

El “espacio” social de la cultura y la constitución de una esfera pública: un desafío político

Maria Rocha¹

RESUMEN: “Movimientos” y expresiones culturales provenientes de áreas marginadas (barrios periféricos, favelas etc.) han llamado la atención de investigadores que identifican en ellos reivindicaciones políticas. Cómo interpretar la complejidad y dinámica de esos movimientos revela desde luego problemas del mismo aparato teórico disponible, ideológicamente orientado y limitador. Las preguntas sobre **lo que** históricamente ha caracterizado esas manifestaciones y **cómo** han sido apropiadas por la sociedad llevan a otras perplejidades: a las cuestiones de lo que es la cultura en la contemporaneidad y cuál el papel que debiera asumir la política como auspiciadora de una esfera pública que sostuviera la visibilidad y el respeto a los valores culturales.

PALABRAS-CLAVE: cultura y política; movimientos de cultura popular; esfera pública; crisis socio-cultural contemporánea; crítica de los valores de la Modernidad.

O “espaço” social da cultura e a constituição de uma esfera pública: um desafio político

RESUMO: “Movimentos” populares voltados à cultura e expressões artísticas provenientes de áreas marginalizadas (bairros periféricos, favelas etc.) têm chamado a atenção de pesquisadores que identificam neles reivindicações políticas. A questão de como interpretar a complexidade e dinâmica desses movimentos revela problemas do próprio aparato teórico disponível, ideologicamente orientado e limitador. As perguntas sobre **o que** historicamente tem caracterizado essas manifestações e **como** têm sido apropriadas pela sociedade levam a outras perplexidades: às questões do que é a cultura na contemporaneidade e qual o papel que deveria assumir a política como auspiciadora de uma esfera pública que sustente a visibilidade e o respeito aos valores culturais.

PALAVRAS-CHAVE: cultura e política; movimentos de cultura popular; esfera pública; crise sociocultural contemporânea; crítica dos valores da Modernidade.

The social space of culture and the creation of a public sphere: a political challenge

ABSTRACT: “Movements” of cultural expressions from marginal areas (peripheral settlements and *favelas*) have called the researches attention for the political contents they have shown. The effort to interpret the dynamic complexity of such movements reveals the weakness of the theoretical framework, ideologically leaning and limitative. The questions about **what** historically has characterized such manifestations and **how** they have been

¹ Doctorante del Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México – UNAM. Dirección electrónica: penna.maria@gmail.com.

absorbed by the society bring other perplexities: the problem of what culture is in our society and which should be the role of the policies to raise a public sphere to maintain visibility and respect to cultural values. Moreover, rather than a problem of policies, the crisis involves the politics itself that has been overcoming to the consumption society.

KEYWORDS: culture and politic; movements of popular culture; public sphere; contemporary socio-cultural crisis; criticism of the values of modernity.

La cultura emergente en los espacios marginados de la actual sociedad latino americana presenta innumerables perplejidades para los investigadores que buscan interpretarla. Según algunos de ellos, las dificultades se encuentran tanto en cuestiones conceptuales por la necesidad de repensar teorías concebidas para otras situaciones socio-histórico-culturales, como en la realidad misma que ofrece aspectos desafiantes por su carácter inédito y su variedad. La formación histórica de Latinoamérica, nuestros orígenes de múltiples procesos de mestizaje y nuestras trayectorias de economías dependientes forjaron sociedades contradictorias en las cuales conceptos tradicionalmente utilizados en las ciencias sociales no corresponden a la compleja diversidad de lo real.

Para investigadores como Néstor G. Canclini (2003) y Jesús Martín-Barbero (2003), la cuestión primera es cambiar “ciertos esquemas mentales” que supeditan la dinámica social de la cultura que tiene una cotidianidad pulsante, heterogénea y conflictiva en sus condiciones materiales de existencia. Modelos que utilizan pares dialécticos (como sociedad tradicional *versus* sociedad moderna, sectores cultos *versus* sectores populares, cultura hegemónica *versus* subalterna etc.), dicotomizan la realidad cultural viva de esas sociedades. En esa dicotomía estaría implícita la estrategia de la “razón instrumental”, o sea, la manipulación ideológica de conceptos hecha de modo supuestamente racional por atenerse a construcciones lógicas, por las que se busca justificar la posición de la modernidad hegemónica; lógica que no admite ranuras en el poder establecido al mismo tiempo que desvalora cualquier otra matriz cultural que no le sea integrada, despreciando sensibilidades y estéticas que no sean las suyas.

