

Una vez más: modernidad, posmodernidad y “cultura”¹

por Lorenzo Macagno

Este artículo aborda algunas discusiones que tuvieron lugar en el ámbito de la Teoría Social desde inicios de la década del '80 hasta muy recientemente. Se trata, en este caso, del debate «modernidad/posmodernidad». Sugerimos que este debate se ha diluido, en la actualidad, bajo algunos tópicos y problemáticas cuyo centro de gravedad está dado por los diferentes usos de la noción de «cultura» (tal como las discusiones en torno del multiculturalismo, globalización, poscolonialismo, Estudios Culturales, etc.). Se explicitarán algunas reacciones que el posmodernismo ha generado en el contexto específicamente norteamericano. Al llamar la atención sobre ese diálogo conflictivo, el artículo procura brindar elementos para repensar el debate modernidad/posmodernidad a la luz de las recientes discusiones sobre diversidad y cultura.

INTRODUCCIÓN

Como es sabido, desde mediados de los años '80 hasta muy recientemente, el llamado debate modernidad/posmodernidad² ha venido ocupando el interés de sociólogos, antropólogos y demás científicos sociales. La discusión ha llegado a crear sus propios lugares comunes y, en tal sentido, es posible que haya perdido el espíritu de polémica con el que inicialmente se presentó. Sin embargo, no sería difícil encontrar excusas que justifiquen, una vez más, su retomada. En este sentido, consideramos que el referido debate se ha diluido, con éxito, en algunos tópicos cuyo centro de gravedad está constituido por el par Cultura e Identidad (tomados, ambos, como “sustantivos plurales”). En resumidas cuentas, dicha discusión aparece, hoy en día, reciclada bajo tres campos de acción académico-políticos: a)- Los debates en torno al

multiculturalismo y las llamadas “políticas del reconocimiento”;³ b)- Los estudios pos-coloniales producidos, en general, por una intelectualidad diaspórica y pluri-étnica.⁴ c)- Los Estudios Culturales originados en Inglaterra, en la década del '60, pero convertidos hoy en una especie de práctica transdisciplinar (o, si se prefiere, pos-disciplinar).⁵

Es posible encontrar entre los tres ámbitos mencionados nexos comunes. Ellos operan, sin dudas, entre las coordenadas del llamado *giro cultural* de las ciencias sociales en la década del '90. No se trata, en estas páginas, de sistematizar la forma en que cada una de esas tres actividades transdisciplinares integra, con un espíritu renovado, la discusión modernidad/posmodernidad. Partimos de un objetivo, quizás, menos pretencioso.

La tarea que nos proponemos consiste en explicitar un diálogo conflictivo entre

el posmodernismo y algunas de las reacciones “conservadoras” que ha generado. Entre estas últimas priorizaremos los argumentos de Daniel Bell —el sociólogo al cual Habermas caracterizó como “el más brillante de los neoconservadores norteamericanos”— y de Gertrude Himmelfarb, una de las historiadoras norteamericanas más prolíficas de los últimos años.⁶ Esperemos que esta elección, un tanto polarizada, no signifique, necesariamente, una apreciación maniquea y esquemática de ambas posturas.

Comenzaremos distinguiendo entre *modernidad* —como proceso histórico-social— y *modernismo* como movimiento cultural y artístico que tuvo su auge después de la primera guerra mundial. En este caso, tomamos como punto de partida las cuestiones planteadas por Daniel Bell en torno de las llamadas contradicciones culturales del capitalismo y las derivaciones del modernismo cultural como erosionador de un “orden moral”.

En un segundo momento, nos detendremos en algunas de las formulaciones de Jean François Lyotard, el más conocido divulgador de la “condición posmoderna”. Sugeriremos el efecto fragmentador de la propuesta posmoderna, tanto en relación con el conocimiento, como en lo que respecta a su concepción de sociedad y de historia. Finalmente, —luego de llamar la atención sobre la continuidad de sentido entre los valores del modernismo cultural y el posmodernismo— volveremos sobre Bell y la idea de Hogar Público. En este caso, su preocupación será encontrar un nuevo orden integrador de la sociedad, discutiendo las posibilidades de establecer una esfera que consiga

articular la relación entre lo público y lo privado. Como veremos, para Daniel Bell la “cultura” es un principio que puede operar, según el caso o el momento histórico, de forma integradora o separadora.

Esto no significa que no puedan aparecer aquí, aunque sea en forma tangencial, los dilemas que el posmodernismo ha dejado, en calidad de herencia, para cada uno de los tres campos mencionados al inicio. En el caso del multiculturalismo esto será un tanto más explícito.

Dicho sea de paso, el texto de Jean François Lyotard *La condición posmoderna* —en el cual nos detendremos con cierto detalle— fue elaborado a pedido del presidente del Consejo de las Universidades de Quebec, hacia fines del '70, como un amplio informe sobre el saber. Se trata, por lo tanto, de un texto para ser consumido originalmente en Canadá, uno de los pocos países en el que el multiculturalismo se integra orgánicamente a las leyes como forma de reconocimiento de la diversidad étnica.

Es llamativo el hecho de que el posmodernismo en ciencias sociales haya construido sus debates a partir de una adopción —a veces un poco heterodoxa— de discusiones y problemáticas provenientes de la filosofía y la lingüística. Esto es palpable, sobre todo, en el caso del llamado posestructuralismo francés cuyos más renombrados exponentes son, en efecto, filósofos y semiólogos —Foucault, Derrida, Baudrillard y el propio Lyotard—. Como para contrabalancear este peso, los argumentos que se expondrán aquí operan en un debate —a veces más virtual, a veces más explícito— con el legado “clásico” de la sociología de Emile Durkheim y Max Weber.

SOBRE LA NOCIÓN DE MODERNIDAD

A título informativo cabe recordar, con Habermas, que la palabra *moderno*, bajo su forma latina, fue usada por primera vez a fines del siglo V para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos, el término expresó, una y otra vez, la conciencia de una época “que se mira a sí misma en relación con el pasado”, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo (Habermas, 1993: 342).

Como dice el propio Steven Seidman,⁷ si bien no hubo nunca un consenso acerca del significado de la palabra *modernidad*, podemos identificar un significado culturalmente dominante. Así, modernidad sugiere nociones tales como una concepción evolucionista de la historia, un progreso social ampliado por el desarrollo de las esferas culturales —como el arte, la ciencia, la jurisprudencia—, una noción unitaria o sustancialista del individuo y una concepción de la emancipación humana que anticipa la autorrealización y el fin de la dominación.

Es importante distinguir el término *modernidad* —como proceso societal, histórica y espacialmente definido— del término *modernismo*, como movimiento artístico. En este sentido, cabe adelantar que el discurso de la posmodernidad se construiría contra la primera noción pero encontraría puntos de contacto con esa última noción —es decir, con el modernismo como movimiento artístico y cultural.

