

Cultura, modernidad e identidades

Ortiz, Renato

Renato Ortiz: Investigador brasileño, profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Estadual de Campiñas, UNICAMP.

La conjunción entre modernidad y espacio nacional, propia de la historia y el pensamiento latinoamericanos, se escindió. Parafraseando a los modernistas podría decirse hoy que «es posible ser modernos sin ser nacionales». La globalización provoca un nuevo tipo de desarraigo de los segmentos económicos y culturales elevados respecto de las sociedades nacionales, integrándolos a una totalidad que los distancia de los grupos sociales más pobres, marginales al mercado de trabajo y de consumo. El «Tercer Mundo» vive hoy un proceso de desintegración en tanto entidad homogénea. La mundialidad se encuentra «dentro» de nosotros.

Un primer aspecto que funda la problemática de la identidad en América Latina es la formación del Estado-Nación. No se trata, en rigor de un elemento nuevo en la vida de los hombres. También lo encontramos en otros países como Alemania, Italia, España y Portugal. Algunas veces olvidamos que las naciones son frutos recientes de la historia y que recién se consolidan en el siglo XIX. Digo nación no solo como un espacio administrativo y militar, sino también como una «conciencia colectiva» que liga a sus miembros en el interior de una misma unidad. En este sentido, la formación de la nación francesa es un producto relativamente actual de la historia. El principio de ciudadanía, inaugurado por la Revolución ciertamente resultó importante para eso, pero para que el «pueblo» se identificase con un ideal «francés», fue necesario mucho más. Se inventaron símbolos nacionales («La Marsellesa», «14 de Julio», etc.), y una lengua nacional, el francés, tuvo que imponer su preeminencia y legitimidad frente a la pluralidad de dialectos existentes. Por otro lado, los hombres que vivían marcados por la realidad de sus «países», envueltos en la dimensión del tiempo y del espacio regionales, debieron ser integrados en la totalidad nacional. En el proceso de formación de esta nacionalidad, la escuela, la prensa, los medios de transporte, desempeñaron un papel fundamental. Un ejemplo sugerente es el surgimiento de un sistema de comunicación. Antes de su existencia, Francia existía como un país compuesto por elementos desconectados entre

sí; una región no «hablaba» con otra, y difícilmente lo hacía con la capital, París. La red de comunicaciones (vías de ferrocarril, telégrafo, transportes, diarios, etc.) irá por primera vez a articular este enmarañado de puntos, ligándolos entre sí. La parte se encuentra así articulada al todo. El espacio local se «desterritorializa», adquiriendo, en un umbral que lo trasciende, otro significado.

En principio, los problemas que los países latinoamericanos enfrentan son análogos a los que acabamos de describir. El Estado-Nación se debe constituir en una unidad orgánica extensiva y un territorio determinado. Pero entre tanto, la historia introduce algunos contratiempos. Desde comienzos del siglo XIX, el concepto de «nación» se encontraba íntimamente vinculado a las ideas de progreso. El pensamiento evolucionista establecía una secuencia lineal de desarrollo de las pequeñas unidades - familia, tribu, región - y una entidad más compleja y globalizante. Dentro del curso natural de la humanidad, la nación surge así como un valor universal. El inconveniente es que, por detrás de este argumento un tanto inconsistente, se escondían innumerables dilemas. En América Latina, la mezcla de pueblos originarios de horizontes diferentes traía, ciertamente, problemas. Dado que el pensamiento de la época relegaba a los pueblos no occidentales a una inequívoca posición subalterna, ¿cómo imaginar una nación moderna en países compuestos por indios y negros?

