

TRADICIÓN, MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD EN LOS ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS DE LIMA

Humberto Porras Vásquez

SUMARIO

En los ámbitos académicos existe un arduo debate sobre la modernidad y la posmodernidad. Las tesis sobre el fin de la modernidad o el carácter inconcluso del proyecto moderno se discuten con diversos argumentos. En el caso del Perú, el debate se complica porque se trata de averiguar si la tradición ha sido superada o si se halla vigente. En este estudio me pregunto si este debate es conocido y comprendido por la mayoría de los estudiantes universitarios, o si sólo alcanza a las especialidades de filosofía, ciencias sociales y las artes. De hecho, la mayoría de estudiantes tiene una idea clara sobre la modernidad, la globalización y la tradición, pero no conoce los temas que incluyen a la posmodernidad. Ello no impide que, en lo cotidiano, sus vidas transiten fluidamente entre la tradición, la modernidad y la posmodernidad. Desde este punto de vista, este estudio es una exploración sobre este problema.

SUMMARY

In the academics areas there are a harsh discussion about the modernity and the postmodernist. The ideas about the end of the modernity or the unfinished character of modern project are discussed with several points of views. In Peru, the discussion is complicated because we must investigate if the tradition had been surpassed or it is continuing. In the present paper I ask if the discussion is knowing and comprehensible by the majority of universities students, or it is only comprehensible by the philosophy, social sciences and the arts. In fact, most students have the competence about the modernity, the globalization and the tradition, but they do not know the problems on the postmodernist. It does not mean, in the every days, their life go on fluently between the tradition, the modernity and the postmodernist. Since this point of view, this investigation is a entrance on this problem.

“El problema de la verificación empírica consiste en ‘cómo descender a los hechos’, pero sin ser abrumado por ellos; cómo anclar las ideas en hechos, pero sin que las ideas se hundan. El problema consiste primero en qué verificar y segundo en cómo verificarlo”.

C. Wright Mills.

“La imaginación sociológica”

INTRODUCCIÓN

En una encuesta realizada a estudiantes universitarios de diferentes especialidades, de diversas universidades de Lima, el 94.60% manifestó no saber nada del significado de la palabra “posmodernidad”. En cambio, el 72.97% de la misma encuesta dice saber lo que se entiende por “modernidad”. Del mismo modo, el 59.46% afirma estar enterado, o haber escuchado algo acerca de la “globalización”. Las cifras mostradas no corresponden a una muestra estadísticamente representativa, en el sentido de que no se han seguido los pasos que aconseja dicha disciplina para que una muestra tenga niveles de representación confiables para un universo definido. Sin embargo, a pesar de esta limitación, los datos que se han reseñado pueden evidenciar algunas características cuantitativas de los problemas que en este estudio se abordan¹. Constituyen, por lo tanto, una aproximación a la manera en que los actores sociales pueden percibir problemas que son debatidos por especialistas de otras áreas.

En las últimas décadas, en los ámbitos de la filosofía, las artes y las ciencias sociales², se ha debatido intensamente acerca de los cambios sociales, tecnológicos y culturales; también sobre sus consecuencias en la manera de comprender y explicar estos cambios. De esta manera, se ha ido perfilando un debate entre lo que ha comenzado a llamarse la posmodernidad y su relación con la modernidad. Hasta donde

alcanza mi información, esto incluye la idea de que la “tradicición” ha sido superada, o que se haya en retroceso, o ha tenido que ser reformulada. Pero, esto último es una idea implícita porque generalmente se asume alguna de las posiciones que he señalado: superación, retroceso o reformulación de la tradición.

En el Perú, el antiguo debate acerca del “carácter” de la sociedad peruana; acerca de la “semi-feudalidad” o la predominancia del “capitalismo”, que hizo correr “ríos de tinta” y derroche de esfuerzos intelectuales, y que algunas veces llevó incluso al enfrentamiento físico, violento, entre los defensores de alguna de estas posiciones, parece haber sido reemplazado por el debate sobre la modernidad y la posmodernidad³. En ambos casos, los debates parecen alcanzar sólo a las élites intelectuales, a los grupos más informados. Algunos creen que son modas intelectuales que los especialistas del “tercer mundo” a veces aceptan y siguen de manera acrítica. Otros creen que, aunque no somos los actores centrales del problema, estamos incluidos en el programa y tenemos el deber de conocer y debatir. Se trataría de analizar la manera de cómo se ve el problema desde la periferia. Si esto es así, la mayoría de la población está ajena a esta polémica y sólo un sector de las élites parece estar informada del asunto. Considero que ese sector lo pueden constituir los estudiantes universitarios; porque, a pesar de la masificación de la población universitaria, comparado con la población juvenil en su conjunto, conformarían una minoría, en cierta forma son una elite y cuya actividad principal es estar en contacto con las ideas, con los debates que alrededor de ellas se producen. Esta es la razón principal por la cual elegí explorar las percepciones de este sector referente a este debate.

Originalmente no tenía previsto realizar encuestas. Razones de orden epistemológico y metodológico me inclinaron hacia los enfoques

cualitativos. Por tal razón, a lo largo de varios años realicé muchas entrevistas y conversaciones informales en donde traté de encontrar pistas sobre este tópico. Creo que este problema, con connotaciones de orden filosófico, debe explorarse en el plano de la biografía de los individuos y se puede acceder a ello a través de la observación de actitudes y gestos que son difíciles de procesar en el plano cuantitativo. En el camino, encontré un artículo (Castillo, 2009) en el cual el autor había utilizado esta metodología de trabajo para tratar de explicar el fracaso de “Sendero Luminoso”; pero, en realidad, trataba de uno de los problemas que aquí planteo utilizando los procedimientos cualitativos. Sin embargo, una autora que reflexiona sobre estos temas (Kogan, 2004), afirma que la aplicación de las herramientas cuantitativas son útiles para obtener mayor confiabilidad en los datos y que lo importante es no identificar a las herramientas de investigación con la investigación propiamente dicha. Teniendo en cuenta estas y otras consideraciones, que el espacio no me permite explayarme, decidí hacer uso de los datos cuantitativos.

Hay que tener en cuenta, además, que aun en las investigaciones descriptivas, el investigador constantemente recurre a las hipótesis implícitas. En todo el proceso hice uso de ellas. El presente trabajo se encuentra en la intersección de lo descriptivo con lo explicativo y, por tanto, se vio en la necesidad de hacer explícita una hipótesis central. En las primeras líneas de este documento se afirma que hay casi un total desconocimiento sobre lo que significa el debate entre modernidad y posmodernidad. Esto es coherente con la hipótesis que hago explícita: Los estudiantes universitarios viven dentro de la tradición, la modernidad y la posmodernidad; sin embargo, sus conocimientos sobre los argumentos y las características de estos procesos o son superficiales o son casi nulos. Una probable explicación es que sus campos profesio-

sionales no se refieren a la explicación de estos problemas y, cuando tienen algún conocimiento, sus fuentes de información no son especializadas. Sobre esto último, fue difícil obtener información a través de la encuesta y ha sido inferida por la información obtenida en las conversaciones informales. Por tal razón, los cuadros estadísticos no muestran correlaciones entre variables explicativas, sino frecuencias sobre percepciones de los problemas.

En este trabajo expongo primero una visión general de este debate y muestro después los resultados estadísticos de la encuesta tratando de explicar lo que muestran los datos.

