

Una nueva insurrección contra la modernidad

*Armando Cisneros Sosa**

RESUMEN

Partiendo de la premisa de que 1968 constituye un momento histórico central en los tiempos contemporáneos, se revisan en este artículo los factores que contribuyeron a la eclosión de los movimientos estudiantiles a escala mundial. Para ello se hace una revisión del agotamiento de los paradigmas políticos en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, vistos como elementos de una modernidad contradictoria, y de la emergencia de una poderosa crítica social, fundamentalmente de carácter político y cultural. Son registrados las principales aportaciones intelectuales que construyeron esa crítica social, así como los elementos socioculturales que aparecen como su trasfondo causal. Se proponen además algunos puntos para diagnosticar en términos teóricos el significado que tuvieron los movimientos estudiantiles en la conformación de las sociedades de nuestro tiempo.

Una percepción ultraempirista susceptible al registro de diversas entradas a la modernidad, entre las que se contarían la Revolución de Independencia Norteamericana y la larga revolución económica de Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII, para poner sólo dos ejemplos, tiende a desmoronar la visión clásica de una centralidad histórica basada en el hecho independiente de la toma de La Bastilla. Sin embargo, la concepción de la Revolución Francesa, como parte fundamental de un proceso que transformó radicalmente las formas de gobierno y de vida en el mundo, sigue siendo generalmente aceptada. En el pensamiento de Marx, para quien el advenimiento del capitalismo fue producto de un parto prolongado, cuyos orígenes se

encuentran incluso en las épocas de acumulación originaria del siglo XVI, se reconoce que la Revolución Francesa tuvo un peso sustancial en el nacimiento de la nueva época. Refiriéndose a los derechos señoriales, los privilegios locales, los monopolios municipales y gremiales y los códigos provinciales, Marx reconocía que "la escoba gigantesca de la Revolución Francesa del siglo XVIII barrió todas (esas) reliquias de tiempos pasados" (1976:231). En la perspectiva de la sociología comprensiva, Weber admitió que la Revolución Francesa fue "una brusca ruptura con el pasado" (1992:581). Charles Tilly, uno de los analistas de historia comparada que más han contribuido a la formación de la teoría de la movilización de recursos, señala que 1789 marca en Francia y "en la mayor parte de los estados" (1995:209-220) la transición del gobierno indirecto del clero y la aristocracia al gobierno directo de la revolución burguesa. Jean Touchard, quien mesuradamente advierte que "hay que cuidarse ...de comparar situaciones que no son comparables", reconoce no obstante, que "la Revolución que se inicia en 1789 altera las instituciones francesas y contribuye ampliamente a transformar las instituciones europeas" (1972:357). En México se sigue reconociendo que junto con la coyuntura de la invasión napoleónica a España y la independencia de las 13 colonias británicas en América, "1789... (y) la doctrina de la soberanía popular... fraguaron la sacudida del yugo español" (Sacristán, 1994:190). Así que, junto con el reconocimiento de la diversidad de situaciones y de los antecedentes fundamentales, en particular la independencia norteamericana y el largo desmoronamiento de las sociedades tradicionales continúa siendo asumido que 1789 tuvo un impacto decisivo en el curso de los tiempos modernos.

Partiendo de una perspectiva crítica, capaz de reconocer la existencia de momentos significativos en la historia, como la Revolución Francesa, en este trabajo intentaré fundamentar la centralidad de una fecha contemporánea: 1968. La hipótesis es que los movimientos estudiantiles que se produjeron entonces contribuyeron a la generación de cambios sustantivos en la vida política y social de nuestro tiempo. Me apoyaré básicamente en dos ideas: la primera de carácter práctico y que puede sintetizarse como la constatación empírica de que los movimientos estudiantiles del 68 constituyeron fenómenos asociados entre sí por el tipo de sector social que involucraron, por las demandas que enarbolaron y las respuestas que surgieron de los sistemas políticos. La segunda se inserta en consideraciones generales de filosofía política y puede resumirse con la propuesta de que los movimientos estudiantiles fueron confrontaciones entre un sector social y los sistemas políticos y socioculturales de su tiempo, sistemas que emergieron de la modernidad inaugurada por los procesos eman-

cipatorios de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. La tesis principal que trataré de sustentar es que, en cierta forma, los movimientos estudiantiles del 68, con todo el impulso emancipatorio que tuvieron, contribuyeron a una crítica de los viejos paradigmas de la modernidad, iniciando en buena medida una nueva perspectiva política y social, de carácter posmoderno. Para ello dividiré mi exposición en tres partes. En primer término sintetizaré los rasgos de las utopías que sostuvieron las relaciones entre la sociedad y el Estado en el período que va del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, continuaré con una revisión de la emergencia del pensamiento crítico en los ámbitos universitarios a partir de la Segunda Guerra Mundial, y terminaré con la presentación de las debilidades que surgen de los diagnósticos asentados en el pensamiento marxista clásico y el estructural-funcionalismo, para arribar a una propuesta sobre la emergencia de una crítica social hacia los conceptos de nación y cultura vigentes en los años sesentas. El marco referencial de nuestro análisis será la experiencia mexicana, si bien, con miras a una comprensión genérica, incorporaremos elementos de una fenomenología más extensa.

Utopías en declive

Puede partirse de la emergencia de la modernidad y de sus críticas políticas básicas, el liberalismo y el socialismo. Siguiendo la tradición liberal es posible advertir que durante la primera mitad del siglo XX quedó confirmada una de las previsiones políticas de "La Democracia en América": Estados Unidos y Rusia se convirtieron en las dos naciones más poderosas de la tierra. Para Alexis de Tocqueville, uno de los padres del liberalismo, Estados Unidos representaba la manifestación más cercana al cumplimiento del paradigma de la democracia moderna, el lugar en el que había cristalizado casi a la perfección el ideal de integración de los principios de igualdad y libertad, superador de las inequidades de la sociedad aristocrática tradicional y, al mismo tiempo, capaz de garantizar la libre acción del individuo. Se trataba de un ideal que durante el siglo XIX sería enarbolado para tratar de evitar los efectos perversos de la modernización capitalista, especialmente los que se desarrollaban a través de la conformación de los regímenes nacional democráticos que implicaban la imposición de una "dictadura de la mayoría". Weber, quien a pesar de la contundencia de su sociología "libre de valores" en cierta forma también fue un liberal, había previsto un conjunto de resultados opresivos en la nueva modernización. Se trataba del imperio de una racionalidad instrumental que convertía las viejas relaciones sociales,

sujetas a una racionalidad con apego a valores, en nuevas relaciones burocráticas e impersonales, una "jaula de hierro". Sin embargo, Weber asumía, al igual que lo hacía Tocqueville en el plano político, que los nuevos sistemas burocratizados liberaban socialmente a los individuos de las ataduras de la sociedad tradicional, sujeta a una racionalidad excluyente *apriori*. Los gobiernos locales de Occidente, detentadores de una más amplia representatividad de los grupos socioeconómicos, y el Estado moderno igualitario e incluyente significaban para Weber la expresión de esa liberación, a la vez política y social.¹

En la obra sociológica de Weber, atenta a las particularidades regionales, la amplitud del proceso de modernización estaba limitada al mundo occidental, Europa y Estados Unidos. Esta circunscripción cultural contribuyó a establecer geográficamente la idea de una división polarizada entre el mundo moderno y el tradicional, lo que desató pugnas significativas entre perspectivas etnocentristas, del tipo pensamiento "racional superior" contra pensamiento "profundo irracional", o del tipo basado en la defensa de la identidad del mundo no occidental frente a la utopía racionalista, como ha desarrollado Eisenstadt.² En la perspectiva marxista, sin embargo, la modernización capitalista, incluyendo su connotación cultural, ha tenido siempre una extensión mundial. Puede decirse que de acuerdo con la línea de análisis que va de Marx a Wallerstein, la modernización tuvo una amplitud global desde el siglo XVI. Sin entrar a discutir la relatividad que pudo tener en el siglo de la conquista ibérica el desarrollo capitalista, puede considerarse como un hecho que a principios del siglo XX su extensión abarcaba prácticamente a todas las sociedades, con su carga variada de industrialización, urbanización, burocratización y movilidad social, tal como aparece en la obra de Wallerstein, e incluso en la perspectiva estructural funcionalista de Eisenstadt.³ La modernización, en el sentido más amplio del término, se desarrollaría

¹ En *Economía y sociedad* Weber demuestra el carácter democratizador que jugaron los ayuntamientos en Europa como resultado de la creación histórica de una representación de los ciudadanos.

² Alberoni (1984:54-55) da cuenta de las ideas etnocentristas de Mühlmann, autor de *Messianism.es révolutionnaires du tiers monde* (1968) para quien el pensamiento racional está más difundido entre las clases dominantes, los blancos y los intelectuales; mientras el pensamiento irracional se encuentra sobre todo entre los primitivos, los inferiores. Sobre la defensa de las identidades periféricas puede verse Eisenstadt (1972).

