

Cultura Política y Posmodernidad

Eduardo Nava Hernández*

Resumen

Durante el ya muy lejano pero ineludible gobierno de Carlos Salinas de Gortari se hizo célebre la paradójica fórmula -cuyo origen estaba en el seno del propio grupo gobernante- de que México estaba viviendo una *perestroika* sin *glasnost*: una transformación económica y social que buscaba operar una drástica modernización de las estructuras productivas y comerciales, pero que omitía el cambio de las formas de hacer política y de relacionar al Estado con la sociedad civil. La implacable lógica de tan drástico divorcio radicaba en la convicción de la élite en el poder de que la democratización política podría convertirse en un serio obstáculo a la consolidación de los procesos económicos en curso y de que, por tanto, tendría que ser emprendida por etapas, postergándose hasta ver afianzados de manera irreversible los lineamientos de la mutación económica que se inducía.

* Profesor Investigador
de la Facultad de Economía
"Vasco de Quiroga"
de la UMSNH.

Durante el ya muy lejano pero ineludible gobierno de Carlos Salinas de Gortari se hizo célebre la paradójica fórmula —cuyo origen estaba en el seno del propio grupo gobernante— de que México estaba viviendo una *perestroika* sin *glasnost*: una transformación económica y social que buscaba operar una drástica modernización de las estructuras productivas y comerciales, pero que omitía el cambio de las formas de hacer política y de relacionar al Estado con la sociedad civil. La implacable lógica de tan drástico divorcio radicaba en la convicción de la elite en el poder de que la democratización política podría convertirse en un serio obstáculo a la consolidación de los procesos económicos en curso y de que, por tanto, tendría que ser emprendida por etapas, postergándose hasta ver afianzados de manera irreversible los lineamientos de la mutación económica que se inducía.

Al proponer un proyecto modernizador que prescindiera de la democracia política (y, más aún, de la social), los gobiernos tecnocráticos de los ochenta y de los noventa distaban de estar innovando algo a la política nacional mexicana. En realidad, eran meros continuadores de una veterana tradición dictada por el régimen posrevolucionario que se concibió siempre a sí mismo como un Estado *tutelar, nacionalista, desarrollista, industrializador, redistributivo, solidario*, etcétera, pero jamás *democrático*. La nunca alcanzada democratización fue siempre un fin secundario y subordinado que, en su perspectiva, podía y debía esperar hasta ver cumplidas las elevadas metas sociales y económicas del Estado (pos) revolucionario, por lo demás igualmente huidizas y distantes.

El golpe político de timón del 2 de julio del año 2 000 parece haber invertido las tendencias de aquel gobierno salinista: en esa fecha emergió un gobierno que hoy se apoya más firmemente en los supuestos y procedimientos de la democracia formal —elecciones creíbles, división de poderes, congreso plural, apertura de los medios masivos, etcétera—, pero que, en cambio, ha mostrado a lo largo de su primer año grandes limitaciones para impulsar el cambio estructural y que más bien parece asumir una actitud conservadora de dar continuidad a la política económica de sus antecesores inmediatos.

Así, promovió desde su instalación en el poder una reforma fiscal regresiva buscando gravar más el gasto de las clases populares y reducir la contribución de los grupos de altos ingresos; en Chiapas y frente al problema indígena, se demostró trágicamente pasivo frente a la ofensiva de la derecha neoliberal que conculcó con una reforma constitucional los avances logrados en materia de

autonomía y derechos de los pueblos indios; la reforma del Estado, anunciada como propósito desde el inicio del sexenio, no ha avanzado un centímetro; las expectativas acerca de un acuerdo con los Estados Unidos en materia migratoria pronto se apagaron, al igual que las depositadas en el programa de créditos a la microempresa —los llamados *changarros*—; el campo hizo patente su veterana crisis estructural, agravada por los términos del Tratado de libre Comercio de América del Norte; el sistema bancario y financiero, en fin, se demuestra día con día oneroso e ineficaz frente a las necesidades de la nación, pese a su costosísimo rescate tras la crisis de 1995, sin que el nuevo gobierno asuma iniciativa alguna para transformarlo y someterlo a los intereses de la nación.

El desencanto con la promesa del cambio se ha adueñado de la atmósfera política del país en brevísimo tiempo, tal como antes con el prolongado y desgastado predominio del PRI. En la dialéctica política mexicana conviven, así, el desarrollo y consolidación de un novísimo sistema de partidos, por primera vez competitivo, y su prematuro deterioro. Justo cuando esos partidos tienen la oportunidad de ser y asumirse como canales para el procesamiento y atención a las demandas de la población, pierden credibilidad, cediendo peligrosamente el espacio a los liderazgos personalistas, caudillescos y populistas de diversos signos ideológicos. Sus invocaciones no encuentran ya en las masas ciudadanas la paciencia ni la credulidad para postergar las demandas democráticas en aras de un paraíso primermundista tantas veces prometido como frustrado, ni sus demandas sociales en aras del recién estrenado paraíso democrático. La desilusión ante el poder (que en mucho implica su desmistificación), como actitud política, es parte de un inédito perfil de posmodernismo al que nuevas oleadas de individuos se incorporan con y tras de cada crisis nacional.

La paradoja de la política tecnoburocrática de todos los signos políticos consistió en haberse propuesto *modernizar* a una sociedad instalada desde varias décadas atrás en la modernidad y que, en muchos de sus rasgos, configura ya un perfil de *posmodernidad*¹. Como lo afirmara Roger Bartra, los gobiernos tecnocráticos derivados del PRI le quedaron chicos al país porque lo administraron sobre la base de viejas premisas; porque desde su estrecha visión economicista no alcanzaron a ver que “en una nueva cultura, en una nueva civilidad, ya no es posible disociar la democracia de la legitimidad”². El riesgo para el bisoño régimen

¹ Roger Bartra, *Oficio mexicano*, México, Ed. Grijalbo, 1993, p. 104.

² Roger Bartra, “Grandes cambios, modestas proposiciones”, en *Coloquio de Invierno. III. México y los cambios de nuestro tiempo op cit*, pp. 60-61.

pospríista es, a la inversa, quedar paralizado, víctima de su propio éxito político-electoral y de una legitimidad alcanzada con la incumplida oferta del cambio.