El caso de la «invención» de la identidad brasileña ilustra bien esta contradicción. A finales del siglo XIX, luego de la abolición de la esclavitud, intelectuales y políticos se debatían acerca de una cuestión central: cómo forjar una identidad nacional en los trópicos. Ya no era posible imaginar un Estado-nación que excluyese al contingente negro. El fin de la esclavitud ponía en debate (y solamente en debate), la aparición del trabajo libre y la posibilidad del negro de transformarse en ciudadano. Por otro lado, el indígena ya no podía seguir siendo pensado como un ser exótico; el momento de la imaginación romántica ya había pasado. Se trataba ahora de integrarlo al Estado-nación. Entre tanto, la realidad brasileña, interpretada a la luz de las teorías racionalistas vigentes, difícilmente podía ser formulada en términos semejantes al caso europeo. Cuando se define el mestizo como trazo idiosincrásico de identidad nacional, los brasileños (es decir, la élite pensante) acaban confiéndose a sí mismos una imagen contradictoria. El ideal de mestizaje poseía, evidentemente, algunas ventajas; permitía afirmar en relación con el exterior (Europa, Estados Unidos, América Latina), una especificidad propia. Pero el paradigma intelectual utilizado, fundamentado en la existencia de razas diferentes, inevitablemente le confería al cruce entre éstas un valor negativo. Los brasileiros eran aquello que no querían ser.

Pienso que esta contradicción entre ser y apariencia, entre lo real y el ideal, permea la constitución del Estado-Nación y por consiguiente de la identidad, no solo en el Brasil sino en toda América Latina. Esta contradicción se manifiesta de manera ejemplar en el debate sobre la modernidad. No podemos olvidarnos que la problemática surge en el contexto del siglo de las naciones. Antes de la revolución industrial, es apenas un elemento secundario y se reduce a la querrela entre «antiguos» y «modernos». Pero el mundo industrial reformula enteramente las condiciones hasta entonces existentes: los cambios estructurales - industrialización, urbanización, nacimiento de las nuevas clases sociales - implican la rearticulación del propio tejido social. Sin embargo, esos cambios no se limitan sólo al nivel de la infraestructura económica; se trata de una condición, de una nueva cultura, con conceptos de espacio y de tiempo particulares, que se actualiza en un modo de vida cuyo sustrato es la propia materialidad técnica. Por eso, un autor como Walter Benjamín se interesa por temas como la electricidad, transporte urbano, tiendas por departamentos, urbanismo; son esos los signos reveladores de los nuevos tiempos. La emergencia de la modernidad se torna, por lo tanto, paralela a la construcción de las naciones (aunque no se confunde con ellas). Su manifestación se evidencia así en la reconstrucción urbana francesa (el París de Haussmann) o austríaca (la Viena de Camilo Sitte), en las exposiciones universales (que congregaban a diferentes países), en las redes ferroviarias inglesa o alemana. Entre tanto, este movimiento de «progreso» se restringía a algunos territorios (principalmente Francia, Alemania, Inglaterra). Por eso, hacia finales de siglo, las doctrinas imperialistas podían exhibirlo de manera arrogante y orgullosa a los ojos de un mundo «atrasado» en relación con sus recorridos.

También en América Latina la idea de nación se asocia a la de modernidad. ¿No decían nuestros intelectuales que para ser modernos era necesario ser nacionales? El movimiento modernista (en México y Brasil) pretendía justamente articular nuestras artes plásticas a la técnica y al formalismo internacionales. Con eso el desfase estético (que, en el fondo, era también social) estaría superado. Retomar el ideal de la modernidad fue la manera encontrada para ajustar nuestro reloj al tiempo de las exigencias universales. Sin embargo el modernismo, al revelarse nacional, arrastraba una ambigüedad intrínseca, pues la renovación estética se hizo, en América Latina, sin modernización alguna. El impresionismo y el «artnou-uveau» se adecuaban a la realidad social existente; a través del lenguaje artístico expresaban un proceso radical de cambio social. Ya los modernistas latinoamericanos, dependientes de sus sociedades periféricas, producían un arte que de alguna manera se encontraba «fuera de lugar». Para ellos lo moderno es más un proyecto, algo a ser

realizado en el futuro que propiamente la tradición de la realidad actual. La modernidad ausente reencuentra en este punto al Estado-Nación inacabado.