³ En *Modernización. Movimientos de protesta y cambio social* (1972), Eisenstadt expone las rutas de modernización que siguieron las diferentes regiones del mundo. El caso de Japón, por ejemplo es caracterizado por una modernización encabezada por una oligarquía revolucionaria que abarcó el marco político sin romper los elementos simbólicos del modelo original. Se urbaniza, industrializa y burocratiza aceleradamente, y tiene una intensa movilidad social con persistencia de los lazos tradicionales familiares.

con intensidad *en Occidente, en Estados Unidos y Europa, pero* también en buena medida en Japón. En el extremo opuesto aparecería el resto del mundo, incluida América Latina, el extremo Occidente según Rouquié, la que a partir del impacto de la colonia había seguido la ruta de la dependencia (Cardoso y Faletto, 1976) o simplemente había quedado en la periferia del sistema (Wallerstein, 1991).⁴ En todo caso, bajo la perspectiva marxista o del funcionalismo, la modernización capitalista se estableció en todos lados y frente a sus imperativos económicos, y con la constitución de los nuevos sistemas de representación política del siglo XIX apareció el paradigma liberal, extendiéndose entre los estados nacionales en diferentes grados, si bien la ampliación de la representación quedaría muy relativizada fuera de Occidente.

Es posible destacar a partir de esta breve referencia histórica el hecho de que frente a los efectos postradicionales, a la vez emancipadores y opresivos, surgidos de los modelos nacionales que impulsaron los procesos de modernización capitalista en todo el mundo, la corriente liberal se caracterizó por una defensa política y jurídica de la libertad del individuo. La piedra de toque de esa corriente fue el respeto a los derechos individuales. "Sin respeto a los derechos no hay sociedad", decía Tocqueville (1987:247). Así, al enfocar de manera privilegiada el asunto de los derechos individuales, el liberalismo buscaría garantizar la existencia de un equilibrio entre el interés general y el interés individual, equilibrio que corría el peligro de perderse en el curso de la arrolladora formación de los estados nacionales democráticos. Stuart Mili, otro de los fundadores del pensamiento liberal, daría especial importancia al derecho de palabra y opinión, considerando que 1) una opinión, aunque reducida al silencio, puede ser verdadera, y 2) puede, aún siendo errónea, contener una porción de verdad. Pero además, decía Mili a mediados del siglo XIX:

Aunque la opinión admitida (por la mayoría) fuera no sólo verdadera, sino toda la verdad, a menos que pueda ser y sea vigorosa y lealmente discutida, será sostenida por los más de los que la admitan como un prejuicio, con poca comprensión o sentido de sus fundamentos sociales. Y no sólo esto, sino que, en cuarto lugar, el sentido de la misma doctrina correrá el riesgo de perderse o debilitarse, perdiendo su vital efecto sobre el carácter y la conducta; el dogma se convertirá en una profesión meramente formal (1994:59).

⁴ En la discusión sobre el carácter occidental de América Latina destacan dos posiciones: Rouquié (1989) la considera parte de Occidente por razones geográficas e históricas. Para los marxistas de corte marxista, como Darcy Ribeiro, América Latina es ella misma y lo occidental es una imposición.

Mili advertía el riesgo que tendría el endurecimiento de las doctrinas políticas, arraigadas ya en el ámbito de lo nacional, como resultado de la ausencia o cancelación de una discusión pública "vigorosa". Las raíces más profundas de esa corriente defensiva de los derechos individuales habían sido ya colocadas al final del siglo XVIII por el moderno nacionalismo inglés y por las declaraciones de la Independencia Norteamericana y la Revolución Francesa, las cuales pueden sintetizarse con una frase de *El Contrato Social*: "El hombre ha nacido libre" (Rousseau, 1992:3). Su cumplimiento, sin embargo, como lo demostró Marx, quedaría subordinado a las diferencias económicas de clase y, como lo expondría Fanón en *Los condenados de la tierra*, estaría muy lejos del alcance de las colonias. No obstante, la semilla reivindicativa del derecho a la libertad del individuo frente a los intereses generales nacionales o de los centros de colonización, crecería y tomaría forma en la constitución de los estados modernos de Occidente, en las revoluciones de independencia latinoamericanas, en las constituciones liberales del XIX con su impulso secularizador y en la nueva batería de procedimientos de representación política, implantados también de manera muy desigual pero siempre en algún grado: voto universal, división de poderes, separación de la Iglesia y el Estado, parlamentos de elección popular, equilibrio de poderes, pluralismo partidista, descentralización de los ámbitos de gobierno, libertad de prensa, imparcialidad de la justicia. Puede decirse incluso que el tránsito hacia una sociedad postradicional, propulsado por los principios de la Ilustración y del liberalismo, produjo una primera oleada mundial de defensa de los derechos humanos.

Por su parte, la Revolución de Octubre, con el creciente poderío de la URSS en el periodo inmediato a la Segunda Guerra Mundial, no sólo dio la razón a la profecía de Tocqueville en el plano geopolítico, encarnó como proceso histórico confrontado con la utopía liberal, el ideal de igualdad mediante la hegemonía de un Estado social que se asentaba sobre la obra de Marx, especialmente sobre la idea de la sociedad del trabajo, una sociedad regida estrictamente por mecanismos económicos, cuya emancipación y verdadera libertad nacería de la apropiación colectiva de los medios de producción. Frente a la idea de una modernidad excluyente y de un Estado que indefectiblemente quedaba al servicio de una clase, sólo el Estado proletario podría ser realmente emancipador. Sin embargo, como ha quedado expuesto por la Teoría de la Acción Comunicativa (Habermas, 1990) y como la caída del bloque socialista lo ha demostrado, la emancipación por la vía económica subordinaría el campo de lo político y de la reproducción del mundo vital, campos sobre los que el tema de las libertades tendría prioridad creciente. A pesar de tal contraposición, muchas

naciones, como lo advertía Tocqueville, emprenderían a costa de las libertades un proyecto igualitario.

En forma paralela, a principios del siglo XX aparecería una modalidad que trataría de combinar las dos utopías: igualdad y libertad. Bajo la óptica de la socialdemocracia, muchos países intentarían unir los mecanismos políticos democráticos con las políticas sociales, reformulando el viejo proyecto liberal. La Revolución Mexicana sería una de las primeras en levantar esa bandera que, en términos del discurso político, daría cuerpo a la ideología del nacionalismo revolucionario. La Constitución de 1917, incluyendo los derechos de los obreros, el reparto agrario, la extensión de la educación básica, la política de salud pública y los derechos nacionales sobre los recursos naturales, respondería a los principios sociales que de manera se manifestarían como una nueva utopía a lo largo de la primera mitad del siglo. Los estados sociales de Europa del norte, la República de Weimar en Alemania, la política del *New Deal* con Roosevelt, la Segunda República en España, el gobierno del "Frente Popular" en Francia, el laborismo inglés, el aprismo en Perú y el "Estado nuevo" en Brasil son ejemplos de un extenso movimiento político que buscaba reunir estado social y democracia, movimiento que se renovarían bajo la forma de Estado de bienestar a partir de la Segunda Guerra, dando lugar a una tercera utopía.

Una cuarta creencia brotaría también a principios de siglo, especialmente a partir de la Primera Guerra Mundial: la utopía de la posibilidad de una paz mundial permanente. En este punto también se presentaba como telón de fondo el liberalismo de Tocqueville, que suponía el ennoblecimiento de las costumbres por la vía de la democracia, factor que sería capaz de moderar el derecho de gentes, asociándose con ello al idealismo kantiano, el cual combinaba la extensión de la democracia con la formación de una sociedad de naciones, mecanismo que permitiría establecer un contrato social mundial y garantizar "La paz perpetua". Pero frente a ese conjunto de utopías que inauguraron el siglo XX aparecería la historia real del fascismo y de la Segunda Guerra Mundial, demostrando que ni la existencia de la democracia formal, ni el Estado social, ni la Sociedad de Naciones habían podido establecerse como diques eficaces frente al embate de la guerra y el genocidio. La nueva guerra mostró que las utopías de principios de siglo se desmoronaban y en su lugar aparecían los horrores enraizados en la magnificación del nacionalismo y de los prejuicios étnicos. Sin embargo, la constitución de la Organización de las Naciones Unidas en 1945 y el restablecimiento de sistemas políticos democráticos en los países del Eje tratarían de levantar nuevamente el mismo conjunto de utopías: asamblea de naciones, igualdad y

modernidad centrada en el Estado por la vía del socialismo o modernidad social con los derechos formales del liberalismo a través Estado de bienestar.

Lo significativo para ubicar los movimientos estudiantiles que principios de los años sesentas ni el reencauzamiento democrático de los países del "Eje", ni la creación del Estado de bienestar que adquiriría niveles verdaderamente importantes en Europa occidental y los Estados Unidos, ni el progreso industrial de la URSS, como tampoco la vertiginosa carrera de la tecnología como tampoco la existencia de la ONU serían capaces de apagar un sentimiento creciente de descontento social, especialmente entre la juventud universitaria. En México, ese sentimiento de inconformidad con las utopías de la modernidad aparecería paradójicamente en medio de los momentos culminantes del "milagro mexicano", con tasas de crecimiento económico superiores al crecimiento demográfico, con un naciente y crecientemente fortalecido sistema de seguridad social y atención pública de la salud que reducía sensiblemente las tasas de mortalidad, con políticas de vivienda social en las ciudades como nunca antes habían existido, con un juego de elecciones en el que participaban junto con el partido de la Revolución, la derecha liberal y la izquierda antiimperialista, con un gobierno ampliamente legitimado que, incluso, se preparaba para celebrar en la Ciudad de México los juegos olímpicos.⁵

