



Literatura: teoría, historia, crítica

ISSN: 0123-5931

revliter_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Antelo, Raúl

CONSCIENCIA, ESTRATEGIA: VIOLENCIA

Literatura: teoría, historia, crítica, vol. 16, núm. 1, enero-junio, 2014, pp. 231-243

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=503750635010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

CONSCIENCIA, ESTRATEGIA: VIOLENCIA*

Raúl Antelo

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

antelo@iaccess.com.br

EN 1962, EDGAR MORIN PUBLICA *L'esprit du temps. Essai sur la culture de masse*. Allí argumenta que la relación estética, que se desarrolló tardíamente en la historia occidental, restituyó al hombre una relación casi primaria con el mundo. Esa relación, a pesar de haber sido rechazada desde la infancia arcaica de la humanidad por duras necesidades prácticas, y de ser suplida históricamente por la reificación mágica, se traduce en el encantamiento del juego, del canto, de la danza, de la poesía, de la imagen y de la fábula, como mostraron Huizinga o Caillois; de manera que, asociados contradictoriamente, se reencuentran, en el arte, tanto en la participación primaria como en la ironía estética evolucionada, los dos niveles del hombre de la cultura de masas: el del *anthropos* universal y el del individualismo en vías de universalización, propio de la civilización moderna. En afinidad con las antiguas participaciones mágico-religiosas, por su carácter frecuentemente imaginario, Morin decía que las participaciones estéticas contemporáneas están emparentadas, por su mismo carácter profano, con las participaciones afectivas que rigen nuestras relaciones con los otros (afectos, odios, amores, etc.), o incluso con las grandes potencias de la vida (nación, patria, familia, partido, etc.). Sin embargo, la relación estética queda, también en este caso, claramente diferenciada por su falta de implicación práctica, física o vital inmediata (Morin 1965, 68).

* Traducción del portugués de Bairon Oswaldo Vélez Escallón; revisada por el autor.

Morin establecía así, para el caso del arte, un doble juego de proyección-identificación gracias al cual lo imaginario sería un sistema proyectivo que se constituyó en universo espectral y que permitiría tanto la proyección como la identificación mágicas, religiosas o estéticas; en otras palabras, políticas. Con una reserva, no obstante: en la relación mágica o religiosa, la comunicación imaginaria repercutió profundamente en la vida: lo imaginario dicta sus órdenes. En la relación estética puede parecer, al contrario, que la vida está puesta entre paréntesis. De todas formas, incluso cuando la vida esté un poco entre paréntesis en la relación estética, esta ubicación fuera del orden práctico, entre paréntesis, aunque sea provocada por la búsqueda de evasión y diversión, puede de hecho jugar un papel de consuelo y orientación en la vida, sea regulando las presiones interiores por medio de vías de escape imaginarias, sea permitiendo semisaturaciones psíquicas análogas, hasta el extremo de la satisfacción onanista en la que se practica el amor con el fantasma; así, por ejemplo, las innumerables agresiones cinematográficas pueden aliviar parcialmente necesidades agresivas que no se pueden saciar en la vida, concluía Morin (1965, 99-100).

Por otra parte, el sociólogo consideraba la existencia de diferentes factores que favorecían la identificación; el máximo de identificación se establece cuando ocurre un determinado equilibrio entre la idealización y el realismo. Es necesario, con todo, que existan condiciones de verosimilitud y veracidad que aseguren la comunicación con la realidad vivida, así como cabe esperar que los personajes participen de alguna forma en la humanidad cotidiana. Pero también es necesario que lo imaginario se eleve algunos escalones sobre la realidad cotidiana y que los personajes vivan con más intensidad, más amor y más riqueza afectiva que el resto de los mortales. Es necesario también que las situaciones imaginarias correspondan a intereses profundos y que los problemas tratados se relacionen, íntimamente, con las necesidades y aspiraciones de los lectores o espectadores. Finalmente, es necesario que los héroes estén dotados de cualidades eminentemente simpáticas. Cuando, llegados a este punto de

excelencia, los personajes suscitan sentimientos de atracción, amor y ternura, se transforman no tanto en oficiantes de un misterio sagrado, sino que, por el contrario, se tornan los *alter ego* idealizados del lector o del espectador, destinados a realizar de forma sublimada lo que estos sienten como posible dentro de sí mismos. Aún más: estos héroes novelescos o cinematográficos pueden incluso convertirse en ejemplos o modelos y, en ese sentido, la identificación “bovarista” suscita un deseo de imitación o simulación que es uno de los rasgos de la cultura de masas (Morin 1965, 101-102).