Esta ambigüedad entre ser y estar, se manifiesta inclusive en la valorización que se hace del elemento tradicional. Contrariamente a la realidad europea, en la que la cultura popular se encontraba amenazada por la modernización de la sociedad, en América Latina la tradición es algo presente en la historia. El folclorista europeo luchaba por preservar en los museos la belleza muerta de una cultura popular que estaba desapareciendo. Nuestro dilema era otro. La tradición existente, valorizada por la comprensión romántica, era simultáneamente profusa y amenazadora. Su riqueza consistía en apuntar hacia una dimensión distinta de la racionalidad de las sociedades industriales, pero como el sueño latinoamericano se encontraba anclado en la idea de modernización, lo tradicional se descubre como huella perturbadora del orden anhelado. La cultura popular es, por lo tanto, fuerza y obstáculo. Fuerza porque el elemento definitorio de la identidad pasa necesariamente por ella; obstáculo pues su presencia nos aparta del ideal imaginado.

El populismo traduce bien esta dualidad. Al colocarse como promotor del desarrollo, busca propiciar un conjunto de transformaciones de la sociedad. Con todo, los símbolos elegidos para representarlo, paradójicamente pertenecen al dominio de la tradición. Frente a una modernidad futura, es decir, inexistente, sólo queda la abundancia de una cultura popular que se desea superar. En Brasil, en la década del 30, durante el gobierno de Vargas, significativamente se inventan los símbolos de la identidad nacional - carnaval, samba y fútbol -. El Estado, cuya meta es promover la industrialización y los cambios estructurales de la sociedad, se ve obligado a echar mano de la cultura popular para resemantizar su propio significado. Como los signos de la Contemporaneidad son tenues (hay pocos caminos, no existe todavía una industria automovilística, la tecnología es enteramente dependiente de los países centrales, etc.) la nación sólo consigue expresarse articulándose en lo que se posee de «sobra», es decir, la tradición.

Son varias las implicaciones de la construcción de las identidades nacionales en América Latina. La historia de cada país va a marcarlas de manera diferente. No obstante, es posible divisar algunos rasgos genéricos. No hay duda de que la realidad histórica, trabajada por el imaginario de los agentes sociales, incentiva el florecimiento de movimientos políticos y culturales de los más diversos. El énfasis en la identidad nacional proporciona argumentos sólidos para el combate contra la explotación extranjera (cultural, económica, militar). La cuestión nacional estimula incluso la creatividad cultural; cine, literatura, teatro, artes plásticas, se nutren de la

problemática de la nacionalidad para expandir y renovar el universo estético. Pero sin embargo, tratada indiscriminadamente, la valorización de lo nacional, no deja de ser inquietante. En América Latina, el desarrollo, el progreso, siempre es visto como un proyecto futuro, algo que va a ser realizado. En este sentido, la idea de modernidad se reviste de un valor ontológico; se la ve como esencialmente «buena», «pura». Acríticamente, inventamos un mundo sin contradicciones ni conflictos, escenario en el cual se sepultarían los disgustos que conocíamos en el pasado y que se prolongarían hasta el presente. La eficacia de la técnica y de la organización racional es vista así como una especie de reino idílico que nos libraría del «atraso» continental. Por otro lado, al habituarnos a hablar de identidad nacional, acabamos olvidándonos de las otras. Lo nacional tiende así a subsumir las diferencias, dando poco espacio para las manifestaciones particulares - clasistas, étnicas, sexuales -. El todo ejerce su dominación sobre las partes.

Si se tuviese en mente solamente el pasado de las sociedades latinoamericanas, podrían tal vez concluir en este punto estas reflexiones. Pero sucede que estamos viviendo un momento de transición. La consolidación de un «world-system», al lado del movimiento de mundialización de la cultura, modifica nuestra situación histórica. Por eso es importante incorporar una dimensión reciente al análisis interpretativo.

