

El pensamiento político postmoderno en América Latina

Miguel Ángel Simón*

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS

«En la realidad hay un conglomerado cultural que yo prefiero llamar occidente. No existe un centro del occidente que es EEUU y Europa ni una irradiación de la cual somos parte. El supuesto ser del mexicano en realidad está completamente fragmentado, es decir, que existe solamente en la imaginación, pero el estereotipo le da unidad». Roger Bartra.

Resumen:

En este artículo se analiza la forma que el actual debate sobre la postmodernidad ha tomado en América Latina desde la perspectiva de la teoría política contemporánea. El objetivo es ofrecer una visión general del momento en el que se encuentra ese debate y de su vinculación con los grandes temas articuladores del discurso político postmoderno. La conclusión a la que se llega es que el enorme eco que el debate sobre la postmodernidad ha alcanzado en América Latina no se limita a realizar una recepción pasiva de los conceptos y modos de razonar lo político de la postmodernidad sino que, muy al contrario, esos nuevos conceptos se han convertido en fructíferas herramientas intelectuales con las que repensar la nación, el Estado, la identidad, la realidad latinoamericana.

Palabras clave:

Postmodernidad, identidad, nación, local, Estado.

Postmodernity political thinking in latin America

Abstract:

This article examines the way that the contemporary debate on the postmodernity has taken in Latin America from a contemporary political thought perspective. The article's main objective is to show a general vision of that debate and its links with the main subjects of postmodernity political discourse. The analysis shows that the great repercussion of that thesis in Latin America is not limited to a passive reception but, on the contrary, these new concepts and ways of thinking the political subjects are taken as fruitful intellectual tools to re-think the nation, the State, the identity, the reality in Latin America.

Key words:

Postmodernity, identity, nation, local, State.

En este artículo pretendemos poner de relieve como el gran debate sobre la postmodernidad, que en los últimos veinte años ha venido siendo central en la cultura occidental, ha encontrado un espacio especialmente fecundo en América Latina donde ha sido recogido ampliamente y ha adquirido especial relevancia a la luz de sus propias experiencias y realidades. El modelo de sociedad postmoderna ha sido aplicado a un intento de explicar los cambios que acontecen en América Latina como parte de la matriz cultural occidental pero desde una perspectiva carente de núcleo o centro. Ideas esencialmente modernas como desarrollo, periferia, progreso y nación han sido cuestionadas ampliamente

desde este discurso que en esas latitudes se encuentra más «pegado» al terreno y es menos abstracto que en Europa pero se hace eco de las problemáticas principales que dan cuerpo a lo podemos llamar «condición postmoderna». La fragmentación cultural, la dificultad para integrar elementos indígenas más allá del constructo del indio sobre el que en muchos casos se edifica el Estado nación, lo que se ha venido llamando «modernización truncada», se constituye como un terreno fértil para que encuentre acogida el discurso postmoderno y por ello son temas recurrentes en el debate sobre la postmodernidad en América Latina. A ello nos referiremos en este artículo.

* Profesor del Institut d'Etudes Politiques de París e investigador adscrito al CEVIPOF-París (CNRS-IEP).

1. MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

No obstante partimos de un problema. La postmodernidad misma es un concepto problemático, de diferentes niveles, que llama nuestra atención sobre cambios sociales y culturales que se están produciendo en las sociedades contemporáneas y que cuestionan características que fueron centrales del período de la modernidad. Si algo lo caracteriza es el ser un concepto difícilmente aprehensible ya que viene siendo aplicado a muy diferentes ámbitos¹, podemos hablar de postmodernidad en el arte, en la arquitectura, en el plano axiológico, en las Ciencias Sociales. Asimismo, las posiciones ante lo que se ha dado en denominar postmodernidad son muy diferentes. Básicamente encontramos tres posturas: aquellos que entienden que la postmodernidad es una moda que poco aporta como elaboración intelectual², los que sostienen que no se trata más que de una profundización de la modernidad pero mantiene sus supuestos básicos siendo una modernidad radicalizada³ y, finalmente, aquellos que sostienen que nos encontramos ante una verdadera cesura epocal y que la postmodernidad se define precisamente como ruptura con los cimientos de la modernidad. Así, Vattimo, el representante más señalado de esta última posición, tras desechar la posibilidad de que nos encontremos ante una moda pasajera entiendo que «en algún aspecto suyo, esencial, la modernidad ha concluido»⁴. Es exactamente la misma idea de la que se hace eco Claudia Ferman desde América Latina: «El pensamiento totalizador está en bancarota, las prácticas totalizadoras están en bancarota, los discursos del sentido unívoco y todo eso que se llama la razón dialéctica o todo eso que se llama la razón omniabarcante, omnisciente, está en vías de quedar hecho pedazos. Afortunadamente diría yo. Yo sí siento que esta idea de postmodernidad encierra el síntoma de cosas nuevas, que no podemos levantar los hombros y decir simplemente: una moda más»⁵.

Lo cierto es que depende de hacia donde dirijamos nuestra atención y en función de qué elementos definamos la modernidad nos encontraremos con que nuestra época constituye una ruptura o una continuación exacerbada de sus principios y características, «el sentido en que puede decirse que la modernidad ha concluido depende de lo que se entienda por modernidad»⁶. Sociedad postmoderna, postcapitalista, postindustrial, postmaterial, informacional, etc., son descripciones de diferentes ámbitos en los que se han producido cambios, sean estos económicos, culturales, técnicos o de cualquier otra índole, y que anuncian nuevas caracterizaciones de la sociedad contemporánea respecto a

la sociedad moderna. Nuevas lógicas, nuevos principios, nuevos valores, a veces en clara ruptura y en otras ocasiones como evolución de la propia matriz moderna. Es a esta relativa indefinición conceptual a la vez que a la percepción de que realmente se producen cambios en elementos caracterizadores de la modernidad a donde apunta Lechner al señalar que «aunque sea controvertido cuán asentada se encuentra la llamada *cultura postmoderna*, sin duda prevalece un nuevo *espíritu de la época*»⁷.

