

Virginia Mellado*

Nuevos movimientos sociales y política: formas emergentes de reivindicación en el contexto de la posmodernidad

Resumen

Para entender el surgimiento de los llamados nuevos movimientos sociales partiremos del estudio de la posmodernidad. La crisis de los modelos totalizantes de liberación, de los grandes relatos, y de los cambios en la cultura posmoderna, han permitido el advenimiento de identidades locales y grupos fragmentarios de identificación societaria.

Abstract

To understand the appearance of News Social Movements, it is necessary to start from the study of "posmodernism". The crisis of "grand's recits" and the changes of posmodern culture had permitted the arrival of local identities and fragmentary groups of social identification.

Introducción

"En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades «locales» -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales y estéticas- que toman la palabra, al no ser por fin silenciadas y reprimidas por la idea de

* Becaria de CONICET, INCIHUSA-CRICYT. Docente adscripta de Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, y contingentes.” Gianni Vattimo, “La sociedad transparente”

Los nuevos movimientos sociales, de características heterogéneas, con distintos objetivos, diversos propósitos políticos y solidaridades dispares, han emergido en el contexto cultural latinoamericano y en occidente en general. Fenómeno complejo, por aglutinar dentro de esta denominación, a movimientos religiosos, urbanos, étnicos, feministas y de derechos humanos. Nuestro objetivo principal es vincular esta nueva realidad sociocultural y política y la aparición de estos nuevos espacios sociales con el advenimiento del posmodernismo como horizonte cultural predominante.

Partimos del supuesto de que estos nuevos movimientos sociales han surgido gracias a los cambios culturales acaecidos en el contexto posmoderno. La crisis de los modelos totalizantes de liberación, de los partidos de masas, de las dimensiones de clase social en el sentido marxista, paradigmas propios de la cultura moderna en un sentido estricto, han dado paso a un nuevo escenario político caracterizado por la fragmentación del espacio público, la crisis de los grandes relatos y la aparición de la micropolítica. Este contexto posmoderno es la base material para el surgimiento y la cristalización de estos fenómenos societales que han tomado forma definida a partir de la década de los '80. Estos nuevos movimientos parecen haber dejado de lado el objetivo totalizante, el planteo de reivindicaciones nacionalistas o transformaciones clasistas en un sentido moderno. Sus demandas se encuentran ligadas a la revalorización de la identidad, ya no construida bajo la égida política o productiva, sino más bien sobre su defensa ante la alienación propia de las sociedades contemporáneas.

Para la empresa propuesta en este artículo, hemos elaborado tres secciones, las cuales tienen como objetivo principal vislumbrar la citada relación entre nuevos movimientos sociales y cultura posmoderna. En la primera de ellas analizaremos detenidamente el posmodernismo en filosofía, su relación con la modernidad y la posibilidad abierta por este discurso académico para la legitimación de los nuevos discursos fragmentarios, parcelados, pertenecientes a los nuevos movimientos sociales. Haremos hincapié en la hermenéutica como discurso filosófico característico de la posmodernidad, percibiendo sus alcances como dispositivo teórico propicio para la mencionada legitimación. En la segunda sección analizaremos la cultura posmoderna, el advenimiento de la sociedad massmediática y los cambios culturales acaecidos en el contexto europeo y latinoamericano; pensamos que una lectura de estos cambios es

imprescindible para entender a los nuevos grupos de expresión que queremos estudiar. Finalmente, en la tercera sección, teorizaremos acerca de la aparición de los nuevos movimientos sociales. Mencionaremos sus características principales y estableceremos las relaciones pertinentes entre posmodernidad y estos nuevos fenómenos sociales.

El advenimiento del posmodernismo

Para vincular el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y la cultura posmoderna es necesario que antes realicemos un estudio sobre el posmodernismo en filosofía, ya que desde la tesis propuesta en el presente trabajo, el posmodernismo en filosofía permite legitimar los discursos de estos nuevos fenómenos sociales.

Si se pudiera adscribir el posmodernismo a determinada tendencia filosófica se diría que su anclaje de fondo está ligado a la tradición hermenéutica. Como veremos posteriormente, la hermenéutica (al menos, a la que adhieren los filósofos y pensadores de la posmodernidad) tiene como sustento la disolución de la verdad totalizante y de los hechos en las interpretaciones que se realizan. Historicismo relativista en lo epistémico y lo cultural, el clima hermenéutico es marcadamente crítico de los intentos de reducir y jerarquizar los discursos sociales al predominio de los sistemas científicos. Rechazando los ideales cientificistas de la modernidad y de sus valores absolutos, tan seculares como metafísicos, la hermenéutica que caracteriza a los pensadores posmodernistas legitima cierta igualdad de los saberes.

A estas ideas las profundizaremos posteriormente, pero a esta altura no resulta demasiado arriesgado poder vislumbrar la existencia de afinidades bastante llamativas entre la filosofía de la interpretación y la legitimación intelectual o más simplemente discursiva de los emergentes grupos de representación y expresión. No obstante, antes de reconocer el primado posmodernista en el mundo académico e intelectual occidental, hay que interrogarse por los condicionantes internos al propio conocimiento que hicieron posible la hegemonía del pensamiento débil.

Podemos preguntarnos entonces, ¿cómo surge esta nueva corriente filosófica, reinante en ciencias sociales, en epistemología, que hizo su impronta en los años ochenta, precedida especialmente por su aparición en el ámbito de las artes, y contextualizada por la expansión en todos los intersticios de la cultura occidental? ¿Podemos hablar de la tesis posmodernista del “fin de la modernidad”? ¿Qué característica tiene la posmodernidad en comparación con

la modernidad, según las visiones de los filósofos del posmodernismo? ¿La posmodernidad es la continuación lógica de la modernidad o es por el contrario, un cambio radical, un cambio de base, de raíz? Todos estos interrogantes, sumados a otros que irán surgiendo a lo largo de nuestra exposición, serán dilucidados, expuestos, confrontados, para lograr una comprensión mayor acerca de este fenómeno imperante en la cultura académica occidental. Recorreremos sus características principales y haremos hincapié en la forma posmoderna que ha tomado la filosofía como expresión más acabada de las características culturales del posmodernismo.

Actualmente, en contextos intelectuales y académicos se habla de posmodernidad. ¿Cómo surge lo posmoderno y qué relación podemos establecer con la modernidad? “Ante todo: hablamos de posmoderno porque consideramos que, en alguno de sus aspectos esenciales, la modernidad ha concluido” (Vattimo, 1994: 73). Sin embargo, para poder afirmar que la modernidad ha concluido debemos definir este concepto claramente, destacando distintas visiones.

Los debates sobre el significado de la modernidad y su diferencia específica con la posmodernidad son variados y con distintos matices. Para entender el posmodernismo filosófico hay que contrastarlo entre aquellos autores que de algún modo u otro niegan la corrección de la tesis posmodernista anteriormente expuesta. Por ello retomamos las definiciones que Marshall Berman y Gianni Vattimo dieron sobre este fenómeno para percibir las visiones encontradas y vislumbrar el debate en el contexto académico. Para Vattimo, “la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno se convierte en un valor determinante. (...) Es esta consideración «eulógica», vindicativa, del ser moderno, lo que caracteriza toda la cultura moderna.” (Vattimo, 1994: 73, 74)

Desde otra perspectiva, Joaquín Brunner, retomando Marshall Berman, define a la modernidad como “un modo peculiar de experiencia vital. Ser moderno afirma, ‘es encontrarse en un ambiente que promete aventuras, poder, alegría, desarrollo, transformación de uno mismo y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza a destruir todo lo que tenemos, todo lo que conocemos, todo lo que somos. Los ambientes y las experiencias modernas traspasan todas las fronteras de la geografía y las etnias, de las clases y las nacionalidades, de las religiones y las ideologías: en este sentido se puede decir que la modernidad une a toda la humanidad. Pero se trata de una unidad paradójica, una unidad de desunión: nos introduce a todos en un remolino de desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y de angustia perpetuas. Ser moderno es formar parte de un mundo en el que, como dijo Marx, ‘todo lo sólido se evapora en el aire’” (Berman, 1987: 12- 13).

Esta experiencia vital tiene como base material una diversidad de procesos históricos, los cuales derrumbaron el antiguo orden feudal, entre los cuales podemos mencionar el descubrimiento de todo el globo por la cultura europea, el surgimiento de formas capitalistas de producción, la emergencia de los Estados nacionales, de corte absolutista y burocrático, la aparición de las nuevas ciencias de la naturaleza con el descubrimiento de Copérnico. Este nuevo saber trajo aparejado un cambio radical en la concepción filosófica del mundo. El giro antropomórfico en la forma de concebir el mundo es consecuencia de los nuevos descubrimientos científicos. La primera manifestación en filosofía de esta experiencia vital es atribuible a René Descartes y su racionalismo del sujeto cartesiano.

Una de las primeras manifestaciones intelectuales de la modernidad se encuentra en el movimiento del Iluminismo. Siguiendo de distintas formas la herencia cartesiana, ese movimiento tiene como eje central la fe en la razón como fuente del progreso de la humanidad. La noción de progreso, una idea típicamente moderna, entendida como mejoramiento creciente y general de la humanidad, se constituye en la base de este movimiento. La historia aparece así, como el terreno de una empresa humana que, bajo la guía iluminadora de la razón, incrementará tanto el saber como la igualdad entre los hombres.

Sin duda, en el iluminismo se funda el optimismo puesto en la razón como instancia que resolvería todos los problemas de la humanidad. La ciencia y la técnica llevarían a un incesante progreso de la humanidad. Los sistemas teóricos que caracterizan este periodo ponen su acento en la razón, el saber científico y el avance técnico. Ya provengan de aportes racionalistas o empiristas, idealistas o materialistas, subjetivistas u holistas, el desarrollo científico es concebido como la panacea rectora del progreso humano.