La reestructuración económica y social protagonizada por el capital y los paladines de la modernización es, empero, un proceso dinámico y dinamizador. Una de sus consecuencias necesarias ha sido la modificación —desigual y paulatina— de las pautas culturales y éticas que sustentan la actitud de los diversos grupos sociales frente al poder y condicionan sus formas específicas de participación política. Y si bien en las prácticas y formas concretas de asumir la política inciden los rasgos históricos y culturales de cada sociedad o grupo nacional, étnico o regional, aquéllas evolucionan siguiendo una trayectoria que no puede abstraerse de las modificaciones en las relaciones de producción y en el nivel de desarrollo económico alcanzado.

En el divorcio o desfase entre modernización económica y democracia política y social se ubica una de las grandes brechas de nuestro desarrollo y uno de los elementos que, haciendo inviable el proyecto de modernización planteado por las elites tecnocrático—empresariales que se han sucedido en el poder, más han contribuido a profundizar y hacer crónica la crisis social.

Modernidad y Tradición: la Visión de los Grupos Dominantes

Los estudios académicos acerca de la cultura política, al igual que las ideologías modernizadoras de las clases dominantes, han tendido a enfatizar el análisis de la dinámica lineal, unidireccional, que, para una sociedad determinada, conduce del *tradicionalismo* a la *modernidad*, y a contrastar las formas varias de politicidad según su aproximación o lejanía con respecto de los cánones que caracterizarían a ambos términos. Se trataría, así, de captar en qué medida el sistema político, incluidos sus componentes de subjetividad social, refleja el nivel de desarrollo o *modernidad* alcanzado por sus economías y cuáles serían las rémoras u obstáculos a su evolución. En esa medida, el tradicionalismo aparece como un rasgo patrimonial de los grupos conservadores, las etnias marginales y el mundo rural, al que hay que contraponerle el proyecto del progreso³.

³ Para el caso de México, escribe Carlos Monsiváis: «A mediados del siglo XIX, los conservadores monopolizaron el uso y el sentido de la *tradicción*, sinónimo del respeto a los sentimientos de orden y decoro, de honor y de familia, contemplados a la luz del dogma religioso y de la herencia hispánica. Y los liberales, imposibilitados para dotar de nuevos significados a la palabra, arraigan el término en el porvenir y, en su idioma, llaman a la

La modernización económica y social ha sido, no sólo en México sino en América latina toda, una preocupación permanentemente presente en las elites de la región, desde el inicio de sus procesos de independencia, y que se ha tornado en un esfuerzo que no culmina aún en los albores del siglo veintiuno. Desde el punto de vista interno, la aproximación a lo moderno ha estado constantemente marcada por una poderosa contradicción que es expresada de diversas maneras por sectores importantes de las clases y grupos dominantes y por amplias franjas de las masas populares: *modernizarse* para dejar de ser lo que somos (la expresión del atraso y el subdesarrollo económico y social) y para llegar a ser como nuestros más acabados modelos occidentales; pero, al mismo tiempo, *conservar* los rasgos esenciales de nuestra identidad nacional (valores religiosos, tradiciones, folclore).

Esa paradoja del ser y no ser encuentra quizás su inicial y más significativa expresión en los postulados de los primeros modernizadores políticos, los ideólogos de la Independencia. Simón Bolívar, por ejemplo, entendía la guerra contra España como la búsqueda de una *identidad* cultural propia y arquetípica que, expropiada o anulada por la opresión colonial, impedía nuestro desarrollo.

[...] no somos europeos —sostenía el Libertador—, no somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles. Americanos por nacimiento y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales los títulos de posesión y de mantenernos en el país que nos vio nacer, contra la oposición de los invasores; así, nuestro caso es el más extraordinario y complicado. [...] Tengamos presente —agregaba— que nuestro pueblo no es el europeo ni el americano del Norte, que más bien es un compuesto de África y de América, que una emanación de la Europa; pues que hasta la España misma deja de ser europea por su sangre africana, por sus instituciones y su carácter. Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, y éste se ha mezclado con el indio

tradición el Progreso. (...) *Tradición*: aquello sin lo cual México se desintegraría al instante. Como describe admirablemente Agustín Yáñez en *Al filo del agua*, en el país tradicionalista la revolución es, literalmente, la invocación demoníaca. Por eso, al principio, la cultura de la Revolución Mexicana con el lenguaje inevitable del afianzamiento histórico, y por razones tanto del sectarismo como del desarrollo civilizatorio, halla en las tradiciones (mejor, en el modo en que se utilizan políticamente, al enemigo." «México. Cultura: tradición y modernidad" en *Coloquio de Invierno. III. México y los cambios de nuestro tiempo*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 141.

y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, diferentes en origen y en sangre, son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato de la mayor trascendencia.⁴

La paradoja percibida por Bolívar es clara. El núcleo criollo al que él expresa se ubica, sin una identidad propia, entre “los naturales” a los que disputa los títulos de propiedad sobre estas tierras, y su origen europeo, atribuido sólo por derecho pero en realidad esencialmente africano. El mestizaje no da identidad y se convierte más bien en una rémora cultural. La falta de definición étnica impide a estos americanos reclamar los derechos y tradiciones de un pasado ya aniquilado, y, al mismo tiempo, avanzar al unísono de la modernidad representada por lo europeo (de lo cual el español, el enemigo inmediato, queda excluido por sus contornos “africanos”).

Más radical, sin duda, aunque no ajena a esta matriz, fue la visión que llevó a las oligarquías criollas del período independiente a buscar en campañas de *pacificación* y migraciones provenientes del Viejo Mundo la erradicación de la *barbarie* de lo indígena y del mestizaje con razas inferiores, en aras de asimilarnos a la *civilización* del mundo moderno europeo. Fracasado el proyecto de aniquilamiento racial e injerto cultural, se intentará la modernización como proceso económico bajo la bandera de un liberalismo tardío y socialmente excluyente, montado sobre mecanismos autoritarios y represivos, dada la imposibilidad de confiar, en un contexto tal, en la eficacia de la mano invisible.