Y es que es cierto que algunos dioses de la modernidad son cuestionados. El primero de ellos el *progreso* tal y como lo entendían los modernos. Verdadera clave de bóveda del edificio de la Modernidad que actúa como secularización de la providencia cristiana y que se traduce en dotar a la historia de un sentido: la mejora de la condición social y humana, la modernidad «considera la historia humana como un proceso progresivo de emancipación»⁸. Una importante consecuencia de ello, que a nosotros nos interesa especialmente, es que a partir de la idea de progreso, de la direccionalidad de la historia en un sentido que debe conocerse a través de la razón, se determina un *camino de progreso* que todas las civilizaciones deben recorrer para llegar a la «tierra prometida» de la modernidad. Por lo tanto se construirán modelos imitativos y se elaborarán estudios de desarrollo con el referente claro de Occidente, de Europa, quien desee alcanzar la civilización deberá imitar a Europa y seguir sus etapas.

No es ajeno al ello el papel civilizador que, en la lógica evolutiva del progreso, se arroga la Europa moderna y su proyecto mesiánico, redentor y civilizador de pueblos atrasados con el que la conciencia social de la era del imperio acompañaba la colonización y dominación de territorios a lo largo y ancho de todo el planeta. Efectivamente, «aunque interpretemos el imperialismo europeo como una forma extrema del pensamiento nacionalista, no negaremos que también intervinieron en su expansión otros factores de importancia. La doctrina pseudo-humanitaria de Kipling del *white man's burden*, del deber de las naciones blancas de transmitir a los pueblos subdesarrollados las conquistas de la civilización europea, no resultaba una lógica hueca para sus contemporáneos»⁹.

Mesianismo pues, y no exclusivamente religioso, también laico y progresista. Mesianismo derivado de la fe en el progreso y que es la traducción del establecimiento de pautas de civilización y caminos hacia el desarrollo que son ampliamente cuestionados en la postmodernidad. La historia, si es que puede usarse tal término en el discurso postmoderno, deja de tener entidad para ser un mero

¹ ANDERSON, P., *Los orígenes de la postmodernidad*, Barcelona, 2000.

² HABERMAS, J., «La modernidad, un proyecto incompleto», en FOSTER, H. HABERMAS, J. y BAUDRILLARD, J., *Et al.*, *La postmodernidad*, Barcelona, 1985.

³ LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, 1986.

⁴ VATTIMO, G., y otros, *En torno a la postmodernidad*, Barcelona, 1994, p. 24.

⁵ FERMAN, C., *Política y postmodernidad. Hacia una lectura de la antimodernidad en Latinoamérica*, Buenos Aires, 1994, p. 57.

⁶ VATTIMO, *Op.cit.*, p. 24.

⁷ LECHNER, N., «Las transformaciones de la política», en *Revista Mexicana de Sociología*, nº1 (enero-marzo 1996), pp. 3-16.

⁸ VATTIMO, *Op.cit.*, p.27.

⁹ MOMMSEN, W., *La época del imperialismo*, Madrid, 1984, p. 154.

discurso ideológicamente cargado. Esta crítica no es, como en tantos otros casos, propia de la postmodernidad sino que estos autores se hacen eco de una idea que, al menos desde el XIX, venía siendo recurrente: la historia unitaria es una entelequia, es una interpretación interesada realizada por las clases dominantes en el caso de Marx (que a su vez, como moderno que es, propone una historia alternativa) o más bien es simplemente un sinsentido, como en Nietzsche, verdadero antecedente de la postmodernidad, para quien el ocaso de los ídolos alcanza a la historia que debe ser entendida como el eterno retorno de lo idéntico.

Pues bien, la hipótesis postmoderna es que la historia carece de sentido, es uno más de los relatos que son cuestionados, «la modernidad deja de existir cuando, por múltiples razones, desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria. Tal concepción de la historia, en efecto, implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se reúnen y ordenan los acontecimientos. Nosotros concebimos la historia como ordenada en torno al año del nacimiento de Cristo, y más específicamente, como una concatenación de las vicisitudes de las naciones situadas en la zona *central*, del occidente, que representa el lugar propio de la civilización, fuera del cual están los hombres primitivos, las naciones *en vías de desarrollo*»¹⁰.

Si la historia ya no es posible, y por ello tampoco el progreso «natural» asociado a la concepción moderna de la historia, la emulación y el «camino de la civilización», pierden todo sentido. Frente a los modelos imitativos, a las «plantillas» del progreso, se levantan las reivindicaciones de los particulares desarrollos, de lo tradicional no visto ya como atrasado sino como constitutivo de una identidad que debe ser valorada y respetada. Frente al ideal civilizatorio los modelos a la carta, las especificidades, frente a la cultura, las culturas, la humanidad postmoderna se declina en plural.

Aún más, no solo la historia carece de sentido y la teleología del progreso perece. Esto sólo es la expresión de una pérdida mayor. Como decía, la historia no es más que un relato, un discurso y lo propio de la postmodernidad es la muerte de los «grandes relatos»¹¹ y las explicaciones omnicomprensivas. Los discursos interpretativos de la realidad que tienen por referente «la humanidad» o su otra cara de la moneda «El hombre», son abolidos. Fragmentación es el término clave de la postmodernidad, «nuevos lenguajes vienen a añadirse a los antiguos (...) se puede sacar de este estallido una impresión pesimista: nadie habla todas esas lenguas, carecen de metalenguaje universal, el proyecto del sistema-sujeto es un fracaso, el de la emancipación no tiene nada que ver con la ciencia»¹². Efectivamente, se puede sacar una impresión pesimista, los escritos de numerosos autores referentes de la

postmodernidad están teñidos de pesimismo o en todo caso de falta de proyecto de futuro, proyecto difícil de pensar sin la historia. «Nueva edad media» (Minc), «era de la incertidumbre fabricada» (Giddens), «sociedad del riesgo» (Beck), «era del vacío, del imperio de lo efímero y crepúsculo del deber» (Lipovetsky), era de la «derrota de la razón de la memoria vana y de la humanidad perdida» (Finkielkraut), etc. Diversas descripciones de un mismo proceso que no es otro que la pérdida de referentes uniformizadores, de los grandes discursos explicativos, de las interpretaciones holísticas.

Frente a ello la miriada de explicaciones y el caos, no siempre, dicho sea, analizado en términos tan carentes de propuesta, tan esencialmente negativos (negativos de lo precedente sin propuesta susstitutoria más que la de la *era del vacío*). Para Vattimo la pérdida de referentes es condición y posibilidad de liberación: «si con la multiplicación de las imágenes del mundo lo que perdemos es el *sentido de la realidad*, como se dice, no es en fin de cuentas una gran pérdida (...) aquí, la emancipación consiste más bien en el desarraigo que es también, y al mismo tiempo, liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto»¹³.