Como vemos, toda la adecuación se hacía, básicamente, en nombre de la representación y no de la repetición o iteración de valores. Los contenidos eran fundamentalmente gnoseológicos, con fuerte impregnación axiológica, y la imagen, por su parte, aún no había sido incorporada a la ecuación de una cultura contemporánea. Solo a finales de los años setenta, Giorgio Agamben, releyendo a Walter Benjamin, retomaría el punto final de la relación entre las palabras y las cosas de Foucault (el hombre no es el problema más antiguo o más constante que se haya planteado al saber humano, sino una invención reciente, y si las disposiciones que lo hicieron surgir hacia 1600 llegasen a desaparecer, tal como aparecieron, sería posible apostar que el hombre se desvanecería, como en la orilla del mar un rostro de arena¹). En ese sentido, Agamben argumenta, en *Stanze*, que si en las ciencias humanas sujeto y objeto se identifican hasta la mutua aniquilación, la idea de una ciencia sin objeto (Warburg) o de un hombre sin contenido (Agamben) no es una mera *boutade*, sino la tarea más relevante que la contemporaneidad le atribuye al pensamiento, que deberá considerar las dos vertientes que Benjamin supo ver en el ángel de la historia: la del progreso, eufóricamente narcisista, y la de la melancolía, no siempre capaz de vincular su potencialidad destructiva con el instante-ya. Por eso, Agamben resignifica el *Angelus Novus* de Klee, a través de la acción combinada de luto y melancolía, tal como Freud la analizaba en un texto contemporáneo

¹ Véase Foucault (2005, 375).

al final de la Primera Guerra. Razón, así, que en la *Verleugnung* del fetichista, en el conflicto entre la percepción de la realidad, que obliga al hombre a renunciar a su fantasma, y su deseo, que lo empuja a negar la percepción, el sujeto no hace, en rigor, ni una cosa ni la otra, sino que realiza simultáneamente las dos: por un lado, desmiente la evidencia de su percepción y, por otro, reconoce la realidad por medio de la aceptación de un síntoma perverso. Del mismo modo, en la melancolía, el objeto no está ni apropiado ni perdido, sino las dos cosas al mismo tiempo. El hecho de que no haya ni comienzo ni fin para esa experiencia es lo que, en rigor, la definiría como estado de excepción.

No obstante, era muy pronto para que esa revisión de la dinámica social, elaborada en función de la imagen y de la memoria, del inconsciente y de la historia, comenzase a operar en Brasil. Las lecturas del golpe de 1964, por ejemplo, continuarían por mucho tiempo enmarcadas en las categorías apuntaladas por Edgar Morin. En efecto, en “Cultura y política, 1964-1969”, texto escrito por Roberto Schwarz en 1971 para la revista *Les Temps Modernes*, nos encontramos con el diagnóstico de una modernización conservadora en que la masa campesina famélica de Nelson Pereira dos Santos, Ruy Guerra o Glauber Rocha, aunque intocada por el consumo urbano, fundamentalmente simbólico, aún sería el eje de la imaginación social. En compensación, el pensamiento posgramsciano detectaba por esa misma época que la dictadura no solo reprimía, sino que transformaba, de tal suerte que, en vez de ser eliminada, la violencia tradicional terminó siendo asumida por el poder que la había prohibido, valiéndose de una violencia incluso más grande que la que condenaba, lo que develaba así la relación inexorable entre *communitas* e *immunitas*. Roberto Schwarz, por el contrario, juzgaba que “en 1964 se instaló en Brasil el régimen militar, con el fin de preservar al capital y al continente contra el socialismo” (2008, 71).²

² Traduciré directamente todas las citas del ensayo “Cultura e política, 1964-1969”, de Roberto Schwarz, manteniendo en el cuerpo del texto las referencias bibliográficas de la edición brasileña de 2008 [N.del T.].