La tradición retrocede pero no desaparece

Cuando comencé a redactar este documento me di cuenta que mis esfuerzos se habían concentrado en tratar de comprender los argumentos del debate entre la modernidad y la posmodernidad. No tenía, por tanto, ideas claras sobre la tradición. Algunos autores que tratan sobre la posmodernidad afirman que ésta revaloriza la tradición, pero no se explicita lo que se entiende por tradición. Lo primero que a uno se le puede ocurrir es acudir a los antropólogos, que han estudiado a las sociedades tradicionales, pero resulta que pocas veces se refieren a las sociedades que estudian como “sociedades tradicionales”. Las denominan “sociedades simples”, “sociedades rurales”, “no industrializadas”, “sociedades primitivas”, “primitivos contemporáneos”, etc. A pesar de esto, casi todos tenemos una idea más o menos clara que la tradición se refiere a costumbres surgidas en el pasado y que, o no han cambiado, o han cambiado muy poco.

Una fuente obligada cuando se trata de la tradición es referirse al libro de Hobsbawm y Ranger (Hobsbawm, 2002). Una de las ideas principales que desarrolla es que la mayoría de las

tradiciones son “inventadas” porque sus orígenes son bastantes recientes. Implican un conjunto de prácticas gobernadas por reglas aceptadas de manera explícita o implícita, de naturaleza simbólica o ritual. Buscan inculcar valores o normas de comportamiento mediante su repetición, lo que implica continuidad con el pasado. A veces se conectan con un adecuado pasado histórico, aunque su relación con este pasado es en gran medida ficticia. Esta “tradicición” no es igual a la “costumbre” que predomina en las sociedades tradicionales (Hosbawm, 2002: 9). Raúl Romero ha hecho una brillante utilización para explicar la “busqueda de autenticidad cultural” en el valle del Mantaro (Romero, 2004: 15).

Urbano considera que para tratar la tradición hay que partir de una perogrullada: “la tradición tiene como telón de fondo a la modernidad” (Urbano, 1997: VII). En Europa, a partir del siglo XVIII y, en Inglaterra en particular, se produce la distancia entre plebeyos y aristócratas, hecho que marca la conciencia de las costumbres como expresión de la cultura de las clases populares.

Costumbres y cultura popular son sinónimos. Lo mismo se podría decir del término folklore. Nace en esa misma época. Sus primeras manifestaciones son consideradas como señales de una cultura inferior y sus autores se las ingenian para demostrar que, después de todo, la cultura plebeya es tan racional y humana como la de las clases superiores o aristocráticas (Urbano, 1997: XI).

La idea de cultura plebeya surge de las luchas y conflictos entre un mundo que se disgrega y otro emergente, entre la opresión contra las clases plebeyas y su esfuerzo por contener a los aristócratas. De ahí que la idea de costumbre, de derecho común, de conciencia de derechos adquiridos es cada vez más importante: Los grupos populares recurren a ella para salva-

guardar sus derechos. Las luchas obligan a las clases populares a usar sus propios recursos que dependían de formas diferentes de las costumbres letradas y aristocráticas. Se configuran normas y valores que compiten con los de las iglesias, con los derechos escritos o por instancias organizadas de la sociedad.

En el caso de los Andes, el intercambio entre el mundo occidental y el nativo se realiza en base a la conciencia precoz de la existencia de un abismo entre los dos. Los procesos andinos se producen a partir del siglo XVI en medio de una ruptura que alejaba a las sociedades andinas de su pasado y los transformaba en objeto de la mirada de Occidente.

Un elemento importante que identifica a la tradición es la oralidad. En la tradición ilustrada la palabra escrita es un instrumento de dominación y sumisión. En el caso de los Andes, el debate se inicia cuando Atawallpa rechaza los papeles escritos de Valverde. Es el comienzo de la codificación de la tradición oral por la palabra escrita. Esto ocasionó cambios en el universo simbólico andino. La palabra se expresa a través de una gramática distinta. Esto nos introduce al tema de la tradición y el mito. Algunos creen que la oralidad y el mito asociado a ella, es la tradición. Se cree que las tradiciones orales en la forma de relatos míticos y otras formas de lenguaje, pueden ser consideradas como una herencia común y expresión sacralizada de una sociedad. Puede que la oralidad en la forma de mitos exprese a las estructuras profundas como invariantes y cambiantes en la superficie. Frente a esto, hay que subrayar que la oralidad es un fenómeno amplio de variada textura, con expresiones complejas o simples: los mitos pueden tener diferentes lecturas. Por eso, hablar de oralidad y mito como tradición es erigirlos en sistemas simbólicos reificados. Hay que agregar que la tradición no es un modo homogéneo de saber y sus expre-

siones míticas tampoco pueden equipararse a la lógica del racionalismo moderno. La oralidad y sus expresiones míticas son indefensas ante el impacto de la racionalidad occidental.

El advenimiento del pensamiento científico moderno cambió radicalmente nuestras formas de pensar el mundo y las cosas, que no invalida la herencia acumulada por las experiencias anteriores, pero que tampoco la transforma en una realidad de tal grandeza y magnitud que la sustrae de cualquier mirada crítica posible (Urbano, 1997: XV).

La religión está íntimamente ligada a la tradición. Para la religión de los campesinos quechuas, lo más importante son los “santos”; las imágenes de los santos del calendario católico. Aprendieron que los santos están vivos, que escuchan las oraciones, se alegran con las fiestas, que hacen milagros y que envían castigos. Es una reinterpretación del catolicismo y su culto está legitimado por un mito. (Marzal, 1995)

El estudio de la tradición abarca otros aspectos, pero es en este campo, el religioso, donde se hace evidente la tradición en casi todos los sectores sociales en el Perú. Podría esperarse que en el sector de estudiantes universitarios las creencias y los rituales religiosos debieran de haber retrocedido ante el avance de la ciencia, la tecnología y el pensamiento racional. Sin embargo, aunque en las encuestas no se hicieron preguntas específicas sobre este rubro, a través de las entrevistas, conversaciones informales y observación del comportamiento en las aulas se puede evidenciar la permanencia de estas creencias y rituales. Persignarse antes de rendir un examen, uso de imágenes y símbolos religiosos como amuletos o joyas, asistencia a cultos religiosos. Creencias en las almas y en los muertos, contradictoriamente, creencias en los horóscopos marcan el universo mental no sólo de los alumnos de pregrado, sino también de post-grado, tal como lo ha com-

probado el artículo mencionado (Castillo, 2009). La mayoría de estudiantes se declaran católicos, pero el discurso es pragmático y combina argumentos racionales con prácticas y creencias no sometidas a crítica. Desconocen que el catolicismo significa infalibilidad del Papa, así que cuando se trata de relaciones sexuales pre-matrimoniales o uso de anticonceptivos, a pesar de la prédica de la Iglesia, optan por soluciones más racionales y poco ortodoxas. Muchos provincianos, como lo han mostrado diversos estudios antropológicos, vuelven a sus lugares de origen para las fiestas patronales y actúan en un contexto donde la tradición y la modernidad entrecruzan sus caminos (Romero, 2004).

Se pueden sacar algunas conclusiones preliminares: a) La tradición es invención de la modernidad; b) La tradición se separó del discurso de la modernidad y tomó su propio rumbo, tomó conciencia del desafío y se convirtió en la restauradora del orden perdido. La tradición se convirtió en proyecto político en donde la historia serviría de regla para establecer una nueva sociedad basada en los hechos del pasado; c) La tradición, convertida en regla absoluta es la negación del proyecto ilustrado o modernidad. La religión se convierte en un saber revelado y, en términos políticos, en fanatismo, conservadurismo, violencia y terror (Urbano, 1997).

Consideraciones sobre la modernidad en el Perú

Si una sociedad se organiza en torno a una revelación divina o a una esencia noracional, no es posible llamarla moderna. La modernidad es cambio, es la difusión de los productos de la actividad racional, científica, tecnológica, administrativa. Por ello, implica una creciente diferenciación en todos los sectores de la vida social: política, económica, vida familiar, religión, arte.