El estallido de lo local, la reivindicación de las identidades particulares discurre en paralelo a la pérdida de los grandes relatos legitimadores del Estado o críticos de la universalidad de La humanidad (marxismo, anarquismo). Pero, lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que la caída de esos grandes relatos, al menos de los legitimadores, debe ser entendida como parte del proceso desencadenado por las nuevas tecnologías de la comunicación. La vinculación de la postmodernidad a las nuevas tecnologías aparece claramente en el texto fundacional de Lyotard, al tratar «el saber en las sociedades informatizadas»¹⁴. Asimismo, Vattimo lo señala como el elemento definitorio de la postmodernidad: «en el nacimiento de una sociedad postmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación (...) esos medios caracterizan a esta sociedad como una sociedad más compleja, incluso caótica y, por último, precisamente en ese relativo caos residen nuestras esperanzas de emancipación»¹⁵.

Efectivamente, la explosión de la «sociedad informacional» supone una erosión de los centros tradicionales de información en un caos comunicacional. Desde ahora es imposible construir un discurso monolítico legitimador sin alternativas. Durante dos siglos los Estados nación han construido su historia y se han legitimado a través de ella utilizando como medios privilegiados cuatro ámbitos: el ejército como medio de nacionalización, el ordenamiento jurídico como medio de uniformización legal,

¹⁰ VATTIMO, *Op.cit.*, p. 30.

¹¹ LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*. Madrid, 1984.

¹² *Ibid.* p. 32.

¹³ VATTIMO, *Op.cit.*, p.30.

¹⁴ LYOTARD, *Op Cit.*, p. 154.

¹⁵ VATTIMO, *Op.cit.*, p.32.

el mercado como medio de surgimiento de intereses económicos compartidos y, sobre todo, el monopolio educativo y de la información. Las historias nacionales construidas han sido presentadas como historias naturales de un modo esencialista en el que no se cuestiona la pertenencia del sujeto a una idea de nación indisputada, monolítica, y que reclama una lealtad excluyente y exclusiva. En definitiva, control de los discursos: «la vigilancia es fundamental en todos los tipos de organización asociados al establecimiento de la modernidad, particularmente al Estado nacional»¹⁶. Así pues, el período de creación de los Estados naciones triunfó en lo que ha sido una incesante pulsión moderna que ha encontrado su terrible éxtasis en el fracasado desecho de los totalitarismos del siglo XX, en el gran reto de crear un nuevo hombre. Un hombre que se define por su Estado legitimado por la historia aprendida a través del monopolio educativo e informacional del que ha disfrutado durante dos siglos de forma prácticamente exclusiva.

Hoy ese monopolio está cuestionado ampliamente, basta con observar los esfuerzos denodados de aquellos Estados embarcados en procesos de construcción de «nuevos hombres» como Irán o China que convierten en una obsesión vital para su proceso el dominio de las nuevas tecnologías ante un monopolio que se pierde cada vez más, Irán emprende una campaña contra la cultura corruptora de occidente y a la vez prohíbe las antenas parabólicas. La pesadilla del gran hermano Orwelliano, señor absoluto a través del dominio de la información se aleja. No así la pesadilla del panóptico de Bentham, otra propuesta moderna, la vigilancia del sujeto puede ser mayor que nunca en esta sociedad informacional, pero el precio de subsumirlo en la totalidad sólo se puede alcanzar a través de una implacable coerción de dudoso éxito. Los Estados han perdido su monopolio en la creación de identidades. Aunque aún sigan siendo los instrumentos privilegiados no son indisputados, no pueden evitar que se conozcan las otras alternativas más que al precio de una gran represión mantenida sin fisuras. El Ejército Zapatista, arquetipo del insurrecto postmoderno, lanza sus proclamas a todo el planeta a través de Internet y construye una identidad paralela, que no alternativa y excluyente, a la oficial del Estado mexicano, basada en la reivindicación de lo indígena concebido de modo diferente a como era entendido por el discurso oficial. Nada puede hacer ante ello el Estado Federal cuando un australiano conectado a un ordenador puede mantener comunicación directa con los zapatistas.

Si bien los antecedentes de la caída de la historia los podemos remontar en el ámbito de las ideas al siglo XIX, lo cierto es que los grandes relatos comenzaron su ocaso con las dos Guerras Mundiales. El trauma producido por esos cataclismos hace que las bases de la civilización occidental

se vean cuestionadas en sus esencias, un solo grito se repite: «Nunca más». La civilización conocida es puesta en entredicho ante el horror y se convierte en cuestión vital encontrar la respuesta al gran interrogante: ¿por qué? En esa búsqueda empiezan a caer los dioses de la ilustración, la liberación por la razón y el progreso de la humanidad a través de la ciencia han encontrado una traducción en su aplicación sistemática y racionalmente planificada al exterminio de poblaciones enteras en la guerra total, el progreso por la técnica ha mudado en el terror de las armas de destrucción masiva y de los hornos crematorios y el papel principal ha correspondido a la nación más culta del continente más civilizado en el que, bien es cierto, «la idea de humanidad había sido olvidada por el animal racional»¹⁷. En adelante el modelo occidental deja de ser un referente incuestionado. Los grandes relatos son vistos como las parteras del horror, si la historia tiene un sentido determinable sólo el totalitarismo puede ser su corolario (Popper), el despliegue de la razón ilustrada es una trampa de dominio (Escuela de Frankfurt), la razón misma es cuestionada (Feyerabend) y «el saber científico es solo una clase de discurso» (Lyotard) un juego del lenguaje (Deleuze, Derrida) manifestación del poder (Foucault).

Así pues, es cierto que los Estados han perdido el monopolio de la información y de la creación de identidades a la vez que los grandes relatos que tenían a la humanidad por sujeto se diluyen en una miríada de visiones del mundo, «no existe una historia única, existen imágenes propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás»¹⁸. El ideal de la modernidad era un ideal con imagen real, todos ellos pensaban más o menos que la realización de la civilización tomaba la forma del hombre europeo moderno, encarnación del progreso. Pero caído de su columna de mármol ya no existe discurso privilegiado, en adelante LA CULTURA pierde su lugar de honor a manos de las culturas, la jerarquía ilustrada deja de tener vigencia ya que perdidos los referentes de ésta «¿acaso no todo es cultural? ¿Por qué privilegiar entonces las grandes creaciones del espíritu en detrimento en de los gestos elementales, y la vida guiada por el pensamiento más que el arte de la calceta?»¹⁹. Las culturas frente a La cultura. Los grandes relatos pierden su capacidad de convicción y no son presentados más que como otro discurso entre los que elegir. En esta misma línea, David Lyon presenta como característico de esta postmodernidad la quiebra de las jerarquías del conocimiento, la valoración de la opinión como cualquier afirmación con pretensiones de verdad y el hecho de que la autoridad pierde su lugar privilegiado ya que todos los discursos son equivalentes²⁰. A la vez el vértigo de la globalización aleja cada vez más algunas realidades del hombre que desarraigado de anclajes tradicionales busca

¹⁶ GIDDENS, A., *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, 1999, p. 17.