Una definición de modernidad como proceso social nos la da el propio Talcott Parsons, cuando dice que la emergencia de la plena modernidad significó el debili-

tamiento del marco adscriptivo de la monarquía, la aristocracia, las iglesias establecidas y la desaparición de una economía circunscripta al localismo. Así, los componentes modernos fueron, pronto, desarrollados por el siglo XVIII. Esto es identificable, sobre todo, en lo que respecta a un sistema legal universalista y una cultura secular, la que fue difundida a través de la sociedad occidental por el iluminismo. Los desarrollos en los aspectos políticos de la comunidad societal enfatizaron el principio asociacional, el nacionalismo, la ciudadanía y el gobierno representativo. En este proceso fueron surgiendo “nuevos patrones de eficacia organizacional de funciones específicas, especialmente en la administración y en la nueva economía”. La revolución democrática, dice Parsons, “...estimuló una administración eficiente, la revolución industrial una nueva economía” (1993b: 298).

Para focalizar claramente el proyecto de la modernidad debemos, según Habermas, desviar la atención de la cuestión específicamente artística. El proyecto de modernidad formulado por los filósofos del iluminismo en el siglo XVIII se basaba en el desarrollo de una ciencia objetiva, una moral universal, una ley y un arte autónomos y regulados por lógicas propias: “Los filósofos del iluminismo, como Condorcet por ejemplo, todavía tenían la extravagante esperanza de que las artes y las ciencias iban a promover no sólo el control de las fuerzas naturales sino también la comprensión del mundo y del individuo, el progreso moral, la justicia de las instituciones y la felicidad de los hombres” (1993: 348). En síntesis, el proyecto de la modernidad se fundamenta en tor-

no de una postura emancipatoria del hombre. En tal sentido, Habermas se pronuncia en favor de completar el proyecto, aún inacabado, de la modernidad. Por lo tanto, se pronuncia, también, en relación con las condiciones que posibilitarían una “sociedad emancipada”.⁸

Abordaremos, ahora, las implicaciones sociológicas del modernismo cultural y artístico, según el planteo de Daniel Bell en su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Publicado por primera vez en 1976, ese ensayo procura abordar la relación, siempre compleja, entre estructura social y “cultura”, tomando como objeto a las sociedades capitalistas avanzadas.

EL MODERNISMO Y LAS CONTRADICCIONES CULTURALES DEL CAPITALISMO

Daniel Bell ha dicho que la relación entre la estructura socio-económica de una civilización y su cultura es, tal vez, el más complicado de todos los problemas para el sociólogo. Lejos de intentar dar solución a este problema, Bell partirá del supuesto de que en el mundo occidental la cultura se ha convertido en un componente dinámico, en el sentido de la búsqueda de una nueva sensibilidad. Lo que

ocurre es que “... se ha dado a la ‘cultura’ un cheque en blanco, y se ha reconocido firmemente su primacía en la promoción del cambio social” (1994: 47). En este proceso la esfera de la cultura habría tomado vida propia, respecto de la estructura socio-económica. Veremos cómo esta autonomía de la cultura se expresa en un conjunto de contradicciones en el mundo capitalista.

Contra una concepción holista de sociedad, Bell sostendrá que la sociedad ya no es integradora sino separadora –tenemos en cuenta que escribe hacia principios de los años setenta–. Así, existen ámbitos que responden a diferentes normas, que tienen diferentes ritmos de cambio y que están regulados por principios axiales distintos. Son, precisamente, las discordancias entre esos ámbitos las responsables de las diversas contradicciones dentro de la sociedad. A los efectos del análisis, Bell reconoce tres órdenes: el tecno-económico, el político y el cultural.

El orden tecnoeconómico concierne a la organización de la producción y la asignación de bienes y servicios, el principio axial es el de la *racionalidad funcional*, y la estructura axial está constituida por la

Jorge Negro

“SONATA DE LAS FLORES”, 2000. ÓLEO SOBRE HARBOARD.



burocracia y la jerarquía. Este orden supone una estructura de roles, no de personas. Por su parte, el orden político está acompañado, según Bell, del principio axial de la *legitimidad*; la estructura axial de dicho orden estaría compuesta por la representación, o participación, y la existencia de partidos políticos y grupos sociales que expresan los intereses particulares de la sociedad. Finalmente, el principio axial de la cultura moderna es el de la *expresión y remodelación del "yo" para lograr la autorrealización* (1994: 24-2). Cómo se relacionan estos tres principios entre sí? Habría, en principio, diferentes ritmos de cambio social, y no existiría ninguna relación simple y determinada entre los tres ámbitos. En este sentido, la naturaleza del cambio tecnoeconómico sería lineal, mientras que en la cultura siempre hay un "ricorso", un retorno a las preocupaciones y cuestiones que constituyen conflictos existenciales para los seres humanos. Pero antes de abordar de lleno la cuestión de la contradicción entre ambas esferas, conviene aclarar en qué sentido Bell utiliza la palabra cultura.

Bell acepta explícitamente alejarse del concepto antropológico de cultura – es decir, en su versión más simplista, aquel que define cultura como el conjunto de artefactos y modos pautados de vida del grupo– y adopta el término, siguiendo a Matthew Arnold, en el sentido de "logro de la perfección del individuo". Pero también se inspira en Ernst Cassirer cuando la define como el "ámbito de las formas simbólicas", y más específicamente, cuando la remite al llamado simbolismo expresivo, es decir "...los esfuerzos, en la pintura, la poesía y la ficción, o en las

formas religiosas de letanías, liturgias y rituales que tratan de explorar y expresar los sentidos de la existencia humana en alguna forma imaginativa" (1994: 25). En este caso, pareciera adoptar un concepto sustantivo de la cultura y un espectro limitado de formas simbólicas (pintura, poesía, religión). Pero en otro momento, la definición se amplía al punto de concebir a la cultura como proceso de "sustentación de una identidad". Por lo tanto, la definición permanece a medio camino, con un estatuto ambiguo, es decir, entre la cultura como adorno de la sociedad o como perfeccionamiento del individuo y la cultura como la resultante de diversas formas simbólicas capaces de integrar a la sociedad:

La cultura, para una sociedad, un grupo o una persona, es un proceso continuo de sustentación de una identidad, mediante la coherencia lograda por un consistente punto de vista estético, una concepción moral del yo y un estilo de vida que exhibe esas concepciones en los objetos que adornan nuestro hogar y a nosotros mismos, y en el gusto que expresa esos puntos de vista. La cultura es, por ende, el ámbito de la sensibilidad, la emoción y la índole moral, y el de la inteligencia, que trata de poner orden en esos sentimientos. (Bell, 1994: 47)

El punto central es que, en virtud de la separación de las esferas a la que nos referimos, se ha producido un quiebre –que se remonta a mediados de siglo XIX–. Dicho quiebre consiste en que la estructura de carácter heredada del siglo pasado, con su exaltación de la autodisciplina, la gratificación postergada y las restricciones, aún responde a las exigencias de la estructura tecnoeconómica, pero cho-

ca violentamente con la cultura. ¿Por qué? Simplemente, porque la cultura, de la mano del llamado movimiento modernista en el arte, ha rechazado violentamente estos valores burgueses, de restricción, ahorro, autocontrol, etc. Mientras tanto, la burguesía se hizo radical en economía y conservadora en moral y gustos culturales, temerosa del individualismo experimental vehiculizado por el modernismo. De esta forma, la cultura de los últimos cien años, dice Bell, es decir la cultura del "movimiento moderno", ha triunfado sobre una sociedad que en su estructura social sigue siendo burguesa.