Este optimismo puesto en la razón propio del S XIX., empezó a ser criticado por las llamadas filosofías irracionalistas que tuvieron cabida a finales de ese siglo y principios del XX. En las últimas décadas del siglo XIX, comenzaron a proponerse cuestionamientos de la modernidad, los cuales no se remiten a tendencias conservadoras. Sin lugar a dudas, el primer crítico de la filosofía de la razón, basado en una crítica despiadada a la modernidad fue Federico Nietzsche. Para este filósofo, la consumación de la crítica a la religión y la fe puesta en la razón llevada a cabo por los iluministas conducía a lo que él llamaba "la muerte de Dios", lo que traería aparejado un nihilismo como manifestación cultural. La ausencia de la idea de Dios, no sólo derrumbaría la moral cristiana sino también todos los valores que rigen las relaciones humanas. De esta manera, la fe en el progreso, en la razón, religión de los que no creen en

un ser supremo, también será erosionada del dispositivo cultural de la modernidad.

La “muerte de Dios”, como veremos posteriormente cuando precisemos los alcances filosóficos del posmodernismo, debe ser decodificada como crítica vertebral a los enunciados metafísicos. Crítica esbozada igualmente en Heidegger, la modernidad secular es igualmente metafísica: los antiguos tronos de Dios empiezan a ser ocupados por nociones igualmente abstractas como las de Hombre, Razón, Progreso, Historia, Espíritu.

Los intelectuales que retoman la crítica a la modernidad, ya entrado el siglo XX, sobre otras bases teóricas –entre los que podemos mencionar a Lukacs, Max Weber, Hegel y Marx- son los que pertenecen a la denominada Escuela de Frankfurt¹. Teóricos de la talla de Adorno, Horkheimer, Benjamin, Fromm, Marcuse y Habermas pertenecían a esta corriente intelectual, la cual se desarrolló en la Alemania teñida del horror del nazismo. En la “... etapa de entreguerras en la que se dio el auge del fascismo y nazismo como ‘salida’ a la crisis económica de 1930 y en la que la derrota del movimiento obrero y las luchas populares (sucedida en Alemania hacia 1920) dejaba un mínimo margen para la resistencia y la esperanza, es el suelo desde que se erige una teoría que mostró una sorprendente perspicacia para captar la tendencia histórica en curso.” (Follari, 1990: 38)

¿Cuál fue la crítica principal llevada a cabo por estos intelectuales a la sombra del nazismo? Su crítica se basa principalmente en devastar la idea de la razón como medio para solucionar todos los problemas de la humanidad. Esa idea, esbozada en sus albores por el Iluminismo y que ha caracterizado toda la modernidad, es rechazada por los frankfurteanos. Los citados intelectuales elaboran la categoría de **razón instrumental** para explicar la razón occidental, vislumbrada en los acontecimientos históricos europeos. Para ello, retoman a Max Weber, el cual había realizado una distinción entre razón sustantiva y razón instrumental. La razón sustantiva es aquella que discute los fines, los valores de la acción racional; en cambio, la razón instrumental es aquella que se encuentra relacionada con la ciencia y con la tecnología, la cual no discute los fines sino por el contrario, sólo los medios. La razón sustantiva, en la cultura occidental ha dado paso a la razón instrumental y con ello emerge una nueva forma de dominio social. Esta razón sustantiva ha perdido o ha dejado de lado su costado negativo, su lado crítico. Por lo tanto podemos afirmar con Marcuse que nos encontramos frente a una realidad unidimensional.

¹ Obviamente, incluimos la Escuela de Frankfurt como un antecedente en la historia filosófica; nunca como una tendencia exponencial del posmodernismo.

¿A que nos referimos cuando hablamos de pensamiento y realidad unidimensional? “El reino de la realidad unidimensional no significa que domine el materialismo y que las ocupaciones espirituales, metafísicas y bohemias estén acabándose. Por el contrario (...) , estos modos de protesta y trascendencia ya no son contradictorios del *status quo* y tampoco negativos. ... El *status quo* los digiere prontamente como parte saludable de su dieta.” (Marcuse, 1969: 36)

El “Hombre unidimensional” de Marcuse recoge las ideas centrales de la Escuela en los siguientes términos: “La racionalidad tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación mejor, creando un universo verdaderamente totalitario en el que sociedad y naturaleza, mente y cuerpo, se mantienen en un estado de permanente movilización para la defensa de este universo.” (Marcuse, 1969: 40)

Como se afirma desde otra lectura: “La Escuela de Frankfurt produce una crítica violenta de la razón instrumental, entendiéndola como corazón del avance de las fuerzas productivas contemporáneas, avance que es a la vez modalidad material e ideológica de los mecanismos de dominio en el capitalismo avanzado.” (Marcuse, H., 1969: 40) Para los mencionados teóricos, “la ciencia y la tecnología han pasado a ser la voz en la que se supone está la verdad, y están puestas al servicio de la producción y el consumo crecientes. De tal modo, la mentalidad pragmática se impone en todos los campos, y lo que no es funcional administrable y contable no existe, o es considerado ‘irracional’.” (Marcuse, 1969: 40)

Es por esta razón que para los miembros de la Escuela de Frankfurt, el nazismo no es resultado de filosofías irracionistas, sino por el contrario, es fruto del racionalismo de occidente. El iluminismo, con su fe ciega en la razón, dejó de lado el cuerpo, lo erótico, la sexualidad, la experiencia estética, lo expresivo y, por lo tanto, llevó adelante un proyecto racional- formal que desembocó en la barbarie. Es por esta razón, que teóricos de la talla de Marcuse pensaban en lo erótico como una especie de ruptura ideológica con lo utilitario, con el mundo capitalista, con la sociedad industrial, en las cuales “el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha producido.” (Marcuse, 1969: 31)

La Escuela de Frankfurt es una fiel representación de una crítica interna a la modernidad. Sin alejarse de sus supuestos, sin pensar que el programa iluminista sea irrecuperable, el peculiar materialismo de los frankfurtianos intenta dar cuenta de un fenómeno que el optimista progresismo de Marx, quien pensaba que las contradicciones del capitalismo irían generando automáticamente un nuevo orden social libre de tales contradicciones, no logra

ver ni explicar. En efecto, la Escuela de Frankfurt critica, intramuros del pensamiento moderno, las aporías de la modernidad tecnoeconómica: predominio de la razón formal, esclava de la técnica, predominio de los procesos de consumo, fragmentación de los ideales colectivos, enajenación del hombre con respecto de la naturaleza a partir de su integración completa a los procesos económicos.

Posteriormente a la teorización realizada por la Escuela de Frankfurt, surge un movimiento intelectual que reúne a pensadores de distinta índole en su seno, aglutinados bajo la denominación de “posestructuralismo”. Ubicados dentro de la modernidad, pero retomados por varios autores posmodernistas, intelectuales entre los que resuenan Foucault, Derrida, Barthes y Lacan, realizaron fuertes críticas a la modernidad. Estos autores, en muchas interpretaciones acerca del posmodernismo, han sido incluidos dentro de esta tendencia. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, podemos considerar al posestructuralismo como la última crítica de la modernidad sobre lo moderno. “Hay críticas modernas de lo moderno y no basta criticar la modernidad para estar en lo posmoderno. La modernidad siempre urdió su propia crítica interna, la cual se caracterizó, además, por ser dura, frontal, ‘negativa’, y en ese mismo énfasis interna a la modernidad denunciada, o al ‘otro lado’ funcional-proyectual de esa modernidad.” (Follari, 1990: 44)

¿Cuáles son las características principales de esta corriente de pensamiento que convencionalmente se ha llamado posestructuralismo? En primer lugar, este movimiento intelectual tiene como base material los sucesos históricos acaecidos en la década de los ‘70 en el contexto europeo, tales como el Mayo del ‘68: revuelta estudiantil contra los valores burgueses y la sociedad disciplinaria; los fenómenos contraculturales como el hippismo; el orientalismo y la influencia de fenómenos internacionales como la revolución cultural china.

Por otro lado, el posestructuralismo no es la continuación lógica del estructuralismo, cuyo principal representante fue Claude Lévi-Strauss, sino sólo es “una especie de inversión de la dirección general, a partir del mantenimiento de las mismas premisas metodológicas.” (Follari, 1990: 45) Algunas temáticas e ideas esbozadas por el estructuralismo, aparecen nuevamente en el posestructuralismo, tales como la idea de muerte del sujeto –temática muy clara en Michel Foucault- y la preeminencia del lenguaje como estructurante de la realidad, sin embargo, éstas son excepciones. Estos autores, a pesar de que algunos poseen diferencias marcadas y otros tienen “parecidos de familia” (Follari, R., 1990: 47) se los puede vincular por ser todos críticos de la razón, pilar fundamental de la modernidad. Si bien este rasgo lo comparten con la Escuela de Frankfurt, su crítica es más radical que la elaborada por la citada Escuela. Los teóricos pertenecientes a esta corriente de pensamiento ponían

énfasis en la razón instrumental, pero pretendían salvar la razón sustantiva tratando de recuperar su costado negativo, el cual había sido desdeñado en la historicidad moderna. En cambio, los autores posestructuralistas llevaban la crítica de la razón hasta sus últimas consecuencias; la razón ya no tenía cabida en el dispositivo teórico posestructuralista. La crítica a la razón, sumada a la crítica de la representación y del sujeto, constituyen los eslabones fundamentales de la empresa posestructuralista.

Para ejemplificar esta corriente de pensamiento, con rasgos disímiles, tomaremos a dos autores posestructuralistas –Derrida y Foucault-, ya que detenernos en aspectos más acabados y finos, excede el objetivo del presente trabajo. Esbozaremos sólo aquellas características que nos demuestren que nos encontramos frente a una crítica moderna de la modernidad, diferenciando a estos autores de aquellos que caracterizan con exactitud el periodo posmoderno y que se reconocen dentro de esta corriente.