Más arriba se ha dicho que la modernidad era correlativa a la constitución de las naciones pero que no se confundía con ellas. Es necesario ahora aclarar esta afirmación. La modernidad se encuentra articulada a la racionalización de la sociedad, en sus diversos niveles, económico y cultural. Expresa una forma de organización social en tanto «cultura», esto es, un sistema simbólico específico. Espacio y tiempo, por ejemplo, son categoría que deben ser reelaboradas en su contexto, pues el universo cotidiano de los hombres está punteado por la racionalidad del industrialismo y de la técnica. En este sentido, la materialidad de la reforma urbanística vienesa, del sistema ferroviario inglés, o del «grand-magasin» francés, no es sólo nacional. Ella revela la circulación de las personas, de los objetos y las mercaderías y anuncia un tipo de formación social particular-urbana, industrial, técnica. Pensando de esta forma, la sociedad es un sistema desterritorializado de relaciones articuladas entre sí; por eso los medios de comunicación desempeñan un papel crucial. Ellos permiten la ligazón de las parte con el todo. La modernidad encierra pues una vocación mundial (el capitalismo es mundial) y no se reduce a las fronteras nacionales. La conjunción entre modernidad y nación debe por lo tanto ser considerada como coyuntural. ¿Cómo entender esto? Retomo en este punto una sugerencia de Eric Hobsbawm.

Si observamos la historia de los hombres desde un punto de vista universal, esto es de la formación de un sistema económico mundial, vemos que entre los siglos XVI y XVII, el desarrollo se lleva a cabo sobre la base de Estados territoriales cuyas políticas mercantiles constituían un todo unificado. Las unidades existentes eran extra-territoriales, transnacionales (muchas veces pequeñas, como los Estados holandeses), y traspasaban sus determinaciones locales). No obstante, el siglo XIX confina esta dinámica a una dimensión «inter-nacional», y no cosmopolita como antes. Dicho de otra manera, el sistema-mundo se expande a través de la formación de naciones. A partir de la Segunda Guerra Mundial ocurre una reconquista del flujo anterior, reforzándose el carácter global del mercado. El siglo de las naciones surge así como una afirmación entre dos eras transnacionales. La emergencia de la modernidad se hace durante este interregno, pero ella ya lleva consigo los gérmenes que la exceden. Su mundialidad extrapola su determinación de origen, minando la centralización de su territorialidad. Si es verdad que la modernidad es el fruto de Occidente, su movimiento interno cuestiona inclusive las premisas y las instituciones que le dieran vida. Así, la modernidad puede ser asimilada por otras culturas, distantes de los valores occidentales. El caso de Japón es tal vez uno de los más significativos.

Pienso que el momento actual es el de la vigencia de una modernidad-mundo anclado en la materialidad de un sistema económico mundial. El término «posmoderno», con su ambigüedad, tiene tal vez, al menos, el mérito de subrayar la radicalidad de las transformaciones en curso. El capitalismo flexible, las instancias transnacionales, el sistema global de comunicaciones, trascienden las realidades locales y nacionales, redefiniéndolas enteramente. ¿Cómo comprender, en este contexto, la discusión que veníamos desarrollando?

Una primera conclusión se impone: la conjunción entre modernidad y espacio nacional, inmanente a la historia y al pensamiento latinoamericano, se escindió. Parfraseando a los modernistas, podemos hoy decir: «es posible ser modernos sin ser nacionales». No estoy con esto valorando la idea de modernidad en detrimento de la de nación; no creo que aquella se configure como una entidad esencialmente benéfica para el bienestar social. Mi exposición apuntaba justamente a este elemento acríptico del pensamiento latinoamericano (por ejemplo, el desarrollismo, que pintaba al progreso con colores idílicos). Pero independientemente de esto, pienso que la relación entre los términos ya no puede ser entendida como antes. La globalización de las sociedades desterritorializa el espacio de la modernidad-mundo. El principio de identidad nacional difícilmente podrá ahora apoyarse sobre un sustra-

to movedizo; el desarrollo integrado del sistema mundial debilita la validez del argumento.

