


Las políticas educativas en México

Sociedad y conocimiento

Alejandro Carmona León
Andrés Lozano Medina
David Pedraza Cuéllar (coords.)

*Pedagógica
Mexicana* 



EDICIONES
POMARES



UNIVERSIDAD
PEDAGÓGICA
NACIONAL

Este libro es producto de los trabajos realizados en el «Seminario Permanente de Formación en Política Educativa», en el que participaron maestros de distintas disciplinas y en el que, de manera sistemática, se analizaron, discutieron y conceptualizaron teóricamente temas de política educativa, con el propósito de construir objetos de estudio colectivos que aglutinen a los miembros del área académica a fin de cohesionar sus intereses de investigación y docencia, conformando así la base para la elaboración de los proyectos académicos de los diferentes cuerpos académicos del Área Académica «Política Educativa, Procesos Institucionales y Gestión» de la Universidad Pedagógica Nacional. Dicha obra forma parte del proyecto «Mejora y fortalecimiento de la capacidad académica de los profesores», perteneciente al Programa Integral de Fortalecimiento Institucional (PIFI) 3.0.

©2007, Ediciones Pomares, S. A.
c/ María Aguiló, 88, 1.º, 1.ª
08005 Barcelona
E-mail: edicionespomares@yahoo.es

ISBN: 84-87682-82-0

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares de la misma mediante alquiler o préstamo público.

Impresión y encuadernación: Formación Gráfica, S. A. de C. V.
Matamoras, 112, Col. Raúl Romero,
C. P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl
Estado de México

2. La modernidad en América Latina

Samuel Arriarán Cuéllar

¿Cuál es la ubicación histórica y geográfica de la modernidad? ¿La modernidad es algo diferente de la modernización y del modernismo? ¿Cuál es el vínculo entre modernidad y globalización? ¿Puede haber una modernidad alternativa? ¿Hay una teoría de la modernidad en el pensamiento filosófico y en las ciencias sociales en América Latina?

La ubicación histórica y geográfica de la modernidad

La modernidad tiene su origen en la época del Renacimiento, pero no se reduce a ella. Continúa con la Ilustración y con el desarrollo del capitalismo en el siglo XIX. Como sostiene Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, ésta adquirió su dinámica cuando la sociedad estableció sus propios ejes en torno de ciertos principios inéditos (como por ejemplo la idea de la «diferenciación sistémica»). Esto significa que en la época de la Ilustración se consolida la separación y el desarrollo autónomo de las esferas fundamentales de la cultura, es decir, de la economía, la política, la ética y el arte.¹ Otros autores, incluso Marx, también reconocen la modernidad como un proceso consustancial al desarrollo del capitalismo. Entonces al proceso de expansión de la burguesía como clase hegemónica a escala mundial se le identifica con la modernidad. Para Marx, ésta implica un proceso contradictorio: si por una parte aspira al desarrollo del individualismo, de la igualdad y de nuevas experiencias positivas, por otra conlleva enajenación y opresión social. Por eso Marshall Berman en su libro *Todo lo sólido*

1. J. Habermas (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.

se desvanece en el aire, muestra la diferencia entre los modernismos del siglo XIX y del XX. Mientras en el siglo XIX la modernidad equivale a modernismo, en el siglo XX, por el contrario, aparece como modernización.

La definición de la modernidad como algo diferente de la modernización y el modernismo

Desde la perspectiva de Berman, habría que diferenciar modernidad, modernización y modernismo. La modernidad se entiende como una etapa histórica; la modernización, como un proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y el modernismo como el proyecto cultural que intenta seguir a la modernidad.² Así, la modernidad se puede definir como el conjunto de la experiencia vital (la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás), compartida hoy por hombres y mujeres de todo el mundo, pues:

[...] ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, «todo lo sólido se desvanece en aire».³