Según el referido argumento, el modernismo, iniciado a mediados del siglo XIX, ha perdido fuerzas, se ha agotado, se ha convertido en un recipiente vacío. El último intento por revivir —sin éxito— los valores anti-burgueses del modernismo ha sido, para Bell, la llamada contracultura y el movimiento hippie de los años '60. Pero, ¿cuáles eran los valores que el modernismo reivindicaba?

El atractivo del modernismo radica en la idea de que la vida misma debe ser una obra de arte, y de que el arte sólo puede expresarse contra las convenciones de la sociedad, en particular la sociedad burguesa. La ampliación del campo de la experiencia, la experimentación, la afirmación del "yo", se inscriben en la naturaleza del hombre moderno, del hombre que procura ir más allá de sí mismo. La "hybris" moderna, dice Bell, es la negativa a aceptar límites: el mundo moderno propone un destino que está siempre más allá. El movimiento moderno, a pesar de no tener una organización coherente, comparte un mismo temperamento cultural.

En él pueden confluír las experimentaciones de los simbolistas franceses, desde Baudelaire hasta Rimbaud, y la nueva sintaxis de Mallarmé, la dislocación de las formas en el cubismo, etc.

Aquello que Bell entiende por modernismo es lo que Habermas define como *modernidad estética*, la cual, según el crítico alemán, asumió un claro contorno en la obra de Baudelaire. De esta forma, la modernidad estética se habría desplegado en varios movimientos de vanguardia y, finalmente, habría alcanzado su clímax en el Café Voltaire de los dadaístas y en el surrealismo (Habermas, 1993: 343).

Al parecer, el modernismo también tuvo su momento de auge en Estados Unidos, a principios de siglo. Su espíritu crítico estaba asociado a la cultura cosmopolita de las grandes ciudades que enfrentaba los valores puritanos de las pequeñas ciudades americanas. Al mismo tiempo, un "nuevo capitalismo" comienza a promover cierta ética del consumo —un capitalismo con un discurso basado en la ética protestante, pero en los hechos, basado en el impulso modernista de la innovación perpetua—. La contradicción se vuelve insoslayable y el viejo sistema valorativo se va desintegrando. En este proceso, la corporación de negocios quiere, por un lado, un individuo que trabaje duramente, siga una carrera y acepte una gratificación postergada, es decir, que sea un *hombre de la organización*; peor, por otro lado "...en sus productos y su propaganda, la corporación promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación y el dejarse estar" (Bell, 1994: 78).

Es posible detectar en Daniel Bell una preocupación moralista, bajo la evocación

del famoso libro de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Pero en este punto debemos tomar ciertos recaudos. Por momentos, esta preocupación se parece a la de un puritano escandalizado con el hedonismo. Sin embargo, es posible relativizar estos adjetivos calificativos. Creemos que la preocupación, en todo caso, es la de un sociólogo —con explícitas adhesiones al liberalismo político— que se interroga acerca del problema de la integración de la sociedad. Si la sociedad se ha vuelto sustancialmente separadora y no integradora, ¿qué es lo que podrá mantenerla moralmente unida? También debemos tomar otro recaudo; creemos que el hecho de que el sociólogo norteamericano se pronuncie abiertamente contra los principios anti-intelectuales del modernismo, no significa que promueva algún tipo de restauración, o algo que se le parezca, de los viejos principios.

La centralidad del argumento esbozado por Bell consiste en afirmar que el modernismo se ha agotado. En cierta forma, porque los valores contra los que se enfrentaba ya se desintegraron; su acritud de revuelta ya no escandaliza: se ha institucionalizado hasta convertirse en una moda, su antiguo tono contestatario se parece, más bien, a una caricatura. La pregunta queda abierta: “El modernismo está agotado y ya no es amenazador. El hedonismo remeda sus estériles bromas. Pero el orden social carece de una cultura que sea una expresión simbólica de alguna vitalidad o de un impulso moral que sea fuerza motivacional o vinculatoria. ¿Qué puede mantener unida a la sociedad, entonces?” (Bell, 1994: 89).

Es importante mencionar, de paso, que lo que Bell llama posmodernismo consiste en un conjunto bastante heterogéneo de corrientes culturales y teóricas. Allí confluirían los movimientos culturales de la década del '60, incluyendo el movimiento *pop*, la psicodelia, hasta autores como Foucault —a quien Bell vincula con los movimientos antipsiquiátricos de la época—. El posmodernismo, dice, desborda los recipientes del arte. Rompe los límites y afirma que la manera de obtener conocimiento es actuando, no haciendo distinciones; “El ‘happening’, y el ‘ambiente’, la ‘calle’ y la ‘escena’, no son los terrenos propicios para el arte, sino para la vida”. Pero este posmodernismo será tomado por el sociólogo americano como una pálida sombra de lo que fue el movimiento modernista de la década del '20. Es decir, este último habría conseguido enfrentar, de alguna forma, un enemigo real: la cultura burguesa sostenida con el puritanismo y la ética protestante. Cuarenta años después, la llamada *contra-cultura* pretende ser un desafío para esta ética, pero encuentra el camino demasiado despejado: “La ética protestante y el temperamento puritano, como factores sociales, fueron desgastados hace tiempo, y perduran como pálidas ideologías, usadas más por los moralistas para exhortar y por los sociólogos para mitologizar que como realidades de conducta” (Bell, 1994: 64).