En ese diagnóstico tenemos un sujeto (la dictadura), un beneficiario (el capital) y un objetivo (detener el socialismo en América Latina). Tamaña definición abarcadora, sin embargo, se estrecha en seguida, cuando se analizan los antecedentes de 1964:

El gobierno populista de Goulart, pese a la vasta movilización izquierdista que había provocado, temía la lucha de clases y retrocedió ante la posible guerra civil. En consecuencia, la victoria de la derecha pudo tomar la forma ordinaria de un arreglo entre generales. El pueblo, en esa ocasión, movilizado pero sin armas ni organización propia, observó pasivamente el cambio de gobiernos. En seguida sufrió las consecuencias: intervención y terror en los sindicatos, expulsión especialmente en los niveles inferiores de las Fuerzas Armadas, intervención militar en la Universidad, invasión de iglesias, disolución de las organizaciones estudiantiles, censura, suspensión del *habeas corpus*, etc. No obstante, para sorpresa de todos, la presencia cultural de la izquierda no fue aniquilada en esa fecha, e incluso, desde entonces no paró de crecer. Su producción es dominante y, en algunos campos, de una calidad notable. *A pesar de la dictadura de la derecha, hay una relativa hegemonía cultural de la izquierda en el país.* (Schwarz 2008, 71)

En su análisis, Schwarz se vale de un concepto acuñado por las élites oligárquicas para descaracterizar procesos modernizadores de inclusión social (el populismo). El estado de compromiso, así detectado, se diagnostica como débil (el populismo temía la lucha de clases y retrocedió ante una hipotética guerra civil), la salida se juzga grotesca y estereotipada (el ordinario arreglo entre generales), lo cual crea una situación diseminada de censura que, aun así, generó una peculiar paradoja: a pesar de que la dictadura fuese de derecha, había una relativa hegemonía cultural de la izquierda en Brasil. Schwarz describe ese estado de cosas, sorprendente para una mirada europea, de la siguiente forma:

Resultó, en el plano económico-político, una problemática explosiva, aunque burguesa, de *modernización y democratización*. Más precisamente, se trataba de la ampliación del mercado interno a través de la reforma agraria, en el marco de una política externa independiente. En el plano ideológico, esto redundaba en una noción de “pueblo” apologética y sensiblera, que abarcaba indistintamente a las masas trabajadoras, al lumpen, a la *intelligentsia*, a los magnates nacionales y al ejército. El símbolo de esta ensalada está en las grandes fiestas de ese entonces, registradas por Glauber Rocha en *Terra em transe*, en las que fraternizaban las mujeres del gran capital, la samba, el gran capital mismo, la diplomacia de los países socialistas, los militantes progresistas, los católicos y curas de izquierda, los intelectuales del Partido, los poetas torrenciales, los patriotas en general, unos en trajes de etiqueta, otros en *blue jeans*. En otras palabras, dejada de lado la lucha de clases y la expropiación del capital, quedaba del marxismo una tintura rosa de provecho para los intereses de sectores de las clases dominantes (¿burguesía industrial?, ¿burocracia estatal?). De hecho, así conformado, hizo parte, en mayor o menor grado, del arsenal ideológico de Vargas, Kubitschek, Quadros y Goulart. Así, en Brasil, la deformación populista del marxismo estuvo entrelazada con el poder (particularmente durante el gobierno Goulart, cuando llegó a ser la ideología confesa de figuras importantes en la administración), multiplicando los equívocos e implantándose profundamente, al punto de convertirse en la propia atmósfera ideológica del país. (2008, 76-77)

Ahora, todo esto conduce a un *impasse* específico: el de un marxismo que goza mucho más al constatar la inviabilidad del capitalismo que al arbitrar los caminos de la revolución. En otras palabras, en lugar de enfatizar la creatividad popular para escoger estrategias de boicot o negociación, Schwarz pone el énfasis de su análisis en la cuestión de la toma de conciencia sobre los auténticos rumbos revolucionarios, probados y conocidos, que la sociedad brasileña debería adoptar y, así razonando, el peso mayor de su diagnóstico recae

sobre los hombros de los intelectuales, a quienes atribuye la responsabilidad social inequívoca de conducir las transformaciones. Es la misma conexión, además, que Antonio Candido nos propone para pensar la relación entre “Literatura y subdesarrollo” (cf. Candido 1989). Sin embargo, añade, “dado que los intelectuales no detentan sus medios de producción, esa teoría no permeó su actividad profesional, aunque tuviese autoridad y orientase su conciencia crítica” (Schwarz 2008, 78). O, en otras palabras

en el conjunto de sus efectos secundarios, el golpe se presentó como un gigantesco regreso de lo que la modernización había relegado; la revancha de la provincia, de los pequeños propietarios, de los beatos y de las pudibundas, de los graduados en leyes. (83)

Esto refuerza el diagnóstico expresionista grotesco del inicio del artículo, absolutamente desdeñoso en relación a todo aquello que se reputaba *atraso*, curioso torneo conceptual a través del cual se reforzaba, paradójicamente, la teoría del progreso histórico.