La frase «todo lo sólido se desvanece en el aire», corresponde al *Manifiesto Comunista*, donde se describe el desarrollo capitalista como un progreso ambiguo que ha ocasionado expansión y crisis de las instituciones sociales. Por eso ya nada es sólido y todo se vuelve fugaz y pasajero. Esta definición significa, por lo tanto, entender la modernidad como una nueva experiencia del tiempo y del espacio que, a diferencia de la época anterior, se caracteriza además de por ser una experiencia general, por una ambigüedad que se traduce en unión y desunión, integración y desintegración, esperanza y frustración, libertad y angustia. La modernidad como experiencia histórica significa principalmente desarrollo, lo cual establece a su vez dos cosas:

2. M. Berman (1992; 1.^a ed. en inglés, 1982), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo XXI, México.

3. *Ibid.*, pág. 1.

- a) Las transformaciones ocasionadas por el mercado mundial a nivel de lo económico (modernización).
- b) Las transformaciones a nivel subjetivo, relacionadas con el desarrollo individual (modernidad).

Las transformaciones ocasionadas por el mercado mundial pueden generar al mismo tiempo crecimiento y enajenación, progreso y explotación. Igualmente, las transformaciones a nivel de lo subjetivo pueden generar una emancipación o posibilidad de libre desarrollo individual junto a frustración, desorientación o angustia. Según Berman, se pueden diferenciar fundamentalmente dos maneras de interpretar la modernidad:

- a) La modernidad durante el siglo XIX, donde hay una conciencia de las dos caras de la contradicción. Esto se expresa en las obras de Goethe, Marx y Baudelaire: al mismo tiempo que se critica la modernidad (por su tendencia al achatamiento), se ven las posibilidades de liberación del individuo.
- b) Durante el siglo XX, donde la modernidad se reduce a la «jaula de hierro» (Weber): se la reduce a la modernización socioeconómica. Esta identificación implica estar atrapados en la racionalidad instrumental.

Si prestamos atención a los pensadores y escritores de la modernidad del siglo XX y los comparamos con los de hace un siglo, encontramos que la perspectiva se ha achatado radicalmente y que el campo imaginativo se ha reducido. Los pensadores del siglo XIX eran, al mismo tiempo enemigos y entusiastas de la vida moderna, en incansable lucha cuerpo a cuerpo con sus ambigüedades y contradicciones; la fuente principal de su capacidad creativa radicaba en sus tensiones internas y en su ironía hacia sí mismos. Sus sucesores del siglo XX se han orientado mucho hacia las polarizaciones rígidas y las totalizaciones burdas. La modernidad es aceptada con un entusiasmo ciego y acrítico, o condenada con un distanciamiento y un desprecio olímpico; en ambos casos es concebida como un monolito cerrado, incapaz de ser configurado o cambiado por los hombres modernos.⁴

Así, Berman sugiere que la modernidad se relaciona con valores anteriores. ¿Qué hizo en el siglo XIX que se desarrollara una actitud entusiasta hacia la vida moderna? Evidentemente fueron tensiones internas, pero a la vez externas, es decir, propias del contexto histórico. Si Goethe, Marx o Baudelaire tuvieron una actitud más rica, se debió a las enormes contradicciones en un contexto de revolución social. Al no existir este contexto, se

4. *Ibid.* pág. 11.

propone que la modernidad se limita a una modernización puramente económica durante el siglo XX. La intención de Berman es restablecer nuestro sentido de la modernidad, reapropiándonos de las visiones de los modernistas del siglo XIX:

Podría resultar que el retroceso fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. Este acto de recuerdo podría ayudarnos a devolver el modernismo a sus raíces, para que se nutra y renueve y sea capaz de afrontar las aventuras y peligros que le aguardan. Apropiarse de las modernidades de ayer puede ser a la vez una crítica de las modernidades de hoy y un acto de fe en las modernidades (y en los hombres y mujeres modernos) de mañana y de pasado mañana.⁵