El descontento

¿Cómo es que pese a un panorama que superaba las condiciones de vida social del siglo XIX, retomando o creando mecanismos de representación democrática, podría existir un descontento entre los jóvenes haciéndolos aparecer como "rebeldes sin causa"? La tesis aquí sostenida es que la crítica intelectual que nace después de la Segunda Guerra Mundial confronta dos procesos: por un lado la cultura política vigente, cuya síntesis mundial cae bajo el patrón de los nacionalismos marcados por la Guerra Fría y, por otro, los usos y costumbres sociales formales que nacen bajo las condiciones del nuevo sistema de bienestar y el desarrollo de las fuerzas productivas. Esos fenómenos, arraigados en el pasado, ya no representaban para la juventud que conoció la guerra ningún progreso, ni ninguna superioridad de la razón; antes bien, resultaban formas muy insatisfactorias de relaciones sociales y

⁵ Véase, por ejemplo. Flores, H. (1992). Solís, L. (1968) Cisneros, A. (1993). Zermeño, S. (1983).

políticas. Se trataba de un malestar político y cultural que se alimentaría, por un lado, del rechazo a los horrores que la guerra había puesto de manifiesto y, por otro, de la crítica a una modernidad rígida e inhumana. En un sentido más profundo, la crítica intelectual de la posguerra sería entonces una nueva defensa de los derechos humanos, eliminados hasta el grado extremo de la muerte masiva con el fascismo, el estalinismo y las explosiones atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. Esa confrontación de la generación de mediados de siglo con la historia de la Segunda Guerra Mundial sería el punto de partida para una nueva crítica de la modernidad, crítica que nutriría los impulsos reivindicativos de los años sesentas, especialmente ante el nuevo panorama desolador que para entonces se presentó con la intervención norteamericana en Vietnam, como nuevo acto colonialista, el racismo, la pobreza abismal en el Tercer Mundo y las formas extremas de nacionalismo autoritario. Esta crítica, sin embargo, ya no aparecería bajo la forma de la utopía liberal del siglo XIX, confiada plenamente en que la emancipación social sería posible mediante la creación de instituciones nacionales con representación política universal, tal como lo habían desarrollado a la perfección Tocqueville y Weber. Los estados nacionales de la posguerra, generadores de elevadas tensiones mundiales, defensores a ultranza de lo nacional, rígidos y opresivos como Orwell lo describía en su novela futurista, *1984*, ya no eran garantía de ningún derecho. A su vez, el componente emancipador de la igualdad, como tema inseparable de los derechos humanos, aparecería especialmente bajo las perspectivas heredadas del marxismo, pero ya no tendría la forma clásica economicista. Ahora se le exigiría el componente irrenunciable de libertades que el socialismo real negaba y que incluso seguía siendo un importante factor deficitario en regímenes de corte socialdemócrata.

Las obras intelectuales que encabeza la crítica a los sistemas de la posguerra son muy amplias y diversificadas. No obstante y sin ánimo de reducir el espectro, pueden considerarse de manera destacada, en las sociedades en que se desató el movimiento estudiantil, el pensamiento humanista de Mannheim, la Escuela de Frankfurt, el existencialismo sartriano, el marxismo con sus variantes, y para el caso de América Latina, la nueva literatura y la radicalización marxista de la teoría de la dependencia.

Karl Mannheim, crítico de las filosofías de la historia y del determinismo de la conciencia colectiva en la posguerra sería el principal reivindicador del pensamiento utópico, pensamiento que había caído en desgracia con la crítica marxista, mostrando un alto grado de escepticismo sobre la capacidad emancipatoria que aún podría tener el liberalismo clásico, el cual se había preocupado "demasiado por las

normas para interesarse en la situación real que prevalecía" (1941:194). Pero, sobre todo, Mannheim se cuestionaría en *Diagnóstico de nuestro tiempo*, (1947) las razones del triunfo de la propaganda fascista sobre las conciencias, levantando la bandera de una sociedad participativa, en la cual la juventud tendría un papel fundamental. "La juventud, advertía, debe llegar a ser la fuerza de vanguardia de una democracia militante" (1978:69). Medina Echavarría, traductor de Mannheim al español y uno de los principales promotores de una sociología científica en América Latina durante el período 1940-1950, asumiría igualmente el carácter estratégico de la planeación y de la juventud en la transformación social, si bien, con un sentido menos crítico que el de Mannheim, para quien la responsabilidad de las relaciones entre la sociedad y el Estado ya no podían quedar sólo en manos de los constructores de estructuras nacionales. La planeación pública, fundamental en la reconstrucción de la posguerra, y las nuevas relaciones sociales tendrían que ser democráticas en un sentido profundo, mucho más que formal, o no serían.

Los miembros de la Escuela de Frankfurt, que habían huido hacia los Estados Unidos tras el ascenso de Hitler, desarrollarían desde la Universidad de Columbia y la New School for Social Research un consistente análisis crítico de las prácticas del capitalismo postindustrial y del socialismo real, apoyándose en buena medida en la obra de Marx y Freud. Uno de los miembros del círculo central de esa Teoría Crítica, Erich Fromm, tendría como blanco los mecanismos de alienación, internalizados y expresados en reacciones psicológicas que niegan la naturaleza humana, y, además, los procesos de la burocratización despersonalizada. Fromm escribiría en *El arte de amar* (1959):

Nuestra sociedad está regida por una burocracia administrativa, por políticos profesionales; los individuos son motivados por sugerencias colectivas; su finalidad es producir más y consumir más, como objetivos en sí mismos (1990:127).

Marcuse, otro de los autores básicos de la Teoría Crítica, cuestionaría en *El Hombre unidimensional* (1954), la hegemonía de la sociedad de la productividad y el consumo, a la cual quedaban adheridos todos los regímenes de elevado desarrollo industrial. Tanto en el capitalismo avanzado como en el socialismo se corría ya hacia la sociedad unidimensional, señaló, una sociedad que alienaba y reprimía la emergencia de los instintos, en el sentido en que Freud exponía la confrontación entre la sociedad y el individuo. El psicoanálisis fue entonces, gracias en parte a esta escuela, un nuevo y generalizado instrumento para explicar, las reacciones del individuo frente a las ataduras culturales del sistema. Las salidas a estos procesos alienantes aparecían en la obra de la Escuela de Frankfurt de una manera más desligada de las

anticomunista en los círculos intelectuales. A su vez, la nueva sociología crítica norteamericana enfrentaría los paradigmas políticos hegemónicos. En *La imaginación sociológica* (1959), Wrigth Mills criticaría tanto al liberalismo, y junto con él a la sociología estructural-funcionalista, como al marxismo. "Lo que ha estado ocurriendo en el mundo, advertía, evidencia... por qué las ideas de libertad y de razón parecen ahora tan frecuentemente ambiguas tanto en la nueva sociedad capitalista como en la sociedad comunista de nuestro tiempo; por qué el marxismo se ha convertido tantas veces en una monótona retórica de defensa y abuso burocráticos, y el liberalismo en un modo trivial e insignificante de enmascarar la realidad social" (1974:180). Como otros analistas norteamericanos⁷ y como la propia lucha de los negros lo mostraba, Mills pedía la atención sobre una realidad nacional en la que prevalecía el racismo y las desigualdades sociales. Libertades e igualdad, más allá de los términos entonces vigentes y permitidos dentro del Estado de bienestar, se convertían en banderas renovadas por los derechos humanos. En el documento "Participatory Democracy" elaborado en 1962 por el grupo Students for a Democratic Society, la propuesta básica fue: "Nos oponemos a la despersonalización que reduce al ser humano al estatus de cosa -sí cualquier cosa-, las brutalidades del siglo XX enseñan lo que significa y relaciona íntimamente todo eso, que la vaga apelación a la prosperidad no puede justificar las mutilaciones del presente... Los hombres tienen un potencial irrealizado de autoevaluación, autodirección, autocomprensión y autocreatividad. Este es el potencial al cual nosotros nos unimos como crucial y al cual nosotros apelamos, no a la potencialidad humana para la violencia, la irracionalidad, y la sumisión a la autoridad". (Lemert, 1993:385)

Bajo estos principios, los miembros de Students for a Democratic Society, uno de cuyos *campus* principales era la Universidad de Berkeley, organizaron enormes marchas, especialmente a partir de que el ejército norteamericano, en 1965, intensificó los ataques sobre Vietnam y la represión de la protesta estudiantil se hizo más severa: en octubre de 1965, marcharon 100 000 personas; en marzo de 1966, 200 000 y en abril de 1967, 500 000. (Jacobs, H. y Petras, J. 1968:935) Se trataba de movilizaciones que, como sucedería en Francia, enfrentaban a las estructuras universitarias en primer término, pero inmediatamente y, sobre todo, a las estructuras sociales y políticas generales. Las autoridades universitarias no atinaban a dar respuestas políticas y abrían el paso a la represión, desencadenando una confrontación

⁷ Una tendencia crítica ligada a Mills y a Marx aparecería en la obra de Domhoff (1967). Su conclusión era que el Estado norteamericano estaba sujeto a los intereses de la gran burguesía..

mayor entre los estudiantes y el Estado. Los analistas de la época explicaron: "Cuando los estudiantes tratan de ir más allá de las cuestiones triviales, como las regulaciones de los dormitorios, hacia asuntos de mayor importancia como los derechos civiles, la pobreza, el enrolamiento y la guerra, el carácter impotente de la mayoría de los gobiernos estudiantiles se revela... Mannheim (por ello) señaló la tendencia despolitizadora de los administradores" (Jacobs, H. y Petras, J. 1968:946-951). El movimiento estudiantil norteamericano, ligado al movimiento negro, aparece así como una lucha dirigida contra la desigualdad social, la guerra y la omisión de los derechos humanos, nacida a partir del marco crítico de las universidades. Se habló entonces de "poder negro" y "poder estudiantil", en tanto luchas que se extenderían al campo de la política general. Como sucedería de manera generalizada en 1968, se abrió entonces el camino de una nueva utopía emancipatoria, que pondría en tela de juicio tanto al nacionalismo socialdemócrata del "mundo libre" que veía al "enemigo" en los pueblos fuera de su influencia o en los disidentes internos, como al nacionalismo social que no advertía las limitaciones y errores del Estado y la burocracia. Ambos nacionalismos, con todas sus variantes intermedias, serían a la vez celosos guardianes de la formalidad y rigidez de las relaciones sociales. En Estados Unidos, sin embargo, los asesinatos que se produjeron en 1968 (Martin Luther King y Robert Kennedy) como el del mismo presidente Kennedy en 1963, mostrarían que esa nueva lucha por las libertades no corría en campo abierto y enfrentaba, junto con las estructuras visibles, una reacción violenta de fuentes desconocidas.