Jacques Derrida, como ya hemos mencionado anteriormente, es uno de los pilares de este movimiento intelectual. Sus conceptos y teorías son de las más utilizadas por los autores posmodernos, ya que su famosa noción teórica de deconstrucción "... ha sido aplicada como ácido disolvente sobre todos los discursos que han pretendido en el pasado o pretenden hoy, presentar coherencia o, lo que sería aún más 'logocéntrico', fundamento." (Follari, 1990: 54)

La utilidad de esta noción teórica ha sido visualizada en la crítica de magno alcance que ha recibido el Logocentrismo occidental, es decir, el racionalismo y cientificismo propios de la cultura moderna. "La muy difundida 'deconstrucción' es una metodología para destrozarse toda ilusión de continuidad/homogeneidad del sentido, un desmenuzamiento sistemático por el cual se descubre que bajo cualquier pretensión de 'unidad' late la multivalencia casi atomística que siempre puede ser descompuesta. El sentido 'presente a sí' sería la característica del Logos occidental, la propuesta propia de la metafísica a cuyo rebasamiento estaríamos arribando, aunque nos hallemos enclaustrados para pensar ese rebasamiento en las herramientas conceptuales – y el lenguaje- de la época anterior." (Follari, 1990: 53)

En efecto, la noción derrideana de "deconstrucción" nos permite llevar hasta las últimas consecuencias la crítica sobre el Logos occidental, en el cual el sentido se encontraría fuera del lenguaje, es decir, en el concepto, y éste siempre violenta la realidad, ya que desde la perspectiva derrideana, la realidad siempre excede al concepto, es inaprehensible y desborda el conocimiento. Por lo tanto, el procedimiento deconstructivo permitiría, como la misma palabra indica,

deconstruir teorías y sentidos cristalizados, propio de los saberes occidentales y demostrar esta violencia del concepto sobre la realidad.

Asimismo, Derrida plantea una crítica radical a la metafísica. Siguiendo los pasos de Nietzsche y Heidegger, al igual que Vattimo, pero llegando a conclusiones distintas, su crítica a la metafísica refleja la crítica a la sacralización de lo científico y a la reducción de la realidad por la ciencia. El conocimiento científico, tal cual se ha autovalidado en un proceso concomitante de invalidación de otros saberes, tiene pretensiones metafísicas al querer validarse en garantías que congelen el contingente de la existencia hacia una seguridad controladora.

Desde otra perspectiva, Foucault también pertenece a esta corriente intelectual denominada posestructuralismo. Sus estudios, basados principalmente sobre ciertas bases empíricas y caracterizados por análisis pormenorizados de las instituciones de las sociedades contemporáneas, tales como la cárcel, encuentra un eco de destacadísima importancia en el contexto académico de los años '70 y '80 y es altamente citado, al igual que Derrida, por autores posmodernistas.

Sin entrar en detalles sobre su obra, mostraremos en qué aspectos este intelectual critica la modernidad. En primer lugar, podemos definir a Foucault como un intelectual antihistoricista y antihumanista teórico. "El antihistoricismo lo llevaría a señalar que la historia no es continua y acumulativa, y que las condiciones de significación no se siguen directamente de la práctica social; el antihumanismo le permitiría pensar al hombre en tanto producto no sabido de las estructuras del lenguaje de una época, como producto que se supone a sí mismo como productor." (Follari, 1990: 57) Con ello podemos vislumbrar una crítica a la idea de progreso acumulativo propio del Iluminismo, pilar de la modernidad.

Por otro lado, la crítica también se levanta contra la noción totalizante de verdad, es decir, lo que persigue Foucault es la relativización de este concepto. En sus estudios sobre la locura, analiza los mecanismos sociales de su producción, es decir, cómo ciertos discursos, ciertos saberes llegan a ser reconocidos como verdaderos. Esta teorización nos refleja cómo Foucault rechaza de su dispositivo teórico la noción de totalidad, privilegiando lo fragmentario, la diferencia, la heterogeneidad, el acontecimiento.

Finalmente no podemos obviar los estudios de Foucault acerca del poder, su particular mirada nos ofrece perspectivas inéditas acerca de esta temática. A pesar de su extenso análisis sobre el poder, sólo mencionaremos que desde su perspectiva teórica, el poder no es sólo represivo, sino

esencialmente productor, tanto de prácticas como de discursos. Por otro lado, el poder no tiene un centro consumado, no hay instituciones características “poseedoras” de poder: Por otro lado, siempre donde hay poder hay resistencia.

La concepción foucaultiana del poder puede ayudarnos a entender desde este posestructuralismo la aparición y legitimidad de los nuevos movimientos. Su idea de poder, distante de las macroconcepciones de la política y del Estado, las cuales confunden poder con institución pública estatal, se relaciona con una microfísica de las luchas: el poder es ascendente y se encuentra diseminado en todo tipo de relaciones sociales. Es más, las relaciones de poder serían el basamento de las cristalizaciones más nítidas y elevadas del poder.

En síntesis, lo que hemos pretendido demostrar, explicitando a grandes rasgos la teoría de Foucault, es percibirlo en su radical oposición a la modernidad. Los grandes “... aspectos de la teoría de Foucault lo muestran en su oposición a la modernidad. Esto, porque el periodo que estudia es precisamente el moderno, y lo hace con minuciosidad y con una brillante retórica que golpea incesantemente su proyecto de dominio; porque los saberes cristalizados son sometidos a un desmontaje de sus condiciones ‘capitales’ de producción, y son presentados fuera de toda noción virginal y abstracta, como medios de dominio. (...) Se ha entendido por todo esto a Foucault como un ‘crítico de la RAZÓN’, un apocalíptico seguidor de lo dionisiaco, negador de la idea de verdad y, por tanto, socavador rotundo de las bases mismas del pensamiento establecido.” (Follari, 1990: 59,60)

Cerrando nuestra mención acerca del posestructuralismo como corriente intelectual que nos muestra la transición hacia el posmodernismo podemos concluir que “... el posestructuralismo es una ‘vuelta de tuerca’ más en la consumación de la modernidad y su crítica interna, en relación con lo que fue la Escuela de Frankfurt. (...) Representan la transición de fines de los años ‘60 y de la década del ‘70 hacia la posmodernidad, si entendemos a ésta como fin del énfasis y desaparición del mundo de la oposición / complementariedad de lo disciplinario-revolucionario. Los posestructuralistas atacan al disciplinamiento, llaman a desamarrarse y desligarse de su trama, y la del emparentado ordenamiento conceptual. La posmodernidad, en cambio, ha asumido como positividad esas posibilidades, de modo que éstas ya no resultan críticas, no se necesitan atacar ácidamente.” (Follari, 1990: 64)

Ya acercándonos a lo estrictamente posmoderno, debemos adentrarnos en la filosofía propiamente posmoderna y así caracterizar a grandes rasgos el posmodernismo. Hemos tomado como representante máximo de esta filosofía a

Gianni Vattimo, por considerar que su discurso filosófico se amolda a las características principales del posmodernismo.

Como anticipamos, la tradición hermenéutica constituye la herencia que recogen los intelectuales del “pensamiento débil”. La interpretación que se realiza de Nietzsche representa a su vez el contenido a partir del cual se aprehende la cultura contemporánea. La declaración de la “muerte de Dios” resulta el anticipo más contundente del aire posmoderno. Fiel a este historicismo relativista, la hermenéutica se instala como idioma teórico posmoderno, instalado en la cultura intelectual: “...el Dios de la metafísica ha sido necesario para que la humanidad organizara una vida social ordenada, segura, sin verse expuesta continuamente a las amenazas de la naturaleza ... y por las pulsiones internas, domadas por una moral sancionada religiosamente” (Vattimo, G., 1995: 44). Las condiciones sociales de la modernidad avanzada o mejor dicho de la posmodernidad, permiten pensar en la muerte de Dios, en la caducidad de los valores totalizantes y sagrados, al momento de regir la vida humana. Podemos entonces afirmar que nos encontramos frente a un nihilismo, característico de la vida posmoderna.

De este modo, la verdad científica se desacraliza garantizando los derechos de interpretación: toda afirmación es válida por su coherencia interna al interior de un momento determinado, no porque signifique y traduzca alguna supuesta esencia encarnada en la realidad objetiva. Como se afirma de Vattimo: “La lógica consecuencia de esta disolución –la muerte de Dios– es la sentencia de Nietzsche, tan cara a Vattimo, ‘no hay hechos, sino interpretaciones’, que expresa la interna relación entre ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia”. (Rodríguez, 1995: 16)

A su primer capítulo de **Más allá de la interpretación**, Vattimo lo concluye de manera sucinta parafraseando a Marx: “... hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo...” (Vattimo, 1995: 52)

Como síntesis de lo expresado hasta este momento, la posmodernidad se levanta como una crítica a la modernidad, heredera de las filosofías irracionalistas de Nietzsche y Heidegger, como es el caso de Vattimo. Sin embargo, estos autores también fueron tomados por los posestructuralistas, pero no debemos englobar, como ya dijimos, toda crítica a la razón en el posmodernismo, ya que siempre hubo modernidad crítica de tal razón. La crítica a la racionalidad, a la idea de progreso, a la metafísica, al proyecto de la modernidad se realiza sobre otras bases, y las mismas no resultan tan corrosivas como las realizadas por la Escuela de Frankfurt o el posestructuralismo. “La posmodernidad no supone cualquier crítica de lo proyectual, sino una

particular modalidad de su rebasamiento y abandono; una crítica de la razón instrumental que no apela a otra razón superadora, ni a la sensibilidad como transgresión disruptora.” (Follari, 1990: 44)

Nos queda trazar con un mayor ahínco, con mayor grado de profundidad cuál puede ser la articulación entre estos nuevos marcos filosóficos de justificación discursiva, que recorren desde la crítica frankfurtiana pasando por la deconstrucción posestructuralista y la microfísica foucaultiana hasta desembocar en los filósofos posmodernos, y la aparición de los movimientos sociales.