Inmediatamente después de la publicación del libro de Marshall Berman, se desarrolló un importante debate en el que se destacó Perry Anderson. En éste también participaron otros autores durante varios números de la revista inglesa *New Left Review*.⁶ En su comentario al libro de Berman, Anderson desarrolla la idea de que el modernismo no puede darse en cualquier tiempo o sociedad: sólo surge en países donde hay ciertas condiciones o «temporalidades históricas» previas:

La hipótesis que esbozaré brevemente aquí es que más bien deberíamos buscar una explicación coyuntural del conjunto de prácticas y doctrinas estéticas, posteriormente agrupadas como «modernistas». Esta explicación implicaría la intersección de diferentes temporalidades históricas para componer una configuración típicamente sobredeterminada. ¿Cuáles fueron esas temporalidades? En mi opinión el «modernismo» ha de ser entendido ante todo como un campo cultural de fuerzas triangulado por tres coordenadas decisivas.⁷

La primera coordenada es, según Anderson, un academicismo fuertemente institucionalizado por una sociedad compuesta con clases aristocráticas y terratenientes (las cuales estaban económicamente superadas, pero todavía marcaban la pauta política y cultural en todos los países de la Europa anterior a la Primera Guerra Mundial). La segunda coordenada corresponde al desarrollo incipiente de tecnologías o invenciones clave como el teléfono, la radio, el automóvil, la aviación, etcétera. Aún no se habían consolidado las industrias culturales. La tercera coordenada corresponde al

5. *Ibid.* pág. 25.

6. Véase, por ejemplo, P. Osborne (1992), «Modernity is a Qualitative, Not a Chronological Category», *New Left Review*, núm. 192, marzo-abril.

7. P. Anderson, «Modernity and Revolution», *op. cit.*, pág. 99.

ambiente previo de una revolución social. En ningún país europeo la democracia burguesa era todavía la forma acabada de gobierno, ni el movimiento obrero estaba totalmente integrado. Todavía existía la posibilidad de un derumbe del viejo orden social. No se sabía si el nuevo orden sería capitalista o socialista. El grado de esperanza suscitada por la perspectiva de tal revolución fue muy variable, pero en la mayor parte de Europa estuvo en el aire. Esto se debía a la persistencia de las formas del *Ancien Régime*: monarquías imperiales en Rusia, Alemania y Austria, un precario orden en Italia, incluso en Inglaterra hubo amenazas de desintegración regional y de guerra civil en los años anteriores a la Primera Guerra Mundial.⁸ Según la argumentación de Anderson, estas tres coordenadas constituyen las «temporalidades históricas» o condiciones políticas y sociales previas que posibilitaron los grandes avances modernistas de 1890 a 1920. El problema es que estas temporalidades desaparecieron y nunca más se volvieron a presentar en los países europeos (salvo un breve periodo de agitación en los años sesenta, donde se dio una coincidencia de movimientos radicales; pero no hubo nunca más triunfos creadores equivalentes al modernismo en su fase heroica, de 1890 a 1920). Esto significa que se agotaron los movimientos de vanguardia y ahora tenemos simples rutinas y cierre de horizontes (lo que los posmodernos llaman un presente interminablemente repetido). Este modo de concluir la argumentación, que sugiere el fin de las esperanzas de una nueva revolución en Occidente, tuvo a su vez una respuesta de Marshall Berman, quien señaló que tal escepticismo implicaba un «desahucio *a priori* de la historia»:

Anderson pretende que el actual desengaño de nuestras esperanzas de una revolución socialista en Occidente significa el fin de toda vida espiritual y cultural... ¿No se da cuenta de la importancia que tiene, y siempre ha tenido, el desengaño para el crecimiento de la creatividad humana?... Cuando las personas nos encontramos frente a la desaparición de horizontes conocidos abrimos nuevos horizontes; cuando perdemos la ilusión de nuestras esperanzas descubrimos o creamos nuevas esperanzas. Es así como nuestra especie ha sobrevivido a tanta tristeza y ruindad a lo largo de los tiempos. Si la humanidad hubiera aceptado desahucios *a priori* de la historia, hace tiempo que nuestra historia se habría acabado.⁹

Llama la atención en esta polémica el hecho de que, cuando tuvo lugar (1984), ya estaban presentes los términos fundamentales que posteriormen-

8. *Ibidem*.