Por su parte, en el mundo del "socialismo real" surgiría la crítica política contra los sistemas de gobierno, especialmente después de la muerte de Stalin, en 1953, y del XX Congreso del Partido Comunista de la URSS, en 1956, el cual descalificaría por primera vez las prácticas del estalinismo. En Hungría los discípulos de Lukács, en especial Agnes Heller, denunciarían "La opresión brutal puesta en marcha a partir de 1948-1949... (la) colectivización forzada en el campo y (el) trabajo forzado en las empresas... (la) deportación de muchos) al campo, el encarcelamiento de decenas de miles, la ejecución de millares". Heller sería entonces enfática en su crítica de la situación húngara: "Reinaba un terror mortal. Dejó de tolerarse cualquier esfera privada. No sólo se prescribía bajo pena de muerte lo que había que pensar, sino también a quien se podía amar y con quien se podía uno casar, a quien debía uno despreciar, en quien había que creer" (1994:107). La idea de un socialismo humano sería expuesta por Heller precisamente en 1956, poco antes de las protestas populares y de la ocupación militar de Hungría por las tropas soviéticas, realizada

con el argumento de aplastar "la contrarrevolución". En ese mismo año, en una conferencia en Budapest, Heller había ya señalado: "No hay libertad política burguesa, sino libertad política como tal" (1994:196) con lo que sustentaba el legítimo derecho de los diez días de levantamiento popular. Ese espíritu humanista y socialista, hermanado con los ideales liberales, renacería para Heller, como para muchos otros, en 1968, cuando en abril de ese año un nuevo gobierno en Checoslovaquia lanzó un programa por un país socialista "con aspecto humano" dando vida a la Primavera de Praga. Las tropas del Pacto de Varsovia invadieron Checoslovaquia en agosto y, desalentada, Heller anotaría: "nuestras ilusiones y tendencias reformistas llegaron a su fin" (1994:131). Sin embargo, como la historia reciente lo ha mostrado, la lucha por los derechos humanos y las libertades políticas en Europa del Este, bajo una forma que apareció embrionariamente en los sesentas, se mantendría y fortalecería al grado de provocar cambios geopolíticos de fondo.

El sentimiento crítico durante los sesentas también había echado raíces en América Latina. En 1966, cuando Marcuse llegó a México a impartir una conferencia, ya las obras de la Escuela de Frankfurt y del existencialismo francés eran motivo permanente de análisis en diferentes universidades de la región. Igualmente las tesis marxista-estructuralistas de Althusser, que daban a la lucha política pleno derecho frente a la fijación histórica del desarrollo de las fuerzas productivas, eran conocidas y cuestionadas desde el marxismo clásico. Pero también existía ya un basamento de aguda crítica social en la obra del *boom* literario. Rulfo, Borges, Paz, Neruda, Cortázar, Vargas Llosa, Fuentes, Lezama Lima, García Márquez, Guillen y otros habían impugnado con su prosa privilegiada las características de los regímenes latinoamericanos de la época. En *La región más transparente* (1958), por ejemplo, se relatan las formas de corrupción política del México posrevolucionario, y Fuentes se pregunta "¿Por qué vives en México?...Algunos porque son advenedizos y aventureros... otros porque la vulgaridad y la estupidez y la hipocresía, *comment diel* son mejores que las bombas y el campo de concentración. Y otros... otros, yo, porque al lado de la cortesía repugnante y dominguera de la gente como tú hay la cortesía increíble de una criada o de un niño... Al lado de esta costra de pus en la que vivimos hay unas gentes *ca va sans diré*, increíblemente desorientados y dulces y llenos de amor y verdadera ingenuidad que ni siquiera tienen la maldad para pensar que son pisoteados" (1972:178). El margen de libertades en México, reconocía Fuentes, era preferible a la destrucción fascista o a la guerra, pero eso no podía ocultar el peso de la alienación y el sometimiento social.

El seminal trabajo de Paz, *El laberinto de la soledad* (1950), desataría como pocos una crítica severa a las relaciones sociales y a las formalidades y convencionalismos de la sociedad moderna en México, recursos convertidos en caretas que ocultaban la verdadera identidad del individuo. Asumía, sin embargo, que la crítica no sólo era una autocrítica sino que podía tener también un carácter universal, en la medida en que la terminología política de la época resultaba contradictoria en todos lados: "Ya nadie sabe qué quieren decir (las grandes palabras): Franco es demócrata y forma parte del 'mundo libre'; la palabra comunismo designa a Stalin; socialismo quiere decir una reunión de señores defensores del orden colonial. Todo parece una gigantesca equivocación". Y concluía: "El objeto de nuestra reflexión no es diverso al que desvela a otros hombres y a otros pueblos: ¿cómo crear una sociedad, una cultura, que no niegue nuestra humanidad pero tampoco la convierta en una vana abstracción?" (1973:172-173). Así, para Paz las identidades y los derechos políticos se mantenían ocultos tras el velo de una modernidad desvirtuada desde el centro del poder.

Cortázar, por su parte, en *La vuelta al día en ochenta mundos* (1967) incluiría informes del drama de los niños de Vietnam, víctimas de la guerra, "heridos, mutilados y quemados con napalm" y de los niños obligados a mendigar en Venezuela, poniendo la mirada sobre los horrores de la intervención norteamericana en Asia y, a la vez, sobre a las miserias internas de América Latina. Su mensaje sobre la posibilidad de una generación crítica sería: los "cronopios (...) han sacado las tizas de colores que siempre llevan consigo y han dibujado un enorme se acabó, en las paredes de las famas, y con letra más pequeña y compasiva la palabra decídete" (1969:101 y 203). La nueva generación crítica, "los cronopios", aparecía entonces reivindicando los derechos humanos y una nueva cultura, frente a "los famas", los prototipos del conformismo de los sectores integrados.

A una conciencia crítica ligada a la producción intelectual, proceso que habría que aceptar como de alcance minoritario en el México de los sesentas, es necesario agregar la nutrición de esa misma conciencia crítica bajo el efecto de los medios masivos de comunicación y la nueva cultura de masas. Es cierto, como lo señalaba la Escuela de Frankfurt, que los medios jugaban un papel alienante, especialmente si consideramos el ejemplo de los mecanismos de la propaganda fascista. Pero adjudicar a los medios y con ellos al consumismo un papel alienante en absoluto es dar a los medios y a la cultura de masas un sentido unilateral que no tuvieron. Los medios no sólo presentaban la cultura conservadora y enajenante. En algún grado también fueron espacios para el lanzamiento de una nueva cultura, la contracultura.

Ya habían ganado espacios públicos, en parte gracias a los medios, no o el *boom* literario de América Latina sino también, podríamos ejemplificar, la poesía de León Felipe, la pintura de Picasso y Dalí, el teatro de Ionesco y Brecht, el rock que trastocaba las formas, el cine de Wells, Bergman y Buñuel. Puede decirse que los medios jugaban en los sesentas el papel de socialización y democratización que tuvieron en el siglo XVIII la apertura del teatro y la ópera al gran público, las cafeterías y los parques aquellos que para Sennet han resultado factores centrales en la construcción de la conciencia del hombre público.⁸ Los espectáculos masivos, el cine, la radio, la televisión, las revistas y los periódicos ampliaron el efecto cosmopolita que tuvieron los incipientes espacios públicos de la urbanización del período de la Ilustración. Con la nueva cultura de masas aparecieron no sólo bienes de consumo, sino nuevos códigos de conducta e imagen, así como nuevas motivaciones para la flexibilización de la vida privada. Los grandes cines en las ciudades y las antenas de televisión que se levantaron en casi todas las cosas abrían un campo de interacción social que reproduciría patrones pero que, al mismo tiempo, extendería los límites geográficos y sociales de la reflexión y la formación de la opinión pública. Todo lo que antaño pertenecía a un selecto grupo de admiradores del arte comenzaba a ser crecientemente compartido a través de los medios. La información y la obra cultural en los medios contribuía ya a crear una opinión pública mundial y, en muchos casos, una crítica cultural y política. Sin embargo, habría que advertir que la crítica cultural y política se extendían pero finalmente seguían siendo minoritarias, y, sobre todo, pesaba sobre ellas un alto grado de ilegitimidad, especialmente en países como México, en donde, como lo revelaba la obra de Paz, los niveles de conservadurismo cultural seguían siendo aún muy altos. El grado de censura política en el mundo era además muy severo en términos generales, sobre todo si consideramos un panorama en el que, junto a la coacción interna en los países socialistas, se desarrollaba en Estados Unidos el macartismo, en España el franquismo y, en México, la hegemonía del nacionalismo revolucionario, tendencias hegemónicas que se asociaban en la censura frente a lo considerado antisistémico. La crítica intelectual de los sesentas en México fue deudora también de la historia local de las universidades, de la evolución del mundo editorial y del desarrollo de las ciencias sociales. La lucha autonomista encabezada por Vasconcelos en 1929, sucesora de la rebelión de Córdoba en 1918, había sembrado temprano la semilla de la separa-