La principal tarea a realizar, la que los autores citados han elegido como su foco principal, ha sido contribuir para librarnos de paradigmas “cientificistas” cargados de ideología, que más oscurecen que aclaran los hechos sociales, tornando inviables interpretaciones comprensivas de lo cultural, empobreciéndolas y restringiéndoles la amplitud. Las teorías que trabajan con conceptos dicotómicos acaban por impedir que se

aprehenda la complejidad de las interacciones entre cultura y política, aspecto clave de la dinámica social cuya comprensión es un desafío al cual se debe buscar contestar, si se quiere encontrar salidas para la crisis de sociedades presionadas por fuertes tensiones sociales.

Para entender lo que pasa en la cultura latinoamericana es necesario aventurarse en la indagación investigativa de los conceptos y de las realidades, osando romper con la razón restrictiva que se muestra incapaz de articular una concepción abarcadora de nuestra modernidad híbrida, en la cual, según Martín-Barbero, conviven “discontinuidades culturales, deformaciones sociales y estructuras de sentimientos, memorias e imaginarios que mezclan lo indígena con lo rural, lo rural con lo urbano, el folclor con lo popular y lo popular con lo masivo” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 28). En su análisis, que conjuga filosofía, sociología y antropología, enlazando en un mismo esquema comunicación, política y cultura, el autor trata de,

afirmar el entrecruzamiento en lo masivo de lógicas distintas; la presencia ahí no solo de los requisitos de mercado, pero de una matriz cultural y de un *sensorium* que enoja a las elites, mientras constituye un ‘lugar’ de interpelación y reconocimiento de las clases populares (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 30).

Para ese autor, en la ausencia aparente de forma que caracteriza a la cultura de masas se puede identificar el perfil de identidades políticas si la contemplamos con la visión correcta, emancipados de inducciones ideológicas que se ocultan disfrazadas en las teorías de lo social. En su opinión, si se procurasen se encontrarían los enlaces y las imbricaciones por las cuales la cultura popular revela su carga política oculta que una noción estrecha de lo político no reconoce,

una concepción dominante de lo político que ha sido incapaz de asumir la especificidad del poder ejercido a partir de la cultura, y tiene aplastadas la pluralidad y la complejidad de los conflictos sociales bajo el eje unificador de los conflictos de clase (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 97).

Elaborando el mapa de las “mediaciones” – los “medios” por los cuales los pueblos han hecho audible su voz – en la trayectoria histórica de la cultura de masas, Martín-Barbero interpela el papel que ellos han asumido, desde los más antiguos encontrados en el

siglo XVII,² hasta las novísimas tecnologías de comunicación – teatro, imprenta, radio, cinema, televisión, computador, celular -, reconociendo que “lo que la tecnología media hoy, de modo intenso y acelerado, es la transformación de la sociedad en mercado, y este en principal agenciador de la globalización” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 20).

La sociedad de mercado y su cultura se identifican con la formación de grandes conglomerados urbanos, las ciudades y sus laberintos. En América Latina la formación de la sociedad de masas y la cultura que ha surgido con ella (conceptos cuya relación cambiaron la noción misma de la función social de la cultura)³ empezaron a delinearse con la “hinchazón” de las ciudades que crecieron aceleradamente, sin planeamiento para cobijar las poblaciones campesinas expulsadas del campo con el término del modelo agrario exportador; éxodo que fue acompañado de un acelerado crecimiento demográfico en un período de recomposición de grupos sociales que manejaban el poder en los Estados nacionales.

El proceso de “sustitución de importaciones” en los años 1930, que ocurrió en países que tenían mercado interno e industrialización incipiente, a lo cual siguió a lo largo del siglo XX el proyecto de modernización socio-económica apoyado por los gobiernos de las burguesías nacionales, buscaron atraillar las economías nacionales latinoamericanas al capitalismo que sostiene el desarrollo tecnológico de los países hegemónicos, con lo que llegamos, sin pérdida de continuidad, a la transnacionalización económica actual, que obedece a un capital sin fronteras. Ese proceso ha dejado cada vez más debilitados a los Estados nacionales, incapaces de imponer límites a la internacionalización homogenizadora del mercado que ha invadido nuestras economías, internacionalización que a su vez impone transformaciones al cotidiano y a la cultura de nuestros países. Para Martín-Barbero (2003,

² Ortega y Gasset (1976) identifica en el teatro del XVII (de Lope de Vega y Calderón) un contenido popular, propenso a acción en detrimento de la reflexión y el comedimiento que se encontraba en el teatro francés, con Racine, por ejemplo. José Antonio Maravall (1997) también encuentra en el XVII, por primera vez en la historia, lo que hoy identificamos como la sociedad de masa.