9. M. Berman (1984), «The Signs in the Street: a Response to Perry Anderson», en *New Left Review*, núm. 144, marzo-abril, pág. 115.

te definirían al debate posmoderno. En este sentido, se plantean claramente las causas que ocasionarían el fugaz triunfo del neoliberalismo y el derumbe del llamado «socialismo real». Desde esta perspectiva, resulta de suma utilidad la idea apuntada por Berman: tanto el socialismo como el capitalismo contienen una lógica contradictoria. Por lo tanto, la modernidad, que impulsa a esos sistemas sociales, conlleva un nihilismo destructor y simultáneamente una liberación. Esta idea de la modernidad se deriva de su interpretación de Marx como un modernista. Contrariamente a las interpretaciones dogmáticas, Berman valoró en alto grado el papel de la liberación del individuo. En consecuencia, interpreta el pensamiento de Marx como un individualismo radical. Hay que subrayar el interés especial del debate entre Berman y Anderson para repensar el proceso de la modernidad en América Latina: si el modernismo fue en los países europeos lo opuesto a la modernización socioeconómica, ¿cómo se dio éste en América Latina?¹⁰

Modernidad y globalización

La modernidad no se reduce ni al Renacimiento, ni a la Ilustración, ni al proceso del capitalismo en el siglo XIX. Es necesario incluir en su definición al capitalismo posmoderno. Esta ampliación está determinada por los efectos del proceso globalizador en el mundo actual. Tal como ha señalado Scott Lash en su libro *Sociología del posmodernismo*,¹¹ se debe salir de las demarcaciones filosóficas y hacer un análisis empírico de las prácticas posmodernistas. Según este diagnóstico, se descubre cómo la globalización genera el establecimiento de redes, tanto en los países hegemónicos como en los periféricos. Resalta el proceso de movilización y desplazamiento de inversiones del centro hacia los países subdesarrollados. En este campo se desarrollan tres reacciones o tendencias:

- a) La tendencia al modernismo y la modernización en aquellos países que reciben las inversiones y que desean igualarse a los países del Occidente capitalista.
- b) La tendencia al tradicionalismo o vuelta a la raíces como un rechazo a la modernización que viene en forma de inversión de capitales. Signos de este rechazo son el nacionalismo o fundamentalismo de los

10. S. Arriarán (1997), *Filosofía de la posmodernidad, Crítica de la modernidad desde América Latina*, UNAM, México.

11. S. Lash (1990), *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu, Buenos Aires.

países de la ex URSS y algunos países de América Latina como Perú, Bolivia y algunos de Centroamérica.

- c) La tendencia al posmodernismo o retorno al primitivismo, expresada sobre todo en algunos sectores que rechazan radicalmente el racionalismo y la civilización.

Jonathan Friedman señala que estas reacciones de diferente tipo se relacionan con la interacción entre el proceso de la modernidad y el de la globalización.¹² Por esa razón, la modernidad debe redefinirse como formas o espacios que la gente construye para identificarse con lo que actualmente desea.