La modernidad dejó de significar en el curso del siglo XIX identidad u homogeneidad racial y se conformó con asumirse como bienhechora contigüidad con el mundo capitalista avanzado, vinculación comercial, libre flujo de capitales. Los esfuerzos de acumulación, sin embargo, contrastaron dramáticamente con el agravamiento y profundización de la desigualdad económica y social, el monopolio sobre la tierra y los recursos naturales, la desnacionalización de los sectores estratégicos, que dibujaban los rasgos inconfundibles de un ramillete de sociedades irremediablemente premodernas. La promesa incumplida se reveló dramáticamente en la irrupción revolucionaria o cívica de las masas excluidas y

⁴ Cit. por Leopoldo Zea, “Desarrollo de la creación cultural latinoamericana”, en Pablo González Casanova (Coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM/ Universidad de las Naciones Unidas/ Siglo Veintiuno Edits., México, 1984, pp. 217-218.

de las clases medias insatisfechas con el autoritarismo. El fantasma de la violencia social, tan antimoderno, se paseó como la alternativa a esa nueva forma de antimodernidad y, paradójicamente, abrió las puertas (o, a veces, al menos algunas rendijas) a la modernización.

Vista desde las metrópolis, la *modernidad* no renunció a autodefinirse no por su ser social sino por sus formas de conciencia. Al mismo tiempo que era preconizada y prescrita a los países periféricos, sus teóricos la convertían para éstos en un laberinto o en una entelequia irrealizable, que exigiría marchar con la carreta delante de los bueyes: concebirla no en cuanto transformación en los procesos económicos y sociales, sino en su investigación crítica. Así, por ejemplo.

Una opinión posible es que la modernidad comenzó cuando el hombre empezó a entender la economía. Junto a las unidades de medida (el dinero) encontró modos de afirmar preferencias y dirigir las dentro del contexto de una tecnología de cambios rápidos. Con esa preocupación nació el deseo de explicar y predecir lo concerniente a la vida social y política. [...]. Así, la modernización como proceso que conduce al estado de modernidad comienza cuando el hombre procura resolver el problema de la distribución, del mismo modo que la ciencia social nació con el estudio de la opción y de la preferencia.

[...] como proceso no económico se origina cuando una cultura asimila una actitud inquisidora de averiguar lo que se refiere al mecanismo de las opciones: opciones morales (o normativas), sociales (o estructurales) y personales (o de la conducta). El problema de la opción es esencial para el hombre moderno. [...] Ser moderno significa ver la vida como un conjunto de alternativas, preferencias y opciones.⁵

En no poca medida, esta visión se ubica en una misma esfera de preocupaciones con la de Marshall Berman, para quien la modernidad es una experiencia vital, una actitud ante la vida⁶. Llama la atención la manera como en David Apter se traba la relación entre modernización, conflicto y democracia, que en la práctica pasa a legitimar un orden político polarmente opuesto a los postulados de la modernidad. El ideal de la igualdad, explica, sigue siendo una

⁵ David E. Apter, *Política de la modernización*, Ed. Paidós, Buenos Aires, p. 27.

⁶ Cfr. Brunner, "América latina en la encrucijada de la modernidad", en Jesús Martín Barbero (coordinador), *Memorias del VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. "Comunicación, identidad e integración latinoamericana"*, Beatriz Solís Lerce y Luis Núñez Gornés (eds.), Vol. 1, 1992, p. 11.

fuerza moral poderosa en las sociedades en proceso de modernización. La ausencia de su realización en naciones nuevas y poco estructuradas genera tensiones difíciles de manejar. “Esta es una de las razones de que a menudo hayan debido confiarse a una conducción autocrática y personal. [...] cuando adoptaron una forma de gobierno más democrática con frecuencia se vieron ante el problema de la inestabilidad”⁷.

Samuel P. Huntington, por su parte, reconoció como nadie el carácter paradójico de los procesos reales de modernización. En éstos, la mejoría de los indicadores sociales y económicos no significa necesariamente ni se identifica, como suele creerse, con la modernización política —racionalización y secularización de la autoridad, diferenciación de las funciones e instituciones políticas, participación de la sociedad en los asuntos de gobierno—. “En la práctica”, afirma, la modernización siempre lleva implícito un cambio en un sistema político tradicional, y por lo general su desintegración, pero no necesariamente un avance significativo hacia un sistema político moderno.

En realidad, sólo algunas de las tendencias que se suelen encuadrar en el concepto de “modernización política” caracterizaron a las regiones en “modernización”. En lugar de un avance hacia la actividad competitiva y la democracia, se produjo una “erosión de democracia” y una propensión hacia los regímenes militares autocráticos y los gobiernos unipartidarios. En lugar de estabilidad hubo frecuentes golpes y rebeliones. En lugar de un nacionalismo unificador y constructivo, se desataron repetidos conflictos étnicos y guerras civiles. [...] Parecía como si al mundo “en desarrollo” sólo se le pudiera aplicar en general el concepto de modernización política como movilización y participación. Por el contrario, la racionalización, integración y diferenciación tenían al parecer una muy vaga relación con la realidad.⁸

La modernización, al desarticular los antiguos sistemas de relaciones sociales y formas de autoridad, suele generar procesos de inestabilidad. Más que la pobreza y el atraso, es el proceso de cambio en los países en vías de modernización lo que provoca la violencia social. Además, el desarrollo económico tiende a concentrar la distribución del ingreso y, por tanto, a ampliar la brecha

⁷ Apter *op cit*, p. 30.

⁸ Samuel P. Huntington, *El orden político en las sociedades en cambio*, Ed. Paidós, Buenos Aires, pp. 42-43.

entre ricos y pobres, lo que se traduce en una acumulación de frustraciones y en un elemento más de inestabilidad social.

Así, en Huntington quedan divorciadas la *modernidad* y la *modernización*: “La aguda diferencia entre los países en vías de transición y los modernos es una demostración muy gráfica de la tesis de que la modernidad significa estabilidad y la modernización inestabilidad”. No es la ausencia de modernización, sino el proceso de ésta, lo que genera violencia política y gobiernos vulnerables o autoritarios. He ahí los riesgos de la transición⁹.

Resulta, entonces, que la travesía a la modernidad es una ruta mucho menos recta y franca que lo que los modernizadores de diferentes épocas han imaginado. La modernización se revela un proceso contradictorio, desigual y complejo. Se abre paso a través de un conjunto de estructuras sociales, económicas y políticas heterogéneas y (re)produce en ellas formas asimismo contradictorias de imbricación con las relaciones sociales preexistentes.