¹⁷ FINKIELKRAUT, A., *La humanidad Perdida*, Barcelona, 1998, p. 14.

¹⁸ VATTIMO, *Op.cit.*, p. 41.

¹⁹ FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Barcelona, 1987, p. 23.

²⁰ LYON, D., *Postmodernidad*, Madrid, 1996.

refugio en lo local en lo cercano, en lo «seguro». Situaciones nuevas, posibilidades nuevas, realidades nuevas.

Si no existe La cultura, si la razón occidental ha dejado de ser el referente, si no existen modelos privilegiados a los que imitar para llegar al mejor de los mundos, los indígenas pueden construir y difundir sus discursos alternativos a la vez que la cultura popular, la música popular, el culebrón y la televisión pueden ser manifestaciones de la cultura tan válidos como el libro tradicional y los textos consagrados²¹. Todo ello son referencias a la «política de la vida» que no es más que la traducción sociológica de una «sensibilidad renovada en torno a ciertos aspectos que han sido sistemáticamente apartados por las instituciones de la modernidad»²². Es ya evidente que, por todas esas razones, la postmodernidad es micropolítica. Sustituye el proyecto de emancipación universal y la homologación bajo la etiqueta de ciudadano²³ por un espectro de prácticas de pequeños grupos, que pasan de su anterior invisibilidad o exclusión a ser nuevos agentes políticos que denuncian las vigentes relaciones de poder y dominación y buscan referentes en tradiciones particulares construyendo identidades paralelas o disyuntivas con la identidad estatal. Búsqueda de referentes tradicionales legitimadores (por ejemplo en tradiciones indígenas, en la reivindicación de formas de democracia diferentes y ancladas en su tradición, etc.) que no son incompatibles con reivindicaciones propiamente modernas.

Pero también es cierto que esa reivindicación no supone, como decíamos, una creación de un nuevo relato alternativo excluyente al modo moderno. En este caso nos encontramos ante lo que Giddens denomina una defensa de la tradición de un modo no tradicional²⁴. Lo reivindicado no será solo «el indio», que ya era presentado como figura ideal por ejemplo en el discurso oficial del Estado mexicano, sino que, de acuerdo con el proceso de personalización²⁵ característico de la postmodernidad lo que encontramos situado en el lugar de los grandes relatos son identidades a la carta, construidas en torno a una miríada de opciones entre las que el discurso del indígena oficial puede encontrarse al lado de un nuevo discurso en el que el sujeto toma el centro. Novedad y tradición pueden encontrarse ampliamente en el ámbito definido por las nuevas identidades y ello también supone una ruptura.

Efectivamente, es característico de la modernidad el culto a lo novedoso y la **novedad** se convierte en un valor *per se* debido a que en el sentido progresivo y evolutivo de la historia es evidente que lo nuevo será valorado como superior a lo pasado, la tradición deja de constituirse, como lo hacía en la sociedad del antiguo régimen, en modelo social,

en un referente incuestionado. Para la optimista modernidad simplemente el hecho de que algo sea nuevo implica que esta más próximo a la realización del ideal, por tanto es en esencia superior a lo pasado, que será apreciado como obsoleto, traba, prejuicio etc. Frente a ello, y perdido esa fe en el progreso y en la historia, la postmodernidad se caracteriza como crisol, no es antimoderna, es postmoderna, no niega los valores de la modernidad, simplemente les quita su estatus privilegiado y los confunde con cualesquiera otros. Modernidad y tradición pueden encontrarse en perfecta compañía en los discursos postmodernos, la reivindicación de la tradición política indígena en América Latina o islámica en los países musulmanes como «otra forma de democracia» atestigua esta capacidad de articular retazos de discursos desenebrados y de construir modelos a la carta, del mismo modo que el recurso a los derechos humanos es ampliamente integrado en discursos en los que La humanidad es, como decíamos conjugada en plural.

Las identidades formadas al modo postmoderno se articulan en el pastiche de elementos discursivos de diverso origen, en un crisol en el que parece que todas las antinomias tienen cabida y «predomina la realización personal sobre lo racional y colectivo y antinómicamente a ello se produce una particularización de los grupos: neofeminismo, ecologismo, etc, que también buscan la propia identidad y no ya la universalidad...nada debe imponerse, todo puede coexistir, sociedad renovadora y retro, consumista y ecologista, espectacular y creativa»²⁶.

En cualquier caso ante lo que nos encontramos es ante un cuestionamiento de los modos de dominación de la modernidad, de sus canales institucionales excesivamente rigoristas y disciplinarios para la mentalidad del narciso posmoderno²⁷ y, paralelamente, ante una extensión de la política a toda la sociedad. Extensión en la que incide Samuel Arriarán al fijarse en América Latina, entendiendo que la postmodernidad es una radicalización de la modernidad subraya que a lo que se asiste en América Latina es a una profundización de la democracia en la que si bien se reivindican valores universales (derechos humanos, justicia distributiva, etc) «sin embargo esa universalidad no significa indiferencia ante la diversidad cultural»²⁸, junto al reconocimiento de la universalidad también se reconocen las diferencias. Verdadero ejemplo de la coexistencia de lógicas hasta ahora antinómicas que completa señalando que la globalización y la diversidad cultural no son contrarios sino dos caras de un mismo proceso que debe ser entendido desde la aceptación de lo complejo e incluso lo imponderable como parte integrante de las Ciencias Sociales. Lo principal

²¹MARTÍN-BARBERO, J., «Descenramiento cultural y palimpsestos de identidad», *Estudios sobre las políticas contemporáneas*, N° 5, Vol 3, (Junio, 1997), pp. 87-96.

²²GIDDENS, A., *Op.cit.*, p. 18.