En seguida, el autor esquematiza un cuadro de situación que podría caracterizarse, en suma, en los términos de un desarrollo desnivelado, aunque combinado, de las fuerzas capitalistas, y deja poca o nula participación a la sociedad civil:

Sistematizando un poco, lo que se repite en estas idas y vueltas es la combinación, en momentos de crisis, de lo moderno y lo antiguo. Más específicamente, de las manifestaciones más avanzadas de la integración imperialista internacional y de la ideología burguesa más antigua —y obsoleta—, centrada en el individuo, en la unidad familiar y en sus tradiciones. Superficialmente, esta combinación indica apenas la coexistencia de manifestaciones ligadas a diferentes fases del mismo sistema. (No interesa aquí, para nuestra argumentación, la famosa variedad cultural del país, en que de hecho se encuentran religiones africanas, tribus indígenas, trabajadores ocasionalmente vendidos como esclavos, trabajo informal y complejos industriales). Lo

importante es el carácter sistemático de esa coexistencia y su sentido, que puede variar. Mientras que en la fase Goulart la modernización pasaba por las relaciones de propiedad y poder, y por la ideología, que deberían ceder ante la presión de las masas y de las necesidades del desarrollo nacional; el golpe de 1964 —uno de los momentos cruciales de la Guerra Fría— se afirmó por la derrota de ese movimiento a través de la movilización y confirmación, entre otras, de las formas tradicionales y localistas de poder. De esa manera, la integración imperialista, que inmediatamente modernizó la economía del país de acuerdo a sus propósitos, revive y tonifica la parte de arcaísmo ideológico y político indispensable para su estabilidad. De obstáculo y residuo, el arcaísmo pasa a instrumento intencional de la opresión más moderna, así como la modernización, de liberadora y nacional, pasa a forma de sumisión. (Schwarz 2008, 86-87)

No obstante, Schwarz admite que hubo audacia en el nuevo cuadro cultural que, al converger con la movilización populista en cierto momento, y con la resistencia popular a la dictadura, en otro, produjo la cristalización de una nueva representación simbólica:

Ahora, cuando el estado burgués —que no logró reducir el analfabetismo, que no organizó escuelas aceptables, que no generalizó el acceso a la cultura, que impidió el contacto entre los variados sectores de la población— cancela las propias libertades civiles que son el elemento vital de su cultura, esa cultura ve su esperanza en las fuerzas que intentan derrocarlo. En consecuencia, la producción cultural se somete al infrarrojo de la lucha de clases, cuyo resultado no es lisonjero. La cultura es aliada natural de la revolución, pero esta no se hará para aquella, y mucho menos para los intelectuales. Se hace, primariamente, con el fin de expropiar los medios de producción y garantizar trabajo y digna sobrevivencia para los millones y millones de hombres que viven en la miseria. ¿Qué interés tendría la revolución en los intelectuales de izquierda, que eran mucho más anticapitalistas de élite que propiamente socialistas? Deberán transformarse,

reformular las razones que, a pesar de todo, los habían hecho aliados de la revolución. La historia no es una viejecita benigna. Una figura tradicional de la literatura brasileña de este siglo es el “haciendado del aire”: el hombre que viene de la propiedad rural a la ciudad, donde, posibilitado por el latifundio, recuerda, analiza y critica, en prosa y en verso, el contacto con la tierra, con la familia, con la tradición y con el pueblo. Es la literatura de la decadencia rural. En *Quarup*, la novela ideológicamente más representativa para la intelectualidad de izquierda reciente, el itinerario es el opuesto: un intelectual, en este caso un sacerdote, viaja geográfica y socialmente por el país, despojándose de su profesión y de su posición social en la búsqueda del pueblo, en cuya lucha se integrará —con sabiduría literaria— en un capítulo posterior al último del libro. (110-111)