En cierta forma, este heterogéneo y laxo movimiento al cual Daniel Bell llama posmodernismo —que sería, en realidad, una versión desgastada del modernismo— se identifica con aquel grupo al cual Habermas llama de “jóvenes conservadores”. Es decir, aquellos que recuperan la

experiencia básica de la modernidad estética y que “reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia dan un paso fuera del mundo moderno. Sobre la base de actitudes modernistas, justifican un irreconciliable anti-modernismo. Colocan en la esfera de lo lejano y lo arcaico a las potencias espontáneas de la imaginación, la experiencia de sí y la emoción. De manera maniquea, contraponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, sea éste la voluntad de Poder, el Ser o la fuerza dionisíaca de lo político. En Francia esta línea va de Georges Baraille, vía Michel Foucault a Derrida”(1993: 353).

Procuraremos mostrar que el modernismo –usando el término de Bell–, o la modernidad estética –según el término de Habermas–, conserva elementos análogos con lo que luego se denominó *posmodernidad* en el ámbito de la teoría social. Estos elementos son, básicamente, dos: una postura anti-intelectualista, relativista y de rechazo al proyecto de la modernidad –léase al proyecto iluminista– y un ideario político contestatario y “radical”, aunque esencialmente ambiguo. Intentaremos ver que el posmodernismo termina produciendo –aunque tal vez de forma no totalmente consciente– una visión fragmentada y particularista del conocimiento y la sociedad. En última instancia, el posmodernismo en sociología estaría conjurando, entre otras cosas, contra las tempranas preocupaciones de Durkheim acerca de la integración moral de la sociedad y la posibilidad del conocimiento.



Jorge Nigro

“SONATA DE LAS FLORES”, 2000.

ÓLEO SOBRE HARBOARD, (DE-FALLE)

POSMODERNISMO, HISTORIA Y LA CUESTIÓN DEL CONOCIMIENTO

Antes de volver a Daniel Bell, haremos una especie de rodeo para ver los alcances de la expresión utilizada por Gertrude Himmelfarb, en su libro *On looking into the abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society*, según la cual el posmodernismo conduce a un “suicidio intelectual y moral”.

La discusión se plantea en torno del posmodernismo en la historia. Se trata de una cuestión clave si consideramos que la idea de modernidad está ligada a una u otra forma de historicismo, mientras que la idea de posmodernidad se funda en un repudio a la historia, sobre todo aquella que nace con el proyecto iluminista –concebida como filosofía de la historia– y la que se continúa con Hegel –concebida como “dialéctica del

espíritu”—. El posmodernismo, dirá Himmelfarb, niega no sólo verdades suprahistóricas, sino también históricas, relativas a tiempos y lugares particulares, y esta negación envuelve un repudio hacia toda la empresa histórica tal como ha sido concebida y practicada hasta muy recientemente.

Por su parte, la llamada historia modernista ha sido considerada, de alguna forma, como la historia tradicional. Esta también ha esbozado cierta dosis de relativismo —aunque sin llegar a los extremos de la historia posmoderna— en el sentido de procurar leer y escribir la historia de los “antiguos” con el espíritu de ellos, intentando guardar escrupulosamente la realidad del pasado. En gran medida, este tipo de historia supone una puesta entre paréntesis de la propia persona del historiador y una relativización de su propia realidad, para recapturar el pasado lo más fielmente posible. En la historia modernista tradicional está presente, siempre, la conciencia de que la escritura de la historia supone, necesariamente, selección e interpretación, por lo tanto el trabajo histórico es imperfecto, tentativo y parcial.

Este último punto es central, por cuanto uno de los ataques frontales de la historia posmodernista hacia la historia tradicional opera contra la “autoridad del autor”. En cierto sentido, dice Himmelfarb, la historia modernista anticipó y facilitó el relativismo absolutista del posmodernismo creando la disciplina de la historia. Así, todo lo que tenga que ver con el “canon de la evidencia”, la metodología, etc., es impugnado como supervivencias positivistas del siglo XIX:

Aquí reside la distinción crucial entre modernismo y posmodernismo, entre el vie-

jo relativo relativismo, podríamos decir, y su nueva versión absolutista. Donde el modernismo tolera el relativismo, el posmodernismo lo celebra. Donde el modernismo es consciente de los obstáculos hacia la objetividad, toma esto como un desafío y realiza un esfuerzo extremo para alcanzar tanta objetividad y verdad imparcial como fuera posible, el posmodernismo toma el rechazo absoluto de la verdad como liberación de cualquier verdad, de la obligación de mantener cualquier grado de objetividad. (1994b: 137)

En cierta medida, los aspectos que describe Himmelfarb respecto de la historia posmodernista están presentes en una serie de proposiciones planteadas por Jean François Lyotard. El nuevo saber posmoderno, celebrado por el filósofo francés, propone una impugnación contra aquello que denomina *metarrelatos*. Estos apelan sea a la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto “razonante” o “trabajador”. La ciencia moderna precisaría de este tipo de relatos para legitimarse. Por eso, teorías tan disímiles como el marxismo, el estructuralismo o la fenomenología son víctimas, por igual, de la impugnación de Lyotard.

Para entender el rechazo de Lyotard a la autoridad y los metarrelatos, debe tenerse en cuenta el marco “metodológico” en el que se inscribe su propuesta —en este último caso, las comillas se justifican por el hecho de que, en verdad, el posmodernismo implica una buena dosis de anarquismo metodológico—. La inspiración para elaborar dicho marco, en el supuesto caso de que exista como tal, viene de la llamada lingüística del habla. En este sentido, se consideran los “actos de

habla" y sus aspectos pragmáticos. Así, existiría una serie de tipos de enunciados –denotativos, declarativos, prescriptivos–. La objeción central de Lyotard es que la ciencia se basa en enunciados de tipo denotativo (si seguimos el argumento de Himmelfarb, la historia modernista se basaría en dichos enunciados) que vehicularían una visión "isomórfica" de los juegos del lenguaje. Una concepción de ciencia basada en esta visión implica, según Lyotard, el ejercicio del terror: "Se entiende por terror la eficiencia obtenida por la eliminación o por la amenaza de eliminación de un 'compañero' del juego de lenguaje" (1987:114). Para evitar esto, debe reconocerse el "heteromorfismo" de los juegos del lenguaje.

Lyotard se vale de una serie de argumentos que aborda –sin mayor profundización– aspectos relativos a la referida lingüística del habla, la filosofía de Wittgenstein y –como veremos– ciertas teorías provenientes, sobre todo, de la física y la matemática, tales como la teoría cuántica, la teoría de las catástrofes de René Thom y la teoría de los fractales. Pero lo que nos interesa aquí es poder percibir cómo, a través de la crítica a la autoridad, al determinismo y a los "meta-relatos", el posmodernismo conduce a una fragmentación tal –en virtud, si se quiere, del "democrático" ejercicio de los juegos del lenguaje– que desembocaría en una especie de vale todo en el plano del conocimiento y por tanto, también, en un anarquismo epistemológico.