La modernidad excluye todo finalismo. Implica secularización y el desencanto de que habla Weber, quien define la modernización por la intelectualización y la manifiesta ruptura con el finalismo del espíritu religioso que se refiere siempre a un fin de la historia, a la realización completa del proyecto divino o la desaparición de una humanidad pervertida e infiel a su misión (Touraine, 1994: 17).

La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia y, en el mejor de los casos, deja las creencias religiosas para la vida privada. No bastan las aplicaciones tecnológicas. Es necesario que la impersonalidad legal proteja contra el abuso y la corrupción, que la vida pública y la vida privada estén separadas. La racionalización se convierte en el componente necesario de la modernidad. Se considera que la ciencia, la tecnología y la educación deben procurar el desarrollo de la racionalización. *“De manera que el Occidente vivió y concibió la modernidad como una revolución. La razón no reconoce ninguna adquisición, por el contrario, hace tabla rasa de las creencias y formas de organización sociales y políticas que no descansan en una demostración de tipo científico”* (Touraine, 1994: 19).

La ideología occidental de la modernidad, que se puede llamar modernismo, reemplazó la idea de sujeto y la idea de Dios —a la que aquella se hallaba unida—, de la misma manera en que fueron reemplazadas las meditaciones sobre el alma por la disección de los cadáveres o el estudio de las sinapsis del cerebro. La modernidad requiere reemplazar la arbitrariedad de la moral religiosa por el conocimiento de las leyes de la naturaleza. Pero, para que el hombre pueda vivir de acuerdo con la naturaleza no basta con apelar a su razón. Esto debido a que los razonamientos no armonizan fácilmente entre sí y no se puede imponer la razón como una verdad revelada. El ser humano deja de ser una criatura de Dios para convertirse en un ac-

tor social definido por los roles que cumple en el funcionamiento del sistema social. La sociedad adquiere un sentido explicativo porque se convierte en un elemento que explica la conducta humana. *“Moderno, dice el diccionario de la Real Academia de la Lengua, es lo que existe hace poco tiempo, lo que ha sucedido recientemente, lo contrapuesto a lo clásico, lo que vive en la actualidad”* (Ugarteche, 1994: 207).

García Canclini sostiene que en América Latina las tradiciones no terminan de irse y la modernización no acaba de llegar. Muchos se preguntan si la modernización es deseable porque, visto desde las filosofías de la posmodernidad, los movimientos culturales que prometen utopías y auspician el progreso están descalificados. Existen diferentes concepciones de la modernidad: en la economía, la política y la cultura. Además de las cuestiones teóricas están en juego dilemas políticos. Así como no funciona la oposición abrupta entre lo tradicional y lo moderno, tampoco lo culto, lo popular y lo masivo están donde nos habituamos a encontrarlos. Se requiere la conjugación de un conjunto de disciplinas para generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana. Los tradicionalistas se imaginaron culturas nacionales y populares “auténticas”, los modernizadores imaginaron un arte por el arte, un saber por el saber, sin fronteras territoriales y confiaron en el progreso. Las ideologías modernizadoras imaginaron que podían acabar con las formas tradicionales mediante el conocimiento científico. *“La hipótesis más reiterada en la literatura sobre la modernidad latinoamericana puede resumirse así: hemos tenido un modernismo exuberante con una modernización deficiente”* (García Canclini, 1990: 65).

La mayoría de los autores que han estudiado la modernidad en los andes, la modernidad en el Perú, destacan el carácter inconcluso de este

proceso. Las particularidades de su proceso histórico parecen haber producido mayores obstáculos al avance del proyecto ilustrado. No es por desconocimiento de la producción intelectual de Europa que este proyecto se ha truncado, sino por estructuras y procesos que han conciliado con la tradición. Orlando Plaza, preocupado por un problema conexas, estudia los procesos de cambio que condujeron en Europa a la modernidad y que la situación colonial del Perú los frenó (Plaza, 2009).

Macera plantea que hay una relación entre lenguaje y modernismo peruano en el s. XVIII. El empleo del castellano en vez del latín. Esto no se limitó a la esfera de lo eclesiástico, con el desarrollo de la doctrina del “probabilismo”, sino también en el campo educativo: reforma educativa con tendencia antiescolástica. Pero frente a la brillantez de las luces de los intelectuales peruanos del s. XVIII destaca la inhibición política de los mismos intelectuales criollos urbanos. Una probable explicación descansa en el miedo y la desconfianza que generó el levantamiento de Túpac Amaru II. En España, por la misma época, se dio un proceso similar: el miedo a la revolución francesa y a las guerras que siguieron, hicieron retroceder a las fuerzas de la modernidad. Sin embargo, en el caso del Perú, cabe la posibilidad de que el movimiento de Túpac Amaru II haya sido visto como una revolución antimoderna. El autor considera que puede catalogarse como tal (Trelles, 1991).

En la historiografía clásica de la independencia, la ruptura fue vista como un gran paso hacia la fundación de la modernidad. Pero en las actuales circunstancias es difícil sostener esta posición. Se intentó cambiar todo para que nada cambiara. Durante el s. XIX asistimos a la introducción de tendencias modernizantes: a) la ilustración; b) el evolucionismo; c) el positivismo. En estos enfoques la modernidad ansia-

da no se veía sólo como una oposición entre lo urbano y lo rural, sino también en lo referente a la cuestión racial. Las masas rurales que sufrieron la presión modernizadora, encontraron en el caudillo a su líder natural. El caudillismo se afianzó porque no se había roto el pacto colonial (Trelles, 1991).

Trazegnies plantea una modalidad distinta de modernización. La denomina modernización “tradicionalista”. La modernización “tradicionalista” trata de no perder el espíritu de la tradición. Integra los valores, formas y estructuras sociales tradicionales con elementos liberales y capitalistas. No es una simple resistencia al cambio lo que acontece. Lo que lo caracteriza es la importancia y el nivel de los mecanismos de adaptación. La modernización “tradicionalista” también requiere reforzar el poder del gobierno central. El Estado colabora en la promoción de las condiciones sociales de la modernización y mantiene el esquema tradicional de valores y clases. El Derecho busca estabilizar estos cambios. No es una forma que impide la modernización sino otra forma de modernización. Es una modernización auténtica. La modernización capitalista busca desarrollar un modelo más universal, mientras que la modernización tradicionalista limita esta universalización a los campos del progreso material y conserva sus propias tradiciones.

La modernización tradicionalista es llevada a cabo por la propia clase dirigente tradicional, es decir, por la antigua aristocracia que comprende que su liderazgo debe ahora consistir en no limitarse a conservar un pasado sino a impulsar el país hacia el futuro sin perder sus características propias (Trazegnies, 2000: 454-455).

En el caso del valle del Mantaro, la modernidad se entiende como progreso, cambio tecnológico, servicios urbanos, agua potable, elec-

tricidad, comunicaciones globales e incorporación al contexto nacional. Este enfoque deja de lado la concepción de la modernidad como homogenización cultural que se agrupan en un proceso único y global. A pesar de la globalización de los mercados, de las comunicaciones y de las migraciones, las culturas locales siguen existiendo y creando nuevos modos de vida que son productos tanto de la modernidad como de la tradición. Son híbridos culturales en donde se mezclan la tradición y la modernidad, en donde las identidades se mezclan. Sin embargo, no todas las culturas híbridas son iguales. Cada caso es un proceso único de apropiarse de la modernidad. En sus aspectos generales, los mestizajes culturales son parecidos, pero los resultados particulares son únicos. Este proceso ha hecho que las culturas locales ya no sean exclusivamente locales y que lo moderno ya no sea exclusivo de las sociedades industrializadas (Romero, 2004).

