (eds.): *Destinos del relato al filo del milenio*. Valencia: Filmoteca de la Generalitat Valenciana, pp. 75-88.
- Marramao, Giacomo (1983): *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*. Roma: Editori Reuniti.
- (1989): “Metapolítica: más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia”. En: Palacios, Xavier/Jarauta, Francisco (eds.): *Razón, ética y política. El conflicto de las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos, 59-85.

- (1994): *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*. Roma: Laterza.
- Morandé, Pedro (1984): *Cultura y modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*. Santiago de Chile: Instituto de Sociología/Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Mouffe, Chantal (1996): “Por una política de la identidad nómada”. En: *Debate feminista*, 14, pp. 3-13.
- Negroponete, Nicholas (1999): *Ser digital*. Barcelona: Gedisa.
- Renaud, Alain (1980): “Comprender la imagen hoy”. En: *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra, pp. 11-26.
- Richeri, Giuseppe (1989): “Crisis de la sociedad y crisis de la televisión”. En: *Contratexto* (Lima), 4, pp. 138-149.
- Rubert de Ventós, Xavier (1996): *Ética sin atributos*. Barcelona: Anagrama.
- Sartori, Giovanni (1997): *Homo videns. Televisione e post-pensiero*. Roma: Laterza.
- Sennett, Richard (1978): *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- (1980): *Narcisismo y cultura moderna*. Barcelona: Kairós.
- (1999): *A corrosão do carácter. Consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record.
- Steiner, George (1992): *No castelo do Barba Azul. Algumas notas para a redefinição da cultura*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Taylor, Charles/Habermas, Jürgen: *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*. Milano: Feltrinelli.
- Touraine, Alain (1992): *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- Vázquez Montalbán, Manuel (1995): *Panfleto desde el planeta de los simios*. Barcelona: Crítica.
- Wieviorka, Michel (ed.) (1997): *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*. Paris: La Découverte.