Véase Sennet, R. (1978).

la modernidad, promotoras en su mayoría de una democracia radical mucho más allá de su estructura formal, y además impulsoras de una nueva cultura, mucho más flexible. Es difícil conocer el efecto específico que cada corriente tuvo en el 68, pero puede asumirse que di panorama general que presentaban las universidades en México era de insatisfacción por el modelo autoritario asentado en el "nacionalismo revolucionario". El régimen de los sesentas estaba basado en el principio de un desarrollo económico a ultranza, cuya principal raíz, como lo muestra Arnaldo Córdoba, venía del gobierno fuerte del porfiriato, cumplido al grado de la dictadura y portando una arrogancia que sólo podía ver hacia el pasado como el "periodo de anarquía". Pero, sobre todo, el autoritarismo se nutrió del elevado grado de legitimidad que la Revolución de 1910 había generado. Los regímenes posrevolucionarios, guiados por la meta factible de la "justicia social", podían suprimir las libertades en aras del interés de la nación, restringir cualquier identidad no moderna, como la de los cristeros en 1926-29, apagar cualquier disidencia política, como las de los sindicalistas maestros o ferrocarrileros en 1958-59, o incluso cancelar la misma crítica intelectual, como la prohibición, en 1965, de *Los hijos de Sánchez* de Lewis. Reprimir se hizo costumbre, como decía Carlos Pereyra, (Guevara *et al.*, 1988:23) y ninguna persecución sobre quienes se rebelaban alteraba la conciencia nacional. Una parte de la misma izquierda socialista y comunista daría incluso muestras de una aceptación indiferente de la mano dura, admisible en aras de un apoyo estratégico a las fuerzas antiimperialistas que el Estado y la burguesía nacional representaban y a un anhelado desarrollo de las fuerzas productivas, escalón indispensable en la inevitable vía histórica al socialismo. Revueltas, uno de los más destacados y excepcionales rebeldes, tipificaría las corrientes de izquierda como "marxismo de-mocrático-burgués, representado por Vicente Lombardo Toledano y... la corriente sectario oportunista del Partido Comunista Mexicano" (1987:76).

Sólo a partir del movimiento estudiantil del 68 se cimbraría la conciencia de unidad nacional en torno al régimen. El estado de "normalidad" del autoritarismo y la antidemocracia, denunciados aisladamente por pequeños grupos de intelectuales, pudo verse entonces como algo absolutamente inadmisibles para la sociedad en su conjunto. La opinión pública pudo ver la oculta tensión entre la nueva cultura política y las viejas estructuras sociopolíticas. Esa tensión había sido puesta de manifiesto desde el momento en que un simple pleito callejero entre estudiantes y los asaltos policíacos y del ejército a las escuelas había desencadenado un movimiento estudiantil de proporciones inéditas. El 27 de agosto marcharían al Zócalo, por

primera vez en la historia de México, 400 000 personas. El 13 de septiembre, marchando en absoluto silencio, 250 000 jóvenes pondrían en evidencia el clima de represión. (Guevara *et al.*, 1988: 257-273). Pero la crítica generalizada nacería especialmente a partir del *shock* producido por la matanza del 2 de octubre". Entonces, a pesar del encubrimiento que haría casi toda la prensa, la sociedad mexicana despertó del sueño leviatánico del "nacionalismo revolucionario" y pudo advertir el grado al que podían llegar los costos políticos de la personalización del poder.

Ejemplos del agotamiento que mostró el 68 entre el sistema político y cultural vigente, frente a la emergente nueva cultura política, pueden advertirse en una breve revisión de los acontecimientos en otras partes del mundo. En Italia los movimientos sociales en los sesentas estuvieron marcados por su entrelazamiento "con las presiones de la modernización, y forzados a confrontar el cierre del sistema político, las fuerzas antagonistas fueron progresivamente recreadas en una lucha contra la represión, una lucha por la apertura de las instituciones, y la resistencia contra la violencia de derecha y las maquinaciones fascistas" (Melucci, 1996:265). El empuje central de esa protesta fueron los movimientos estudiantiles del 67-68 iniciados en la Universidad de Turín y extendidos mediante el empuje de una enorme fuerza de izquierda, que contaba con un poderoso Partido Comunista, a un total de 19 universidades en las principales ciudades del país (Cockburn y Blackburn, 1969:372). Por su parte, los estudiantes japoneses se rebelaron en 1968 contra las estructuras universitarias, la supresión de identidades locales y la violación de los derechos humanos en el Sureste asiático. Sus protestas tenían un nuevo tinte nacionalista y crítico, abarcando tanto la intervención norteamericana en Vietnam, como los tratados entre Japón y Estados Unidos y el desalojo de campesinos por la construcción de un aeropuerto (Cockburn y Blackburn, 1969:367). En España estudiantes y obreros protagonizaron en mayo del 68 enfrentamientos callejeros contra la dictadura de Franco (Cockburn y Blackburn, 1969:381). En Alemania Federal los estudiantes agrupados en torno a la Sozialistische Deutsche Studenten-bund marcharon contra la guerra de Vietnam y la política del Partido Social Demócrata, que había declarado la adopción entusiasta del capitalismo. Tomaron la Universidad Tecnológica de Berlín para declararla un soviet y, frente a la reacción de derecha que realizó un atentado contra el líder estudiantil Dutschke, los medios masivos de comunicación abrieron sus puertas para difundir las demandas de los jóvenes (Cockburn y Blackburn, 1969:386). En la Universidad de Nanterre, en Francia, Daniel Cohn-Bendit, que se convertiría en el principal líder del movimiento, junto con un pequeño grupo de estudian-

tes de sociología, firmaría el documento "¿Sociólogos para qué?", que circularía a principios del 68 criticando su papel social como intelectuales:

Crisis de la sociología, inquietud por las carreras, confusión en la enseñanza e importación de teorías *made in USA*. Los que permanecen fuera de la corriente positivista-empirista son llevados a retirarse a una crítica verbal que tiene el mérito de evitar una "unidimensionalización" total, pero confirma el aislamiento y la impotencia... En sus artículos recientes Touraine presentó la idea siguiente:...que "el conocimiento y el progreso técnico son los motores de la nueva sociedad"... (Es falso)... el conocimiento y el progreso técnico están subordinados a las luchas entre firmas por el beneficio (o, lo que es lo mismo, por la hegemonía monopolista), y al enfrentamiento militar y económico entre Oriente y Occidente. Los cientistas no son los inocentes empresarios por los que se quiere hacer pasar, ni la ciencia es esa actividad autónoma gloriosa que no busca más que su evolución conveniente (Cokburn y Blackburn, 1969:464).

Después vendrían los acontecimientos de mayo, el enfrentamiento callejero y las barricadas que paralizarían París y sacudirían a toda Francia. En el origen quedaba una profunda insatisfacción por el quehacer intelectual, que tendía a la "unidimensionalización" anunciada por Marcuse, frente a una realidad mundial marcada por la lucha entre potencias y grandes intereses económicos. Los esquemas contruidos para la enseñanza de las ciencias sociales, como lo serían incluso los de todo el sistema educativo y político francés, fueron ya incapaces de contener el juicio crítico que había aparecido dentro de las universidades ante el modelo de desarrollo capitalista de la posguerra, ante la Guerra Fría y los burocratizados sistemas administrativos. La rebelión fue así una manifestación contra los determinismos en la práctica de las ciencias y el conjunto de reglas sociales y políticas que aparecían sustentando, contra su discurso formal, la violación sistemática de las libertades.

La tesis que hasta aquí he propuesto es que entre el final de la Segunda Guerra Mundial y 1968 nació una corriente alternativa de análisis político, capaz de retomar los principios emancipadores del marxismo, principalmente por la vía de la Teoría Crítica, pero sobre todo, de profundizar el viejo proyecto liberal hasta límites que sólo eran lejanamente percibidos en el siglo XIX, tocando en su centro las estructuras políticas que habían sido construidas por la socialdemocracia y el socialismo real, convertidas en sistemas formales. La inercia de ese formalismo, encerrado dentro de los límites del nacionalismo de principios de siglo, conducía diferentes proyectos de modernización al tiempo que desataba, toleraba o aceptaba la guerra de exterminio en Vietnam y mantenía patrones variables de exclusión

y despotismo interno. En los movimientos estudiantiles de ese año se hizo evidente que la juventud buscó llevar la democracia más allá de los límites establecidos, hacerla efectiva, flexibilizar las relaciones de autoridad, impulsar las garantías individuales, el derecho a la disidencia y a la autodeterminación de los pueblos. En Estados Unidos, Alemania, Francia y Japón se produjo, junto con la lucha por una cultura política interna, un rechazo al nacionalismo bélico. En Checoslovaquia se demandó libertad a secas. En Italia y México la aspiración democrática y la crítica a las desigualdades fueron evidentes. Pero además los nuevos rebeldes enfrentaron el campo de la cultura propiamente dicha. Y sería precisamente en ese campo en el que se desencadenarían las movilizaciones para extenderse de inmediato hacia el terreno de la política *in extenso*. Los temas iniciales de conflicto fueron las estructuras universitarias, su autonomía frente al gobierno, las temáticas académicas, la necesidad de una universidad crítica, la autoridad misma del docente y de la institución. Pero también estaban en juego los usos y costumbres sociales, los relativos a la raza, vida sexual, lenguaje, reglas de autoridad, roles hombre-mujer, cuya continuidad dependía ya solamente de la capacidad de reproducción del prejuicio.