En la década de 1960 (aunque el libro fue publicado en 1980), Aníbal Quijano reflexiona sobre los aspectos culturales del cambio social por los que estaba atravesando la sociedad peruana. Considera que en todo universo cultural se integran elementos de diversas culturas y momentos históricos, que estos elementos no se yuxtaponen. Que la “cultura dominante” funciona como mecanismo de orientación para los diferentes grupos sociales y por eso no es idéntica para todos los sectores. En algunos “campos culturales” los grupos dominados son excluidos porque los dominados carecen de una estructura cognitiva adecuada a esos “campos culturales” y, cuando la tienen, carecen del tiempo y los recursos necesarios para desarrollar dichos “campos culturales” que son los decisivos para el control material y social (la ciencia, la técnica y la filosofía). La dominación colonial produjo una heterogeneidad cultural. Este proceso ha creado conflictos culturales y cambios culturales.

En este contexto descrito, se producen una serie de cambios culturales en el Perú que la llevan a caracterizarla como una “sociedad de transición”, diferente a una “sociedad en transición”. Este proceso se ha configurado por las características particulares de la industrialización peruana. De este proceso aparece el “cholo” como un grupo emergente, con una cultura que incluye elementos culturales de la tradición y de la modernidad.

El fenómeno contemporáneo de “cholificación” es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas (Quijano, 1980: 63).

El proceso de “cholificación” se acelera por las migraciones del campo a la ciudad y, entre otros factores, por la influencia de los patrones de comportamiento urbanos que adquieren los grupos tradicionales rurales. Este proceso se desarrolla con diversos matices en toda América Latina; su particularidad radica en la situación de transición que traba el avance definitivo hacia la modernidad. En una perspectiva parecida, aunque con otros presupuestos teóricos distintos se presenta la propuesta interpretativa de Carlos Franco.

Franco afirma que la modernización de los años 50 del siglo XX terminó en un fracaso, pero esto no condujo a los peruanos a renunciar a la modernidad y sus promesas. La modernidad se ha convertido en un símbolo, en una ideología en donde se disputa el futuro político y cultural del país. Identifica dos proyectos de modernidad: a) el democrático, liberal y privatista; b) el democrático, nacional y popular. A

pesar de sus diferencias, ambos proyectos tienen orígenes sociales comunes: sus mentores forman parte de la población incluida por el frustrado proceso de modernización. Para este autor, el acto o proceso fundador de la “otra” modernidad fue la migración acelerada del campo a la ciudad (Franco, 1999).

La migración como una ruptura; como el final de una época y el inicio de otra, como el fin de la sociedad tradicional y la configuración de otra que no se sabe si es moderna o sólo “urbana”. Los migrantes de los años 50 provinieron de las comunidades campesinas, de las familias de siervos, peones y yanaconas de las haciendas situadas en los lugares más pobres. Su destino no fue sólo Lima, sino que abarcó también a las capitales de provincia de la costa, sierra y selva. Fue una migración masiva, continua y global.

Si la sociedad peruana hasta los 50 fue una sociedad rural y andina, resulta evidente que su escisión entre la población que permanece y la que migra comporta una ruptura en el corazón de las orientaciones valorativas, los patrones conductuales, los modos de la conciencia y la práctica social que dotaban de sentido a los más íntimos y subjetivos mecanismos gobernantes de la evolución del país (Franco, 1999: 86).

Franco considera importante tomar en cuenta los factores subjetivos que llevaron a los actores a la decisión de migrar. Fue un proceso tanto sentimental como racional, que en algún momento los llevó a optar por “migrar”. Dado los riesgos y el desconocimiento de las costumbres urbanas fue, en cierto modo, un “salto al vacío”. Optaron por el riesgo, lo desconocido, por el cambio y el progreso. Al liberar su subjetividad de las amarras de la tradición, del pasado, del suelo, de la sangre, de la servidumbre se autodefinieron como “modernos”. El desplazamiento les proporcionó experiencias

nuevas. Les permitió una apropiación subjetiva del espacio que, aunque siguió siendo “ancho” pareció menos “ajeno”. Cambió también la visión del tiempo circular; el tiempo ya no era una eterna espera, sino un salto al presente y al futuro. Los migrantes se transformaron a sí mismos, se adaptaron creativamente a la modernidad (Franco, 1999: 92-93).

Franco no da una definición precisa de modernidad ¿Por qué llamarla “otra”? No lo dice, pero sospecho que no es igual a la modernidad occidental. No se basa en los principios del proyecto ilustrado. Los cambios no son de ahora, ocurrieron desde el siglo XIX. Es evidente que algo se introdujo en el universo mental andino. El traslado a las ciudades ocasionó cambios subjetivos, tales como la afirmación de la idea de progreso, entendido este como mejorar la situación. Cambios en detalles que aparentemente no tienen mucha importancia como el construir una casa de material noble, tener un piso de cemento y servicios básicos de agua, desagüe y luz eléctrica; paralelamente se amplió el acceso al crédito que sirvió para comprar electrodomésticos. En las conversaciones informales aflora la idea del acceso a estas comodidades como símbolos de modernidad.

El proceso ha revelado una estrategia cultural cuyas características principales se centran en redes familiares y de paisanaje, definición de metas mínimas, un estilo político pragmático y clientelístico. Es evidente que avanzaron desde la exclusión y la marginalidad hasta las fronteras de la inclusión y la integración. Crearon una institucionalidad con una relación ambigua con la institucionalidad modernizadora de las clases altas y medias. Es ambigua porque es simultáneamente funcional y contestataria. “... en cada esfera institucional o plano cultural, la plebe urbana o el pueblo pobre de las ciudades creó un paradigma distinto pero coexistente con los paradigmas de la moderniza-

ción como si, pero sólo como si, su objetivo fuera autorepresentarse, posicionarse, expresar su propia identidad” (Franco, 1999: 96).

Sin producir un proyecto orgánico los migrantes han ido introduciéndose en la modernidad. Han creado sus propios espacios y su propia racionalidad. Diversos estudiosos han dado cuenta y han elogiado su creatividad, pero han producido también un desorden generalizado que ha llevado al “todo vale” y que autores como Neira han calificado como un proceso “anómico” (Neira, 1987). Se ha escrito mucho sobre el significado de la música “chicha”, tanto elogiándola, como criticándola. José María Salcedo escribe que la “chicha” es la música de la emergencia económica y social de la revolución informal de los migrantes (Salcedo, 2000). Por su parte, Alfaro afirma que a principios del milenio el huayno ha vuelto a reinventarse (Alfaro, 2005). Otros autores subrayan a la informalidad como producto de este tipo de modernidad. Desde luego que también hay enfoques elogiosos (Plasencia, 2004), como enfoques críticos acerca de esta caracterización.

Volviendo a la “otra” modernidad, Urbano considera que Franco no ha tomado en cuenta que el universo mental andino sigue por el camino de la magia, que está adiestrada con una verdad sectaria y por el dogma, que sigue siendo temerosa del cielo y del castigo por una culpa que ignora. Que esto no se desvaneció en el tugurio ni en la barriada y que, por lo tanto, decir que es “otra” modernidad no explicita el problema. (Urbano, 1997). Otros autores han observado que las categorías de tradición y modernidad son demasiado rígidas para encasillar los comportamientos cotidianos y ubicar los actores sociales en compartimentos estancos.