Modernidad, modernismo, modernización: la complejidad de esas nociones y de los fenómenos que aspiran a reflejar se muestra en la multiplicación de las variantes que el término asume en el lenguaje. La primera, *modernidad*, ha cobrado carta de naturalización en la jerga filosófica y en la de la sociología de la cultura; *modernismo* se asume como una noción propia de la literatura y las artes; *modernización*, por su parte, es el término sociológico con que se ha querido denotar el proceso que conduce hacia la modernidad a través de transformaciones diversas de índole económica y social.

El Ocaso de la Cultura de la Unidad Nacional y la Construcción de Alternativas

En el caso de México, resulta innegable la presencia de una cultura política y modalidades de participación con elementos correspondientes a ambos extremos

⁹ *Ibid*, p. 49. En Apter, este divorcio se expresa como una incertidumbre: podemos percibir que una nación está en proceso de modernización por los cambios que en ella se observan, pero no podemos saber a dónde llegará esta evolución. Muchas sociedades evolucionarán desde una situación que no es moderna hacia otra que, aunque moderna, no alcanza a ser industrial. Apter reconoce también las turbulencias producidas por el proceso de transición que aparecen casi como una necesidad; los regímenes políticos autoritarios de las sociedades en transición, más que antidemocráticos, son predemocráticos, afirma, Cfr. *op cit*, pp. 16 y 22.

de esa contraposición tradicionalismo/modernidad. Formas de conciencia y de mediación política marcadamente conservadoras, pero también rasgos (la estabilidad política del régimen y el prolongado civilismo, por citar algunos) identificables con un alto nivel de evolución política y modernidad.

Así, la presencia de una vasta población campesina y de las formas de mediación que le están normalmente asociadas (el cacicazgo), o bien el peso que el catolicismo tiene en la mayoría del pueblo mexicano, se identifican habitualmente como elementos de tradicionalismo que actuarían negativamente en el proceso de cambio político de nuestra sociedad. En el otro extremo, el predominio político de un Estado y su partido nacidos del seno de una revolución antioligárquica y popular, dotados de una base consensual y en un régimen en general respetuoso de las libertades civiles, aparecían como los indicadores de esa modernización en curso, inacabada pero actuante, que desde hace décadas ha venido anidando en el sistema mexicano hasta culminar en la llamada *transición a la democracia*.

En función de estos parámetros, el análisis concluiría irremediamente en la necesidad de ir suprimiendo progresivamente los elementos de tradicionalismo (por ejemplo a través de la acción "desfanatizadora" de la educación, o a través de la "integración" cultural de los pueblos indígenas a la sociedad nacional), y de consolidar y desarrollar los rasgos de modernidad (la urbanización e industrialización jugarían por sí mismas un papel propulsor de los demás cambios). No fue muy distinta la visión dominante durante el prolongado reinado de la ideología oficial de la unidad nacional construida y dirigida por el Estado revolucionario.

La utilidad y la pertinencia de este enfoque para captar la dinámica de sociedades en transición como la mexicana, es ya a todas luces insuficiente. En primer lugar, por la virtual imposibilidad de trazar una línea tal de demarcación entre tradicionalismo y modernidad, que no permite además situar el papel que, en concreto, puede desempeñar un elemento determinado en los procesos reales de modernización. Así, elementos aparentemente ubicados en el tradicionalismo, como el campesinado o las formas de conciencia religiosa, han demostrado sobradamente que pueden bien integrarse, y se integran activamente, en un proyecto social de transformación democrática, en tanto que los sectores más modernos asumen, en la misma medida en que ostentan una posición dominante, actitudes claramente conservadoras. En segundo lugar, porque este esquema

requiere incorporar el proceso de formación de los sujetos que portan la cultura, entendida en tanto que multiplicidad de formas de conciencia y de práctica social.

La crisis del régimen y de la cultura política encuentra su causa última en las modificaciones estructurales operadas en el capitalismo mexicano durante más de tres décadas y aceleradas en los años recientes, y sobre todo en la consecuente evolución de la sociedad mexicana, perceptible particularmente desde los años setenta en diversos ámbitos y niveles. La crisis económica de los años ochenta marcó el fin de una etapa de desarrollo definida entre otros rasgos por la presencia de un Estado interventor, benefactor, populista o como quiera llamársele, y que, agotada, puso al desnudo los límites del sistema político basado en la omnipresencia del poder estatal y particularmente en el presidencialismo. Junto con él fueron relegados desde los primeros años ochenta el nacionalismo económico, la política desarrollista y las medidas de beneficio social, vistas por las nuevas élites gobernantes como obsoletas manifestaciones de populismo. En lo profundo de esta crisis no se encuentran meramente afinidades y antipatías ideológicas, sino una contradicción objetiva entre las formas culturales vigentes y las necesidades de la modernización económica, que Bartra resumió de la siguiente manera:

El nacionalismo, sin duda, ha contribuido a la legitimación del sistema político, pero se estableció como una forma mítica poco coherente con el desarrollo del capitalismo occidental típico del siglo XX. En otras palabras: el mito es eficaz para legitimar el poder priísta, pero ineficaz para legitimar la racionalidad del desarrollo industrial. Por supuesto que, si se quiere expresarlo de esta manera, el mito correspondía a las características de un capitalismo subdesarrollado, podrido y subsidiario. Hoy en día el mito nacionalista revolucionario está convirtiéndose en un elemento disfuncional; pero es preciso señalar que esta "disfuncionalidad" proviene también, en gran medida, de su origen popular y "anticapitalista": el mito nacionalista contiene una buena porción de disgusto, de rencor, de rechazo, de resistencia. Nos enfrentamos a una confusa situación en la que coexisten, digámoslo así, relaciones funcionales, expresiones de intereses de clase y desfases que revelan una coyuntura disfuncional.¹⁰

¹⁰ Roger Bartra, *Oficio mexicano*, *op cit*, pp. 102-103.

Desde la cima del poder estatal se inició una profunda transformación cultural que ha incidido en sectores crecientes de la población y que va desplazando a la vieja ideología de la *unidad nacional* con sus implicaciones en la legitimidad del Estado y el poder presidencial, en las prácticas políticas y en la cultura popular. ¿Que es lo que, en este plano, está en crisis y hacia dónde se orientan los cambios? Las perspectivas son variadas.