Contra esa relativa esencialización de la conciencia, Ernesto Laclau argumentaría que, si un grupo social ejerce el poder sobre otro, ese poder va a ser experimentado por el segundo grupo como irracional; pero si postulamos, tal como Schwarz nos propone, que la historia es un proceso puramente racional y forzosamente necesario, la irracionalidad del poder necesita ser puramente aparente. En ese caso, se perfilan dos alternativas: o bien la racionalidad histórica pertenece al discurso de los intelectuales dominantes y las reivindicaciones de los oprimidos son la expresión indispensable, aunque distorsionada, de una racionalidad más elevada que genera una zona de opacidad como su condición de posibilidad; o bien los discursos de los oprimidos son los que contienen la potencia de un pensamiento político más apto, en cuyo caso la plena realización de esa racionalidad implica la simple eliminación de toda opacidad y, por lo tanto, de todo poder. Si un sistema de dominación es racional, su carácter represivo solo puede ser aparente y esa constatación nos abre solamente dos alternativas: o la mirada de los intelectuales dominantes es enteramente racional, en cuyo caso ese grupo es un actor histórico ilimitado y omnímodo, situación que se da, de hecho, en la *moderna* tradición brasileña; o las miradas de los intelectuales, tanto dominantes como dominados,

son meramente parciales y limitadas, en cuyo caso los atributos de plena racionalidad son automáticamente transferidos al analista histórico, que los detecta lábiles y en movimiento. De cualquier manera, en ambos casos, poder y representatividad histórica se encuentran particularmente invertidos.

Tales características de la modernidad están activamente implicadas en las formas de concebir la sociedad y la historia. Para Laclau, la negación de que exista un fundamento a partir del cual todos los contenidos de lo social obtengan un sentido preciso, es decir, la deconstrucción de la metafísica, corre el riesgo de ser transformada en la simple convicción conservadora de que la sociedad contemporánea está enteramente desprovista de sentido y de que vale más refugiarse en la ortodoxia formal moderna. De la misma forma, el cuestionamiento de la universalidad de los intelectuales, como agentes exclusivos de transformación histórica, lleva a la idea de que toda intervención histórica es igual e inevitablemente limitada. Por último, la demostración de la opacidad del proceso de representación política equivale, vía de regla, a la negación de que sea posible cualquier representación en la esfera de lo social. Ahora bien, Laclau considera que esas posturas nihilistas continúan habitando el terreno intelectual del que tratan, por el contrario, de distanciarse.

En el caso de Schwarz, la crítica a su noción de universalidad burguesa, implícita en la idea del intelectual consciente como agente universal prioritario, no debería, sin embargo, transformarse en la afirmación de que todos los intelectuales son igualmente limitados, porque así tendríamos que cuestionarnos sobre los límites de esos actores y, en ese caso, si hubiera una estructura que limitase por igual a todos los agentes, esta asumiría, de hecho, la función de una verdadera universalidad substituta. Al mismo tiempo, para que algo sea el singular absoluto o, en palabras de Roberto Schwarz, el disparate patafísico, es decir, algo radicalmente sin sentido —como él, por ejemplo, afirma en relación al tropicalismo—, es necesario, no obstante, como condición de su posibilidad, afirmar la existencia contrastante, siempre y en todo lugar, de un sentido pleno, cuando

sabemos muy bien que la ausencia de sentido deriva del sentido o, en otras palabras, solo puede haber sentido a partir, precisamente, del sinsentido generalizado.

Dicho esto, contra esos movimientos de pensamiento, materialistas aunque dialécticamente trascendentales, en Schwarz, e inmanentemente políticos aunque nihilistas, en Agamben, a través de argumentos que, incluso a disgusto, permanecen, cada uno a su modo, anclados a la modernidad, por la simple inversión de sus postulados fundamentales, Ernesto Laclau sugiere una estrategia alternativa. No invierte, dicotómicamente, los contenidos de esa modernidad clásica, sino que prefiere *deconstruir* el terreno que posibilita la alternativa dualista modernidad/posmodernidad. En pocas palabras, en vez de permanecer en el interior de una polarización dialéctica, cuyas opciones son integralmente gobernadas por las categorías básicas de lo moderno, es decir, tradición/ruptura, izquierda/derecha, centro/periferia, Laclau prefiere mostrar que la modernidad no constituye un bloque homogéneo, sino que es el resultado de una serie de articulaciones completamente contingentes. La salida, para él, consiste en expandir el campo de la política, ensanchando también el espacio de la indecidibilidad estructural, lo que abre así caminos para un aumento de la esfera de la decisión política. Es en ese punto que, a diferencia de la dialéctica negativa de Schwarz, deconstrucción y hegemonía muestran, en Laclau, su complementariedad, como dos lados de una única operación. En “Política y los límites de la modernidad”,³ motivado por la emergencia de lo posmoderno, Laclau ya explicitaba su posición:

El abandono del mito del fundamento no da lugar al nihilismo —del mismo modo que el no saber con certeza el modo de ataque del enemigo no conduce a la pasividad— sino a una proliferación de intervenciones discursivas y argumentos, que son necesarios porque

³ Este texto fue publicado originalmente en Andrew Ross, ed. *Universal Abandon. The Politics of Postmodernism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989) [N.del T.].

no hay una realidad extra-discursiva que el discurso se limitaría simplemente a reflejar. En la medida en que el argumento y el discurso constituyen lo social, su carácter abierto es la fuente de un activismo más extendido y de un libertarianismo más radical. Los hombres, que se han considerado desde siempre como los siervos de fuerzas exteriores a ellos —Dios, la Naturaleza, las leyes necesarias de la Historia— pueden, a través de esta entrada en la post-modernidad, considerarse por primera vez como los creadores y constructores de su historia. La disolución del mito del fundamento —y la concomitante disolución de la categoría de “sujeto”— radicalizan en tal sentido las posibilidades emancipatorias abiertas por la Ilustración y el marxismo. [...] En realidad, la ambigüización puede proceder de una multiplicidad de fuentes —no solo de los intentos de fijación de los significantes a formas discursivas antagónicas, aunque este es el caso que nos interesa especialmente— y puede ser adscrita al fenómeno general de la representación simbólica. Un significante se vacía en la medida en que se desprende de un significado específico y pasa a simbolizar una larga cadena de significados equivalentes. Es este desplazamiento y ampliación en la función significante lo que constituye al símbolo. (1998, 71-72)

Para Laclau, la relación entre una fundación y lo que funda es muy distinta de la existente entre un símbolo y lo que simboliza:

Mientras que [para la lógica fundacional] podemos establecer una relación de determinación necesaria entre fundante y fundado, en el caso del símbolo no hay motivación interna y la cadena de los significados equivalentes puede extenderse indefinidamente. Mientras que en el caso del fundamento se trata de una relación de delimitación y determinación —de fijación, por tanto— en el caso de la representación simbólica se trata de un horizonte abierto. (72)

Así, el contraste entre fundación y horizonte le permite a Laclau comprender mejor el cambio de estatus ontológico de los discursos

emancipatorios (*cf.* Laclau 1996) y, en general, de los grandes relatos en la escena contemporánea. Postula, en resumen, dos movimientos diferentes y simultáneos: la validación histórica de una lectura populista, que siempre es efímera y, en ese sentido, moderna, y su contingencia metafísica radical que, al ser inmanente, aleja el riesgo del autoritarismo.

En todo caso, la dialéctica inmunitaria, tornada estratégica en Laclau o perviviendo simbólicamente en Schwarz como conciencia de clase, nos muestra, entretanto, como lo señaló Benjamin, que el derecho no es nada más que una violencia perpetrada contra la violencia por el monopolio de la violencia.

Obras citadas

- Candido, Antonio. 1989. “Literatura e subdesenvolvimento”. En *A educação pela noite & outros ensaios*, 140-162. São Paulo: Ática.
- Foucault, Michel. 2005. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto. 1996. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- _____. 1998. “Política y los límites de la modernidad”. En *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*, 55-73. Coord. Rosa Nidia Buenfil. México: Plaza y Valdés.
- Morin, Edgar. 1965. *El espíritu del tiempo: ensayo sobre la cultura de masas*. Trads. Rodrigo Uria y Carlos María Bru. Madrid: Taurus.
- Schwarz, Roberto. 2008. “Cultura e política, 1946-1969”. En *O pai de família e outros estudos*, 61-92. São Paulo: Companhia das Letras.