El problema de la modernidad alternativa

En tanto los países de América Latina se han visto frustrados en su aspiración de lograr sociedades modernas, es necesario pensar en una modernidad alternativa. Esto representaría redefinir totalmente el concepto de modernidad al margen de su ubicación occidental. En efecto, es indispensable una revisión histórica de la modernidad que no sea la misma que en Europa, donde arranca del Renacimiento y de la Ilustración. En América Latina no hubo ninguna Ilustración. Nuestra modernidad se origina más bien en el barroco del siglo XVII. Quien hizo esta propuesta es Bolívar Echeverría. Plantea la tesis de la modernidad barroca como un resultado del proceso de mestizaje latinoamericano, como una racionalidad diferente, aunque no totalmente opuesta, a la de la modernidad capitalista.¹³ La modernidad puede ser vista de dos maneras: como algo posible, ideal, o como algo realizable, concreto. La modernidad capitalista es sólo una entre otras. Es defectuosa interiormente, pues conlleva una contradicción explosiva: libertad y represión al mismo tiempo. Simultáneamente, nos ofrece oportunidades de mayor desarrollo individual y colectivo, y reniega de ello volviéndose una caricatura o una burla de sí misma. Por tal razón, dice el autor:

Más o menos logradas en cada caso, las diferentes modernidades que ha conocido la época moderna, lejos de agotar la esencia de la modernidad y de cancelar así el trance de elección, decisión y realización que ella implica, han

12. J. Friedman (2001), *Identidad cultural y proceso global*, Amorrortu, Buenos Aires.

13. B. Echeverría (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El Equilibrista, México; (1998), *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México; (1998) *La modernidad de lo barroco*, Era, México.

despertado en ella perspectivas cada vez más diferentes de autoafirmación y han reavivado la necesidad de ese trance, cada cual a su manera. Las muchas modernidades, las que se generaron en siglos anteriores y las que siguen apareciendo, son figuras dotadas de vitalidad concreta porque siguen constituyéndose conflictivamente como intentos singularizados de formación de una materia que aún ahora, en tiempos que quisieran ser posmodernos, no acaba de perder su rebeldía.¹⁴

Si se retoma y desarrolla esta tesis, puede señalarse que tal contradicción explosiva no se limitó a la cultura de la modernidad capitalista, sino que se extendió a la de la socialista, con su consiguiente desaparición histórica. Y en este punto se le puede formular a Bolívar Echeverría una objeción: ¿por qué no definir también a la modernidad socialista? Y si no cabe definirla como otra variante histórica diferente del capitalismo y del barroco, ¿cómo explicar entonces los movimientos de izquierda y las revoluciones anticapitalistas del siglo XX? Por mi parte, creo que es posible delimitar la modernidad socialista, aunque se deba subrayar que se trata de una modernidad frustrada. Pero ¿acaso hay alguna otra que no se haya frustrado históricamente? Todas las modernidades han sido experiencias frustradas. Por eso la modernidad siempre es otra. Pero si la modernidad socialista nunca se realizó, ¿por qué no ver su aspecto utópico positivo y pensar en rescatarla redefiniéndola como una racionalidad ética? Como dice Sánchez Vázquez, la utopía socialista puede rescatarse y combinarse incluso con las tradiciones de las culturas premodernas:

Pero habría que precisar que esta reivindicación de la utopía socialista en América Latina (válida también para los países occidentales, donde la modernidad capitalista ya se ha consumado y topado con un límite insalvable) tiene que tomar en cuenta en América Latina lo que advirtió Mariátegui: los elementos premodernos, indígenas, que no pueden ser destruidos ni absorbidos en nombre de la modernidad. Solo así se puede hablar propiamente de una modernidad no capitalista, de signo socialista, para América Latina, que no sea, una vez más, un calco o una copia de Occidente. Esa es la alternativa (por lejana que esté su reivindicación) que se ha de reivindicar.¹⁵

Si lo que actualmente vemos es la extinción de la modernidad capitalista (no sólo como forma de organización económica sino también cultural, porque implica una racionalidad instrumental, desligada de la ética), nos queda entonces mirar hacia la cultura en América Latina. Vemos la necesidad de revalorar nuestro *ethos* barroco y examinar sus posibilidades de