Guillermo Bonfil, por ejemplo, percibió en su momento que: [...] la crisis de hoy no es la crisis de México sino tan sólo la quiebra de un modelo de desarrollo que ignoraba al México profundo. [...] los empeños por imponer un modelo único llevan a no aprovechar lo que tenemos y provocan una situación de esquizofrenia en la que la realidad marcha por su rumbo mientras que el proyecto nacional sigue el suyo, imaginario. [...] ante la quiebra de la ilusión es necesario volver la vista hacia nosotros mismos y encontrar cuáles son nuestras fuerzas, cuáles nuestros recursos y capacidades, para formular un proyecto nacional auténtico y por auténtico, viable: los planos y los materiales para construir nuestro hogar común.¹¹

De lo que se trata, para Bonfil, es de conformar una nueva perspectiva civilizatoria que excluya definitivamente las políticas de *sustitución* y de *fusión* que hasta ahora se han aplicado para oprimir a la cultura indígena (el "México profundo"), y que cancele, por tanto, el colonialismo que ha persistido durante 500 años. La sociedad mexicana debe reconocerse, tras la quiebra del "México imaginario" (criollo o mestizo, pero en cualquier caso occidentalizado), como una sociedad plural en la que:

[...] todas las potencialidades culturales existentes tendrían la oportunidad de desarrollarse y probar su vigencia, es decir, un país con mayor número de alternativas; sería una sociedad nacional que no renuncia a ningún segmento de los recursos que ha creado a lo largo de su historia. Sería, en fin, una nación que vive una democracia real, consecuente con su naturaleza cultural ricamente diversificada, y sería un país capaz, por eso, de actuar en el escenario internacional desde una posición propia y auténtica¹²

¹¹ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, Ed. Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D. F., 1994, p. 245.

¹² *Ibid*, pp. 233-234.

Desde la perspectiva de Adolfo Gilly:

La reestructuración capitalista iniciada en los años 80 ha puesto otra vez a México ante una de esas fronteras siempre fugitivas de la modernidad. Impuesta desde arriba y autoritariamente, la modernidad se presenta como una destrucción y una caída para los más, como una edad de oro de progreso y poder para los menos. A esta sociedad desde siempre dual y desgarrada, se la quiere una vez más dividir en dos sociedades, la de los incluidos y la de los excluidos, la de los protegidos y la de los desprotegidos, la de los establecidos y la de los nomás acampados, según la moderna sociedad dual que la actual reestructuración mundial del capitalismo quiere imponer en todos los países para, también ella, entrar al futuro volviendo al pasado anterior al Estado social y a las grandes conquistas de los trabajadores desde la cuarta década del siglo en la legislación social, en el sistema educativo estatal, en la organización sindical, en los procesos de trabajo y en la vida política nacional.

Ante esta modernización dicotómica, razona Gilly, hay tres actitudes posibles: la de asumir y sufrir en aras del progreso la modernización diseñada y aplicada desde arriba, la de criticarla en nombre de la tradición y del pasado, o la de resistirla en nombre de una modernidad alternativa:

Para que lo imaginado se cambie en realidad, tendremos que apropiarnos de la nueva cultura de la *resistencia* y la *organización* que en México está creciendo, para constituir nuevas relaciones de fuerzas sociales de las cuales dependerán la forma y el destino de la modernización: la de ellos, los menos, o la de nosotros, los más.¹³

Roger Bartra, por su parte, descarta cualquier perspectiva dualista de la modernidad realmente existente, para asumir la existencia de una única cultura política dominante:

Sin pretender entrar en polémica, me parece necesario señalar la imposibilidad de encontrar *dos* culturas nacionales, una dominante y otra popular, pues por el mismo hecho de ser *nacional*, una cultura es necesariamente, al mismo tiempo, *dominante y popular*. Sólo la ideologización de las manifestaciones culturales permite la disección

¹³ Adolfo Gilly, *Nuestra caída en la modernidad*. México, Joan Boldó i Clement, Edits., 1988, pp. XV, XVII.

de la cultura nacional de acuerdo a las fronteras de clase social (dominante *versus* popular). Por supuesto esto no quiere decir que todas las facetas de la cultura dominante y hegemónica tengan un carácter nacional; igualmente, muchas expresiones populares de la cultura no adquieren una dimensión nacional. [...] Por otro lado, manifestaciones culturales extranjeras o abiertamente extranjerizantes llegan a adquirir una gran popularidad (música, literatura, lenguajes, etcétera). En ambos casos es evidente que los valores culturales elitistas y extranjerizantes pueden, y suelen, llegar a ser incorporados a la cultura nacional.¹⁴

Sin embargo, para Bartra, esa cultura nacional dominante se configura básicamente a partir de flujos ideológicos unidireccionales y verticales que se originan en el pensamiento culto y se reproducen luego en el nivel popular bajo formas estereotipadas.

[...] la cultura política hegemónica ha ido creando sus sujetos peculiares y los ha ligado a varios arquetipos de extensión universal. Esta subjetividad específicamente mexicana está compuesta de muchos estereotipos psicológicos y sociales, héroes, paisajes, panoramas históricos y humores varios. [...] Estas imágenes sobre "lo mexicano" no son un reflejo de la conciencia popular [...] aunque estas ideas han sido destiladas por la elite intelectual, no las abordaré como expresiones ideológicas, sino como mitos producidos por la cultura hegemónica.¹⁵

La crítica de esa cultura dominante es la crítica de la modernidad misma que, desde el punto de vista de Roger Bartra, ha de hacerse en clave posmoderna, y no desde la perspectiva racionalista decimonónica¹⁶. La contraposición entre

¹⁴ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Ed. Grijalbo, México, 1992, p.228.

¹⁵ *Ibid*, pp. 16-17.