La historia posmodernista se construiría, entonces, contra la autoridad del autor pero, además, contra la autoridad del propio texto. Bajo este prisma la historia moderna, tal

como se ha escrito hasta ahora, sería, simplemente, una "narrativa" más, una creación retórica, literaria, estética, del propio historiador.⁹ Esta narrativa tendría aspiraciones totalizantes y supondría una historia tiránica, de cronologías, causalidades, colectividades. La respuesta a este paradigma estaría en las micro narrativas o, usando la metáfora del pintor impresionista, en la historia construida con múltiples pinceladas y donde la imaginación histórica estaría emancipada del fetichismo de los hechos. Así, el rasgo central de esta nueva historia posmodernista sería, tal como advertiría Himmelfarb, la indeterminación y una especie de historia ficcional.

Digamos, de paso, que en el plano del conocimiento, Lyotard postulará como una suerte de virtud ese rasgo de indeterminación –y por lo tanto, lo incorporará a su pragmática posmoderna–. Lo hará a través del estudio de las inestabilidades suministrado, como dijimos, por la teoría cuántica, la microfísica, etc. Es decir, encontrará inspiración en un paradigma científico que opera sobre la idea de discontinuidad, desorden. Se trata, básicamente, de un paradigma que rechaza el modelo newtoniano y la idea de sistema. Como para cerrar este punto citamos las propias palabras del filósofo francés. Ellas expresan, creemos, un proyecto más programático y grandilocuente que efectivamente realizable. Se trata, en este caso, de la legitimación de la ciencia por "paralogía":

Interesándose por los indecibles, los límites de la precisión del control, los cuanta, los conflictos de información no completa, los fracta, las catástrofes, las paradojas pragmáticas, la ciencia postmoderna hace la teoría

de su propia evolución como discontinua, catastrófica, no rectificable, paradójica. Cambia el sentido de la palabra saber, y dice cómo puede tener lugar ese cambio. Produce, no lo conocido, sino lo desconocido. Y sugiere un modelo de legitimación que en absoluto es el de la mejor actuación, sino el de la diferencia comprendida como paralogía (resaltado nuestro, Lyotard, 1987 107-108).

En este caso, vale la pregunta de si es posible presentar una alternativa del conocimiento semejante sin recurrir a lo que se pretende criticar: Dicho de otra forma: ¿es posible anunciar los beneficios de la “paralogía” sin apelar a los enunciados denotativos que, según Lyotard, caracterizan a la ciencia moderna?

Podemos ver que tanto en la propuesta del filósofo francés como en la de los historiadores posmodernos (criticados por la propia Himmelfarb) existen elementos en común. Ya mencionamos algunos: crítica a los grandes relatos meta-legitimantes, indeterminación del saber, impugnación de todas las filosofías de la historia derivadas del siglo XIX. Pero existe otro aspecto, quizás, más seductor en relación con el posmodernismo: nos referimos a su supuesto potencial radical.

Peter Stearns –editor del *Journal of Social History*– ha sostenido que el posmodernismo comporta una forma no marxista de radicalismo. De hecho, esto parece tener especial relevancia en el campo del feminismo, que ha encontrado en el posmodernismo una inspiración crítica que no tendría el viejo marxismo –viciado de todas las formas de etnocentrismo que se le podrían atribuir desde la postura posmoderna: “logocéntrico”, “falo-cén-

trico”, “totalizante”, “autoritario”–. Sin embargo, las consecuencias de la crítica posmoderna a nivel del conocimiento, es decir, énfasis en los particularismos, la indeterminación, los “juegos del lenguaje”, etc., aparecen aquí bajo la forma de una fragmentación de las demandas sociales. Dicho de otra forma y retomando la pregunta de Himmelfarb, si una historia feminista puede y debe escribir la historia desde su perspectiva, ¿por qué no puede hacer lo mismo el historiador negro, aun cuando esto “margine” a la mujer? Y ¿por qué no puede hacerlo el historiador de la clase obrera, o el historiador homosexual?, y así sucesivamente.

Como se ve, la particularización puede llegar a un extremo tal que cada grupo puede construir su propia historia, su micronarrativa. El único riesgo, en este caso, es la imposibilidad de un conocimiento universalmente compartido: ya no habría historia, sino simplemente historias incapaces de comunicarse entre sí, anulándose mutuamente, como ghettos cognitivos reivindicando su propia legitimidad. Todo esto, dice Himmelfarb, puede sonar como un *reductio ad absurdum*, pero es apenas lo que recientemente ha sido denominado con el nombre de “multiculturalismo” (1994b: 154). El multiculturalismo, dice, tiene el obvio efecto de politizar la historia; pero pluraliza y particulariza la historia hasta el punto tal en que los grupos ya no tienen una historia compartida; así, se niega lo que las personas tienen en común cualquiera sea su sexo, raza, clase o religión. Volveremos, sobre este asunto, al final del texto.

Recordemos que, en Lyotard, existe un rechazo de la idea de sujeto emancipado

sea bajo la idea iluminista, sea bajo la idea marxista. Ese rechazo es coherente con la no aceptación de una historia finalista, teleológica. Sin embargo, la condena al terror del isomorfismo de los juegos del lenguaje evoca algunos contenidos, podríamos decir, libertarios (aunque no bajo la forma de un sujeto histórico compacto a la manera del marxismo). Hacia el final de su libro, Lyotard nos sorprende con una declaración acerca de cómo la informatización de las sociedades afecta la problemática de los juegos del lenguaje; los caminos pueden ser dos: el control y la regulación –y por tanto, el terror– “...o conseguir que el público tenga acceso libremente a las memorias y a los bancos de datos. Los juegos del lenguaje serían entonces juegos de información completa en el momento considerado” (1987: 119). En una nota al pie de página se refiere a la posibilidad de un poder fragmentado y “redes populares de comunicación multimedia”, tales como radioaficionados, radios comunitarias, radios piratas, sabotaje informativo. Detrás de esta saludable reivindicación democratizante se evidencia, sin embargo, cierto anarquismo naif. Sobre todo en lo que se refiere a una evaluación del poder, el Estado y las complejas relaciones entre lo público y lo privado.