14. B. Echeverría, *La definición de la cultura*, op. cit., pág. 256.

15. A. Sánchez Vázquez (2000), *El valor del socialismo*, Itaca, México, pág. 138.

conformar otra racionalidad. En vez de una visión pesimista de la cultura se nos abre una perspectiva esperanzadora, pues se trata de otra modernidad todavía no realizada. El mestizaje ofrece la posibilidad de profundizar un horizonte cultural que impediría la catástrofe social. Frente al resurgimiento del autoritarismo imperialista, hay mayores razones y fundamentos históricos para replantear la definición de la cultura desde el mestizaje. Pero no basta con esto: las ideas por sí solas no cambian nada. El problema es afirmar la posibilidad de su viabilidad histórica. ¿El *ethos* barroco es una alternativa real frente al capitalismo neoliberal? En consecuencia el otro desafío de la filosofía en América Latina es aumentar la determinación de las fuerzas y movimientos sociales para enfrentar la globalización. Mi hipótesis es que la teoría del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría (liberadora al principio) no constituye una alternativa por insuficiente: se queda en el pasado y por lo tanto, no se conecta con las luchas sociales por la transformación del presente. Quizá por estar adherido a los conceptos filosóficos pesimistas-nihilistas de Heidegger, Adorno y Horkheimer (en torno de la modernidad), no desarrolla suficientemente la necesidad del cambio social. Por eso, el *ethos* barroco no sería una alternativa frente a la modernidad capitalista. Frente a este sistema económico y político, hace falta desarrollar una estrategia de resistencia donde el *ethos* barroco encuentre su sentido liberador. Para ello hace falta conectarse con la estrategia socialista.

En la historia de las revoluciones sociales existieron no uno sino varios tipos de enfoques sobre la estrategia socialista (reformista, radical, etc.). Vale la pena referirse hoy, dado el impresionante resurgimiento imperial que se inició el 11 de septiembre de 2001, a un enfoque olvidado del marxismo que, en épocas pasadas, se llamaba «antiimperialista». Las raíces de este enfoque se pueden hallar en algunos escritos en torno de la cuestión nacional en Marx, Lenin, y en América Latina, en Mariátegui, en los teóricos «dependentistas», en el Che Guevara y muchos otros. Se pueden rescatar estos planteamientos críticos y repensarlos en el contexto de la globalización. Frente a esta realidad, ¿tiene algo que decir la filosofía política marxista? Nadie negará que los temas de la nación, la modernidad y el imperialismo fueron ampliamente desarrollados en esta tradición filosófica; sin embargo ¿esos planteamientos son viables actualmente? Según las teorías de moda como el posmodernismo, el imperio actual no se puede entender con los conceptos de la época anterior. Los ideólogos posmodernos, no contentos con haber declarado la muerte del socialismo, se apresuran ahora a declarar la defunción del Estado-nación, al mismo tiempo que realizan una apología del imperialismo. Dado que los argumentos que nos ofrecen son poco convincentes, conviene rescatar el pensamiento crítico. Es de elemental justicia reconocer los importantes aportes de este enfoque a la teoría

de la nación vinculada a la modernidad. Además, se puede afirmar que el actual interés por la globalización tiene en parte sus orígenes en la preocupación marxista sobre la evolución del capitalismo. Como dice Sánchez Vázquez, hay que entender que el imperio es propio de un sistema económico y social (el capitalismo) hegemónico por las empresas transnacionales de Estados Unidos.