¹⁶ "el Estado revolucionario toca a su fin y el oficio mexicano se convierte en un oficio de difuntos -afirma-. No es la modernización lo que está ocasionando su extinción, sino la posmodernidad: es decir, las tensiones ocasionadas por un exceso de modernidad, en un contexto de endeble modernización. [...] la *modernidad* es una revuelta contra la rigidez del antiguo orden oligárquico, en busca de formas políticas libres aunque circunscritas y unificadas por estructuras simbólicas e imaginерías nacionales. Así, la modernidad es una forma específica que adopta la sociedad civil, es una estructura de mediaciones culturales que legitima al sistema político. La *modernización* es, en la terminología sociológica habitual, la transformación capitalista de la sociedad, basada en la industria, la ciencia y las instituciones seculares. La modernidad es el *país imaginario* cuyas redes atrapan a la sociedad civil. La modernización es el *estado real* del desarrollo económico y social capitalista. En México hemos tenido un exceso de modernidad, a tal punto que su peso se ha vuelto insoportable: identidad nacional en demasía, exorbitante nacionalismo, revolución desmesurada, abuso de la institucionalidad, simbolismo sobrado... En cambio, como ha revelado la crisis que se abrió en 1982, nuestra modernización es débil y fallida en muchos aspectos. El país está harto de modernidad, pero sediento de modernización: esa es la desagradable paradoja". *Oficio mexicano. op cit*, pp. 42-43.

una cultura nacional “auténtica” y la cultura de masas extranjerizante es falaz, no sólo porque ambos aspectos forman parte de la cultura nacional, sino, sobre todo, porque ella refuerza y legitima la ideología nacionalista dominante con su autoritarismo. En la actualidad carece, pues, de interés, la crítica que señala nuestra insuficiente modernidad, cuando en realidad la sociedad mexicana se aproxima a un estado de posmodernidad.

En el trasfondo de estas perspectivas está el problema de generar una nueva cultura política —una cultura democrática— que los diversos autores coinciden en percibir como una necesidad para superar el orden de cosas actual. Para Bonfil, se trata ante todo del reconocimiento de una realidad cultural dual o múltiple que ha sido negada, oprimida, y de la constitución de un orden pluralista de libre convivencia e igualdad entre las diversas formas realmente existentes de cultura. Para Gilly, el proyecto alternativo nace, ante todo, del despliegue futuro de la actual resistencia al proceso modernizador impuesto hegemonícamente, del mismo modo que, en la Revolución, los zapatistas forjaron en la tenaz oposición a la modernidad liberal porfirista, maderista y carrancista las raíces de un México más moderno y menos desigual. Para Bartra, la nueva cultura política requiere desbrozar el camino a través de la crítica ideológica del discurso de la modernidad, particularmente del nacionalismo autoritario (las “redes imaginarias” del poder) que ha caracterizado y en el que se ha legitimado el régimen despótico del capital. Esa crítica debe conducir a la configuración de una nueva cultura cívica que prescinda del nacionalismo; en los términos de Habermas, a una nueva *identidad posnacional* cuyos cimientos ya están en curso de constituirse en México con los dinámicos procesos de integración transnacional económica y social.

En cualquier caso, es un hecho que se han venido dando cambios sensibles en la cultura política, es decir en las actitudes colectivas frente al fenómeno del poder. No resulta tan evidente, en cambio, que ello ocurra en todos los casos por las vías señaladas por estos autores. La subsistencia de la marginación y discriminación socio-étnicas no denota la ausencia de modernidad en la sociedad nacional ni justifica una interpretación dualista en la que dos mundos culturales, el México “profundo” y real y el México “imaginario” moderno y occidentalizado, aparezcan divorciados. El desarrollo capitalista ha subsumido y, por tanto, modernizado hace ya tiempo las expresiones culturales y la lógica

de la reproducción social de los grupos subalternos indígenas¹⁷. El proceso cultural ha sido más complejo que el de la mera exclusión o la “fusión” con la cultura occidentalizada, y los avances en el pluralismo y el reconocimiento de la diversidad étnica se han fundado, más que en la conciencia subjetiva y en la autocomprensión filosófica (Habermas), en los procesos objetivos de desarrollo vinculados a “núcleos organizativos” como los señalados por Brunner: los mercados, empresas, la escuela y las formas de hegemonía¹⁸.

En la modernización política y cultural han incidido también, por lo demás, episodios de contraposición y resistencia activa de los oprimidos, pero éstos no parecen ser hoy suficientes para conformar un proyecto social alternativo, ni siquiera una *cultura de la resistencia* entre las masas populares, según se vio en las elecciones del año 2000 con la asunción del proyecto populista de la derecha como expresión del apetito de *cambio*. Las más de las veces, esos episodios no representan una contraposición radical a la modernización capitalista en sí, sino a las formas más salvajemente autoritarias que ésta llega a asumir, y se entrelazan con una actitud general de aceptación de la modernidad ya alcanzada.

La crisis del nacionalismo revolucionario no se configuró, sin embargo, como una crítica radical de éste desde la perspectiva de una cultura política alterna; más bien se reveló como disfuncionalidad histórica con respecto de los nuevos requerimientos de la acumulación del capital y se entretejió con la oposición, esa sí muy definida, a las formas autoritarias y fraudulentas de legitimación y ejercicio del poder. No es tan claro tampoco que el nacionalismo —ese concepto multívoco y huidizo— sea una mera elaboración discursiva de las clases dominantes asimilada pasivamente por los grupos subalternos. Cabría

¹⁷ Como lo expresa José Joaquín Brunner, “el mito de las dos Américas es insostenible. La América que tenemos, hecha de ese entrecruzamiento —muchas veces destructivo y doloroso— de tradiciones, culturas y dominaciones, y también por expoliaciones, dependencia, costumbres y servidumbres, es la América estructurada bajo la forma de producción capitalista periférica inserta en los mercados internacionales, cuya cultura de masas se halla articulada por la escuela, las instituciones de conocimientos y los medios de comunicación; y donde el campo de las luchas hegemónicas refleja la contradictoria composición de esas sociedades nacionales y las peculiares modalidades de constitución de su campo estatal. La América, profunda y aparente a la vez, está, por decirlo así, en esa constelación que es su propia manera de estar en la modernidad. Dicho de otro modo; ni la pobreza masiva, ni la exclusión social, ni la heterogeneidad cultural configuran, desde ningún punto de vista, una sociedad tradicional o premoderna”. “América latina en la encrucijada de la modernidad” *op cit*, pp. 26-27. Cfr. también, de Armando Bartra, *La explotación del trabajo campesino por el capital*.