Esa confrontación en el campo de la cultura quedaría desdibujada por el impacto de la confrontación política y la represión, sin embargo no puede considerarse inexistente. Guevara Niebla, uno de los líderes del movimiento en México, le da un peso marginal al conflicto cultural en *La democracia en la calle* (1983), pero Poniatowska recogió un buen número de testimonios de ello en *La noche de Tlatelolco*: "Las mujeres le dieron al Movimiento muchas de sus características de combatividad" (1984:93), reconocía, otro líder: Eduardo Valle. "Mis 'rucos' consideran que sus principios son inmutables", decía una estudiante (1984:23). "A mí me encanta la juventud de hoy, su moda, sus canciones, su libertad, su falta de hipocresía" (1984:25), señalaba una observadora adulta. Se trataba de la emergencia de un nuevo discurso que a contraluz tenía la crítica de Paz en *El laberinto de la soledad*, en donde la subordinación de la mujer fue presentada como visión de lo otro, lo apartado y excluido, "un objeto alternativamente precioso y nocivo", un instrumento (1973:177). *El Laberinto* también ejemplifica ese doble rechazo de la generación de la posguerra: la crítica a la cultura vigente y a las formas políticas. Una crítica compleja que pertenecía a la nueva generación que se separaba radicalmente de los modelos establecidos en los sesentas. Un fuerte impulso utópico, nacido junto con la producción intelectual crítica y el efecto renovador que transmitía una parte de la cultura de masas, surgía entonces como una corriente transformadora, posmoderniza-

dora, frente a la cual los sistemas políticos y económicos, pero también la parte hegemónica de la cultura de masas y la misma sociedad aparecieron anquilosadas, atadas a los paradigmas ultranacionalista y conservadores de la primera mitad del siglo.

El análisis de Melucci sobre los nuevos movimientos sociales, asociado al accionismo de Touraine, presenta por su parte el problema de la nueva relación entre la sociedad y el sistema como una lucha entre identidades restringidas y una identidad posindustrial o posmoderna (Melucci, 1997). En el terreno de esas identidades restringidas aparecen los conflictos por la liberación sexual, el feminismo, el ecologismo, el pacifismo, las nuevas redes de solidaridad social siempre en defensa de "la diferencia". El movimiento estudiantil expresa esa confrontación de *identidades, cuya comprensión es fundamentalmente de orden cultural, delimitada por el conflicto de valores que aparecen impuestos por sobre la iniciativa del individuo*. Tal percepción, enfocada al significado del choque cultural, pone de manifiesto un componente básico de los movimientos estudiantiles. Ese componente viajó en medio del conflicto político, protagonizó una lucha sorda que apareció muchas veces como crítica de la "ideología burguesa" o como simple lucha contra el tradicionalismo, pero puede considerarse que tuvo un peso específico, especialmente al analizamos los mensajes estudiantiles a la luz de las limitaciones a las libertades culturales por las que se movía la sociedad de los sesenta. Las limitaciones igualmente variables en cada nación, pero en cualquier caso puestas en cuestionamiento. En *El poder estudiantil*, por ejemplo, Blackburna impugna el ideal de "familia feliz", considerada por los analistas tradicionales como "pequeña democracia", pero en la que se produce la exclusión, y la sexualidad queda sujeta a la "Cultura del Playboy (...) que busca quitarle su carácter erótico al (1969:239). En México, Monsiváis haría por su parte el "catálogo del instituciones recientemente fenecidas", entre ellas, "el sufrimiento de las madres solteras, el sufrimiento de los padres ante la deshonra de la hija y la deshonra de la hija", y la última, "la idea misma de la tradición" (1970:254-257).

Es claro que existen elementos empíricos para considerar que los movimientos estudiantiles fueron parte de un vasto movimiento cultural y, a la vez, contracultural, es decir, que sin hacerlo plenamente manifiesto impulsaron una revalorización del hombre y su naturaleza frente a las reglas dogmáticas de la cultura hegemónica durante los sesenta. En este sentido el movimiento estudiantil también puede ser visto como una lucha generacional, una confrontación con los valores de valores que regían la vida social en su conjunto. Las propuestas que impulsaron implícita o explícitamente los estudiantes, ya ha

comenzado a darse a conocer a través de la zona crítica de la cultura de masas, fortaleciéndose dentro de los ámbitos urbanos, pero aún quedaban reprimidas bajo patrones sumamente rígidos. El rol subordinado de la mujer en todo el mundo y la discriminación racial en Estados Unidos fueron tal vez las principales evidencias de esas ataduras. La fuerza del movimiento estudiantil y la razón que finalmente le asistió en el campo político impulsaría igualmente un nuevo modelo de relaciones sociales y de expresión cultural.

El dilema del diagnóstico

La confrontación entre la nueva cultura y la vieja cultura, incluyendo lo político, requiere de algunas precisiones teóricas. El andamiaje con que se contaba en los sesentas para el análisis pertenecía en buena medida, como hemos visto, a una batería formada por el marxismo, la Escuela de Frankfurt y el estructural funcionalismo. Desde la perspectiva actual de las ciencias sociales, es necesario analizar, al menos brevemente, el potencial explicativo que tuvieron y aún pueden tener esas escuelas, con miras a precisar, los rasgos de las causas y efectos que tuvo el movimiento mundial estudiantil en el proceso histórico contemporáneo.

Uno de los aspectos que primero salta a la vista es que hoy no podríamos recurrir a una explicación que quedara anclada en la idea de emergencia de alguna forma de conciencia de clase para sí, capaz de borrar una enajenada conciencia de clase en sí. Tanto el marxismo como la Escuela de Frankfurt aportarían una crítica a los sistemas y un sentimiento utópico que nutriría las rebeliones estudiantiles, pero a pesar de ello no resultó plenamente eficientes para explicar la causalidad del conflicto. Para discutir la pertinencia de esos enfoques habría que abordar en primer lugar la relatividad del peso de lo económico. Uno de los aspectos más evidentes de los movimientos estudiantiles del 68 es que no fueron luchas económicas, nacidas de una crisis económica o dirigidas a reivindicaciones del campo del trabajo. A los datos del crecimiento de la economía habría que agregar los referentes explícitos del estudiantado. "La imaginación al poder" que rezaba una pared de La Sorbona o "El mundo será de los cronopios o no será" (Monsivais, 1970:232) en el muro de una escuela en la Ciudad de México, hablan de un tipo de reivindicación descentrado de la lucha de clases. Sólo atribuyendo a lo económico un papel holístico, capaz de explicar todos los procesos a partir de la contradicción económica surgida de las relaciones de producción y extendiéndola por la vía de la alienación del trabajo al campo del consumo, de

la producción tecnológica y de la alienación de la cultura, como hizo la Escuela de Frankfurt, podríamos explicar el 68 como un fenómeno arraigado en las contradicciones económicas de la sociedad capitalista o socialista. Marcuse, el principal exponente de esta perspectiva, diría a partir del movimiento estudiantil: "Parece necesario repetir que la abolición de la propiedad privada de los medios de producción y se control colectivo no termina con la diferencia (del socialismo y d capitalismo), en especial cuando ese control lo ejerce una clase obrera cuyas necesidades y aspiraciones están dominadas por la imitación de una adaptación a necesidades engendradas por el sistema capitalista" (Cockburn y Blackburn, 1969:453). Pero es claro que el mundo, como lo ha demostrado Habermas (1990), ya no puede explicarse en toda su complejidad a partir de esa única relación entre la sociedad y d sistema, por más que prevalezcan y se desarrollen las condiciones de la producción capitalista. Las relaciones entre la sociedad y el sistema también son de corte cultural y político y tienen una naturaleza independiente. No es el sobre desarrollo de las fuerzas productivas el que produce la opresión, son los particulares sistemas políticos, bélicos o hipernacionalistas, o la prevalencia del conservadurismo socio-cultural lo que produce la exclusión y la cancelación de libertades. Por ello es entendible que, como sucedió en el caso de México, el discurso marxista ortodoxo o estructural se vieran impotentes en tanto líneas de interpretación y conducción del movimiento estudiantil. "En las asambleas se aventaban peroratas de más de una hora sobre Althusser. Marx y Lenin pero no decían lo que a la raza le interesaba" (Poniatowska, 1984:35).⁹ El conflicto tampoco sería suficientemente comprensible mediante la óptica de Revueltas, que lo veía como un paso más hacia la revolución socialista mundial, el cual se llevaría a cabo mediante las prácticas autogestivas. El movimiento estudiantil aparece más, como Heller decía, un conflicto en el seno de las libertades a secas. El pliego petitorio del Consejo Nacional de Huelga en México, las demandas de Students for a Democratic Society o el discurso de los jóvenes sociólogos franceses, por una educación crítica, levantaban paradigmas políticos y culturales. Es cierto que lo económico apareció en el 68, especialmente como crítica a la pobreza, pero esta crítica estaba dirigida principalmente hacia la incapacidad del Estado de bienestar. Nadie hablaba, salvo las corrientes marxistas clásicas, de ir al socialismo a partir de la rebelión estudiantil.