Tal vez una de las expresiones más significativas de este fenómeno sea el surgimiento de grupos mundializados de consumo. Ellos constituyen el sustrato de una cultura internacional - popular, que se realiza sobre todo (pero no exclusivamente) a través del mercado. Filmes globales, alimentación industrial (Danone, Chambourcy, Coca-Cola, Nabisco, etc.), aparatos electrónicos (Philips, Sony, Mitsubishi, Panasonic), abundancia de los supermercados, etc., materializan esta realidad mundializada. Modernidad-mundo ampliamente explorada por las transnacionales. La globalización de los mercados no se restringe sin embargo al nivel económico, ella presupone la participación de valores, de una ideología común, un modo de vida que se arraiga en lo cotidiano de las personas, se produce, de esta forma, una integración de grupos sociales planetarizados (ver por ejemplo las estrategias del marketing global). Formamos parte de una misma «civilización», poseemos un mismo imaginario social (trabajado por el cine, la televisión y la publicidad). El espacio de las sociedades latinoamericanas se torna así segmentado. Una parte pertenece de hecho a este «mundo», otra le escapa. Por eso la modernidad-mundo en los países «periféricos» es perversa, salvaje, pero real. La globalización provoca un tipo de desarraigo de los segmentos económicos y culturales respecto de las sociedades nacionales, integrándolos a una totalidad que los distancia de los grupos sociales más pobres, marginales al mercado de trabajo y de consumo. El «Tercer Mundo» vive hoy un proceso de desintegración en tanto entidad homogénea. Eso hace que capas sociales de ciudades como San Pablo, Buenos Aires, México, se aproximen al tipo de vida que encontramos en Nueva York, París, Tokio, pero simultáneamente se distancien de la dura realidad que prevalece en sus periferias urbanas. Lo que está geográficamente distante, se torna próximo y lo que nos rodea se pierde en nuestra indiferencia socialmente construida. La mundialidad de la cultura penetra así los fragmentos heterogéneos de nuestros lugares, separándolos de sus raíces nacionales.

Un segundo aspecto se refiere a la pluralización de las identidades. Es necesario entender que el proceso de mundialización de la cultura no implica necesariamente la homogeneización de los gustos y de los hábitos culturales, como si todo el planeta viviese una realidad unidimensional. Para describirlo, creo que el concepto de diglosia, muy utilizado por los lingüistas, es pertinente. La noción se aplica a un conjunto de fenómenos en sociedades en las cuales coexisten dos lenguas distintas (alemán alto y suizo alemán, inglés o francés y dialectos africanos, etc.). Estos ejemplos nos muestran que esta convivencia (con sus reglas de autoridad) es un hecho

culturalmente estable (no se trata de un anacronismo), que se transmite, como otras costumbres, de una generación a otra. Yo diría que la globalización de las sociedades lleva a la constitución de un espacio transglósico en el cual una cultura mundializada debe cohabitar con un conjunto de culturas diferenciadas. Esta diglosia social permite simultáneamente la existencia de una civilización mundializada y las particularidades culturales. En este sentido, la mundialización abraza en su seno la propia diferenciación inherente a la modernidad.