La modernidad según Mariátegui

José Carlos Mariátegui habló de la necesidad de un socialismo antiimperialista e indoamericano, ya que el principal conflicto social de muchos países de América Latina, es el problema nacional. El aporte de Mariátegui reside, por una parte, en proponer una nueva interpretación de la realidad latinoamericana y, por otra, en ofrecer una estrategia socialista basada en dicha interpretación. La realidad que interpreta Mariátegui es la de un país atrasado, sometido al imperialismo, con una mayoría poblacional indígena en condiciones de absoluta marginación social.¹⁶ Justamente, esa presencia indígena constituye para Mariátegui el problema nacional. Al considerar que dicha presencia tiene una gran importancia para el desarrollo de una política socialista, advierte la insuficiencia del concepto de clase, por lo que se ve en la necesidad de elaborar una nueva estrategia que no se reduzca a una lucha clasista entre burguesía y proletariado. Lo interesante de Mariátegui es que va más allá de los planteamientos leninistas al abarcar el problema indígena. Esto significa que es posible combinar el socialismo con la realidad multicultural y pluriétnica. Entonces, sería posible combinar las tradiciones indígenas con la modernidad occidental. Obviamente, este tipo de marxismo se salió del dogmatismo de la época. Para ese marxismo dogmático, positivista, científicista (igual que para casi toda la tradición de los partidos de izquierda en América Latina) la solución al problema indígena era su desaparición mediante la integración a la cultura occidental. Desde esta perspectiva, las tradiciones culturales eran incompatibles con el desarrollo de las fuerzas productivas. Precisamente ese desarrollo implicaba sacrificar esas tradiciones, pues constituían elementos relacionados con el atraso; pero ¿se puede conciliar el desarrollo de las fuerzas productivas con la realidad multicultural y pluriétnica de América Latina? La respuesta podría ser de dos maneras:

16. J. Mariátegui (1960), *Siete ensayos sobre la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta.

- a) Relativizar la idea del desarrollo lineal de la historia.
- b) Relativizar la postura de que el progreso implica forzosamente liquidar las tradiciones indígenas.

Hoy en día está en crisis el paradigma del desarrollo de las fuerzas productivas. Esta es una cuestión que no previó Marx. Ya no se puede pensar que las fuerzas productivas tienen un desarrollo ilimitado o que pueden ser la única vía de progreso. Hay que buscar otras formas de racionalidad y de organización social. Esto significa que podemos pensar en la posibilidad de una revaloración de la estrategia socialista a partir de las tradiciones culturales, y no necesariamente de las necesidades del productivismo económico-industrial. Esto no contradice el pensamiento de Marx: al contrario, coincide con sus ideas sobre la historia, cuando todavía no pensaba que la modernidad capitalista tuviera que darse en todas las sociedades, de manera lineal e inexorable. A partir de la concepción indoamericana y antiimperialista de Mariátegui, se puede reivindicar ahora una valoración socialista de las tradiciones culturales y plantear, frente a la globalización neoliberal, otro tipo de modernidad. Esto se traduce en la búsqueda de una concepción ética relacionada con una forma alternativa al sistema capitalista.

El concepto de modernidad en las ciencias sociales en América Latina

En los años sesenta y setenta muchos autores de varios países latinoamericanos señalaron que la verdadera causa de nuestro subdesarrollo no estaba en los elementos tradicionales subsistentes en América Latina, sino más bien en los elementos de modernidad que imponían relaciones de dependencia entre las naciones. Esos autores, descalificados posteriormente como «dependentistas», estaban influidos por las obras de Rosa Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Lenin y otros contemporáneos como Baran, Sweezy, Samir Amin, Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim. Esto los presentaba como críticos del sistema capitalista desde posiciones cercanas a la teoría marxista. En efecto, los «dependentistas» comenzaron sus estudios destacando las hipótesis sobre el «intercambio desigual» y sobre el «deterioro de los términos de intercambio» (conceptos que numerosos marxistas manejaban entonces para explicar los problemas del comercio internacional y sus implicaciones políticas). En este tenor, figuran los trabajos de Arghiri Emmanuel y Charles Bettelheim, quienes explican que el alto desarrollo y bienestar económico de los países europeos tiene su raíz en las condiciones privilegiadas en las cuales pueden vivir gracias a la explotación ejercida sobre los países dependientes.