³ Con el surgimiento de la sociedad de masas, emparejada al desarrollo de la sociedad industrial, la cultura se ha vuelto “entre-tenimiento”, o sea, lo que ocupa o “tiene”, “posee” a las gentes en el tiempo en que no están trabajando: la cultura no se vale por sí misma, sino para distraer, relajar. En la sociedad de masas lo que se cultiva es el trabajo alienado. La antigua acepción de cultura como cultivo de valores que se quieren permanentes en una sociedad -que incentivaron el desarrollo de las calidades y capacidades humanas, valorando los dones del espíritu para el refinamiento de los sentidos, ampliando el sentido de la experiencia humana y engrandeciendo el destino humano- no tiene acogida en la sociedad de mercado. Conferir Arendt (1988) Capítulo “A crise na cultura: sua importância social e política” y el libro del filósofo del arte H. Read (1968).

p. 294-295), lo que está en juego ahora es el peligro de la “internacionalización de un modelo político”, pues *dentro* del sistema capitalista transnacional no hay fronteras definidas, las relaciones se tornan opacas, difusas, y es difícil establecer identidades nacionales.

A excepción de Cuba (cuya trayectoria no está en la intención de este pequeño ensayo discutir), en la América Latina las “adaptaciones” políticas de las burguesías nacionales – del populismo a las dictaduras militares, incluso cuando hubo algún refrescante intervalo democrático - no se alejaron del proyecto de desarrollo que opera la viabilidad de la “modernidad-mundo” (ORTIZ, 2003) del capitalismo hegemónico, cuya irresistible tendencia expansiva, imperialista y totalizadora es bien conocida ya desde Marx. Esa característica de la ideología capitalista viene acompañada de otro fenómeno, según observan algunos pensadores – el ocaso de la esfera pública de las relaciones humanas. Para Hannah Arendt, por ejemplo, la política como la cultura pertenecen a la esfera pública porque ambas revelan las relaciones objetivas entre los seres humanos, presuponen la existencia de algo *entre* ellos en los espacios donde acaece el relacionarse, algo que se les interpone para que no colidan los unos con los otros, como las leyes. Ese “algo” interpuesto, en el sentido que le da la autora mencionada, tiene la característica de un “objeto”, del Latín *obicere*, algo “puesto delante”, “en frente a”, que estaría más allá de las individualidades y subjetividades y que debería expresar los valores de un mundo común que perteneciera a todos, concebido como espacio de expresión de la voluntad común (ARENDR, 1988, p. 254 y 260); (ARENDR, 2001, p. 150 - nota 2, y p. 157).

En el caso específico de Latinoamérica, según el análisis de Martín-Barbero, se ha producido una reivindicación de los sujetos políticos como reacción a la homogeneización globalizadora, reivindicación apoyada en una nueva valoración de lo cultural como posibilidad para la experiencia de rebeldía y resistencia: la idea de la cultura ocupar un lugar “interno en la constitución de lo político”, donde se establecería un “espacio de producción de sentido en el orden de la sociedad para atender a los principios de reconocimiento mutuo” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 298 – nota 144) entre los actores sociales marginados por la misma globalización. Para el autor: “El desafío enfrentado por la industria cultural aparece en toda su intensidad en el cruzamiento de dos líneas de renovación las cuales inscriben, de un lado, la cuestión cultural en el interior de lo político,

y de otro la de la comunicación en la cultura” (MARTÍN BARBERO, 2003, p. 299). Todavía, al ponerse la relación entre cultura y política en la constitución de la esfera pública, y ambas ante la “industria cultural” mencionada por el autor, entiendo que, como la misma denominación de *industria* indica, esta se articularía con el consumo, lo que presupone que ya se encuentra involucrada la esfera de los intereses privados, que se representa en el acto mismo de consumir.