Alejandro Ortiz –por ejemplo- ensaya una interpretación del individuo andino que se mue-

ve entre la tradición y la modernidad: “El peruano popular, de raíces campesinas, indígenas, sale constantemente de su comunidad, comercia, viaja, emigra, retorna. Está lejos de los suyos, pero los vuelve a encontrar en la ciudad; o se hace de nuevos círculos, adopta nuevas lealtades. Es una persona inquieta, que se halla entre su comunidad de origen o de adopción, que debe enfrentar, primero sola y luego con su pareja, a un mundo que se transforma intensamente. Así, entre lo comunal y el individualismo, entre una tendencia conservadora y un cosmopolitismo, hace constante elecciones como síntesis singulares”. (Ortiz, 1999:129)

Frente a la visión romántica de un poblador andino que se siente cómodo en la tradición, o que se refugia en ella para resistir a la modernidad, Ortiz afirma que gusta de la novedad y de ponerse diferentes máscaras; por eso, su presencia en Lima le permite revelarse a través de sucesivas representaciones. El andino, el amazónico y el peruano popular tienen una visión catastrófica de que todo acabará brutalmente. Esta visión parece estar relacionada con un espíritu práctico e inmediatista: importa el presente, el ahora; el futuro es borroso, el pasado es denso y cargado de esperanzas. Pero, a la vez, el futuro es mejor, es progreso. Tanto la catástrofe como el progreso conviven juntos. Esto los lleva elecciones singulares, personales, compromisos, rupturas (Ortiz, 1999).

Refiriéndose a la pequeña empresa como una vía para la modernización y para el despegue capitalista, Oscar Ugarteche afirma que es un capitalismo familiar que se apoya en la familia extensa, que promueve al más hábil para salir adelante y, de esa forma salir todos adelante. No cree que todos los pequeños se convertirán en medianas empresas y después en gran empresa: muy pocos lo harán. “*La pequeña em-*

presa no viene de la actual libertad de empresa sino de la vieja necesidad de comer que llevó a la masificación del trabajo ambulatorio y del inicio del autoempleo hace más de una década” (Ugarteche, 1994: 212-213).

Se cree que en lo moderno las regulaciones son obsoletas, pero esto no es cierto porque para que el capitalismo funcione tiene que estar regulado. La regulación no significa socialismo de la misma manera que el mercado no se ha inventado recién. Se confunde liberalismo con anarquía capitalista y al pragmatismo con falta de ética. La comunicación televisiva ha ido integrando al país, provocando demandas en los lugares más remotos. Se está desarrollando la idea de que para ser moderno hay que estar al día con la nueva tecnología (Ugarteche, 1994: 215). Este autor reconoce que en el Perú se avanza hacia la modernidad, pero subsisten obstáculos que vienen desde muy atrás. Subraya el hecho de la exclusión de las mayorías en los beneficios de este proceso (Ugarteche, 1999).

Un enfoque particularmente crítico sobre la modernidad en el Perú es la de Ballón. Él considera que, en vez de modernización estamos en un proceso de regresión. Vemos liberalismo económico donde sólo existe anarquía premoderna y relaciones de clientelaje preburguesas. Llamamos “creatividad andina” a lo que antes era denominada como “viveza criolla”. El capitalismo y la modernidad no son objetos sino relaciones sociales. La migración del campo a la ciudad no ha producido una modernización urbana y una centralización productiva, sino algo parecido a una “calcutización urbana” y la ruralización cultural de la ciudad (Ballón, 1994: 259). “*Los individuos sujetos a relaciones de parentesco o clientela, no constituyen una unidad de medida y por lo tanto la fuerza de trabajo no se puede vender por su valor*” (Ballón, 1994: 260).

Este autor subraya el hecho de que insistimos en ver la modernidad en las cosas y no en las personas y sus relaciones sociales. Seguimos haciendo una lectura premoderna de la modernidad, cuando siguen manteniéndose intactos los mismos sujetos, las mismas instituciones, las mismas relaciones materiales y culturales premodernas. En una posición parecida, otro autor afirma que se puede admitir que los migrantes van sufriendo cambios a medida que se van adaptando a contextos sociales distintos. Pero de las relaciones que establecen se deduce que el dato primario es la tradición (Ramos, 2002).

Puedo seguir enumerando los enfoques de otros autores preocupados por el problema de la modernidad; pero, para lo que aquí me propongo es suficiente con lo reseñado. La mayoría está de acuerdo en que hay un proceso en marcha hacia la modernidad superando obstáculos que tienen una vieja data o que son resultado del mismo proceso que no termina de “cuajar”. Lo que quiero resaltar es que, de este contexto ha surgido la creciente población universitaria, cuya mayoría procede de esos sectores emergentes y que han encontrado en las carreras universitarias un canal de movilidad social ascendente. Su crecimiento ha resentido la calidad de la formación académica y ha reproducido una serie de “desviaciones” que se dan en la socialización escolar en su conjunto. Una gran mayoría, difícil de cuantificar pero perceptible para los observadores que se mueven en los ámbitos universitarios, solo cumple las tareas mínimas que sus profesores les exigen para aprobar sus asignaturas. A pesar de que en los currícula de la mayoría de las carreras existen cursos de formación general, con énfasis en los problemas tecnológicos y culturales que están cambiando el mundo, el interés y la información que se maneja es superficial. Desde esta perspectiva, se puede haber escuchado algún término; pero, a veces,

no se tiene un concepto claro de lo que implica. En el caso del término “moderno” se puede haber escuchado en muchos ámbitos de la vida social, comenzando por el hogar, aun tradicional; su omnipresencia ha producido una idea asociada a libertad de criterio, actualidad. Esto es lo que fluye de la información recogida y procesada:

Cuadro N°1
Población que conoce lo que significa Moderno, según sexo

Sexo	¿Conoce lo que significa “Moderno”?			Total
	Sí	No	No Contesta	
Masculino	51.35	13.51	-	64.86
Femenino	21.62	8.11	5.41	35.14
Total	72.97	21.62	5.41	100.0

N=37

Fuente: Elaboración propia en base a las encuestas

Definición de moderno, según sexo	
<i>Masculino</i>	<i>Femenino</i>
<ul style="list-style-type: none"> • Cambiar la forma de vida anterior. Lo que es en la actualidad. • Algo actualizado, una mente abierta al cambio y al conocimiento. • Mentalidad abierta. • De acuerdo al avance científico, social y cultural. • Actualizado en los acontecimientos que ocurren en el mundo. • Que está a la moda. • Saber adecuarse a lo que la civilización tecnológica nos brinda. • Al tanto de los avances tecnológicos e informado sobre nuestra realidad cultural y política nacional. • Las personas que logran romper los prejuicios morales. • Actualizado con los temas de hoy y una vida juvenil sin muchas objeciones. • Una persona que se encuentra informada de los problemas del país. • Una persona que está actualizada en todos los temas. • Actual, estar a la moda. • Una corriente de culturas nuevas, modas, etc. • Es un artefacto, situación o pensamiento que se ajusta a las necesidades que “exige la sociedad del momento”. • Algo nuevo, novedoso, calidad de vida, algo que satisfaga nuestras necesidades. • Alguien que se acopla a la nueva sociedad, dejándose llevar por esta. • Una persona que está metida y actualizada. 	<ul style="list-style-type: none"> • Estar actualizado intelectualmente. • Algo producido por un cambio de ideas antiguas. • Estar informado sobre lo último en tecnología, noticias, novedades, etc. • Algo novedoso. • Al tanto de las nuevas tecnologías y usarlas para facilitar algunos aspectos de la vida. • Utilizar tecnología actualizada. • Hoy en día una persona sin valores, con mente abierta, generalmente libertina. • Creo que es vivir a paso firme junto con el avance del mundo sin dejar de lado sus principios generales. • Una persona que vive de acuerdo a los avances de su época. • Actual, reciente. Actualizado.