¹⁸ J. J. Brunner, *op cit*, pp. 12 y ss.

preguntar también si el nacionalismo ha tenido aquí expresiones tan extremas como el de Alemania que hagan deseable a los mexicanos —como a Habermas para su país— una cultura y una identidad posnacionales, sustentadas en un patriotismo cívico y constitucional. Gran parte de los sectores sociales que generan y desarrollan los cambios político-culturales no renuncian al nacionalismo, aunque se busque darle a éste nuevos contenidos sociales (véase, por ejemplo la Declaración de Principios del PRD o los once puntos programáticos de la *Declaración de la Selva Lacandona* del EZLN).

Híbridez y Oblicuidad: Hacia el Nuevo Paradigma Social de la Política

La cultura política popular, vigente o alternativa, se moldea, sí, —al igual que la cultura en general— en el crisol de las tradiciones, pero también en la constante adaptación al cambio, en la renovada incorporación de los grupos sociales a la cultura de masas y en las prácticas de la cotidianidad en que los individuos y grupos reproducen normalmente su existencia. Eso es lo que le sugiere a Néstor García Canclini un enfoque diferente para concebir la *modernización*: “más que como una fuerza ajena y tradicional, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación”¹⁹. Empieza a asumirse la verdadera complejidad cultural, irreductible a la visión evolucionista que buscaba operar por sustitución de lo tradicional, y a concebirse lo social desde una multiplicidad de lógicas de desarrollo, dice García Canclini.

Para repensar esta heterogeneidad es útil la reflexión antievolucionista del posmodernismo, más radical que cualquiera otra anterior. Su crítica a los relatos omnicomprensivos sobre la historia puede servir para detectar las pretensiones fundamentalistas del tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo, para entender las derivaciones autoritarias del liberalismo y el socialismo. *En esta línea, concebimos la posmodernidad no como una etapa o tendencia que reemplazaría el mundo moderno, sino como una manera de problematizar los vínculos equívocos que éste armó con las tradiciones que quiso excluir o superar para constituirse.* La relativización posmoderna de todo fundamentalismo o evolucionismo

¹⁹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Ed. Grijalbo, México, 1990, p. 15; véase también del mismo autor “Cultura y organización popular. Gramsci con Bourdieu”, *Cuadernos Políticos*, No. 39. México, enero-marzo de 1984.

facilita revisar la separación entre lo culto, lo popular y lo masivo sobre la que aún simula asentarse la modernidad, elaborar un pensamiento más abierto para abarcar las interacciones e integraciones entre los niveles, géneros y formas de la sensibilidad colectiva.²⁰

De esta perspectiva se deriva, al menos, una consecuencia importante: la superación de una visión unilateralmente determinada de la cultura política (determinada, por ejemplo, por la pasividad e indiferencia identificados con el tradicionalismo, que es a lo que se refiere Bartra con el término "melancolía"; o por la pasión nacionalista en el alma popular; o por la conciencia de clase debidamente asimilada por las masas oprimidas), y su ascensión como un complejo dinámico de múltiples determinaciones, muchas veces contradictorias²¹.

La creciente entreveración o *hibridación*, como le llama García Canclini, entre las formas hegemónicas y subalternas de cultura, entre lo popular, lo culto y lo masivo, y entre lo tradicional y lo moderno, variantes todas que no se sustituyen ni se disuelven sino que se compenetran e influyen recíprocamente, constituye una hipótesis que puede contribuir a explicar el ocaso de las perspectivas y estrategias bipolares o fundamentalistas y la tendencia a eliminar las posturas extremistas en aras de opciones ubicadas hacia el centro del espectro político. También explica, en un sentido distinto, la coexistencia de elementos y estructuras políticas aparencialmente antitéticos y que tanto han conturbado a los modernizadores.

La explicación de por qué coexisten culturas étnicas y nuevas tecnologías, formas de producción artesanal e industrial, puede iluminar

²⁰ *Culturas híbridas*, op cit, p. 23.

²¹ Con esa preocupación, a principios de 1987 elaboré un ensayo que pretendía aprehender los muy diversos y aun antinómicos factores históricos, socioculturales e ideológicos que confluyen en la elaboración de la cultura política para una región delimitada: el estado de Michoacán. En ese trabajo se definía: "Por cultura política entendemos las diversas formas de conciencia, los hábitos y aspiraciones, las escalas de valores y las normas que en una comunidad determinada condicionan y orientan las conductas y las modalidades de participación de la gente ante el fenómeno del poder. Lo que interesa registrar es la naturaleza dinámica y contradictoria del comportamiento cívico de la sociedad mexicana, captar los modos en que, al apropiarse los distintos grupos regionales de la cultura universal o nacional, la recrean como cosmovisión particular que les permita articularse y participar en las comunidades promoviendo sus propios intereses, planteando sus demandas, generando respuestas propias a sus problemas vitales. Hay que reconocer, por tanto, la entreveración de dispares vetas subculturales, de opresión y explotación las unas, de solidaridad y de liberación las otras", Eduardo Nava Hernández, "Cultura política y política popular en Michoacán. Notas para su estudio", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., verano de 1987. Pp. 25-60.

procesos políticos; por ejemplo, las razones por las que tanto la capas populares como las élites combinan la democracia moderna con relaciones arcaicas de poder. Encontramos en el estudio de la heterogeneidad cultural una de las vías para explicar los poderes oblicuos que entreveran instituciones liberales y hábitos autoritarios, movimientos sociales democráticos con regímenes paternalistas, y las transacciones de unos con otros.²²

La comprensión de esas realidades actuales, más intrincadas y multidimensionales, requiere entonces de un paradigma de análisis nuevo, posmoderno en el sentido señalado, y capaz de captar la múltiple determinación de relaciones sociales y políticas que no obedecen a una lógica polarizada y vertical, sino a otra mucho más descentralizada y compleja, compuesta por vectores que se mueven en diferentes sentidos y con distinta intensidad. Con el concepto de "poderes oblicuos", García Canclini propone una perspectiva teórica que permita rastrear la eficacia del poder en la trama de diversos tipos de relaciones de dominación. Éste no se ejerce, según esta perspectiva teórica, sólo de manera vertical y unidireccional (p. ej. de capitalistas a trabajadores, de blancos a indígenas, de padres a hijos etc.), sino a través de relaciones oblicuas que se entretajan entre los grupos dominantes y los dominados, los hegemónicos y los subalternos, relaciones de afecto y solidaridad en terrenos no políticos, que sin embargo inciden en las actitudes y maneras de practicar la política. Pero la existencia de estas relaciones condiciona el que, aun en caso de conflicto, los sectores populares no eligen medios radicales de acción en la defensa de sus intereses, sino que optan por soluciones intermedias y transaccionales.²³

Lo significativo de esta nueva forma de politicidad es, como lo destaca Claus Offe, el desdibujamiento de las fronteras entre lo político y lo no político, entre lo público y lo privado²⁴, del mismo modo que se diluyen las separaciones entre lo tradicional y lo moderno, o entre lo culto y lo popular en el terreno de la cultura. En el paradigma tradicional —para emplear el término de Offe—, que se gestó en la matriz del liberalismo desde el siglo XIX y se desplegó durante el período de la segunda posguerra, lo político aparece más nítidamente separado

²² N. García Canclini, *Culturas híbridas*, op cit, p. 15.