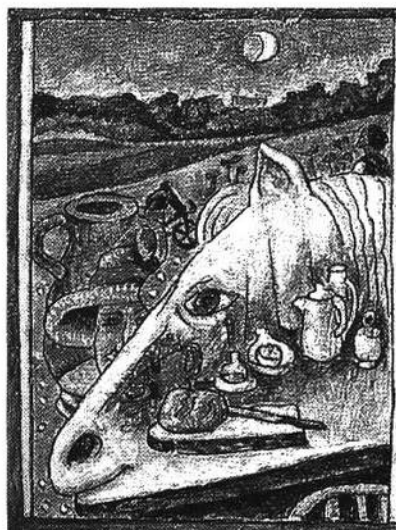
Suenan los ecos, ahora, de la sentencia de Gertrude Himmelfarb, según la cual el posmodernismo implica un suicidio intelectual y moral. Si todo debe ser “deconstruido” –término acuñado por Derrida–, si toda autoridad debe ser desacralizada, la consecuencia será una visión atomizada del conocimiento, y por tanto el conocimiento vuelto contra sí

mismo. Si todo historiador no es más que un escritor de ficciones, si la historia auténtica es aquella en la que no debe mediar la interpretación y la distorsión del autor, es decir, si la historia –léase posmoderna– es la que cada grupo o individuo escribe sobre sí, entonces, ya no habrá posibilidad de que las conciencias se comuniquen a través de conceptos. Y aquí la tentación de evocar a Durkheim es inevitable: es imposible plantearse fines morales sin reprimir los impulsos que vienen del propio interés, así como es imposible el conocimiento sin participar de un pensamiento impersonal, es decir, sin sacrificar las representaciones sensibles, individuales, arbitrarias, idiosincrásicas.¹⁰ Daniel Bell retoma esta problemática y – con cierta nostalgia republicana– propo-

Jorge Nigro

“SONATA DE LAS FLORES”, 2000.

ÓLEO SOBRE HARBOARD. (DETALLE)



ne pensar en la idea de un Hogar Público. Su ansiedad, en este caso, se debe a que en la llamada sociedad posindustrial la "cultura" ya no opera como un orden integrador, sino fragmentador.

EL HOGAR PÚBLICO Y

LA SOCIEDAD POSINDUSTRIAL

Si bien Daniel Bell no propone una solución sociológica para las llamadas contradicciones culturales del capitalismo, sugiere, sin embargo, la vuelta a una especie de republicanismo clásico. Frente a la supuesta empresa profanadora que el posmodernismo, bajo diversas formas, habría promovido en la esfera de la cultura, Bell sugiere la creación de un marco normativo que regule la relación entre intereses particulares y generales. Veremos, a continuación, algunas de las implicaciones de tal propuesta.

Siguiendo a Emile Durkheim, el sociólogo americano afirma que los sentimientos compartidos y los lazos afectivos que unen a los hombres son fundamentales para la existencia social. Según el postulado durkheimiano, la religión ha sido, en determinado momento, la conciencia de la sociedad. Y puesto que la vida social es posible sólo por un sistema de símbolos, esa conciencia se fija en algún objeto que debe ser considerado sagrado.¹¹ Pero ¿qué sentido tiene esta idea de sociedad cuando el modernismo ha vuelto irrelevante la distinción sagrado/profano? "Lo sorprendente de la concepción de Durkheim es cuán poco parece aplicarse a la vida moderna, particularmente en la esfera cultural. Porque si hay un hecho psicológico fundamental en la cultura modernista, se lo puede resumir en la fra-

se "nada es sagrado" (Bell, 1994: 161). Este argumento podría extenderse para el propio discurso posmoderno —en virtud de su crítica a la autoridad, su énfasis en la deconstrucción, su relativización de los autores "consagrados" y su visión particularizante de la sociedad.

La pregunta por la integración y el orden moral de la sociedad evoca, sin dudas, un planteo central de la sociología de Durkheim.¹² Si bien en algún momento el papel integrador lo habría cumplido la religión, ahora eso ya no ocurriría: primero, debido al proceso de secularización ejercido por el racionalismo; y segundo, porque el modernismo, dice Bell, invadió la religión y desplazó el centro de autoridad de lo sagrado a lo profano. Esto no significa —como intentaremos mostrar a continuación— que Daniel Bell se pronuncie a favor de una especie de restauración religiosa o que plantee, como solución, un "revival" religioso. El problema por resolver consiste, más bien, en cómo encontrar fines comunes, pero conservando los medios individuales de realizarlos. Dicho de otra forma: cómo definir las necesidades individuales (y grupales) y hallar medios comunes de satisfacerlas. (Bell, 1994: 261). La respuesta no está en el mercado, ni en el interés privado; por el contrario, la respuesta supone una idea de sociedad que el liberalismo económico nunca se planteó de forma central:

Una sociedad, en definitiva, es un orden moral que debe justificar sus principios distributivos y las proporciones de libertad y coerción necesarias para facilitar o aplicar tales reglas. Inevitablemente, el problema es el de la relación entre el interés privado y el interés público, entre los impulsos personales y los requisitos comunitarios. Sin una filosofía

pública, explícitamente enunciada, carecemos de la condición fundamental para que un orden político moderno pueda vivir por el consenso (y sin él sólo hay un conflicto permanente) y la justicia. (1994: 236)

Daniel Bell se pronuncia, entonces, en favor del establecimiento de una “filosofía pública” basada no en el mercado, sino en lo que él denomina Hogar Público. Este ha existido para satisfacer necesidades comunes, para brindar bienes y servicios que los individuos no pueden comprar por sí mismos. En los últimos cuarenta años —de 1930 a 1970—, el Hogar Público se ha dedicado a tres tareas: en la década de 1930, a establecer una política económica normativa a partir de la depresión económica; hacia 1950 surge un sistemático apoyo a la ciencia y la tecnología: quiénes serán educados, cuánto debe gastarse en la preparación universitaria y en qué campos, ya no es un asunto de elección individual, sino de política gubernamental; la tercera tarea se inicia en 1960 y consistió en la intervención en la política social, esto incluía los derechos civiles, la vivienda y la política ambiental, la atención médica y el apoyo a los ingresos. (1994: 213-214).

Los procesos que comenzaron a darse a fines de los 50’ fueron abordados por Daniel Bell en su libro *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Allí, procura explorar el pensamiento tecnocrático en su relación con las decisiones políticas. El foco de análisis estaba dado en las mutaciones que indicaban el paso de una sociedad productora de bienes para una sociedad productora de servicios que es, también, una sociedad de la información y del conocimiento. Estas reflexiones son, en realidad, la continuación de un texto

anterior: “El fin de la ideología”. Allí, concibe a la ideología como el polo emocional y expresivo de la sociedad, en oposición al polo instrumental y tecnocrático. Bell sostenía el agotamiento de las viejas ideologías. Sin embargo, no se trata, en este caso, de una crítica a las ideologías en el sentido de metarelatos a la manera de Lyotard, sino, más bien, de un proceso histórico de desencanto y agotamiento. Según Bell, Occidente encuentra a fines de los 50’ “...una cesura desconcertante..., entre los intelectuales, se han agotado las viejas pasiones. Las nuevas generaciones, que no recuerdan nada significativo de esos viejos debates, ni tienen ninguna tradición segura en la que apoyarse, se encuentran a sí mismas buscando nuevas metas dentro de un marco político que ha rechazado, intelectualmente hablando, las viejas ideas apocalípticas y quiliásticas” (1993c: 294-295). Existiría, por lo tanto, un agotamiento, no el fin de las ideologías en sí mismas.