⁹ Gilberto Guevara relata el carácter de la participación de la izquierda marxista en *Pensar el 68*: "eran antidemocráticos, sectarios, grupusculares ; siempre estuvieron en contra de las manifestaciones y las opciones de organización participativa". (1988:53)

En segundo lugar es necesario advertir la ubicación socioeconómica de los protagonistas. Los destinatarios del discurso crítico de la Escuela de Frankfurt y del existencialismo no fueron los obreros sino las clases medias, los técnicos y universitarios. Por más que adaptáramos el concepto de clase, considerando a los estudiantes universitarios como "nuevo proletariado", fracasaríamos ante la mínima descripción empírica. Salvo los ingenieros y arquitectos, los abogados, médicos, sociólogos, historiadores, antropólogos, psicólogos, artistas y demás se ubican en un campo totalmente diferente al de la producción directa y, sobre todo, en términos generales no se identifican culturalmente con el proletariado. Pero tal desconexión operativa y social no nace de un síndrome alienante o de una falsa conciencia de clase, se produce simplemente porque las clases medias no pertenecen al proletariado y, aún perteneciendo de origen, ya no dan testimonio *per se* de una vocación revolucionaria socialista, como González Casanova lo advirtió en *La democracia en México*. La conciencia crítica de los estudiantes pudo nutrirse del análisis de la sociedad unidimensional pero en la mira no aparecían las relaciones de producción. Antes bien, los sistemas políticos, el carácter de lo nacional, la autonomía, la política frente a la guerra, las libertades políticas y culturales eran el tema central por resolver. Incluso en el caso de Francia, en donde los estudiantes intentaron un acercamiento con los sindicatos y se produjeron huelgas de importancia, la distancia entre los intereses políticos culturales del movimiento estudiantil y los intereses económicos concretos de los obreros se hizo evidente.

En tercer lugar, no es posible asumir la idea de una conciencia de clase para sí que despertaba o era impuesta sobre el basamento de una falsa conciencia. Aceptar ese tránsito mecánico nos obligaría a considerar y descalificar un supuesto predominio de una falsa conciencia en las universidades que no se levantaron, o siguiendo a Lenin, la incapacidad de las élites dirigentes, o siguiendo a Gramsci, la fuerza *subyugante* de la ideología hegemónica. La idea de una falsa conciencia *versus* otra verdadera gira alrededor de otra idea más general y de tipo práctico, la idea concientización-movilización, idea que fue incluso asumida por corrientes como la de "poder estudiantil" y que podría sin problemas asociarse con la versión gubernamental de los Acontecimientos, como provocados por la influencia de ideologías extrañas. Más que una falsa conciencia o una verdadera conciencia, más que un problema de anemia, alienación o manipulación en la base social, lo que el 68 mostró fue un problema en la dirección de la cúspide, un problema de sistemas políticos enfrascados en estrategias nacionales de desarrollo a ultranza o de expansión del dominio mediante la guerra, y de patrones sociales y culturales petrificados,

incapaces de responder a la nueva búsqueda de libertades. Más que un problema de movilización como tal, en el que la conciencia de clase sería uno más de los mecanismos operativos, lo que se produjo fue un conflicto político e ideológico entre dos grandes corrientes, entre la que sostenía los estados nacionales de la época y la que impulsaba nuevos procesos emancipatorios.

Tampoco podríamos ahora recurrir con eficiencia a las tesis de Germani elaboradas en los sesentas, asentadas en el estructural-funcionalismo,¹⁰ puesto que para ello tendríamos que aceptar que existió un choque entre el proceso de modernización impulsado por los estudiantes y las estructuras arcaicas, premodernas, sostenidas por los sistemas educativos y gubernamentales. Es claro que tanto las urbes de Estados Unidos, como las de Francia, Japón, Italia, Alemania, e incluso en buena medida la Ciudad de México, tendrían que ser consideradas asiento de sociedades en donde la modernización estaba, ya muy avanzada cuando llegó el 68. En general, el desarrollo de las fuerzas productivas en el conjunto de países de las universidades que se levantaron, el mismo desarrollo urbano y los sistemas burocráticos habían traspasado el umbral de lo premoderno. Lo que apareció no fue una lucha entre modernidad y premodernidad. Es cierto que estudiantes impulsaron cambios postradicionales y de corte política liberal, pero las sociedades en pugna ya eran en sí mismas modernas y, fuera del bloque socialista, incluso más o menos libérrimo-conflicto apareció por el carácter rígidamente formal de esos sistemas y la búsqueda de nuevas reglas políticas y culturales, más allá de las ofrecidas por la modernidad nacionalista de la posguerra. En forma, como fue expuesto en *La sociedad posindustrial* (Touraine 1973), la rebelión apareció ante la imposición de una nueva modernización, la de la sociedad programada, frente a los imperativos i sector social que era consustancial al modelo, pero que además tenía razones legítimas para ser crítico.

La propuesta que aquí he intentado delimitar es que 1968 mostró asumiendo el valor de las particularidades históricas de los diferentes conflictos, los rasgos de una época marcada por el agotamiento utopía nacionalista autoritaria y la cultura liberal clásica. Una parte significativa de la nueva sociedad de los sesentas exigió un nuevo tipo de nacionalismo, reformulando los viejos principios de igualdad y libertad del hombre, impulsando una cultura política de de más que formal y dándole contenido a un nuevo universalismo sólo se acudió a la tradicional exposición fría, en su momento revolu-

¹⁰Sobre las tesis estructurales-funcionalistas de Gino Germani véase (1971), *Sociología de la modernización*, y (1972), *Política y sociedad en una época de transición*.

cionaria, sintetizada en la frase: "Todos los hombres nacen libres e iguales". El discurso estudiantil de los sesentas que podría leerse sería: todos los hombres y mujeres, de todas las razas y niveles socioeconómicos, de todas las creencias políticas y en todos los sitios tienen los mismos derechos y libertades. El movimiento aparecería entonces, en buena medida, como una nueva defensa, mucho más radical que la de los liberales del XIX, de los derechos humanos y de las libertades, como una búsqueda, en todo caso, de una mayoría de edad sociocultural. Las universidades se rebelaban contra un conjunto de sistemas nacionales que estaban reproduciendo mecanismos opresivos y ejecutando atentados contra comunidades o grupos sociales que una nueva opinión pública, tras la historia de la Segunda Guerra Mundial, ya no podía aceptar. Exterminio de pueblos, persecución política, exclusión social, estructuras educativas acriticas, cultura formalista, fueron procesos rechazados en bloque por una nueva generación. La historia política y la responsabilidad que en ella tenían los sistemas gubernamentales y educativos ya no podía ser admitida por la nueva generación, por más que en el plano económico se viviera un progreso generalizado y la movilidad social por la vía educativa siguiera vigente. Una nueva utopía, una responsabilidad histórica, una sociedad crítica, una cultura política mucho más alerta y contestataria había nacido.

Finalmente habría que advertir el riesgo de conclusiones ancladas en una nueva filosofía de la historia. Es cierto que los movimientos estudiantiles del 68 tuvieron efectos notables en la flexibilización de la cultura política y en el campo de las nuevas relaciones sociales. Las reformas universitarias, el desarrollo del eurocomunismo, el retiro de los Estados Unidos de Vietnam, la renuncia de De Gaulle, el desarrollo de las nuevas versiones del nacionalismo de izquierda en América Latina, o los movimientos populares y el ecologismo son deudores del calor emancipador de la rebelión estudiantil. En México esos efectos son generalmente valorados como base para las nuevas conquistas autonómicas de diferentes grupos sociales (Florescano y González C., 1986:351). En la República Federal Alemana, se reconoce en el 68 "una cesura... (el impulso de) una situación más flexible de (la) cultura política... (de) una liberalización de las formas de vida y trato, que sólo hoy hace sentir sus plenos efectos" (Habermas, 1991:45). Puede hablarse, en cierta forma, de un triunfo histórico de la sociedad, pese a la brutal represión que se ejerció en casos como el de México. La liberación sexual y la revolución femenina hablan igualmente de una etapa cultural posmoderna que se enlazó con la insurrección estudiantil. Fortalecimiento de corrientes políticas igualitarias y liberales al mismo tiempo, extensión de las corrientes democratizadoras en el

plano político y en el campo de las igualdades efectivas, nueva conciencia crítica, nueva cultura, un nuevo universalismo pueden ser vistos como resultados de una transformación que tuvo en el movimiento mundial del 68 uno de sus motores más importantes.