Entre tanto, lo que llama la atención en este nuevo contexto es el relativo adelgazamiento del papel de las identidades nacionales. Por ejemplo, el caso de las identidades lingüísticas. En el sur de la India, donde el hindi no es la lengua materna, se prefiere el inglés para las interacciones sociales. Las personas lo utilizan cuando conversan con los amigos, los profesores, con un extraño en el ómnibus, o cuando hacen negocios en los bancos y compras en las grandes tiendas. Con eso, en la jerarquía social, el inglés viene antes que la lengua nacional, el idioma materno, que es reservado para el dominio de la vida privada. También en Bélgica (disputa entre el francés y el flamenco) y en España (Cataluña, contraste entre español y catalán), esto se repite. El inglés penetra más fácilmente donde existe una variedad de lenguas en conflicto. Para las minorías, ello disminuye la presión de la lengua oficial. Sucede como si el nivel nacional se encontrase cada vez más tensionado por los niveles local y mundial. Por eso las fronteras nacionales ya no consiguen contener los diversos movimientos identitarios existentes en su seno. Los discursos ecológicos y étnicos son testimonio de ello. En verdad, el movimiento ecológico traspasa los límites de las nacionalidades, presentándose como una expresión de la «sociedad civil» mundial. Su preocupación ya no es más la patria, pues su campo de acción y preocupación es el planeta. Otro caso: la diáspora negra. En América Latina, buena parte de la población de color, que durante el proceso histórico no fue integrada a la nación según los principios de la ciudadanía, vislumbra hoy la posibilidad de identificarse con grupos que en otros países ocupan una posición de subalternidad semejante. África-Bahía-Caribe forman un universo de prácticas y expresiones que, para existir, tienen en consideración la herencia cultural y el ludismo de una población descendiente de esclavos. Se construye así un circuito, un conjunto imaginario de símbolos, que unifica grupos y conciencias separadas por las distancias y las nacionalidades.

Es difícil imaginar el futuro de esas relaciones identitarias en el plano mundial, pero las condiciones estructurales para que ellas ocurran ya es una realidad. Un aspecto me parece cierto: el debilitamiento del Estado-nación coloca las identidades nacionales en una situación crítica. Podemos hasta incluso arriesgar (se trata aquí

de una especulación) que el sueño de una identidad latinoamericana tiene actualmente mejores condiciones para realizarse que en el pasado. Antes, en el momento de emergencia de las naciones, un ideal de este tipo sólo podía existir en tanto utopía. La desterritorialización y la mundialización de las sociedades abren entre tanto una alternativa posible (pero no necesaria) para su actualización. La quiebra de las fronteras nacionales puede tal vez promover una dimensión identitaria más abarcadora, dando contenido histórico a una idea que existía apenas en la imaginación de algunos hombres.

Si este razonamiento es correcto, nos lleva necesariamente a reubicar en otros términos algunas cuestiones «tradicionales» del debate latinoamericano. Por ejemplo, afirmar la existencia de una civilización mundial es decir que la división entre «Primer» y «Tercer Mundo» se torna inadecuada. En el fondo, tal dicotomía presupone la centralidad del concepto de nación. Un país pertenece al primer conjunto cuando cumple con determinados criterios, su inserción en el «tercero» derivaría de una serie de insuficiencias. La existencia de mundos que se excluyen puede así ser medida a través de índices demográficos, económicos, sociales, ordenando los países según una gradación aparentemente convincente - desarrollados, en desarrollo, subdesarrollados -. La globalización rompe con los límites nacionales borrando las fronteras entre lo interno y lo externo. En este sentido, la mundialidad es parte del presente de las sociedades que nos habituamos a llamar «periféricas». Una cultura mundializada echa raíces en «todos» los lugares, cualquiera sea el grado de desarrollo del país en cuestión. Su totalidad traspasa los diversos espacios, aunque de manera desigual.

Esto significa que una serie de conceptos - difusión cultural, imperialismo cultural, americanización del mundo - ya no consiguen dar cuenta de esta realidad envolvente. En rigor, ellos reposan sobre principios epistemológicos pocas veces explicitados: la centralidad de una cultura o de algunas naciones, es una clara oposición entre lo interno (lo nacional) y lo externo (el extranjero). Puede así considerarse que un rasgo cultural africano migra, de un espacio a otro, aculturándose o no a la sociedad que lo recibe (los antropólogos intentan comprender cómo este elemento cultural originariamente africano es reinterpretado o sincretizado en América Latina). De la misma forma hablamos de imperialismo norteamericano o de americanización del mundo. Presuponemos la centralidad de una nación y la difusión de sus valores junto a los pueblos «periféricos», esto es, distantes de su núcleo irradiador. Partir de la idea de una modernidad-mundo es entenderla en tanto un movimiento centrípeto, descentrado. Proceso que se articula a una totalidad involucrando a todo el planeta. En este caso, la oposición interno/externo pierde el sentido. La

cuestión sería, por lo tanto, comprender cómo las particularidades, las especificidades latinoamericanas se «sitúan» (el término recuerda la preocupación de los fenomenólogos) en el seno de esta totalidad envolvente.