Joaquín Brunner, esbozando las principales características del posmodernismo, nos permite acercarnos a nuestro tema, a la pretendida justificación y fundamentación de la aparición de estos nuevos espacios de poder. Según el mencionado autor, “ ...el momento de la posmodernidad expresa:

- Un rechazo del sujeto y de la razón totalizante. Como contrapartida, una ‘obsesión epistemológica por los fragmentos o las fracturas’ que en el plano político inspiraría la preocupación por movimientos marginales, las minorías y la micropolítica en general. (tesis de importancia superlativa para la vinculación propuesta en el presente trabajo)
- El ocaso de lo que Lyotard denomina los ‘grands récits’ de la modernidad, tales como la dialéctica del espíritu, la emancipación de los trabajadores, la acumulación de la riqueza, la sociedad sin clases ...
- El descubrimiento, paralelo a la pérdida de los ‘relatos maestro’ y a la crisis del sujeto pleno, de la radical fragmentación de la sociedad.” (Brunner, 1987: 21,22) *

La crisis de los grandes relatos, de los discursos totalizadores, de las formas modernas de hacer política, vinculada a los partidos de masas, a las clases sociales homogéneas y delimitadas, propias de la sociedad industrialista, el abandono de proyectos ideológicos y colectivos, permite la aparición de microespacios de poder, legitimados por sus propios juegos de lenguaje. La relativización de la verdad, del valor de la razón, del logocentrismo occidental, de la metafísica producida por la posmodernidad, permite la emergencia de estas nuevas formas de hacer política, relacionadas con las minorías étnicas,

* La última características sobre la posmodernidad presentadas por Brunner la analizaremos en los capítulos subsiguientes para delinear claramente aspectos de la cultura posmoderna. Sólo nos interesa presentar aquellos rasgos que nos permiten vislumbrar con nitidez el desenvolvimiento del discurso filosófico posmoderno y su vinculación con la emergencia de los nuevos movimientos sociales.

religiosas, homosexuales, etc. Su entrada al escenario político es cada vez más notoria, dejando de lado, o a veces combinándose con viejos paradigmas totalizadores propios de las sociedades industriales.

Se puede aseverar que el posmodernismo (como dijimos, retomando toda una evolución en la historia de la filosofía) viene a levantar acta y por qué no garantizar desde el discurso filosófico, este escenario que incluye niveles de diversidad en lo cultural, en las manifestaciones políticas, feministas, religiosas, étnicas, ambientalistas, urbanas, de consumo, de reivindicación sexual. En una dialéctica de inagotable retroalimentación, planteamos como tesis la existencia de una profunda afinidad entre estos nuevos movimientos y el clima filosófico hoy predominante.

La cultura posmoderna

La cultura posmoderna, suelo propicio en el que se han gestado los denominados nuevos movimientos sociales, constituye el eje que desarrollaremos en esta sección. Los cambios culturales acaecidos en el seno de la posmodernidad permiten la aparición de espacios sociales fragmentarios, heterogéneos, parcelados, rompiendo con los movimientos totalizantes, homogéneos, propios de la modernidad. La micropolítica, las minorías, los movimientos marginados, contraculturales encuentran su posibilidad de existencia gracias a los cambios culturales acaecidos en occidente.

Para vislumbrar estas transformaciones culturales recurriremos a algunos autores posmodernistas que han puesto énfasis en describir los procesos socioculturales gestados en las últimas décadas. En primer lugar, tomaremos autores europeos. Incorporamos tales análisis porque los encontramos pertinentes para tener una visión más acabada acerca del panorama cultural occidental y latinoamericano. También hemos añadido autores latinoamericanos para percibir la especificidad del proceso en América Latina.

Realizando una mirada panorámica sobre el fenómeno a tratar, podemos observar que la posmodernidad no ha generado un cambio radical en cuanto a las tendencias propias del capitalismo; la ciencia y la técnica siguen teniendo en la sociedad contemporánea el papel hegemónico, ya denunciado por los teóricos de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, sí se han producido cambios de envergadura respecto de la esfera cultural. “Asistimos con lo posmoderno a la curiosa fusión/superposición de la modernidad hegemónica y ‘negativa’. (...) Resultado: se dio la hegemonía del mundo de la técnica (que continua su marcha cada vez más vertiginosa), pero con efectos culturales invertidos. En

vez de sujeto unívoco, la televisión del *zapping* promueve sujetos desmigajados. En vez de disciplina, se imponen la seducción y el desorden. En vez de verdad única, todo vale. En vez de dejar fuera lo expresivo, la vida toda se estetiza y se abandonan los criterios rígidos para poner acento en la vivencia individual.” (Follari, 1999: 230)

La posmodernidad, entendida como lógica cultural, tiene su origen en las artes; la estética posmoderna se visualizó en primer lugar en la arquitectura. ¿Qué dimensiones, y características tenía esta nueva estética, esta nueva forma que presentaban las artes? Como punto de partida debemos citar que el posmodernismo artístico sentencia de muerte a las vanguardias modernas. La estética vanguardista ya no tiene cabida en el seno del nuevo ambiente cultural, por lo tanto su crítica al orden establecido también es dejada de lado. La idea de cambio, de revolución, de crítica a la representación, a la razón totalizante no tienen eco en la sociedad posmoderna. Ya todo ha sido visto, por consiguiente, ya no hay nada que “crear”. De esta manera, la técnica artística por excelencia es el “reciclaje”.

“En este universo de radical fragmentación, con pérdida del relato y del sujeto, de la razón y las totalidades, lo que domina son el *pastiche* (limitación de estilos muertos), el *collage* (tomar un cierto número de elementos de obras, objetos, mensajes preexistentes e insertarlos en una nueva creación a fin de producir un efecto de rupturas y recontextualizaciones), el *injerto*, la *alegoría* y la *cita*. Son éstos, en definitiva, los mecanismos de gran parte del arte postmodernista y de lo que ha dado en llamarse la postcrítica.” (Brunner, 1987: 22,23)

Desde otra mirada del fenómeno posmoderno, y centrándonos en el ambiente cultural como sistema simbólico propio de occidente, podemos vislumbrar la perspectiva de Gilles Lipovetsky. Anclado en el contexto europeo, este autor nos ofrece un panorama preciso, poniendo énfasis en la descripción, acerca de los cambios culturales que ha traído aparejada la época. En **La era del vacío**, la obra principal de Lipovetsky, la posmodernidad se encuentra caracterizada por un neonarcisismo, es decir, por un centramiento en el individuo, abandonando todos los patrones colectivos de comportamiento. La emancipación, la lucha política por reivindicaciones colectivas dejan lugar al individuo aislado. La cultura «light» resplandece y caracteriza la época posmoderna.

En obra de gran envergadura del mencionado autor, **El crepúsculo del deber**, se describen las características del ambiente cultural posmoderno. Según Lipovetsky, hemos trasvasado la etapa caracterizada por el “culto del deber”. El mismo encuentra su fundamento y su posibilidad de realización en la cultura

de la modernidad; pero en la actual situación cultural el culto del deber ya no tiene cabida, nuestras sociedades ya no responden a su mandato. Lo moderno se asocia con el rito al sacrificio, con la vida ascética, con la negación de los placeres terrenales, con una moral rígida; estos valores son los que han perdido peso en el ambiente cultural posmoderno.

La etapa del culto del deber, perentoria, heroica y austera de las sociedades modernas ya ha acabado. “La retórica sentenciosa del deber ya no está en el corazón de nuestra cultura, *la hemos reemplazado por las solicitudes del deseo*, los consejos de la psicología, las promesas de felicidad aquí y ahora. (...) La cultura sacrificial ha muerto, hemos entrado en el periodo posmoralista de las democracias.” (Lipovetsky, 1994: 46,47)

¿Qué es lo que significa encontrarse en una sociedad posmoralista, según Lipovetsky? En primer lugar, afirmar lo que venimos exponiendo con anterioridad: el deber ya no es el valor hegemónico de las sociedades posmodernas. Sin embargo, este autor no manifiesta que el deber haya desaparecido por completo de nuestro sistema cultural. “La lógica posmoralista es la tendencia dominante de nuestra cultura ética, no la única (...) En la sociedad del poseer, el espíritu virtuista o rigorista no desaparece, ya no es socialmente preponderante ...” (Lipovetsky, 1994: 48)

El deber ha dado lugar al deseo, al placer, a la felicidad inmediata, al disfrute individual. Sin embargo, esto no se debe interpretar como un libertinaje desenfrenado, es decir, que en la etapa posmoralista o posmoderna todo está permitido, en donde toda regla social se ha perdido o simplemente ha desaparecido, o como si la moral y la ética ya no tuvieran peso alguno en nuestras sociedades. En la etapa posmoralista aparecen nuevas regulaciones; prohibiciones características de “la cultura del deber” toman nuevas dimensiones; siguen existiendo en el ambiente cultural sistemas regulatorios específicos.

“Cultura posmoralista no quiere decir posmoral. Aún cuando el sacerdocio del deber y los tabúes victorianos hayan caducado, aparecen nuevas regulaciones, se recomponen prohibiciones, se reinscriben valores que ofrecen la imagen de una sociedad sin relación con la descrita por los despreciadores de la «permisividad generalizada». (...) ...La disolución del sistema moralista no induce al exceso sin freno y a las «fluctuaciones decodificadas» de la libido, el neoindividualismo es simultáneamente hedonista y ordenado, enamorado de la autonomía y poco inclinado a los excesos, alérgico a los órdenes sublimes y hostil al caos y a las transgresiones libertinas (...) ... El neoindividualismo es un desorden organizador.” (Lipovetsky, 1994: 49,50)

En síntesis, la “cultura del deber” ha dado paso a la “civilización del bienestar”, a la “sociedad hedonista”, en donde la felicidad, el deseo, el placer han sido desgarrados de toda culpabilidad. “El placer ya no está proscrito, está masivamente valorado y normalizado, promocionado y encauzado, diversificado y limpio.” (Lipovetsky, 1994: 56)

Evidentemente, otro de los rasgos característicos de la cultura posmoderna se encuentra vinculado con la aparición de la denominada sociedad massmediática. Los medios de comunicación masivos han transformado radicalmente el ambiente cultural de la modernidad, generando una nueva lógica cultural. Sin entrar en un planteo marxista, vinculando los cambios culturales con las condiciones materiales de existencia, es decir, con el capitalismo como forma de acumulación, la sociedad massmediática presenta un quiebre con las anteriores formas de organización societal.