En este listado de las respuestas, agrupadas según sexo, se puede observar que la mayoría asocia lo moderno con lo actual, que es el significado original del término. También lo asocian con libertad. Ambos grupos tienen mayoritariamente una concepción positiva de lo moderno. Sin embargo, existe una respuesta dada por una estudiante que tiene una valoración negativa: “Hoy en día una persona sin valores, con mente abierta, generalmente libertina”. La asociación con la tecnología (moderna) es también frecuente. Hay que subrayar que, si bien más de un 70% de los entrevistados manifiesta saber el significado de moderno; también un poco más de un quinto de la muestra manifiesta no saber su significado. Este porcentaje es significativo, sobre todo si se toma en cuenta que los entrevistados son estudiantes que viven en Lima. Lo ideal hubiera sido conocer su lugar de procedencia y el de sus padres. Es probable que exista alguna relación de las respuestas con la ocupación del padre: el 37.84 son profesionales y el 62.16 no son profesionales. Una limitación de la encuesta es que no se les preguntó si ellos –los entrevistados– se consideran modernos; aunque por el tenor de lo que entienden por moderno se puede presumir que se incluyen o aspiran a serlo.

La posmodernidad desde el Perú

Tomo prestado parte del título de un libro colectivo que trata de la posmodernidad desde el Perú (“Desencantados y fascinados”: Manuel Castillo, editor), para referirme a la parte de este trabajo en donde pretendo reseñar algunos aspectos de este complejo e interesante debate. En realidad la bibliografía sobre el tema es abundante y si sólo mencionáramos a los autores más importantes se requeriría de un libro íntegro para dar cuenta de su problemática. Comenzaré por el nombre de “posmoderno” y llegaré hasta la percepción que tie-

nen los estudiantes universitarios de hoy sobre este asunto.

Anderson sostiene que el término “moderno” nació en la periferia cultural de Europa. En 1890, Rubén Darío lo usó como una declaración de independencia cultural respecto a España. Del mismo modo, la palabra “posmodernismo” surgió en el mundo hispano antes que en Inglaterra o los Estados Unidos. Federico de Onís (amigo de Ortega) introdujo el término para referirse a un reflujo conservador dentro del modernismo. Este concluiría en el “ultramodernismo”. El término apareció en una antología de 1934. La idea de un estilo “posmoderno” pasó al vocabulario de la crítica en lengua hispánica, aunque rara vez se empleó con precisión. Unos veinte años después apareció en el mundo anglosajón como categoría histórica. En el volumen 8 de su “Estudio de la Historia”, Toynbee llamó “edad postmoderna” a la época en donde la clase media ya no conducía el proceso de la industrialización. Un poco antes, el término apareció en Norteamérica. Lo utilizó Charles Olson el día en que Eisenhower fue elegido presidente (1952). Olson era un poeta que tuvo participación activa en la política de su tiempo como enviado del gobierno norteamericano a distintas misiones en el extranjero, una de ellas fue en China durante la guerra civil que asoló a este país. Sus simpatías estaban con Mao. Veía el futuro como un proyecto colectivo de autodeterminación humana: el hombre como perspectiva. Su obra tenía una afirmación de lo posmoderno (Anderson, 2000).

El término reapareció a fines de los años 50. Wright Mills e Irving Howe lo emplearon en sentido negativo, como algo inferior a lo moderno. Mills lo empleaba para referirse a una edad en la que los ideales modernos del liberalismo y del socialismo estaban en crisis, y la razón y la libertad se separaban en una socie-

dad posmoderna (Mills, 1961). *“Estamos al final de la que se ha llamado Edad Moderna. Así como la Edad Antigua fue seguida de varios siglos de predominio oriental, que los occidentales llamaron, con sentido provincial, la Edad Media o Edad del Oscurantismo, así ahora la Edad Moderna empieza a ser seguida por una edad posmoderna”* (Mills, 1961: 178).

Mills no continuó analizando la sociedad norteamericana desde esta perspectiva, aunque, en el campo de las ciencias sociales se adelantó a su época. El contexto en donde propone este término se refiere a una época de declinación de la razón y la libertad. Mientras que, en el campo del arte, Harry Levin utilizó el término para referirse a un relajamiento intelectual que señalaba una complicidad entre el artista y el burgués, en una mezcla entre cultura y comercio. Es el inicio de una versión peyorativa de lo posmoderno (Anderson, 2000).

A partir de 1972, el término “posmoderno” se emplea en el campo de la literatura. Lo utilizó en un ensayo David Antin, el cual hace mención a la vitalidad requerida tras el derrumbe de la ortodoxia poética de los años 60. Lo posmoderno aparece como referencia colectiva. Otros autores sugieren que la posmodernidad es una especie de arreglo distinto entre el arte y la sociedad. De la literatura pasó al campo de la arquitectura. Probablemente fue Robert Stern el primer arquitecto que lo empleó. Pero el término debe su popularidad al crítico Charles Jencks. Jencks consideraba al término como ambiguo, negativo, y estaba de moda. Lo posmoderno era una mezcla liberadora de lo nuevo y lo viejo, lo alto y lo bajo. El aporte más importante de Jencks fue distinguir entre arquitectura “moderna tardía” y “posmoderna”. Los recursos simbólicos respondían a la necesidad contemporánea de una nueva espiritualidad. En 1979 apareció en París la pri-

mera obra filosófica que adoptó el nombre: La condición posmoderna, de Lyotard. Para este autor, la sociedad posmoderna estaba ligada al surgimiento de la sociedad posindustrial teorizada por Daniel Bell y Alain Touraine. Para estos autores el conocimiento se había convertido en la principal fuerza económica; era un flujo que sobrepasaba a los Estados nacionales, pero que había perdido sus legitimaciones tradicionales. La sociedad no debía concebirse ni como un todo orgánico ni como un campo de conflicto, sino como una red de comunicaciones lingüísticas (Anderson, 2000).

Es el libro más citado. Sin embargo, es una guía poco confiable de la posición del autor. Fue escrito por encargo oficial, se limita a la epistemología de las ciencias naturales, de la cual, el propio autor confesaría después que tenía escasa competencia. Su influencia está en razón inversa a su interés intelectual. Ha inspirado un relativismo superficial como la marca distintiva de la posmodernidad. El libro dejaba a un lado las artes y la política. Campos en el que había destacado Lyotard. Con los términos “gran narrativa” o “metanarrativa” se refería al marxismo. Consideraba que no se podía describir la suerte del proletariado industrial sólo en términos de alienación, explotación y pobreza. No podía presentarlos sólo como víctimas pasivas de todo un proceso y que sólo adquirirían el derecho a una reparación en el futuro socialista. Lyotard se vio obligado a considerar las implicancias de la posmodernidad en el arte y la política. Al escribir “La condición posmoderna” no estaba enterado de su uso en el campo de la arquitectura, el único arte sobre el que no había escrito nada (Anderson, 2000).

“Simplificando al máximo, se entiende por ‘postmodernidad’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un

efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone” (Lyotard, 1990: 10).

“El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación” (Lyotard, 1990: 73).

Un año después de la aparición de “La Condición...”, Habermas pronunció un discurso en Frankfurt conocido como La modernidad, un proyecto inacabado. Este fue el punto de partida de la fama que alcanzó el término y se convirtió en referencia obligatoria. Esto se debió a que Habermas era considerado como el filósofo más reputado del mundo anglosajón, pero también es importante por la postura crítica que adoptó. Su texto ha sido leído como una respuesta a Lyotard, pero es probable que Habermas no conociera el texto de “La condición posmoderna” (Anderson, 2000).

Así se dio inicio a un debate en el que han participado principalmente filósofos y científicos sociales de distintas especialidades. Como he señalado en líneas anteriores, reseñar este debate requiere mucho mayor espacio del que dispongo. El debate entre modernidad y posmodernidad se enmarca en los cambios que han sufrido las ciencias sociales. Dichos cambios se caracterizan por: a) el desplazamiento del foco de interés de la economía a la cultura; b) una creciente preocupación por los procesos de larga duración. Los teóricos de la posmodernidad consideran que el proyecto moderno está agotado y que estamos en una nueva época, cuyas características recién estamos conociendo. El hecho más revelador, por lo sintomático y productor de consecuencias, sería la pérdida de verosimilitud de las metanarrativas (Lyotard), de aquellos grandes relatos que dieron un sentido único y coherente a la historia (Portocarrero, 1998:119).