²³Que presupone sociedades ampliamente homogéneas, de ahí la importancia de la educación como medio de uniformización y el temor de los momentos iniciales de la construcción de los estados nación a toda defensa de intereses particulares. Ejemplo clásico, la Ley Le Chapelier prohibiendo asociaciones obreras, las dificultades para legalizar partidos políticos que eran entendidos como defensores de intereses particulares etc.

²⁴GIDDENS, A., *Más allá de la derecha y la izquierda*, Madrid, 1996.

²⁵LYPOVETSKI, G., *Op.cit.* 1999.

²⁶*Ibid.*, p. 127.

²⁷*Ibid.*, p. 127.

²⁸ARRIARÁN, S., *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, 1997, p. 174.

del mensaje de Arriarán es que lo único que ya no es posible es la homogeneidad. Por lo demás casi cualquier combinación es posible ya que el resultado no es necesariamente, ni siquiera corrientemente, un generalizado conjunto de cambios que actúan en una dirección uniforme, al contrario, en muchas ocasiones consiste en tendencias opuestas.

2. LA POSTMODERNIDAD EN AMÉRICA LATINA

El juego de las antinomias postmodernas es ampliamente utilizado por Arriarán para expresar muy significativamente que la globalización debe ser entendida a través de la ecuación: uniformización + diferenciación cultural. Uniformización a la vez que resurgir nacional, religioso, étnico. Personalización, como decíamos más arriba, en el centro de la panoplia postmoderna y que es otro ejemplo de que el «Estado nacional se ha hecho demasiado pequeño para abordar los grandes problemas de la vida y demasiado grande para los pequeños problemas de la vida»²⁹. Postmodernidad es también y por tanto: democratización + reetnización. Lo que se manifiesta en la emergencia de movimientos de liberación nacional, étnicos etc.³⁰ reivindicados, recordemos, no al modo tradicional sino siguiendo una lógica postmoderna en la que los disciplinario, uniformizador, rigorista, totalitario, excluyente, es sustituido por la lógica de lo complejo, de lo diferenciado de lo heterogéneo y del pastiche.

En América Latina los ejemplos serían inacabables pero su característica postmoderna radica en que estos nuevos movimientos llaman la atención por estar unificados «más por sentimientos que por ideas. Pero eso no implica que razón y pasión sean incompatibles, se trata de otra lógica, otra forma de racionalidad, de sentimientos y de mitos (y no tanto de ideas y conceptos)»³¹. En este ámbito geográfico es especialmente evidente como la postmodernidad se construye a través del rescate de «historias pasadas», pero contadas, como señalamos más arriba, de un modo distinto a como lo hacia la modernidad. Probablemente América Latina sea el ámbito en el que el carácter «Neobarroco» de la postmodernidad alcanza su máxima expresión tendiendo a rescatar estilos y valores tradicionales, autóctonos, particulares, sobre los que se construyen híbridos identitarios.

Venezuela, Perú, Brasil, México... escenarios privilegiado de este proceso ante la necesidad de construir un Estado plurinacional, ya que los indígenas no formaban parte más que de un modo idealizado y fijado como arquetipo identitario oficial del Estado nación que era la otra cara de la realidad de la «invisibilidad del indio». Martín Barbero lo

expresa acertadamente: «respecto a lo indígena, nos referimos a la ruptura con una concepción, aún predominante, que ve en esas culturas lo más propio, la piedra de toque de la identidad, y lo puro. Identidad y pureza que se conservan sólo a costa, en primer lugar de colocar la verdad de lo indígena en un pasado mítico, fuera de la dominación y de la historia, de tal manera que todo cuanto implique cambio, avance, automáticamente mancha, borra, y quita identidad. Y en segundo lugar, a costa de mirar lo indígena siempre como lo contrario de lo moderno, desarrollado, esto es como prerrealidad y nunca como algo con existencia propia»³².

A esta invisibilidad del indio y al discurso de la modernización inconclusa, por tanto incapaz de integrar al indígena real con sus problemas reales y no como figura ideal de un pasado mítico, se enfrenta un movimiento de reivindicación de lo indígena que aúna demandas modernas de participación y distribución, incapaces ya de reducirse al gran relato marxista de los oprimidos, con sentimientos de identidad que cuestionan la homogeneidad de la ciudadanía de Estado-nación. Y todo ello a través de mecanismos facilitados por las nuevas tecnologías y por la pérdida del monopolio de la información del Estado: «si las culturas indígenas pueden modernizarse incorporando los desarrollos de la tecnología y la cultura occidental es probable que pueda darse otro proyecto de modernidad, según otra racionalidad»³³. El sincretismo, la combinación ahora posible de modernidad y tradición, o la reivindicación de la tradición de un modo postmoderno que se manifiesta en el indígena conectado a la red o vestido al modo tradicional mientras asiste a una reunión del Parlamento para ser escuchado, y que reivindica su identidad siguiendo fórmulas no modernas y alejándose de historias míticas formadas desde discursos legitimadores del Estado nación, en los que el indio no es más que una figura ideal, un icono nacional alejado de la realidad diaria de los indígenas. No nos resistimos a reproducir un relato del que se hace eco Claudia Ferman:

«Una localidad a unos 200 km de la Ciudad de México. Esta localidad está en una zona indígena, otomí, muy pobre. En esta zona donde las mujeres usaban vestidos indígenas, se organizaba en casi todas las comunidades un grupo de rock. ¿A quiénes estaban enfrentados? A los que venían de afuera, a los funcionarios del Instituto Nacional Indigenista de la burocracia Priísta, que veían eso con horror: ellos, que eran los nacionalistas, trataban de inculcarles a los otomíes cultura nacionalista. Tu veías entonces a los de abajo, defendiéndose de los extranjeros que eran los nacionalistas ¿y qué usaban para defenderse? El rock, como afirmación de su ser otomí, frente a los nacionalistas,

²⁹ GIDDENS, A., *Op.cit.* p. 63.

³⁰ ARRIARÁN, S., *Op.cit.* p. 174

³¹ *Ibidem.*

³² MARTÍN-BARBERO, J., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, 1987, p. 148.

³³ ARRIARÁN, S., *Op.cit.*, p. 124.

quienes a lo mejor les hablaban del rollo otomí y de la nacionalidad mexicana, en abstracto, pero que ellos no reconocían».³⁴

Defensa, pues, de la tradición pero no de una forma moderna, identidades indígenas construidas incluso contra el arquetipo del indígena del discurso del Estado nación para el que al lado del idílico indígena nacionalizado se encontraban las reales comunidades indígenas invisibles institucionalmente. El lugar que corresponde a la tradición en la postmodernidad se dibuja en la combinación de elementos discursivos heterogéneos en un crisol en el que todo tiene cabida.