Jean Baudrillard, al igual que Lipovetsky, pensador europeo, nos ofrece un panorama interesante sobre los cambios culturales que ha traído aparejada la sociedad massmediática. El cambio radical de situación epocal, planteada por Baudrillard queda reflejado en su tesis en la cual afirma que “ya no estamos en el drama de la alienación, sino en el éxtasis de la comunicación.” (Baudrillard, 1988: 18)

¿Qué significa adentrarnos a una época en donde la comunicación alcanza niveles extáticos? Los dispositivos de comunicación tienen un peso superlativo en las sociedades contemporáneas que erosionan la clásica distinción entre lo público y lo privado, sometiendo bajo el poder del “ojo” una importante porción de relaciones sociales. En la sociedad massmediática todo se hace visible. Esta visibilidad llega a ser obscena, según palabras de Baudrillard. “Todas las funciones subsumidas en una única dimensión, la de la comunicación: es el éxtasis. Todos los acontecimientos, los espacios y las memorias subsumidos en la única dimensión de la información: es la obscenidad.” (Baudrillard, 1988: 20)

Lo público y lo privado toman una nueva dimensión en la era de la comunicación: el espacio público, caracterizado en la modernidad por la plaza, la calle, el monumento, quedan ocultos bajo el velo de la publicidad. Ésta, “... en su nueva versión, ya no es el escenario barroco, utópico y extático de los objetos y del consumo, sino el efecto de una visibilidad omnipresente de las empresas, las marcas, los interlocutores sociales, las virtudes sociales de la comunicación. La publicidad lo invade todo a medida que desaparece el espacio público ...” (Baudrillard, 1988: 16)

En efecto, Baudrillard nos describe de manera acabada la forma estética que toman las nuevas sociedades posmodernas. Ciudades invadidas por publicidad, arquitectura reelaborada bajo la lógica de la pantalla. “Esta es nuestra única arquitectura actual: grandes pantallas en donde se refractan los átomos, las partículas, las moléculas en movimiento. No una escena pública, un espacio público, sino gigantescos espacios de circulación, de ventilación, de conexión efímera.” (Baudrillard, 1988: 16)

También la era de la comunicación redimensiona el espacio privado, desnaturalizándolo. La privacidad, la intimidad, el lugar de reclutamiento del individuo queda rearticulado por la hegemonía de los *mass media*. La especificidad de lo externo e interno queda desdibujada, toma nueva forma. “La distinción entre un interior y un exterior, que describía acertadamente la escena doméstica de los objetos y la de un espacio simbólico del sujeto, se ha borrado en una doble obscenidad: la actividad más íntima de nuestra vida se convierte en pasto habitual de los media, pero también el universo entero acude a desplegarse innecesariamente en nuestra pantalla doméstica.” (Baudrillard, 1988: 17)

Como consecuencia lógica, la transformación social massmediática conlleva implícita una transformación del sujeto. Baudrillard, tanto en su artículo **El éxtasis de la comunicación** como en otros escritos, contribuye a interpretar aspectos culturales que han promovido, desde su aparición, la progresiva destotalización del sujeto trascendente de la modernidad. La perspectiva baudrillardiana contribuye a percibir un sujeto fragmentado, desustancializado. Como se afirma desde otra lectura, la hegemonía de la sociedad massmediática “... produce una pérdida de la identidad centrada, de modo que la experiencia se aliviana, se hace más débil, en tanto se pierde el sustrato duro de la personalidad, desde el cual había un centro organizador y rector de tal experiencia. Por el contrario, nos encontramos –según bien ha enfatizado Baudrillard- con sujetos/pantalla, sujetos que son sólo una especie de receptores permanentes de estímulos externos, carentes de toda especificidad que no sea aquella que, de manera cada vez más cambiante, surge de la estimulación permanente.” (Follari, 1999: 231)

Desde una perspectiva latinoamericana, Beatriz Sarlo nos describe la cultura de nuestro país y las transformaciones que se han dado en su seno por el advenimiento del posmodernismo. La cultura de la juventud ha devenido netamente en posmoderna. Así, la juventud, con su cultura del boliche posee rasgos simbólicos posmodernos concretos. Manera particular de vestir, de actuar, de permanecer, de comportarse. Beatriz Sarlo nos describe claramente la lógica de vestimenta de la disco. “El traje de fiesta es la apoteosis de la insinuación: el disfraz de discoteca realiza casi por completo un ideal de

visibilidad total. El traje de fiesta no admite combinaciones fuera del sistema... (...) Como en el disfraz carnavalesco, el prefijo 'retro' es un rasgo básico del estilo basado más en el reciclaje que en la producción de lo totalmente nuevo. La originalidad es sintáctica, evoca el *collage* y no rechaza una estrategia de *ready-made*." (Sarlo, 1994: 34,35)

Por otro lado, y para afinar la visión de Sarlo acerca de la juventud, debemos hacer hincapié en que esta cultura se ha extendido también hasta otras etapas de la vida humana. La juventud es uno de los valores máspreciados en la cultura de la vida posmoderna, "... es un territorio en el que todos quieren vivir indefinidamente" (Sarlo, 1994: 41). El ideal de belleza asociado con esta etapa de la vida, conlleva a la preocupación permanente por el estar saludable, hermoso y con rasgos joviales.

Otra de las "escenas" propias de la cultura posmoderna que describe Sarlo es la del video game y la del zapping. Su visión acerca de estos dos fenómenos nos permite afirmar lo que ya hemos venido esbozando: la cultura de la velocidad, de los reflejos instantáneos, el fin de la capacidad de reflexionar por el flujo infinito de imágenes, la pérdida de la experiencia del relato y la narración, el descentramiento y la fragmentación del sujeto posmoderno. La cultura posmoderna, asociada siempre a la sociedad massmediática, pone su acento sobre el hecho del *ver*, dejando de lado la cultura letrada propia de la modernidad. En síntesis, como postula Giovanni Sartori, podríamos decir que la cultura posmoderna afirma la capacidad vidente del hombre en detrimento de su capacidad simbólica, generando un "empobrecimiento de la capacidad de entender." (Sartori, 1998: 43)

Descriptos sucintamente los rasgos de la cultura posmoderna, nos resta vincular esta cultura con el surgimiento de los nuevos movimientos sociales. Queremos dejar en claro que la tesis propuesta en este trabajo pretende demostrar que el surgimiento del posmodernismo, tanto en filosofía como el auge de la cultura posmoderna, es arena propicia para el surgimiento de estas nuevas transformaciones societales. La vinculación esbozada será la temática del próximo capítulo.

Cultura política, posmodernidad y nuevos movimientos sociales.

"Los movimientos sociales se han convertido en el elemento central de las dinámicas de las sociedades modernas, y que por lo tanto se han convertido en la llave del análisis social. La teoría de la sociedad se ha de transformar en una teoría de los movimientos sociales."

*(Klaus Eder, comentando la teoría de Alain Touraine en
Los movimientos sociales. Transformaciones
políticas y cambio cultural)*

Antes de explicitar teóricamente la tesis presentada en este artículo, es necesario que definamos correctamente qué es lo que entendemos por nuevos movimientos sociales para luego vincularlos con el posmodernismo filosófico y cultural. Mucho se ha escrito sobre esta temática; sin embargo, encontramos perspectivas contradictorias al respecto: tanto miradas apologéticas del proceso, eufóricas de las posibilidades de emancipación que prometen estos nuevos movimientos sociales, como también perspectivas que desechan estas nuevas formas de manifestación de lo social por ser fragmentarias, menores y de corto alcance en cuanto a las posibilidades de transformación de la sociedad posindustrial.

Asimismo, intelectuales que se han dedicado al estudio de los llamados “nuevos movimientos sociales” han dado respuestas ambiguas respecto de la conceptualización de este fenómeno. Si bien desde mediados de la década del '70 se habían dado nuevas formas de acción colectiva que diferían de los patrones tradicionales, la discusión se centraba en la “novedad” de estos sucesos. Es decir, la discusión se basaba en analizar si estas expresiones sociales eran realmente nuevas o si por el contrario, habían estado presentes en la realidad social anteriormente y no se les había dado el tratamiento pertinente desde el ámbito intelectual. De esta manera, surgieron tanto detractores como defensores de estas “nuevas” formas de acción colectiva. Sin embargo, desde un punto de vista epistemológico, estos intelectuales caían en el mismo error al tratar de analizar teóricamente a los nuevos movimientos sociales. Critican la novedad o continuidad bajo la noción de un objeto empírico dotado de homogeneidad. “La acción colectiva contemporánea, en su unidad empírica, combina diferentes orientaciones y significados. A menos que se distingan e identifiquen tales componentes es imposible comparar diferentes formas de acción. Se puede acabar considerando a los movimientos como personajes que se mueven en el escenario histórico y que afirman algún tipo de esencia”. (Melucci, 1994: 163)

“Traspassando la consideración ingenua de un objeto empírico global, podemos quizá reconocer que los movimientos contemporáneos, como otros fenómenos colectivos, combinan formas de acción que conciernen a diferentes niveles o sistemas de estructura social, implican diferentes orientaciones y pertenecen a diferentes fases de desarrollo de un sistema o a diferentes sistemas históricos. Se trata, por tanto, de entender la multiplicidad de elementos sincrónicos y diacrónicos y, después explicar cómo se mantienen juntos en la unidad concreta de un actor colectivo” (Melucci, 1994: 164). Por lo tanto, dentro

de esta temática específica, han surgido problemas para la sistematización de los transformaciones referidos a los nuevos movimientos sociales. En este sentido, la definición misma de estas acciones colectivas se ha vuelto problemática entre los intelectuales. “Los problemas con que tropiezan derivan tanto de la diversidad de objetos de tales movimientos como de la misma dificultad para establecer las fronteras entre ellos y otras formas de acción social; sean estas convencionales e institucionalizadas, como los partidos o grupos de presión, o no convencionales, al estilo de las actuaciones en gran medida espontáneas y discontinuas de muchedumbres descontentas.” (Perez Ledesma, 1994: 58)

No obstante, para lograr el objetivo del presente artículo tomaremos algunas definiciones de intelectuales que se han encargado de esta temática para luego poder vincular esta nueva forma de expresión al contexto posmoderno. En primer lugar, hablaremos de *nuevos movimientos* en oposición a un viejo paradigma de expresión, tanto en referencia a la política como a la cultura. Algunos autores, como Manuel Castells, defienden, en general, que existen diferencias cualitativas respecto a los movimientos clásicos. Así, su ideología no se ocupa principalmente de los asuntos de distribución del poder económico o político tal como era característico de los partidos de masas, sino más bien de problemas relacionados con la calidad de vida y con reivindicaciones específicas de tipo político. Al contrario que en el movimiento obrero clásico, no se plantea un programa alternativo social tan arraigado, con una crítica avasalladora al orden existente.