Es verdad que los postulados de Daniel Bell, sobre el fin de las ideologías y la llamada sociedad posindustrial, pueden haber inspirado algunas tesis pos-modernas. Eso se debe a que dichos postulados asumen el debilitamiento de la teoría marxista, puesto que el sujeto histórico que la fundamenta —el proletariado— habría desaparecido como tal. Fuera de esta coincidencia —es decir, de la compartida crítica al marxismo— no es posible encontrar una sincronía de intereses entre los posmodernos y las proposiciones del sociólogo americano.

En la sociedad pos-industrial descrita por Bell, los hombres viven cada vez más fuera de la naturaleza y cada vez menos

con la maquinaria y los objetos. Por lo tanto, viven cada vez más dentro de un "mundo social". El ethos de la sociedad pos-industrial emergente es un *ethos comunal*, ella es fundamentalmente un "juego entre personas". Las relaciones entre las personas han adquirido un estatuto real. Así, durante la mayor parte de la historia humana, "...la realidad era la naturaleza, y por ello en la poesía y la imaginación los hombres trataban de vincular el ego individual al mundo natural. Luego la realidad fue la técnica, los instrumentos y objetos hechos por el hombre aunque con una existencia independiente fuera de él, el mundo reificado. Ahora la realidad es ante todo el mundo social." (1994a: 562)

Si bien la distinción "naturaleza", "técnica", "mundo social", puede evocar una imagen reificada de la sociedad, se trata, en realidad, de una distinción analítica. Lo mismo ocurriría con el concepto de sociedad pos-industrial: se trata de una construcción teórica, dice, no una descripción de una sociedad específica o concreta. En la sociedad industrial del siglo XIX había libertad económica y regulación social de la persona; estos dos aspectos se integraban — la ética protestante ofrecía un marco de contención—. Hoy en día, dice Bell, hay libertad personal y regulación económica; en este caso, estos dos aspectos se rechazan mutuamente. En ese rechazo reside, precisamente, la contradicción cultural del capitalismo en la sociedad pos-industrial —una sociedad en la que los individuos se enfrentan cara a cara—. Esto requiere de nuevos mecanismos reguladores, una especie de nueva ingeniería social.

En este orden de cosas, el problema del Hogar Público¹³ consiste en cómo

juzgar las pretensiones de un grupo frente a otro cuando ambos tienen razón. Tal dilema ha sido enfrentado, también, por el multiculturalismo. Aunque, en este último caso, las soluciones planteadas fueron otras. En efecto, el multiculturalismo, como política en favor de la identidad de grupos y minorías tradicionalmente segregadas, antes que asumir una noción clásica de ciudadanía como la que estaría proponiendo Bell, vehiculiza una noción un tanto más compleja (y en esa apelación a la complejidad es posible que asuma algunos argumentos posmodernos).¹⁴

La doctrina clásica de la "polis" exalta, según Bell, la virtud cívica, cuyo elemento principal era la moderación de las necesidades y la limitación de las adquisiciones; la libertad era un bien subordinado. Contrariamente a esto, el modernismo exaltó la libertad, o la búsqueda del placer y la felicidad sin límite; así, el interés público se convirtió en un bien subordinado. Lo que Bell propone frente a esa subordinación es una filosofía política del Hogar Público que proporcione reglas de decisión para la solución normativa de las reclamaciones en conflicto. Se trata, entonces, de encontrar una norma racional que dé coherencia a las aplicaciones: "Sólo sobre esta base son posibles algunos principios consensuales de la vida política; sin ellos sólo existe el poder descarnado. La gente obedece al poder, pero respeta y acepta voluntariamente el derecho" (1994: 237).

PARA TERMINAR: ¿DEL POSMODERNISMO AL MULTICULTURALISMO?

El regreso a un canon republicano clásico, basado en el Hogar Público, evoca

una idea un tanto abstracta de sociedad. Asimismo, Daniel Bell nos propone, para contrarrestar el efecto erosionador del posmodernismo, volver a una idea de ciudadanía universal e indeterminada. Tal propuesta choca de lleno con las recientes discusiones multiculturalistas acerca de una "ciudadanía ampliada" (Kymlicka, 1996). En este sentido, el debate en torno del multiculturalismo abrió la posibilidad de una ciudadanía polisémica, frente a la evidencia de que los ciudadanos son, hoy más que nunca, portadores desterritorializados de valores socio-culturales diversos.

No es casualidad que Terence Turner (1994) haya afirmado que el multiculturalismo es un aspecto de la reacción posmoderna a la deslegitimación del Estado, y una consecuencia del debilitamiento de la hegemonía de la cultura dominante en los países capitalistas avanzados. El multiculturalismo, al celebrar la diversidad y enfatizar los particularismos culturales, estaría estimulando la producción de "micronarrativas", en este caso, bajo la forma de reivindicaciones de raza, etnia, género, etc. A veces, estas reivindicaciones son susceptibles de asumir formas más radicales como, por ejemplo, la construcción de micro-historias que conjuran contra las epistemologías de los "dominantes" (léase, en su versión más maniquea, aquellas derivadas del mundo occidental, blanco y masculino).

Por eso sugerimos, al inicio, que el

debate modernidad/posmodernidad puede ser rastreado bajo nuevos escenarios: multiculturalismo, globalización, poscolonialidad, "modernidades alternativas", etc. En el ámbito intelectual norteamericano la discusión parece haber asumido una forma polarizada: "neoconservadores" versus "radicales". Precisamente, el último libro de Gertrude Himmelfarb *One Nation, two cultures* (1999) ha sido criticado, con ironía, por Charles Taylor (cientista político canadiense que ha estimulado, con sofisticación, el debate multicultural). En dicha reseña Himmelfarb es caracterizada como "una de las más respetadas académicas de la era Victoriana". A continuación, Taylor resalta la aversión de Himmelfarb contra los movimientos culturales y políticos de la década del '60¹⁵ (aquella misma aversión manifestada, como vimos, por otro "neo-conservador" norteamericano: Daniel Bell).

Finalmente, si el debate modernidad/posmodernidad está terminado, cerrado o, en su defecto, pasado de moda, eso no significa que los ecos de su entusiasmo inicial no puedan asumir nuevas formas. Por lo demás, esa misma capacidad de reciclarse impide desterrar, de una vez y para siempre, el foco de la disputa: la noción de "cultura" (y sus diferentes usos). Palabra que, por otro lado, podrá emanciparse de sus comillas sólo bajo la condición de explicitar el marco intelectual de los portavoces que hablan en su nombre.