Entre tanto, el cuadro de la transformación mundial no deja de ser también inquietante. Las diferencias producidas en su interior vienen demarcadas socialmente, ellas desnudan las desigualdades. Solamente una ideología posmoderna puede imaginar la afirmación pura y simple de la diferencia como sinónimo de pluralidad y de democracia. La construcción de las nacionalidades fue problemática entre nosotros pero, en el momento en que la idea de nación entra en crisis, llegamos al final del siglo XX como países que no conseguirán erigirse enteramente en naciones. Con eso, en el plano político, algunos centros conseguirán, a lo largo de la historia, formar una hegemonía en relación con otros. La redefinición de las fuerzas y de las identidades mundiales se hace en detrimento de las realidades latinoamericanas. La discusión sobre la democracia, por lo tanto, continúa aunque en términos distintos de lo que conocíamos hasta entonces; no son conceptos como imperialismo o colonialismo cultural los que nos ayudan a comprender nuestra relación con el mundo «de afuera». La mundialidad se encuentra «dentro» de nosotros. Para dar cuenta del panorama actual, es preciso que imaginemos otras categorías analíticas, para entonces asomarnos a una realidad que nos involucra con sus promesas, contradicciones y conflictos.

Bibliografía

- *Benjamin, Walter, PARIGI: CAPITALE DEL XIX SECOLO. - Turín, Einaudi. 1986;
- *Chesnaux, Jean, MODERNITE-MONDE. - París, Francia, Le Découverte. 1989;
- *Featherstone, Mike, GLOBAL CULTURE. - Newbury Park, Sage Publications. 1991;
- *García-Canclini, Néstor, CULTURAS HIBRIDAS: ESTRATEGIAS PARA ENTRAR Y SALIR DE LA MODERNIDAD. - México, Grijalbo. 1990;
- *Harvey, David, THE CONDITION OF POSTMODERNITY. - Cambridge, Basil Blackwell. 1989;
- *Hobsbawm, Eric, NAÇÕES E NACIONALISMO DESDE 1780. - Río de Janeiro, Brasil, Paz e Terra. 1990;
- *Ianni, Octávio, A SOCIEDADE GLOBAL. - Río de Janeiro, Brasil, Civilização Brasileira. 1992;
- *Latouche, Serge, L'OCCIDENTALISATION DU MONDE. - París, Francia, La Découverte. 1989;
- *Lyotard, Jean-Francois, O POSMODERNO. - Río de Janeiro, Brasil, José Olympio. 1986;
- *Mattelard, Armand, L'INTERNATIONAL PUBLICITAIRE. - París, Francia, La Découverte. 1989;

- *Mattelard, Armand, LA COMMUNICATION-MONDE. - París, Francia, La Découverte. 1992;
- *Morishima, Michio, CAPITALISME ET CONFUCIANISME. - París, Francia, Flammarion. 1987;
- *Ortiz, Renato, A MODERNA TRADIÇÃO BRASILEIRA. - San Pablo, Brasil, Brasiliense. 1988;
- *Ortiz, Renato, CULTURA E MODERNIDADE. - San Pablo, Brasil, Brasiliense. 1991;
- *Ortiz, Renato, MUNDIALIZAÇÃO E CULTURA. - San Pablo, Brasil, Brasiliense. 1994;
- *Wallerstein, Immanuel, THE MODERN WORLD SYSTEM. I, II - Nueva York, EEUU, Academic Press. 1980;