Desde otra perspectiva teórica, Elizabeth Jelin plantea la transformación existente entre las viejas formas de expresión y asociatividad colectiva y los nuevos movimientos sociales. Desde esta posición, las viejas formas de participación estaban asociados a la vida política. “Hasta los años setenta, el tema de la democracia y la participación estaba centrado en el sistema político: partidos políticos y elecciones para la transformación social democrática, guerras de liberación para las situaciones revolucionarias. El Estado se encontraba en el centro; las estrategias de la toma de poder eran el eje de la discusión”. (Jelin, 1994: 101)

A partir de mediados de la década del setenta, aparecen nuevas expresiones o reclamos hacia el estado que no se canalizaban institucionalmente a través de los partidos políticos. De este modo, para referirnos a los movimientos sociales como nuevas expresiones de reivindicación en la vida social debemos aludir a las transformaciones existentes en la cultura política Argentina y cómo los espacios vacíos generados por la partidocracia y la crisis de la política movimientista arraigada en el modelo de Estado de Bienestar,

posibilitó la aparición de formas alternativas de reclamo y demanda, produciéndose la versión nacional de los nuevos movimientos sociales.

La mutación de este paradigma populista, asociado con la democracia de partidos de masa encuentra sus causas más específicas en la última dictadura militar, cuando un grupo de mujeres, las denominadas “Madres de Plaza de Mayo” empezaron a luchar por los derechos humanos. La situación coyuntural por la que atravesaba el país obligó a estas madres a salir a la plaza de Mayo para que se restituyeran a las personas desaparecidas a su condición común, de miembros de una comunidad, es decir, pedían la restitución de la condición humana de los desaparecidos.

De esta manera, “así como el 17 de octubre caracterizó la saga de un pueblo hasta entonces desconocido que emergió de los márgenes y se constituyó como tal en la Plaza de Mayo en torno al liderazgo de un jefe arrancado de la prisión que era la voz y la conducción, la ronda de las Madres de Plaza de Mayo dio origen a un paradigma distinto y en buena medida opuesto.” (Cheresky, 2001: 269)

De este modo, el movimiento por los derechos humanos posibilitó el advenimiento de la ciudadanía como paradigma nuevo en la vida política del país. “La transformación que conducirá a la emergencia potencial de la nueva ciudadanía fue un proceso que reconoce olas sucesivas y de naturaleza distinta, pero que estuvo fuertemente condicionado por la experiencia destructora de la dictadura militar establecida en 1976. Las más significativas fueron derivadas, una del movimiento de derechos humanos nacido bajo la dictadura, y la otra, de la transformación de la relación con el Estado y con los bienes públicos resultantes del proceso de modernización.” (Cheresky, 1999: 49)

Esta reconfiguración del significado de la ciudadanía no es solamente una realidad nacional. Abarca las características contemporáneas de la cultura política latinoamericana, en la cual ésta no se puede desprender de las formas emergentes de asociatividad y negociación. Como plantea García Canclini: “En los años recientes, en Estados Unidos, sobre todo en los llamados estudios culturales, donde se trabaja desde las posiciones de las minorías, hay una reconsideración de la noción de ciudadanía. Se piensa en la relación con las redes de pertenencia. La identidad no se arraiga ya sólo en las naciones” (García Canclini, 1996: 206- 207).

Sin embargo, desde la perspectiva de Jelin, los nuevos movimientos sociales no deben verse solamente como expresiones que conllevan reivindicaciones políticas, asociados a nuevas formas de hacer política, sino que también se deben incluir dentro de ellos a manifestaciones culturales e

identidades locales, las cuales muestran nuevas relaciones y nuevas formas de organización social. En este sentido, es necesario reconocer la importancia de las dimensiones sociales y culturales de los nuevos movimientos sociales, aunque éstos carezcan de un correlato político explícito. “Partimos de que los movimientos sociales son objetos construidos por el observador, que no coinciden con la forma empírica de la acción colectiva. Pueden presentar grados diversos de unidad hacia fuera, pero internamente son siempre heterogéneos, con significados, formas de acción y de organización muy diversos.” (Jelin, 1985: 19)

La mayoría de los autores incluye bajo esta denominación a los movimientos pacifistas, ecologistas, feministas, de reivindicación sexual, religiosos, grupos de consumidores, solidaridades territoriales, organizaciones no gubernamentales y movimientos de los países del tercer mundo. Por lo tanto, la heterogeneidad constituye uno de los aspectos principales de estos fenómenos. “Por supuesto no se puede desconocer que la más notoria de las características de la situación de los movimientos contemporáneos es la heterogeneidad” (Cohen, J., 1885: 4) El carácter y su ideología puede ser variada y diversa como lo afirma Castells: “los movimientos sociales pueden ser socialmente conservadores, socialmente revolucionarios, ambas cosas a la vez o ninguna. (...) Por lo tanto, desde una perspectiva analítica, no hay movimientos sociales ni malos ni buenos. Todos son síntomas de nuestras sociedades, con intensidades variables y resultados que deben establecerse mediante la investigación.” (Castells, 1997: 93)

Actualmente asistimos a percibir fenómenos que nos demuestran la diversidad cultural de las sociedades latinoamericanas en particular y occidentales en general, lo que lógicamente genera una pluralidad política de marcadas connotaciones. Por lo tanto, la construcción de las identidades sociales ya no dependen, como en el viejo paradigma, de las clases sociales bien delimitadas y definidas o por los partidos de masas. “Las clases sociales fundamentales que en el pasado aglutinaban y estructuraban a la población en grandes identidades colectivas se diferencian en múltiples grupos sociales con subculturas específicas. Tiene lugar una fragmentación de las bases materiales y de las representaciones simbólicas que servían de anclaje a las identidades colectivas.” (Lechner, 1999: 13)

En síntesis, podemos afirmar que pasamos “de la lucha de clases a los movimientos sociales, a las luchas históricas (más a la manera popular-nacional sugerida en Gramsci y Touraine), para rematar en el estudio de las ‘identidades restringidas’ en movimientos urbanos, derechos humanos, comunidades eclesiales, sindicatos, juventud, mujeres ...(...) Ante la fragmentación, la desarticulación y la heterogeneidad de los actores históricos, de las clases

modernas y de las manifestaciones políticas en un escenario latinoamericano golpeado ..., las visiones de reclutamiento defensivo, identidad restringida y, en una palabra, las visiones en torno a la comunidad, son los ordenadores éticos y conceptuales con que los latinoamericanos comenzamos a pensar nuestra realidad en el primer lustro de la década." (Zermeño, 1989: 118)

Por lo tanto, podemos vislumbrar que nuestra realidad presenta cambios en la estructura de clases, se produce la aparición de nuevas formas de hacer política vinculadas con lo micro, lo parcelado, lo heterogéneo, creando nuevas reglas de juego y nuevas identidades colectivas. A lo mencionado anteriormente podemos sumar la crisis de las instituciones políticas tradicionales, tales como los partidos de masas y el Estado, como consecuencia de los cambios acaecidos. Esta situación reconfigura el panorama nacional y mundial.

En las últimas décadas, el Estado-nación ha perdido parte de su peso tanto en las sociedades latinoamericanas como en las sociedades de los países centrales. Podemos entonces afirmar que el Estado está en crisis, jaqueado tanto por los procesos de globalización económica como por el surgimiento de espacios locales; esta situación trae aparejada la revitalización de los movimientos sociales, de los grupos solidarios menores que ya no tiene la competencia de Estado como organismo "solidario"* por excelencia.

¿Cuáles son los rasgos distintivos de estos nuevos movimientos sociales? A pesar de las divergencias en las teorizaciones acerca de esta temática, podemos afirmar que los movimientos sociales, a pesar de su heterogeneidad, se caracterizan por varios rasgos. Primero, por un estilo de acción política no convencional basada en la acción directa, que contrasta con el modelo tradicional de intermediación de intereses que los partidos políticos desarrollan en las democracias contemporáneas. Segundo, en algunos casos, por un fuerte sentimiento antisistema, ya que sus seguidores se sienten enajenados respecto a las normas y valores dominantes, ante los que expresan su rebeldía. Tercero, por construir sus organizaciones sobre la base de la toma de decisiones participativa, una estructura descentralizada y el repudio a los procedimientos burocráticos. Cuarto, por reclamar a las democracias que abran la vida política a un conjunto de intereses más diversos y más vinculados con los ciudadanos. Quinto, porque la mayoría de sus miembros procede de las clases medias instruidas. Sexto, por no desarrollar ningún sistema ideológico coherente, sino que definen su concepción de la sociedad futura sobre todo en términos negativos; es decir, saben lo que no quieren, pero no presentan un modelo alternativo claro.