No es relevante discutir si esto constituye una modernidad según otra racionalidad como señala Arriarán o simplemente una ruptura con la modernidad, ya hemos visto que depende del punto al que se focalice nuestra atención el crisol posmoderno puede describirse como exacerbación de principios modernos en unos casos o como ruptura con ellos. En todo caso son prácticas nuevas. De cualquier modo a las críticas por indefinición del concepto, la réplica desde América Latina es también la conocida: aun aceptando que fuese un concepto esquivo ¿qué tiene esto de malo?, se pregunta Rigoberto Lanz, el que el concepto sea genérico se traduce en que es más fructífero, términos como libertad, liberalismo, igualdad, etc. también son genéricos y no por ello irrelevantes³⁵. En cualquier caso el debate nominal no es más que eso, una discusión sobre etiquetas, finalmente será el paso del tiempo quien decida si se usa uno u otro nombre.

Más contundente es la crítica realizada por Garretón, crítica ampliamente difundida. Desde su perspectiva, el reconocimiento de la modernidad inconclusa en América Latina imposibilita hablar de postmodernidad. El debate de la postmodernidad es etnocéntrico y en todo caso inaplicable a América Latina toda vez que aún no ha alcanzado la modernidad³⁶. La debilidad de esta crítica radica en primer lugar en que no resiste los hechos. Del mismo modo que en América Latina se dan demandas postmatrimoniales³⁷ como el ecologismo y se producen «nuevos movimientos sociales» aunque no estén satisfechas y aseguradas las necesidades materiales, encontramos características postmodernas aunque la modernidad se encuentre inconclusa (ya es problemático tratar de definir que se entiende por modernidad concluida). Quizás, llegados a este punto, sea interesante introducir la clarificadora distinción que, basándose en Marshall Berman³⁸, aplica a América Latina Rigoberto Lanz al diferenciar «modernidad» y

«modernización»³⁹. Desde este punto de vista la modernidad es una etapa histórica que quizás América Latina no ha alcanzado plenamente o no ha llevado al nivel que Europa o los países anglosajones. La modernización es, en cambio, un proceso socio-económico, tanto en América Latina como en cualquier otra latitud, nunca acabado y del mismo modo que no existe un hiato entre la sociedad tradicional y la moderna sino, cuando menos, un período confuso de convivencia de cara a una síntesis posterior inalcanzable realmente. En América Latina, igual que en Europa, pueden convivir perfectamente elementos modernos con elementos que superan la modernidad, la historia es un proceso que no establece nunca rupturas totales, que no deja vacíos absolutos en los que los hombres, animales simbólicos, son incapaces de vivir. La modernidad como proceso remite a la posible convivencia de modernidad y postmodernidad, convivencia que, como hemos visto, ya es por sí misma caracterizadora de la existencia de la propia postmodernidad.

Por otra parte, pensar en América Latina como modernidad deficitaria o truncada supone aceptar un ideal de modernidad universal⁴⁰, un metarrelato, según hemos visto, que no encuentra encaje más que si aceptamos que la historia tiene un sentido y por tanto cae de nuevo en las trampas de la modernidad así entendida, incluido la consideración de la particularidad como atraso y la necesidad de pasar por etapas en el camino de la civilización. Frente a ello, y al fracaso de los proyectos ejemplares y los modelos de desarrollo imitativos, lo que se propone es un post-desarrollo, ya que el «desarrollo» no pasa de ser una invención, construcción convencional e ideológica de insospechada virulencia colonizadora⁴¹.

Asimismo, lo que se rechaza es el modelo habitual de presentación de América Latina como periferia del centro que se ubicaría en Europa o EE.UU. De la visión de América Latina como periferia sobran los ejemplos pero basta con recoger este fragmento de Mario Margulis: «como todas las mercancías en una formación capitalista y dependiente, los productos de la cultura de masas tienden a asumir las características desarrolladas en las metrópolis. Los diseños de estas mercancías se realizan en los países dominantes, y las zonas periféricas y dependientes las importan e incorporan. Las formas culturales se introducen acompañando a la incorporación de otras mercaderías»⁴².

Frente a ello, lo que se sostiene desde posiciones postmodernas es que no existe un centro ni una periferia y que ese discurso es demasiado simplista como para dar cuenta de la complejidad de las realidades latinoamericanas, privilegia un centro y descalifica, frente a ese modelo a

³⁴ FERMAN, C., *Política y posmodernidad. Hacia una lectura de la antimodernidad en Latinoamérica*, Buenos Aires, 1994, p. 47.

³⁵ LANZ, R. (comp.), «Ideología y posmodernidad», *Cuadernos de Postgrado*, nº 1, Caracas, 1995.

³⁶ GARRETÓN, M. A., «Necesidades, posibilidades y expectativas de la democracia del futuro», en VVAA., *La integración y la democracia del futuro en América Latina*, Caracas, 1997.

³⁷ INGLEHART, R., *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, 1991.

³⁸ BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, 1989.

³⁹ LANZ, R. (Comp.), *La discusión posmoderna*, Caracas, 1996.

⁴⁰ LANZ, R. (comp.), «ideología y posmodernidad»...

⁴¹ ESTEVA, G., «Development», en SACHS, W. (ed), *The Development Dictionary*, Londres, 1992.

⁴² MARGULIS, M., *La cultura popular*, México, 1987, p. 37.

imitar, lo propio latinoamericano como no desarrollado. Y en ese mismo proceso entra, como mecanismo nacionalizador y diferenciador, un modo de creación de identidad que es asimismo moderno y europeo, es decir, que trata de imitar el proceso de creación de Estados nación del centro, de Europa:

«Hasta que no estemos desarrollados no vamos a poder hablar de democracia ni de postmodernidad, ni de alta cultura, y mientras nos tendremos que contentar con las migajas: esa es una visión un poco cerrada que hay en muchas partes de América Latina. Lo que pasa es que yo pienso que ese canon de lo mexicano, el tipo mexicano, es una criatura de Occidente. En la cultura mexicana ha sido una traba cultural. Yo no creo que las raíces de la miseria cultural estén en el atraso: cuando un día lleguemos a la modernidad, entonces podremos tener un premio nobel, etc. Yo creo que lo que en broma es el canon del axolote, este animal anfibio, que es uno de los mecanismos que está provocando un estancamiento cultural... están más atrasados seguramente en un pueblo de Texas, o en general en el Midwest que nosotros acá en relación con Nueva York. Nueva York es un conglomerado, una concentración de cultura, y lo es también la ciudad de México. Yo me siento en México en una metrópoli cuando visito Milwaukee, no veo el conjunto de México como periferia de EEUU»⁴³.