²³ *Ibid*, pp. 324-325.

²⁴ Claus Offe, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Ed. Sistema, Madrid, 1988, especialmente el cap. VII: "Los nuevos movimientos sociales cuestionan los límites de la política institucional".

de la economía y de la esfera de la vida privada, y los poderes se ejercen verticalmente. En el paradigma contemporáneo la politización se desborda hacia el conjunto de la vida social dando lugar a la hibridación de las formas ideológicas, organizativas y de participación colectiva, y los poderes se ejercen transversal o vectorialmente.

Para seguir a Offe, los movimientos sociales se han constituido como nuevos sujetos políticos, traspasando el ámbito tradicional de la política —el de los partidos y las instituciones públicas— e incursionando en el de los mercados, la familia, la moral, los derechos humanos y el conocimiento científico y tecnológico. La difusión tecnológica y de la comunicación, por ejemplo, han hecho crecer la preocupación social por la ecología y protección al medio ambiente; la extendida pobreza conlleva no sólo a las demandas económicas en torno a la redistribución del ingreso sino a la autoorganización productiva. El tema de los derechos humanos cobra fuerza, hasta configurar una amplísima red de organizaciones y movimientos no gubernamentales. La segregación étnica y cultural tradicional genera como su antítesis moderna un movimiento panindigenista de reivindicación continental. La opresión sexual y el patriarcalismo son cuestionados (aunque aún en mucho menor medida que en los países más desarrollados) por organizaciones feministas y de reivindicación de la libre sexualidad.

La política discurre, pues, por nuevos ámbitos y temas y penetra por todos los poros de la sociedad. ¿Qué puede ser más atípico que una insurrección indígena—campesina que coloca en el centro de sus demandas la democracia política y el fin del autoritarismo del régimen? ¿Y que una sociedad civil movilizadora por la paz pero en virtual apoyo a la causa de los rebeldes indígenas de Chiapas? ¿O qué decir de la popularidad de *Marcos*, muy superior a la de cualquiera de los dirigentes políticos del partido en el gobierno o de la oposición?

La etapa reciente en México puede ser vista como una sucesión de coyunturas que, eruptiva y dramáticamente, han puesto ante nuestros ojos fenómenos radicalmente nuevos, o elementos muy antiguos que se creían en proceso de extinción y que tienen empero la vitalidad suficiente para hacer dar vuelcos a las más consagradas y sólidas instituciones. La realidad se modifica, literalmente, casi día con día mostrando una sociedad en movimiento y sobre todo indócil a ser mantenida dentro de los antiguos bordes y formas y de participación; y muy caro está resultando el costo para quienes no han querido

o no han sabido percibirlo a tiempo. Si alguna enseñanza podemos tratar de asimilar, aun en el vértigo de los hechos que nos envuelve, es que los cambios en curso no pueden entenderse sólo en el plano de las ideologías ni de las instituciones, pues revelan la presencia de movimientos tectónicos en los estratos profundos de la sociedad. Para asimilarlos, requerimos de nuevos instrumentos de análisis, más finos y penetrantes, que nos permitan pasar más allá del registro de las relaciones antitéticas de dominación y resistencia al terreno propiamente de la cultura política: el de la comprensión de las formas concretas como los sujetos sociales viven, asumen y reproducen cotidianamente, y en ocasiones intentan transformar, esas relaciones de poder.

Bibliografía

- Apter, David E., *Política de la modernización*, Ed. Paidós, Buenos Aires, s.f.
- Bartra, Roger, 1992, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Ed. Grijalbo, México, pp. 271.
- "Grandes cambios, modestas proposiciones", 1992, en *Coloquio de Invierno. III. México y los cambios de nuestro tiempo*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, México, pp. 57-63.
- *Oficio mexicano*, 1993, Ed. Grijalbo, México, pp. 208.
- Bonfil Batalla, Guillermo, 1994, *México profundo. Una civilización negada*, Ed. Grijalbo / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, D.F., pp. 250.
- Brunner, José Joaquín, 1992, "América Latina en la encrucijada de la modernidad", en Jesús Martín Barbero (coord.); Beatriz Solís Lerce y Luis Núñez Gornés (eds.), *Memorias del VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. "Comunicación, identidad e integración latinoamericana"*, Vol. 1, pp. 7-33.
- García Canclini, Néstor, 1984, "Cultura y organización popular. Gramsci con Bourdieu", *Cuadernos Políticos*, No. 39, México, enero-marzo de 1984.
- Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, 1990, Ed. Grijalbo, México, pp. 391.

- Gilly, Adolfo, 1998, *Nuestra caída en la modernidad*, Joan Boldó i Clement, Edits., México, xvii, pp. 156.
- Huntington, Samuel P., *El orden político en las sociedades en cambio*, Ed. Paidós, Buenos Aires, s.f.
- Monsiváis, Carlos, 1992, "México. Cultura: tradición y modernidad" en *Coloquio de Invierno. III. México y los cambios de nuestro tiempo*, Universidad Nacional Autónoma de México/ Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica, México, pp. 139-163.
- Nava Hernández, Eduardo, 1987, "Cultura política y política popular en Michoacán. Notas para su estudio", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., pp. 25-60.
- Offe, Claus, 1988, *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Ed. Sistema, Madrid.
- Zea, Leopoldo, 1984, "Desarrollo de la creación cultural latinoamericana", en Pablo González Casanova (Coord.), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM/ Universidad de las Naciones Unidas/ Siglo Veintiuno Edits., México.