* Conceptualizando al Estado como organismo destinado a lograr el bien común. Sabemos que esta concepción es puesta en tela de juicio por toda la corriente del marxismo.

¿Cuál es la base de gestación, la condición de posibilidad de estos movimientos sociales? Como hemos venido manifestando a lo largo de este trabajo, nuestra tesis pretende demostrar que existe una vinculación fuerte entre el advenimiento del posmodernismo y el surgimiento de estos nuevos movimientos sociales. Postulamos que existe una imbricación entre ambos procesos.

Retomando la cita introductoria, debido al carácter central que reviste para nuestra temática, queremos hacer hincapié en que la culminación de la modernidad como eje rector de la experiencia y el surgimiento del posmodernismo, permite la aparición de microespacios de poder, de racionalidades peculiares, fragmentadas que toman forma en la realidad social. “En cuanto cae la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades locales –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad, en menoscabo de todas las individualidades limitadas, efímeras y contingentes.” (Vattimo, 1994: 84)

¿Cómo desembocamos en esta situación, cuál es la condición de posibilidad para la aparición de estas nuevas racionalidades? Como afirma Vattimo, en primer lugar, la condición de posibilidad se encuentra fundada en la caída de la idea de historia unitaria, entendida como proceso unitario y lineal, tal como la concebía el Iluminismo. Esta idea ha sido base del paradigma propio de la modernidad. Vattimo, retomando a Benjamin, percibe el carácter ideológico de esta construcción, cimentada por las clases dominantes.

“La crisis de la idea de historia entraña la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación” (Vattimo, 1994: 76).

Sin embargo, esta conceptualización acerca de la crisis de la idea de historia unitaria y la concepción iluminista de progreso no son sólo teóricas, es decir, esbozadas sólo en el plano ideal; por el contrario, nos remiten a historias materiales, a bases reales que nos permiten derivar estas tesis teóricas. Fenómenos tales como el fin del colonialismo, levantamientos indígenas en el contexto latinoamericano, manifestaciones religiosas en Medio Oriente, ponen en tela de juicio el ideal de historia unitario y moderno. La visibilidad de los “otros”, es decir, de la manifestación de la diversidad de lo humano en la escena histórica profundiza la crítica al etnocentrismo occidental. “El ideal europeo de la humanidad se ha ido desvelando como un ideal más entre otros,

no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre” (Vattimo, 1994: 77).

En segundo lugar, el surgimiento de espacios locales, de movimientos fragmentados y heterogéneos se encuentra relacionado con el surgimiento de los mass media. La sociedad massmediática, como ya hemos esbozado, es uno de los rasgos característicos de la cultura posmoderna. Su incidencia es de importancia en cuanto a la reestructuración de la experiencia simbólica del sujeto.

¿Qué es lo que se sostiene esbozando el surgimiento de este nuevo tipo de sociedad?

- “Que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los mass media desempeñan un papel determinante.
- Que éstos caracterizan tal sociedad no como una sociedad más «transparente», más consciente de sí misma, más iluminada, sino como UNA SOCIEDAD MÁS COMPLEJA, caótica incluso; y finalmente
- Que precisamente en este caos relativo residen nuestras esperanzas de emancipación” (Vattimo, 1994: 79)

Sin entrar en el debate si el surgimiento de esta sociedad más compleja, más fragmentada y parcelada es la que nos va a permitir emanciparnos del yugo de la sociedad capitalista o si al contrario, nos dispersa en cuanto a la concreción de un plan conjunto por hablar todos idiomas distintos (en semejanza a la Torre de Babel), queremos sólo constatar la vinculación existente entre estos nuevos espacios culturales y políticos con el posmodernismo.

¿Qué es lo que producen los medios de comunicación en la sociedad posmoderna? En efecto, lo que plantea Vattimo es que los medios de comunicación, al mostrarnos una pluralidad de imágenes del mundo, nos hacen perder el sentido de realidad, de totalidad, de experiencia centrada en el sujeto. “Estos medios –periódicos, radio, televisión, y en general todo aquellos que hoy se denomina telemática- han sido determinantes para el venir a darse de la disolución de los puntos de vista centrales, de aquéllos a los que un filósofo francés, Jean François Lyotard, llama los grandes relatos” (Vattimo, 1994: 78).

Por lo tanto, queda abierto el camino para la pluralidad de expresiones, para la diversidad de interpretaciones y para la multiplicación de dialectos. La

realidad, entonces, ya no se percibe como única sino como múltiple, plural, diversa. En esta arena se encuentra la posibilidad de existencia de los nuevos movimientos sociales. La transformación de la sociedad vislumbrada por el posmodernismo, la transformación en la esfera de la cultura que percibe es la condición para el surgimiento de estas nuevas formas de hacer política, de estos nuevos movimientos cuyo objetivo se encuentra en reivindicaciones políticas peculiares y que conforman nuevas subculturas o fenómenos contraculturales.

Nuestra tesis, por lo tanto, llevada a un plano lógico, o si se pretende, justificada metodológicamente de los “juicios de posibilidad objetiva”, es que si la modernidad se hubiera extendido, con su proyecto totalizante de la experiencia, con una idea de razón total y con una idea de historia y progreso unitario, el surgimiento de estos microespacios de poder, de estas racionalidades locales y fragmentarias no hubiera tenido cabida. Tesis que intenta revelar los límites propios de la modernidad política, y la creciente complejización de las categorías sociales y su relación con el espacio público.

¿Cómo se puede vincular la lógica de los nuevos movimientos sociales con la protesta social en Argentina a partir del 19 y 20 de diciembre del 2001? ¿Conduce esta lógica a la resistencia? Si la respuesta fuese afirmativa, ¿es esta resistencia evanescente, voluble, o ha logrado, por el contrario, construir cierta capacidad de poder?

Las transformaciones sociales y económicas actuales nos sirven para pensar nuevas formas de resistencia y de protesta social. “La vieja sociedad estatal disciplinaria ha entrado en crisis y sus dispositivos de dominación, aún sin desaparecer, han sido rearticulados por las formas de dominio de mercado y sus dispositivos de biopoder. La subjetividad dominante no es la subjetividad política, sino la del consumidor-cliente. Al interior de esta nueva forma de dominación surgen nuevas modalidades de resistencia que ya no son estrictamente políticas en el sentido que no tienen como prioridad la resistencia contra un estado central, sino que sus preocupaciones se amplían y se vuelven heterogéneas en simultaneidad con la desestructuración de las representaciones del mundo del trabajo fordista. El desafío de las luchas contemporáneas consiste en indagar las formas de subjetivación posibles en condiciones de mercado” (Fontana y otros, 2002: 12).

La protesta contemporánea, en la cual diciembre del 2001 constituye un hito central, debe entenderse a partir de la lógica de los nuevos movimientos sociales. Así, este nuevo modo de protagonismo que se ha gestado en la Argentina puede vincularse analíticamente con la posmodernidad, entendida

como la lógica cultural bajo la cual se desarrollan los nuevos movimientos. “El nuevo protagonismo, como modalidad de intervención, comparte un suelo común con el posmodernismo: las condiciones del mercado; pero rechaza sus conclusiones: que la omnipotencia del mercado ya no deja lugar alguno para las luchas de liberación. El nuevo protagonismo se vincula con el espíritu rebelde de los '70, del que se separa a partir de la heterogeneidad de sus premisas teóricas y prácticas. El nuevo protagonismo social no es, sin embargo, un “nuevo sujeto”, no alcanza jamás su consistencia. Su ser múltiple y situado nos habla de su carácter excentrado” (Fontana y otros, 2002: 26).

Cacerolazos, piquetes, asambleas barriales, estas formas de protesta son bastante distantes de luchas y consignas de una sociedad democrática clásica. La encarnación de la protesta en el marco democrático busca nuevas legitimidades en base a la crítica de la democracia formal, de los partidos y de los ajustes económicos. No plantean un estrategia integral, totalizante, sus demandas son en casos puntuales, acotadas, incluso locales, (planes trabajar, subsidios, becas escolares, demanda de transparencia de la gestión, devolución de depósitos), pero generan estados de movilización de gran interés en tiempos de anomia política y supuesta decadencia de las luchas.

Un caso, que nace prácticamente en la época del menemismo, es el movimiento piquetero. Su forma novedosa de resistencia ante las reiteradas crisis económicas es un caso que se debe tener en cuenta a la hora de analizar las nuevas formas de protesta social en la Argentina. “La lucha piquetera nace por fuera de las instituciones políticas y sociales tradicionales. Su autonomía y su novedad se encuentran relacionadas con el desprestigio de las organizaciones políticas tradicionales como producto de su incapacidad para reformular las condiciones de dominio del llamado capitalismo tardío o para producir modificaciones tendientes a mejorar las condiciones de existencia de enormes capas de población”. (Fontana y otros, 2002: 91)

Percibimos la vinculación cercana entre el movimiento piquetero y la desocupación. “Los piquetes son una modalidad de lucha que agrupa a quienes fueron expulsados de los centros fabriles: desocupados que buscan resolver problemas ligados a su propia existencia, reorganizándose territorialmente en amplias zonas en la que la batalla más dura es contra la disolución del lazo social. Desde un punto de vista estructural, los piquetes son consecuencia de la descomposición del suelo industrial del país” (Fontana y otros, 2002: 91).