Lorenzo Macagno: Doctor en Sociología (Universidad Federal de Río de Janeiro). Licenciado en Antropología social (Universidad de Buenos Aires). Investigador vinculado al SEPHIS Programme,

Institute of Social History, Amsterdam en el desarrollo de una investigación sobre Colonialismo, poscolonialismo y Cultura en Mozambique.

1. Este artículo aborda algunos asuntos expuestos en el curso *Teoría Social, modernidad y globalización*, dictado por el autor en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional del Litoral, entre octubre y noviembre de 1998.
2. Preferimos, a lo largo de estas páginas, "castellanizar" la palabra *posmodernismo* usando el prefijo "pos" en vez del «post» tradicionalmente usado en el inglés.
3. Puede consultarse el ensayo de Charles Taylor *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993. También el libro de Will Kymlicka *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996. Un artículo que resume de forma crítica la discusión sobre multiculturalismo es el del sociólogo Michel Wieviorka "Le multiculturalisme est-il la réponse?" en: *Cahiers Internationaux de Sociologie*. Vol. CV, 1998.
4. Una compilación que incluye los representantes más paradigmáticos de estos estudios (Edward Said, Arjun Appadurai, Homi Bhabha, etc.) fue realizada por Patrick Willians y Laura Chrisman en el libro *Colonial Discourse and Post-colonial theory*, Columbia University Press, New York, 1994. También puede ser consultado el artículo de Don Robotham "Postcolonialités: le défi des nouvelles modernités" en: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, Nro. 153, UNESCO, 1997.
5. Recientemente ha aparecido el libro del antropólogo argentino Carlos Reynoso *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Gedisa, Barcelona, 2000. Se trata de un texto de pronunciado tono crítico hacia los llamados estudios culturales. Un excelente, y menos apasionado, análisis fue publicado por Armand Matrelart y Érik Neveu: "Cultural Studies' stories. The domestication d'une pensée sauvage?" en: *Réseaux*, Nro 80 CNFT, Issy-les-Moulineaux, 1996. También pueden verse los ensayos de Fredric Jameson y Slavoj Žižek, publicados, en español, bajo el título de: *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
6. Entre los libros más conocidos de Himmelfarb podemos citar: *On Liberty and Liberalism* (1974); *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (1984); *Marriage and Morals Among the Victorians* (1986); *The New History and the Old* (1987); *Poverty and compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians* (1991); *On Looking into the Abyss: Untimely thoughts on Culture and Society* (1994). Sobre este último libro nos referiremos más adelante. También publicó: *The De-Moralization of Society: From Victorian Virtues to Modern Values* (1995). Su libro más reciente es *One Nation, two Cultures* (1999).
7. Ver Seidman, S. "Substantive debates: Moral order and social crisis" (1993a: 231).
8. La teoría de la acción comunicativa de Habermas, expuesta en dos extensos volúmenes, se fundaría en un tipo de racionalidad no instrumental, en un rechazo del «paradigma de la conciencia» y en la adopción de algunos elementos de la pragmática y la lingüística del habla. Según Habermas, un concepto procedimental de racionalidad comunicativa sólo podría tener lugar si se consigue demostrar que "...la descentración de la comprensión del mundo y la racionalización del mundo de la vida son condiciones necesarias para una sociedad emancipada» (1989: 110).
9. Vale señalar que, este mismo cuestionamiento del «autor», operó en el campo de la antropología social. Así, la antropología posmoderna -que en Estados Unidos se constituyó, sobre todo, en torno del llamado Círculo de Rice- focalizó su crítica a la autoridad etnográfica. Esta crítica procuró robar los textos clásicos de la disciplina (sobre todo las etnografías de los «padres fundadores») como textos literarios, susceptibles de ser analizados como tales. La nueva etnografía posmoderna, por lo tanto, debía ser "polifónica", "dialógica" y po-

sibilitar al lector hacer su propio recorrido sin la interpretación previa del autor. Ver C. Reynoso (Comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1992.

10. Aquí está involucrado, también, el carácter dual de la naturaleza humana tal como lo entiende Emile Durkheim. Por un lado, los individuos poseen un organismo que los sujeta a los egoísmos, las pasiones, las representaciones sencibles; por otro lado, hay algo supraindividual, sagrado, que opera dentro del individuo pero que, al mismo tiempo, está fuera de él. El hombre es "doble" dirá Durkheim, hay en nosotros un ser que conoce las cosas desde nuestro punto de vista pero, al mismo tiempo, un ser -social- que participa de un pensamiento impersonal que no es el nuestro. Ver, principalmente, el artículo de Durkheim: «Le Dualisme de la Nature Humaine et ses Conditions Sociales» En: G. Filloux (ed.) *La Science Sociale et l'action*. PUF, Paris, 1970.

11. Estas formulaciones fueron sistematizadas por Durkheim en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.

Bell, Daniel: 1993c. "The end of ideology in the West" en: Alexander, J. - Seidman S. (ed.) *Culture and Society. Contemporary debates*. Cambridge - New York: Cambridge University Press.

1994. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza Universidad Editorial.

1994a. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza Universidad Ed.

Habermas, Jurgen: 1989. *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I*. Buenos Aires: Taurus.

1993. "Modernity versus postmodernity" En: *Culture and Society...op.cit.*

Himmelfarb, Gertrude: 1994b. *On looking into the abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society*. New York: Vintage Books.

Lyotard, Jean-François: 1987. *La condición*

12. Sobre todo en su planteo de *La División del Trabajo Social*. Tomos 1 y 2, Barcelona, Planeta, 1985.

13. Cabe aclarar que los argumentos sobre el Hogar Público son parte de su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*, aparecido tres años después de *El advenimiento de la sociedad post-industrial*.

14. Esto puede ser identificable en algunos abordajes de Néstor García Canclini, expuestos en su libro: *Consumidores e Cidadãos. Conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

15. Ver de Charles Taylor la reseña: *Himmelfarb vs. The '60s. There's no room for real life in Gertie's America*, documento electrónico publicado en: <http://www.salon.com/books/feature/2000/02/09/gertie/>.

postmoderna. Buenos Aires: Red Editorial Iberoamericana.

Parsons, Talcott: 1993b. "Beyond coercion and crisis: The coming of an era of voluntary community" En: Alexander, J. - Seidman, S. (ed.) *Culture and Society...op. cit.*

Seidman, Steven: 1993a. "Substantive debates: Moral order and social crisis - perspectives on modern culture" En: *Culture and Society...op. cit.*

Turner, Terence: 1994. "Anthropology and Multiculturalism: What Is Anthropology the Multiculturalists Should Be Mindful of It?" En: David Theo Goldber, *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford, UK: Blackwell.

Kymlicka, Will: 1996. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.