Evidentemente el razonamiento es más cultural que económico. Las desigualdades económicas existen y son reconocidas, en lo que se incide es en que éstas no agotan todo el ámbito explicativo. Aquí, de nuevo, a lo que se apunta es a la complejidad postmoderna frente a la unidimensionalidad moderna de los estudios de desarrollo o del materialismo histórico: «el concepto de dependencia privilegiaba el centro, en una gran medida era incapaz de explicarse a sí mismo, porque estaba pendiente de la explicación de lo otro, o de la relación con lo otro, con lo que aparece como una hiperdeterminación. Ahora, eso no quiere decir que la dependencia y el intercambio desigual no existen. Claro que existen pero yo creo que las realidades son más complejas que eso, sobre todo culturalmente son más complejas»⁴⁴.

De hecho se producen cambios, la micropolítica a la que aludíamos se manifiesta en la proliferación de movimientos asociativos en América Latina lo que hace que metodológicamente Martín Barbero aconseje estudiar esta realidad «de abajo a arriba»⁴⁵, del mismo modo deben ser recuperados como ámbitos de estudio realidades de la cultura popular que hasta ahora han sido repudiadas por las Ciencias Sociales como carentes de significación política y «menores». Así, paralelamente a la mencionada pérdida de las jerarquías (en este caso culturales) y la revalorización

de lo «popular» se reivindica la significación política del cine, la música popular, las telenovelas, los *grafitti* etc. Del mismo modo los hábitos de pensamiento de las Ciencias Sociales deben alterarse ante el surgimiento de «proyectos débiles»⁴⁶ y la multiplicación de demandas y de actores (fragmentación) en las que los elementos de la modernidad conviven con tradiciones, nuevos valores y nuevos modos de actuar.

Esta proliferación de demandas, organizadas en Nuevos Movimientos Sociales y en nuevas formas de expresión política alejadas de los modelos de hacer política tradicional, encuentra su plasmación en un desdibujamiento del sistema político institucional como ámbito natural de la política. En las condiciones de la postmodernidad la política se desparrama por la sociedad y el sistema político tradicional ve desdibujados sus límites. Es lo que Lechner denomina «informalización de la política» al señalar que «el descentramiento de la política se encuentra acompañado de un desdibujamiento de su anclaje institucional. Aun cuando las formas institucionalizadas del sistema político se mantienen y se consolidan, pierden protagonismo ante un proceso de informalización. De manera similar a lo que ocurre en economía y derecho, la política desborda más y más las formas institucionales, desperfilando el sistema político»⁴⁷.

Proceso de personalización, pérdida de grandes relatos, y encumbramiento del individuo como referente frente a la disciplina de la vieja política moderna y su encuadramiento en partidos, nuevas demandas que no encuentran cabida en las formas tradicionales de hacer política, repliegue a lo cercano y desconfianza en las instituciones despersonalizadas, fracaso del desarrollismo basado en un modelo en la que la política se ubicaba en el centro en el doble sentido de que al sistema político correspondía guiar el proceso y a su vez lo político era reconocible como aquello que se vinculaba al sistema político. Son, todos ellos, procesos que acentúan la informalización de la política y se convierten en variables explicativas fundamentales de las transformaciones latinoamericanas que en ocasiones redundan en tendencias paradójicas que, como hemos visto, son definitorias de la postmodernidad y su ausencia de modelo y de proyecto coordinador, situación propia de sociedades descentradas como han sido descritas las sociedades contemporáneas⁴⁸. Así se entiende y se explica desde una nueva luz que «actualmente conviven procesos de institucionalización y de desinstitucionalización en América Latina. Existen esfuerzos importantes por reforzar las competencias del parlamento y del poder judicial y limitar las atribuciones discrecionales del poder ejecutivo y de las fuerzas armadas. No obstante tales avances, la agilidad de las instituciones

⁴³ Roger Bartra, entrevista con C. Ferman. *Op.cit.*, p. 126.

⁴⁴ Luis Gómez Sánchez en entrevista con C. Ferman, *Op.cit.*, p. 183.

⁴⁵ MARTÍN-BARBERO, J., «Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad», *Estudios Sobre las Políticas Contemporáneas*, N° 5, Vol 3, (Junio. 1997), pp. 87-96.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁷ LECHNER, N., *Op.cit.*, pp. 3-16

⁴⁸ LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, 1997.

representativas y de las formas institucionalizadas de la política es notoria (...) las demandas de buen gobierno y estabilidad pueden ser encarnadas mejor por liderazgos personalistas que por instituciones. La gravitación de actitudes y conductas no institucionales en vastos sectores de la región no se apoya solamente en estructuras clientelistas, discursos populistas y estilos caudillistas profundamente arraigados. Las viejas costumbres se entrelazan con tendencias nuevas»⁴⁹.

En conclusión, el debate sobre la postmodernidad ha sido extensamente recogido en América Latina y está sirviendo de marco de reinterpretación de los discursos que tradicionalmente han venido caracterizando el estudio de la realidad latinoamericana. En este sentido se presentan como alternativa integral a los modelos académicos e institucionales al uso, lo que quizás sea facilitado por su expresa renuncia a elaborar un discurso homogéneo. El enfoque desarrollista y la caracterización de América Latina desde una modernidad truncada, la perspectiva marxista, los discursos nacionalizadores oficiales, etc, ningún «relato» escapa a la crítica postmoderna, que no obstante permanece más como crítica que como propuesta. Su riqueza es más descriptiva o epistemológica que propositiva, no podría ser de otro modo partiendo de sus premisas.