La aparición massmediática es uno de los aspectos más relevantes de la nueva protesta social. Capacidad de presión sobre los partidos e instituciones políticas generada en una medida no menor en la capacidad de aparición

pública mediante los medios masivos. Movilizaciones, piquetes, cacerolazos, tractorazos demuestran “el estado de efervescencia generalizado y la reaparición de la política de la calle, como en los años setenta, pero esta vez ante la televisión, que era el vehículo fundamental para que la acción tuviera trascendencia y eficacia, pues la espectacularidad fue clave en la nueva protesta.” (Romero, 2000: 292)

Si se hablara de posmodernidad política como un complejo temporal de coexistencias múltiples, en el cual conviven formas de ejercicio del poder tradicionales, democráticas, massmediáticas, y nuevas organizaciones de la protesta, debería reconocerse, sin caer en un optimismo ingenuo, el predominio de las luchas, las tensiones y los desacuerdos por encima de la igualmente ingenua creencia que proclama la desaparición de la política y las ideologías. Los testimonios sobre aquellos días son completamente esclarecedores. “El movimiento del 19 y 20 prescindió de todo tipo de organizaciones centralizadas. No hubo una convocatoria ni una organización de los hechos. Pero tampoco después, a la hora de interpretarlos. Esta condición, que en otras épocas hubiera sido vivida como una carencia, en esta ocasión se manifestó como un logro. Porque esta ausencia no fue espontánea. Hubo una elaboración multitudinaria y sostenida de rechazo a toda organización que pretendiese representar, simbolizar y hegemonizar la labor callejera. La inteligencia popular superó en todos estos sentidos las previsiones intelectuales y las estrategias políticas” (Fontana y otros, 2002: 37).

Conclusión

Microfísica del poder (Foucault), sustitución de las antiguas categorías sociales por los movimientos sociales (Touraine), gran variedad de juegos de lenguajes (Lyotard), deconstrucción de la metafísica (Derrida), de las verdades homogéneas y generales, crisis de la concepción unitaria y teleológica de la historia (Vattimo)... todos estos enunciados declarados desde la filosofía y avalados con mayor o menor grado de intensidad, constituyen el sello cultural y el eje de justificación teórica que enmarca el surgimiento de los nuevos movimientos sociales y que autorizan, desde el plano de la teoría, esta emergente forma de hacer una particular política y de construir códigos de identificación restringidos.

Reino de la “individualidad efímera”, creemos haber demostrado nuestra tesis, a saber: demostrar la solidaria y particular relación entre la lógica cultural posmoderna (sostenida por su filosofía y sus intelectuales

posmodernistas) y los nuevos movimientos sociales en el interior de los cambios de la cultura política nacional.

Los movimientos sociales, fenómenos sociológicos característicos de nuestra época, encuentran en el advenimiento de la posmodernidad su posibilidad de realización, la arena necesaria para su despliegamiento. Esta condición de posibilidad se encuentra dada, como hemos hecho hincapié a lo largo del trabajo, a través de la disolución de patrones totalizantes propios de la modernidad, de la crisis de la razón como eje del progreso de la humanidad, de la disolución de la idea de verdad única, total, propia del logocentrismo de occidente, de la crisis de la idea de historia unitaria y progresiva, de la crisis de nociones clásicas como de la de lucha de clases, la cual hoy se redimensiona bajo la lógica del capitalismo tardío, de la crisis del Estado- nación, la cual rearticula los nuevos espacios locales y hace debilitar la idea de lo nacional.

Los movimientos sociales, con lógicas transversales, de redimensión de las coordenadas espaciales, constituyen una inédita forma de hacer política, una nueva forma de expresar los valores culturales. Esta nueva forma se encuentra justificada por la hermenéutica, como hemos mencionado en el primer capítulo, la que permite legitimar los discursos de la diversidad cultural, de las nuevas formas de expresiones diversas de la política, erosionando la vieja idea totalizante de verdad. Estos nuevos movimientos sociales, poseen sus propios juegos de lenguajes, locales, cerrados, parcelados respecto a las reivindicaciones propias de la modernidad, los cuales ya no se encuentran bajo la égida de los metarrelatos modernos que proponían un proyecto colectivo de liberación.

En efecto, tanto las transformaciones culturales imperantes en occidente, tales como el advenimiento de la sociedad massmediática, la cual ha erosionado el principio de realidad y la experiencia centrada en el sujeto, como las ocurridas en el interior de la teoría académica, la cual es reflejo de los quiebres sucedidos en la sociedad, fundamentan citada relación.

Creando que es lícita la vinculación establecida, sólo nos resta aclarar que este trabajo es un esbozo acotado del surgimiento de los nuevos movimientos sociales, quedando para un próximo estudio el debate acerca de la naturaleza específica de estos fenómenos.

En diciembre del año 2001 quedó evidenciada aún más el clima anómico que han generado los mecanismos clásicos de representación. Desde los cacerolazos, pasando por los piquetes y desembocando en el “que se vayan todos”, las instituciones clásicas de la democracia fueron constantemente interpeladas por las nuevas y heterogéneas formas de crítica social. Esta lógica, cuestionadora, y con significados múltiples, puede coadyuvar a la generación

de liderazgos autocráticos, indisimulablemente antidemocráticos. En efecto, la forma de organización democrática está en juego.

Pero también pueden ser, estas nuevas formas de reivindicación, una oportunidad a partir del desgaste de estructuras atrofiadas y anquilosadas, para consolidar y ampliar las bases de la representación en el terreno político. Al menos, una política progresista que se jacte de serlo, no puede desconocer la emergencia de estos actores sociales. O como en un nivel más abstracto plantean Laclau y Mouffe: “El término poco satisfactorio de «nuevos movimientos sociales» amalgama una serie de luchas muy diversas: urbanas, ecológicas, antiautoritarias, anti- institucionales, feministas, antirracistas, de minorías étnicas, regionales o sexuales. El común denominador de todas ellas sería su diferenciación respecto a las luchas obreras, consideradas como luchas «de clases» (...) Lo que nos interesa de estos nuevos movimientos sociales no es, por tanto, su arbitraria agrupación en una categoría que los opondría a los de clase, sino la novedad de los mismos, en tanto que a través de ellos se articula esa rápida difusión de conflictualidad social a las relaciones más y más numerosas, que es hoy día características de las sociedades industriales avanzadas. Esto es lo que intentaremos analizar a través de la problemática teórica presentada anteriormente, que nos llevará a concebir a esos movimientos como una extensión de la revolución democrática a toda una serie de relaciones sociales” (Laclau y Mouffe, 1987: 179).

Bibliografía

- Batistini, Osvaldo (Coord.), **“La atmósfera incandescente. Escritos políticos sobre la Argentina movilizada”**, Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad, 2002.
- Baudrillard, Jean, **“El Éxtasis De La Comunicación”**, en **“El Otro Por Sí Mismo”**, Barcelona, Anagrama, 1988, P. 18
- Brunner, Joaquín, **“Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina”**, Montevideo, CLAEH, 1987, P. 21-22.
- Cheresky, Isidoro. **“La Ciudadanía, La Opinión Pública Y Los Medios De Comunicación. Ciudadanía Y Política En La Argentina De Los Noventa”**, en Revista de Ciencias Sociales, N 10, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1999, P. 49.
- Cheresky, Isidoro. **“Hipótesis sobre la ciudadanía argentina contemporánea”**, en **“Política e instituciones en las nuevas democracias latinoamericanas”**, Buenos Aires, Piados, 2001, P. 269.
- Cohen, Jean. **“Teoría De Los Movimientos Sociales”**, Méjico, FLACSO, 1985 P. 4
- Follari, Roberto. **“Inflexión Posmoderna Y Calamidad Neoliberal: fin de fiesta”**, en **“Cultura y globalización”**, Bogotá, Ces Universidad Nacional, 1999, P. 230
- Follari, Roberto. **“Modernidad Y Posmodernidad: Una Óptica Desde América Latina”**, Buenos Aires, Aique/Rei/Ideas, 1990, P. 38
- Fontana, Edgardo, Fontana Natalia, Gago, Verónica, Santucho, Mario, Scolnik, Sebastián, Sztulwark, Diego, **“19 y 20 Apuntes para el nuevo protagonismo social”**, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2002.
- García Canclini, Néstor, **“La crisis del cine como fracaso de la política cultural”**, en **“La teoría social latinoamericana”**, Méjico, Ed. El Caballito, 1996, P. 206- 207.

- González, Horacio, "Problemas y desafíos", en Fontana, Edgardo, Fontana Natalia y otros **"19 y 20 Apuntes para el nuevo protagonismo social"**, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2002.
- González, Horacio "Memoria y Nación", en Fontana, Edgardo, Fontana Natalia y otros **"19 y 20 Apuntes para el nuevo protagonismo social"**, Buenos Aires, Ediciones de mano en mano, 2002.
- Jelin, Elizabeth. **"¿Ciudadanía emergente o exclusión? Movimientos sociales y ONG's en los años noventa"**, en Revista Mexicana de Sociología, 1994, México, p. 91-95.
- Lechner, Norbert En Filmus Daniel (Compilador), **"Los Noventa: Política, sociedad y cultura en América Latina y Argentina de fin de siglo"**, Buenos Aires, Eudeba, 1999, P.13
- Lipovetsky, Gilles. **"El Crepúsculo Del Deber"**, Barcelona, Anagrama, 1994, P.46-47
- Marcuse, Herbert. **"El Hombre Unidimensional"**, México, Joaquín Mortiz, 1969, P. 36
- Rodríguez, Ramón, "Introducción a la obra de Vattimo", en Vattimo, Gianni, **"Más allá de la interpretación"**, Barcelona, Paidós, 1995, P. 16
- Sarlo, Beatriz. **"Escenas De La Vida Posmoderna"**, Buenos Aires, Ariel, 1994, P. 34-35
- Sartori, Giovanni. **"Homo Videns"**, Madrid, Taurus, 1998, P. 43
- Vattimo, Gianni, **"Más Allá De La Interpretación"**, Barcelona, Paidos, 1995, P. 44
- Vattimo, Gianni, **"La Sociedad Transparente"**, Barcelona, Paidos, 1994, P. 84
- Zermeño, Sergio, **"El regreso del líder: crisis, neoliberalismo y desorden"** en "Revista Mexicana De Sociología", Méjico, 1989, P. 118