Basándose en Vattimo, Portocarrero apunta una idea interesante: la posmodernidad solo es posible sobre la base de la prosperidad material de la modernidad. Esta situación no se produce en el Perú. Los teóricos posmodernos afirman que vivimos en un mundo fragmentado en donde no hay certezas; según Portocarrero esto nos deja sin orientaciones para actuar (Portocarrero, 1998: 122). En el Perú, lo nuevo se mezcla con lo antiguo y la posmodernidad facilita esta situación.

Otros autores se refieren a la posmodernidad con otras denominaciones: “Modernidad líquida” (Bauman, 2004), “modernidad reflexiva” (Beck, 1997). Para unos, la modernidad está agotada y la posmodernidad se refiere a una nueva época. Para otros, la modernidad es un proyecto inconcluso y la posmodernidad es la crítica a este proceso. El debate iniciado en el campo de la filosofía se ha transformado en una cuestión política (Lechner, 1988). Para el teólogo Gustavo Gutiérrez, la posmodernidad, más que un después cronológico de la modernidad es un ajuste de cuentas con ella (Gutiérrez, 1999). Giddens cree que para entender este proceso no es necesario inventar nuevos términos. En realidad, lo que ocurre es que las consecuencias de la modernidad se están radicalizando y universalizando. Una de las razones que explican por qué no se ha entendido el carácter discontinuo de la modernidad y esto se debe a la influencia del “evolucionismo social”. Este es un “gran relato” que presenta a la historia como una sucesión continua de hechos, como una unidad. Entre las discontinuidades que se pueden mencionar tenemos: a) el ritmo del cambio, su mayor rapidez; b) el ámbito del cambio, abarca todo el planeta; c) la naturaleza intrínseca de las instituciones modernas, el Estado-Nación, la dependencia generalizada de la producción; d) el urbanismo, que aparenta una continuación de las ciudades tradicionales (Giddens, 1999). En el campo de la

epistemología, hay posiciones que creen que continúa vigente el proyecto racional de la modernidad. La sociología, por ejemplo, es una forma de racionalidad para sus cultores y compite con otras racionalidades. El problema es que ya no vivimos en la sociedad que explican las viejas teorías, esto significa que ¿hemos perdido la razón? (Arnold, 2002). Otros enfoques subrayan que el pensamiento postmoderno es el de la sospecha y la duda, el espacio donde florece el escepticismo, donde se duda de la translucidez del espejo; duda del espacio interior (mente, como acceso privilegiado de una verdad que se encuentra afuera), duda de los grandes relatos, de la posibilidad de una ética universal basada en algún proyecto racional (Angulo, 2002).

Tengo para mi coletto, la sospecha (¿posmoderna?) de que el discurso sobre el respeto a la diversidad no sólo es una forma de legitimar opciones laborales de “especialistas en la diversidad”, sino que también podría ser un camino que conduce a una especie de “proyecto anarquista”. Una idea similar la encontramos en (Giusti, 1999), quien sostiene que la tesis de los postmodernos son vistas en el Perú como un producto exótico, porque en una sociedad desintegrada ¿cómo se puede elogiar el disenso? Pero, esta es una digresión a la que le falta todavía argumentos y espacio para hacerlo. Lo que quería llamar la atención es acerca de la complejidad de este debate que aquí solo ha sido esbozado. Me pregunto si los estudiantes universitarios de especialidades ajenas a las ciencias sociales, la filosofía y el arte ¿están informados de los argumentos de este problema? ¿Cómo lo perciben? Para eso, acudamos a la información de mi encuesta. No dispongo de espacio para mostrar las opiniones sobre la globalización, la mayoría de ellas son coherentes con las definiciones académicas, aunque solo el 59.46% manifiesta haber escuchado o cono-

cer algo sobre la globalización. En cuanto al “conocimiento” de la posmodernidad (término ambiguo porque no se sabe si se refiere al conocimiento del significado del término, o si ha escuchado la palabra en cuestión). Aquí están los resultados:

Cuadro N° 2
Distribución por sexo y conocimiento sobre la Postmodernidad

Sexo	¿Conoce qué es Postmodernidad?		Total
	Si	No	
Masculino	2.70	62.16	64.86
Femenino	2.70	32.44	35.14
Total	5.40	94.60	100.0

N=37

Fuente: Elaboración propia en base a las encuestas

Como se puede observar en el cuadro N° 2, la mayoría de los entrevistados, es decir, el 94.60% manifiesta su desconocimiento sobre el concepto de posmodernidad. Cuando se les solicitó que dieran su definición sobre este tema, ninguno contestó a esta pregunta. Pero, el hecho de no conocer el término, probablemente se deba al lenguaje utilizado en este debate. Suena esotérico escuchar hablar de “metarrelatos”, de “juegos de lenguaje”, de “proyecto inconcluso”, etc. Sin embargo, el no conocimiento del significado del término no quiere decir que los estudiantes no transiten los caminos de la posmodernidad. Viven tanto sus aspectos positivos, como los beneficios de las tecnologías de punta; como sus aspectos negativos referidos a la carencia de sentido de muchas de sus actividades. Tener un proyecto de vida, generalmente es compatible con la idea de progreso, aspecto que corresponde a la modernidad. No tener un proyecto y considerar a las modas como el “estar en onda”, la juerga como horizonte omnipresente y el consumo de las tecnologías audiovisuales son consideradas como el ideal de la época.

Cuadro N° 3
Estudiantes que asisten a discotecas, según sexo

Sexo	Asisten a Discoteca		Total
	Si	No	
Masculino	29.73	35.14	64.86
Femenino	13.51	21.62	35.14
Total	43.24	56.76	100.0

N=37

Fuente: Elaboración Propia en base a las encuestas

En el cuadro N° 3 se puede observar que el 56.76% dice no asistir con frecuencia a las discotecas, que es uno de los espacios privilegiados de la juerga juvenil. El hecho de no asistir a estos espacios no significa que la juerga sea rechazada como consumo cultural. En las conversaciones informales la juerga se encuentra

omnipresente; si no se asiste a discotecas, si se asiste a las “reuniones” de comienzo y fin de ciclo, de fines de exámenes, de cumpleaños y cualquier otro motivo que justifique la reunión. Independientemente de sus condiciones socioeconómicas, todos los estudiantes poseen y hacen uso de celulares, aspiran a tener al de última generación. El consumo de las tecnologías interactivas es masivo. Esto indica que la postmodernidad se ha instalado en el Perú, sobre todo en la dimensión cultural, en la intersubjetividad de los individuos. Aparecen nuevos horizontes valorativos, nuevos imaginarios colectivos, sensibilidades e intersubjetividades, además de la virtualización de la vida cotidiana. Esto sucede sin que la tradición haya sido superada (Castillo, 2002). Entre leer y ver televisión, sólo el 27.02% preferiría leer y el 72.98% prefiere ver televisión.

Cuadro N°4
Distribución por colegio de procedencia y acceso a cable e Internet

Colegio	Cable		Internet		Cabina
	Si	No	Si	No	
Nacional	27.03	35.14	18.92	18.92	27.03
Particular	21.62	29.73	10.81	35.14	27.03

N=37

Fuente: Elaboración propia en base a las encuestas

“Jóvenes sin proyecto, que andan a la búsqueda de emociones intensas, que apenas se comunican con sus padres. [...] En este mundo las drogas están por todas partes. Aparecen como entretenimiento pero mayormente son compulsión. El significado de su consumo varía según la clase y la oportunidad de su empleo. [...] Sea como fuere la libertad con que se emplean las drogas aparece como parte de una orientación más general, de un comportamiento que tiende a ser impulsivo, que implica no privarse de nada de lo que se puede desear. No valen las prohibiciones. Se vive el momento. [...] Cuenta sólo el grupo de pares.