Paralelamente hay que señalar que las grandes líneas del debate modernidad/postmodernidad tal y como se produce en América Latina recogen los temas que han venido a ser característicos del mismo en cualquier otra latitud occidental (ver cuadro) y confirman así la tesis de Merquior sobre la ubicación intelectual y cultural de esa realidad, y con el cabe señalar que, al menos en lo relativo a la

postmodernidad, «nuestro trayecto es la misma trayectoria que occidente. Somos el otro occidente»⁵⁰. Con una diferencia, para Merquior ese ser occidente implicaba que «nuestro destino no es resistir a la modernidad, es simplemente modularla»; esa direccionalidad, ese proyecto, se pierde y, así, acabamos en los borrosos contornos del discurso postmoderno:

«Nosotros somos parte de ese occidente. Aun desde la perspectiva mexicana y peruana, en donde se supone que el elemento indígena es tan importante, es exactamente igual: somos tan occidentales como los portugueses, los franceses (...) La posibilidad de que coexista la coherencia y la incoherencia; que tu puedas explicar simultáneamente un fenómeno por la influencia norteamericana y por las condiciones internas, y encontrarte al mismo tiempo una resultante cuya última explicación no obedece a ninguna de las dos, que permanece escindida en su incoherencia. Yo creo que ese es el caso de la identidad nacional. En todos los casos que conozco hay al mismo tiempo más de una explicación. Por un lado hay un efecto de difusión, el centro puede ser la Alemania romántica o la Francia a fines del XIX, se produce entonces una búsqueda de identidad nacional en todo el mundo. Y al mismo tiempo se pueden documentar raíces locales: en México, después de la Revolución, circulan una serie de elementos internos que hacen necesaria la creación de una identidad y donde no la había se la inventa y esa invención llega a ser tradición (...) el monismo ya no es posible, es preciso aprender a vivir con las contradicciones, provienen de la incoherencia fundamental de las redes en las que estas ubicado, nos vamos a ver obligados a vivir en la incoherencia»⁵¹.

⁴⁹ LECHNER, N., *Op.cit.*, p. 3.

⁵⁰ MERQUIOR, J.M., «El otro occidente», *Cuadernos Americanos*, N°13 (1989), pp. 10-23.

⁵¹ Roger Bartra en entrevista con C. Ferman, *Op.cit.* p. 126.

I.- El pensamiento político en América Latina ante los «grandes temas» postmodernos

Críticas

Respuestas desde la posmod.

Postmodernidad Vs Modernización reflexiva. (Giddens Vs Vattimo)	
<p>Debate etnocéntrico. A. L. ni siquiera es moderna. (Garretón)</p> <p>La postmodernidad es una fase nueva de la modernidad.</p> <p>Término ambiguo, poco útil. (Rubio Carracedo, Omar Calabrese)</p>	<p>Distinción entre modernización y modernidad. (R. Lanz)</p> <p>Es un cambio sustancial, ruptura. (R. Lanz).</p> <p>Ambigüedad = fructífero. (R. Lanz)</p>
Muerte del sujeto. Irracionalismo. (Habermas Vs Foucault)	
<p>Disolvente de todo discurso racional, dificulta la ciencia. (César Cansino)</p>	<p>Hipertextualidad crítica, no se rechaza lo ilustrado <i>per se</i>, se reexamina y descentra de acuerdo a nuevos valores. crisol: Novedad + Tradición.</p>
Fin del progreso: la historia no es teleológica.	
<p>En A. L. se da una modernización trunca. Hay que alcanzar la modernidad plena (Hoppenhayn, Calderón, Ottone).</p>	<p>No existe un ideal de modernidad universal (ver supra).</p> <p>Es necesario un cambio de óptica: "postdesarrollo".</p>
Conservadurismo de la postmodernidad. (Vattimo Vs Habermas)	
<p>Legitimación del "planeta Americano". Homogeneización. (Fuenzalida).</p> <p>Identificación con el momento decadente de la modernidad. Narcisismo y desierto público. (Beatriz Sarlo)</p>	<p>Nuevas formas de sociabilidad, universo abierto, explosión de referentes.</p> <p>Apertura del universo político, la política cambia de nivel, se desparrama por la sociedad.</p>
Pérdida de grandes relatos y proliferación de proyectos "micros".	
<p>Conservadurismo, manipulación massmediática, banalización de la cultura. (Beatriz Sarlo)</p>	<p>Surgen nuevos actores, nuevos discursos y nuevos medios que hay que analizar. Hay que mirar desde el sur y de abajo a arriba. (Martín Barbero).</p>

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, P., *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, 2000.
- ARRIARÁN, S., *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, México, 1997.
- BECK, U., *La sociedad del riesgo*, Barcelona, 1993.
- GIDDENS, A. y LASH, S., *Modernización reflexiva*, Madrid, 1994.
- BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, 1989.
- ESTEVA, G., «Development», en W. SACHS (ed), *The Development Dictionary*, Londres, 1992.
- FERMAN, C., *Política y posmodernidad. Hacia una lectura de la antimodernidad en Latinoamérica*, Buenos Aires, 1994.
- FINKIELKRAUT, A., *La derrota del pensamiento*, Barcelona, 1987.
- _____, *La memoria Vana*, Barcelona, 1990.
- _____, *La humanidad Perdida*, Barcelona, 1998.
- GARRETÓN, M.A., «Necesidades, posibilidades y expectativas de la democracia del futuro» en VVAA, *La integración y la democracia del futuro en América Latina*, Caracas, 1997.
- GIDDENS, A., *Más allá de la derecha y la izquierda*, Madrid, 1996.
- _____, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, 1997.
- _____, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, 1999.
- HABERMAS, J., «La modernidad, un proyecto incompleto», en FOSTER H., HABERMAS J., y BAUDRILLARD J., *Et al.*, *La posmodernidad*, Barcelona, 1985.
- INGLEHART, R., *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, 1991.
- LANZ, R. (comp.), «Ideología y posmodernidad», en *Cuadernos de Postgrado*. nº 1, Caracas, 1995.
- _____, (Comp.) *La discusión posmoderna*, Caracas, 1996.
- LECHNER, N., «Las transformaciones de la política», *Revista Mexicana de Sociología* nº1, (enero-marzo 1996).
- LIPOVESTKY, G., *La era del vacío*, Barcelona, 1986.
- _____, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, 1990.
- _____, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, 1994.
- LYON, D., *Postmodernidad*, Madrid, 1996.
- LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Madrid, 1984.
- LUHMANN, N., *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, 1997.
- MARGULIS, M., *La cultura popular*, México, 1987.
- MARTÍN-BARBERO, J., *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, 1987.
- _____, «Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad», *Estudios Sobre las Políticas Contemporáneas*, Nº 5, Vol 3 (Junio, 1997).
- MERQUIOR, J.G., «El otro occidente», En *Cuadernos Americanos*, Nº13 (1989).
- MINC, A., *La nueva Edad Media*, Madrid, 1994.
- MOMMSEN, W., *La época del imperialismo*, Madrid, 1984.
- VATTIMO, G. y otros, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, 1994.