Esa explotación ha posibilitado los elevados salarios de la población europea, con la consiguiente pérdida de solidaridad con los países subdesarrollados.¹⁷ Si bien no todos desarrollaron hipótesis tan fecundas, problematizaron a su modo la relación existente entre naciones, así como la relación entre el Estado nacional y las clases sociales en América Latina. De esta manera, el pensamiento social latinoamericano durante el periodo de 1960 a 1970 intentó responder por lo menos a cuatro cuestiones fundamentales:

- ¿Qué relación existe entre lo interno (el Estado nacional) y lo externo (el mercado mundial)?
- ¿Es obligatoria la incorporación de la dimensión externa para que tengan sentido las relaciones internas, entendidas estas últimas como relaciones de dependencia?
- La relación entre naciones ¿tiene un fundamento de clase?
- ¿Pueden suprimirse las premisas nacionales para la explicación de las luchas de clases en América Latina?

Hay un fundamento de clase en la relación entre naciones, y también toda lucha de clases tiene un componente nacional. En el caso de los autores latinoamericanos, el surgimiento de esta discusión respondió a la coyuntura de mediados de la década de los años sesenta. Se deben destacar los siguientes hechos:

- 1) Las elevadas tasas de empobrecimiento extremo de las masas y del desempleo.
- 2) La aparición de dictaduras militares.
- 3) El fracaso de las alternativas populistas.

En este contexto histórico no es difícil comprender el esfuerzo de los «dependentistas» por investigar el carácter estructural de los problemas latinoamericanos. Según ellos, el desempleo y la marginalización de los sectores populares responde a los efectos de la integración de América Latina en la moderna economía mundial. Su mérito indiscutible fue introducir el análisis del factor externo para dar sentido a la explicación de los problemas internos. Como decía Ruy Mauro Marini: «Es a partir de entonces que se configura la dependencia entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia».¹⁸ En palabras

17. A. Emmanuel *et al.* (1971), *Imperialismo y comercio internacional (el intercambio desigual)*, Cuadernos de Pasado y Presente, México.

18. R. Marini (1973), *Dialéctica de la dependencia*, Era, México, pág. 100.

de André Gunter Frank: «La relación colonial por lo tanto determina el modo de producción, la estructura de clase, los intereses de la burguesía y la política del subdesarrollo».¹⁹ Ciertamente, la teoría de la dependencia acabó por reducir el análisis unilateralmente al factor externo, y posteriormente, se volvió mecanicista y adialéctica, deduciéndolo todo de nuestra articulación con la economía mundial. Pese a estas limitaciones, sin embargo, cumplió un papel positivo en el desarrollo de una estrategia antiimperialista adecuada a la realidad de América Latina: motivó la inquietud por denunciar las formas de «ayuda exterior», la injerencia de la CIA y el papel de las empresas transnacionales. La preocupación por señalar las causas del subdesarrollo en la relación histórica determinada por el imperialismo estadounidense, les llevó a la conclusión de que la única vía de oposición política efectiva al sistema capitalista es la estrategia socialista.

Después de la teoría de la dependencia, y a raíz del «derrumbe del socialismo real» casi nadie habla del imperialismo. Autores como Néstor García Canclini argumentan que «el cosmopolitismo actual y las nuevas dependencias se entienden poco con el vocabulario de la época en que hablábamos de imperialismo y nación».²⁰ No obstante, hoy cuando resurge el imperialismo estadounidense, resulta necesario revalorar algunas tesis de los dependentistas. Esto no quiere decir que se les rescate en bloque o que se repita al pie de la letra cuanto escribieron: hace falta pensar los nuevos problemas de la realidad social y cultural. La conclusión, hasta el momento, es que en América Latina nunca ha habido una verdadera modernidad, sino solamente una serie de desarrollismos o modernizaciones económicas frustradas.

19. A. Gunter Frank (1997), *Feudalismo, capitalismo y subdesarrollo*, Akal, Madrid.

20. N. García Canclini (2002), *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Paidós, Buenos Aires, pág. 54.