Sin embargo, la historia no acaba como las películas de aventuras, con héroes triunfantes y mundos felices. Ya no podríamos atenernos a la explicación tranquilizadora de los efectos naturales de una filosofía de la historia, a la creencia de un progreso histórico que corre a la manera de un tren que cruza estaciones fijas y finalmente llega a una meta preestablecida. Ni la idea de una creciente sociedad positiva como soñaba Comte, ni el paradigma de una sociedad progresivamente occidentalizada como supuso Germani, ni la idea de la llegada inminente de una sociedad mundial socialista en algún futuro construido por el desarrollo de las fuerzas productivas o la revolución proletaria o popular puede arraigar después de las enseñanzas del siglo XX. No existe un final de la historia pleno de dicha o castigos divinos. Hoy sólo podemos aspirar a ver la historia en su construcción día a día, reconociendo que puede caminar en cualquier sentido. Por ello no podemos atribuir al 68 un papel emancipador definitivo, capaz de conducirnos indefectiblemente hacia una sociedad más libre y democrática. En México la ambivalencia de los acontecimientos que se desprenden del 68 puede verse en el trabajo de Zermeño, quien en *México. La democracia utópica*, advierte: "el proyecto democratizador de la sociedad, tan caro a los sectores integrados pero en especial a las clases medias y al mundo de la intelectualidad y la cultura, se vuelve... un proyecto solamente parcial" (1978:324). Evidentemente no todo lo que sucedió en el 68 y después contribuiría a reconstruir los procesos democráticos. Habría que anotar, por ejemplo, el efecto que tuvo la represión del 68 en el fortalecimiento de una crítica marxista desalentada por la democracia y que, en su versión más radical, se abrazaría en México a una lucha armada foquista durante los setentas o, como en el caso de Italia, la desembocadura, por la vía de la radicalización ciega de una "vanguardia revolucionaria", hacia el terrorismo de las "Brigadas Rojas" (Alberoni, 1984 y Melucci, 1996). Incluso podríamos preguntarnos si el desarrollo de identidades neoconservadoras, como las que se entregan, irreflexivamente a creencias milenarias, no se nutrieron también de una lectura del 68 desencantada de la política y de la modernidad en términos absolutos.

Si algo parece anunciar el 68 fue en todo caso la emergencia de identidades posnacionales, en cierta forma también postocquevillianas y posmarxistas. Identidades capaces de profundizar el sentido del universalismo decimonónico para convertirlo en una nueva defensa de los derechos humanos. Identidades que buscarían transformar el

sentido limitado de la igualdad de los mecanismos establecidos por el Estado social o por el Estado social democrático, para tratar de convertirlos en receptores de una búsqueda más efectiva de libertades e igualdad entre sexos, razas, grupos sociales y opiniones políticas. Identidades rebeldes frente a las instituciones, incluidas las universidades, en función de un espíritu crítico que había sido permanentemente excluido por los formalismos burocráticos. Identidades contra el conjunto de paradigmas que la modernidad había levantado en la primera mitad de siglo y que se desbarataron estruendosamente a partir de la Segunda Guerra Mundial. Las nuevas generaciones demandaban y contribuían así a construir una etapa de espaldas al nacionalismo conservador y de frente a nuevos cauces para las identidades restringidas. Si 1789 se puede todavía considerar un momento central en el tránsito histórico hacia la revolución burguesa y la modernidad, admitiendo que fue parte de un periodo en el que también debe por lo menos asumirse la centralidad de la Revolución de Independencia Norteamericana y las revoluciones de independencia latinoamericanas, entonces 1968, como parte de un período de intenso descontento que arranca en el fin de la Segunda Guerra Mundial y llega hasta nuestra época, podría tener un valor significativo en tanto nueva defensa de los derechos humanos y las libertades. Las revoluciones en Europa del Este, en 1989, podrían igualmente ser vistas en esa panorámica de cambio histórico. Hablamos en todo caso de mutaciones contemporáneas que han sido abordadas ya por muchos analistas y definidas bajo el término genérico de posmodernidad. La ambivalencia de este término y el cuerpo que ha ido tomando en el campo de las artes y la cultura en general es motivo de múltiples debates (Giddens, 1990; Habermas, *etal*, 1988 y Lyotard, 1996). Aquí solo propondría en forma resumida que si la transición a la posmodernidad tiene que ver con una transformación mundial de los sistemas culturales y de los sistemas políticos, entonces los movimientos estudiantiles que estallaron en el 68 podrían considerarse centrales.

Bibliografía

- Alberoni, A. (1984). *Movimiento e institución*. Editora nacional. Madrid.
Borja, S. y García, M.I. (comp.) (1991). *Marcuse y la cultura del 68*. UAM-X, México.

- Cardoso, F. y Faletto, E. (1976). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Siglo XXI, México. Cornelius, W. 1980. *Los inmigrantes pobres en la Ciudad de México y la política*. FCE. México.
- Cisneros, A. (1993). *La ciudad que construimos*. UAM-I. México.
- Cockburn, A y Blackburn, R. (1969). *Poder Estudiantil*. Editorial Tiempo Nuevo. Caracas. Cortázar, J. (1969). *La vuelta al día en ochenta mundos*. Siglo XXI. i México.
- Debray, R. (1975). *La crítica de las armas*. I y II. Siglo XXI, México.
- Domhoff, W. (1973). *¿Quién gobierna los Estados Unidos?* Siglo XXI, México.
- Eisenstadt, S. (1972). *Modernización, movimiento de protesta y cambio social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Fanón, F. (1972). *Los condenados de la tierra*. FCE, México. Flores, H. *México: experiencias y perspectivas del desarrollo*. En México y los cambios de nuestro tiempo. Coloquio de Invierno. FCE-UNA;-CNCA. México, 1992. Florescano y González (coordinadores) (1986). *México, hoy*. Siglo XXI, México.
- Fromm, E. (1990). *El arte de Amar*. Paidós. México. Fuentes, C. (1972). *La región más transparente*. FCE. México. Germani, G. (1972). *Política y sociedad en una época de transición*. Paidós. Buenos Aires.
- (1973) *Sociología de la modernización*. Paidós. Buenos Aires.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press.
- González, P. (1972). *La democracia en México*. Era. México.
- Guevara, G. (1988). *La democracia en la calle*. Siglo XXI, México.
- Guevara, G. *et. al.* (1988). *Pensar el 68*. Cal y Arena. México.
- Habermas, J. (1990). *Teoría de la Acción Comunicativa*. 2 Vols. Taurus. Buenos Aires.
- (1991) *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos. | Madrid.
- (1994a). *Ensayos Políticos*. Península. Barcelona.
- (1994b). *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid.
- et al.* (1988). *La posmodernidad*. Kairós. México.
- Heller, A. (1994). *La revolución de la vida cotidiana*. Península. Barcelona.

- Jacobs, H. y Petras, J. (1968). *El movimiento estudiantil y la sociedad norteamericana*, en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. XXX. No. 4 Octubre-Diciembre.
- Kant, M. (1990). *Crítica de la Razón Práctica*. Porrúa. México.
- Liotard, J-F. (1996). *La posmodernidad*. Gedisa. Barcelona
- Lowe, S. (1986). *Urban Social Movements*. St. Martin's Press. Nueva York.
- Lowy, M. (1982). *El marxismo en América latina*. Era. México.
- Lemert, Ch. (editor) (1993). *Social Theory. The multicultural & Classic Readings*. Westview Press. San Francisco.
- Marcuse, H. (1972). *El hombre unidimensional*. Seix Barral. Barcelona.
- Mannheim, K (1941). *Ideología y utopía*. FCE. México.
- (1978) *Diagnóstico de nuestro tiempo*. FCE. México.
- Marx (1976). "La guerra civil en Francia". En *Marx y Engels. Obras escogidas*. Vol. II. Progreso. Moscú.
- Melucci, A. (1996). *Challenging Cades*. Cambridge University Press.
- (1997). *Movimientos sociales contemporáneos*. En Anuario de Espacios Urbanos. Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. México.
- Mili, J. S. (1994). *De la libertad de pensamiento y discusión*. Alianza-CNCA. México.
- Mills, W. (1974). *La imaginación sociológica*. FCE. México.
- Monsiváis, C. (1970). *Días de guardar*. Era. México.
- Paz, O. (1970). *Posdata*. Siglo XXI, México.
- (1973). *El Laberinto de la Soledad*. FCE. México.
- Poniatowska, E. (1984). *La noche de Tlatelolco*. Era. México.
- Revueltas, J. (1987). *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Era. México.
- (1996). *México 68: juventud y revolución*. Era. México.
- Rouquie, A. (1989). *América Latina. Introducción al extremo Occidente*. Siglo XXI, México.
- Ribeiro, D. (1988). *El dilema de América Latina*. Siglo XXI, México.
- Sacristán, M. C. (1994). *El pensamiento ilustrado ante los grupos marginados de la Ciudad de México, 1767-1824*. En Hernández, R. (compiladora). *La Ciudad de México en la primera mitad del siglo xix*. T. II. Instituto de Investigaciones José Ma. Luis Mora. México.
- Sartre, J.P. (1972). *El existencialismo es un humanismo*. Huáscar. Buenos Aires.
- (1973). *Alrededor del 68*. Losada. Buenos Aires.

- Sennet, R. (1978). *El declive del hombre público*. Península, Barcelona.
- Solís, L. "Inflación estabilidad y desarrollo: el caso de México". ^
revista *Trimestre Económico*. Vol. 35. No. 139. Jul-sept. 1968. i
- Skocpol, T. (1984). *Los Estados y las Revoluciones Sociales*. FCEJ México.
- Tilly, Ch. (1995). *Las revoluciones europeas. 1492-1992*. Crítica] Barcelona.
- Touchard (1972). *Historia de las ideas políticas*. Tecnos, Madrid.
- Tocqueville, A. (1987). *La democracia en América*. FCE. México.
- Touraine, A. (1973). *La sociedad postindustrial*. Ariel. Barcelona.
- (1995). *Crítica de la modernidad*. FCE. México.
- Walton, J. (1984). *Reluctant rebels*. Columbia University Press. Nueva York.
- Wallerstein, I. (1991). *El Moderno sistema mundial*. Vol. I. Siglo XXI México.
- Weber, M. (1992). *Economía y sociedad*. FCE. México. Zermeño, S. (1983). *México: una democracia utópica*. Siglo XXI México.
- (1996). *La sociedad derrotada*. Siglo XXI, México.