La vida discurre entre fiestas y reuniones, entre el rock y el fútbol”. (Portocarrero,

dos en “culturas híbridas” como lo presenta un famoso comunicador social. Compartimos algunos rasgos de ese “Laberinto de la soledad” del que habló Octavio Paz. Nos movemos entre lo cosmopolita y la tradición que no cambia a pesar de los estudios de posgrado de los sujetos, como lo han reseñado Alejandro Ortiz y Manuel Castillo en los últimos tiempos. Algo de esto se encuentra en los escritos de Arguedas, sobre todo cuando afirma que tuvo acceso a la modernidad, pero esto no mató en él lo mágico. *“Podemos afirmar que realizamos una forma de ‘modernidad’ que entra en crisis, como parte de otra modernidad que procesa una crisis más profunda; somos una ‘modernidad’ subordinada que experimenta su crisis dentro de otra crisis con la que establece vasos comunicantes”* (Calderón, 1998. 129).

3. Los estudiantes universitarios que por mi intermedio han hablado se enfrentan a un mundo que no tiene las certezas de sus padres. La oferta de consumir y gozar es lo que les dice el marketing audiovisual. Tienen que tomar decisiones para lo cual no tienen modelos. En cierto modo son como los personajes de Bayly que no requieren de aprendizaje previo para enfrentarse a lo nuevo (Grompone, 1999).

NOTAS

(1) Las cifras corresponden a los cuadros elaborados en base a los datos de una encuesta que se aplicó entre el 2007 y el 2009 a un grupo de 37 estudiantes de diversas universidades, de las especialidades de ciencias. La razón por la que se escogió a estudiantes de estas especialidades es porque se partía del supuesto de que, por la naturaleza de sus estudios, no estaban familiarizados con estos temas, aunque podían haber llevado cursos en donde se trataran de estos tópicos. Los

cuadros procesados y sus datos respectivos se irán mostrando a lo largo de este documento.

- (2) Esto no excluye la participación de especialistas de otras áreas del conocimiento y la tecnología. Por ello, los enfoques son diversos.
- (3) En la amplia literatura sobre el tema, algunas veces se emplea la palabra “postmodernidad”, otras veces, la palabra “posmodernidad”. Utilizaré esta última, pues no parece haber discrepancias sobre el significado del fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

- ALFARO, Santiago. (2005). "Las industrias culturales e identidades étnicas del huayno". En Carmen Pinilla, Arguedas y el Perú de hoy (págs. 57-76). Lima: Sur. Casa de estudios del socialismo.
- ANDERSON, Perry. (2000). Los orígenes de la postmodernidad. Barcelona: Anagrama.
- ANGULO, Y. (2002). "La esencia de vidrio: modernidad y postmodernidad". En Castillo-Carranza, Desencantados y fascinados. La postmodernidad desde el Perú (págs. 25-32). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- ARNOLD, Marcelo. (2002). "¿Hemos perdido la razón? Ensayo sobre el devenir sociológico". En M. Castillo, Desencantados y fascinados. La posmodernidad desde el Perú (págs. 33-37). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- BALLÓN, José Carlos. (1994). "¿Modernidad chicha o chaufa pre-moderno?" Márgenes. Encuentro y Debate, 255-263.
- BAUMAN, Zygmunt. (2004). Modernidad líquida. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- BECK, Ulrich. (1997). "La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva". En Beck-Giddens-Lash, Modernización reflexiva (págs. 13-73). Madrid: Alianza Editorial.
- CALDERÓN, Carlos. (1998). "Otra modernidad, otra posmodernidad (para abrir un debate)". En Varios, Sociología. III Congreso Nacional (págs. 129-136). Chosica: Colegio de Sociólogos.
- CASTILLO, Manuel. (2002). "Tradición, modernidad y postmodernidad: un debate permanente". En M. Castillo, Desencantados y fascinados. (págs. 7-23). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- FRANCO, Carlos. (1999). "Exploraciones en la 'otra' modernidad: de la migración a la plebe urbana". En C. Franco, Imágenes de la sociedad peruana. La "otra" modernidad (págs. 75-125). Lima: CEDEP.
- GIDDENS, Anthony. (1999). Consecuencias de la modernidad. Madrid: Alianza editorial.
- GIUSTI, Miguel. (1999). "El virus de la modernidad en el Perú". En M. Giusti, Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad (págs. 271-278). Lima: PUC Fondo Editorial.
- GROMPONE, Romeo. (1999). "¿Un lugar en el mundo? Paisajes y diferencias en la sociedad global". En C. I. Degregori, Cultura y globalización (págs. 81-101). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. (1999). "Desafíos de la posmodernidad". En El Perú en los albores del siglo XXI-3 (págs. 137-154). Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.
- LECHNER, Norbert. (1988). "Ese desencanto llamado posmoderno". En N. Lechner, Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política (págs. 153-179). México: Fondo de Cultura Económica.
- LYOTARD, Jean-Francois. (1990). La condición postmoderna. México: REI.
- MILLS, Wright. (1961). La imaginación sociológica. México: Fondo de Cultura Económica.
- NEIRA, Hugo. (1987). "Violencia y anomia: reflexiones para intentar comprender". Socialismo y Participación, N° 37, pp. 1-13.
- ORTIZ, Alejandro. (1999). "El individuo andino, autóctono y cosmopolita". En C. I. Degregori (Editores), Cultura y Globalización (págs. 129-138). Lima: Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú.
- PLASENCIA, Rommel. (2004). "Elogio de la informalidad". Revista de Antropología, Año 2, N° 2, pp. 143-159.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. (1998). "Modernidad, posmodernidad: el debate sobre el carácter de nuestra época". En J. Dávila, Sociología. III Congreso Nacional (págs. 109-128). Chosica: Colegio de Sociólogos.
- RAMOS, Gerardo. (2002). "La polarización entre tradición y modernidad". En M. C. (Editores), Desencantados y fascinados. La postmodernidad desde el Perú (págs. 139-149). Lima: Universidad Ricardo Palma.
- SALCEDO, José. María. (2000). "La misma chicha con distinto tecno". QUEHACER, N° 125, 92-97.

TRAZEGNIES, Fernando De. (2000). "El proceso de modernización en el Perú del siglo XIX". En varios autores, *Historia de la Cultura Peruana II* (págs. 441-465). Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

TRELLES, Efraín. (1991). "Modernidad signo cruel: Curso y discurso de modernizantes peruanos (s. XVIII-XIX)". En Enrique Urbano (Compilador), *Modernidad en los Andes* (págs. 135-160). Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

UGARTECHE, Óscar. (1994). "¿El fin de la mala conciencia? Sobre lo moderno en el Perú de los 90". *Márgenes. Encuentro y debate*, Año VII, N° 12, 207-209.

_____ (1999). *La arqueología de la modernidad. El Perú entre la globalización y la exclusión*. Lima: DESCO.

zantes peruanos (s. XVIII-XIX)". En Enrique Urbano (Compilador), *Modernidad en los Andes* (págs. 135-160). Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

UGARTECHE, Óscar. (1994). "¿El fin de la mala conciencia? Sobre lo moderno en el Perú de los 90". *Márgenes. Encuentro y debate*, Año VII, N° 12, 207-209.

_____ (1999). *La arqueología de la modernidad. El Perú entre la globalización y la exclusión*. Lima: DESCO.

URBANO, Enrique. (1997). "La tradición andina o el recuerdo del futuro". En H. Urbano. (Compilador), *Tradición y Modernidad en los Andes* (págs. VII-L). Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de las Casas.

Lingüística y Literatura

Tierra Nuestra