En la tentativa de encontrar respuestas a esas cuestiones, Martín-Barbero rehace la trayectoria de la formación de la cultura de masas con una investigación de las “matrices culturales” que acompañan históricamente la inculturación de las clases populares en el capitalismo. Recusando la concepción de “masa” como el lugar de sujetos aislados, sin lazos de participación comunal, ningún poder, solamente pasividad y consumo, el autor apunta a nuevas formas de creación de sentido en la cotidianidad de la masa: relaciones primarias de encuentro de identidades que se oponen al anonimato urbano y la impersonalidad del mundo del trabajo – “los mediadores socioculturales” – la familia, el barrio, la radio comunitaria, organizaciones que se articulan independientes y al margen del oficialismo, como sucedió en principio con las Escuelas de Samba y actualmente con movimientos como “Nós do morro” en Rio de Janeiro, por ejemplo, o los de “Neza”, “Tepito” y muchos otros en la Ciudad de México y, por supuesto, en otras ciudades de América Latina y del mundo.

En lo que se refiere a las “matrices históricas” de la cultura de masa, el autor señala el melodrama que, desde sus primeras versiones francesas en el siglo XIX, ha puesto en escena al pueblo ridiculizando la nobleza, excediendo en el apelo emocional, evocando “acciones y grandes pasiones”, con caracterizaciones que acentuaban una expresividad emotiva que contrariaba la educación burguesa, la cual imponía el control de las emociones y de los sentimientos cuyas manifestaciones eran restringidas a la esfera privada. Para Martín-Barbero,

La obstinada persistencia del melodrama, más allá y mucho después de desaparecidas las condiciones de su surgimiento, además de la capacidad de adaptación a distintos formatos tecnológicos, no puede ser explicada en términos de una operación puramente ideológica o comercial (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 178).

El papel mediador de ese género, en el cual se traduce tan perfectamente el sentimiento popular, ha estado presente del folletín al radioteatro, del “music-hall” al cinema, y reina soberano en la televisión sudamericana. Rehaciendo la trayectoria de las mediaciones, la preocupación del autor es buscar lo que torna a las masas “socialmente visibles” en su cotidianidad, en sus esperanzas de reconocimiento y justicia, sus peleas por derechos igualitarios y dignidad. Él encuentra que la confrontación con la opresión es mediatizado por las expresiones culturales - las “formas populares de la esperanza”, desde la exacerbación alegórica del carnaval brasileño hasta el género melodramático como mencioné -, en las cuales si todavía lo político no está puesto objetivamente, tampoco deja de estar presente y se advierten los componentes subversivos de esas manifestaciones populares frente a la estructura del poder dominante.

Aplicando el punto de vista de Hannah Arendt a estos planteamientos, tendremos primeramente que evaluar la posibilidad de que sean audibles esas “formas populares de la esperanza” en la ausencia de una esfera política que las ampare, protegiéndolas de la mercancía cultural. En segundo lugar, se hace necesaria la pregunta por las condiciones de pertinencia en la esfera pública de esos signos de identidad cultural (como el melodrama) que compartimos todos juntos, en el cual lo que se exhibe es la privacidad. Existe aquí el peligro de que la nivelación por los sentimientos, que humanamente y universalmente compartimos todos, encubra la verticalidad de las disparidades sociales.

Para Arendt (2001, p. 59-63), los sentimientos no se sostienen en la esfera pública justamente porque no resaltan las diferencias: todo lo contrario, los sentimientos anulan el espacio que debe existir *entre* los humanos, donde se pueden establecer las reglas para el reconocimiento de lo distinto y edificarse la ciudadanía y el respeto mutuo. En el ámbito público lo que está en juego es justamente la diferencia, aquello que nos aparta por la pluralidad de los puntos de vista que caracteriza la condición humana. La importancia de la esfera pública radica justamente en que a través de ella se crea la visibilidad para los intereses personales, y es ahí donde se inscriben las leyes y el respeto. En la ausencia de la esfera pública, la exhibición del mundo de la privacidad como cultura sigue la estrategia de la industria cultural.

Si no están traducidas en un lenguaje que las adecúe a la aparición pública (ARENDR, 2001, p. 59-61), estableciendo sus dimensiones objetivas, las emociones y el

mundo subjetivo no resisten a la “luz cruda” del ámbito público, donde política y cultura participan de la construcción del “artificio” humano de vida – el *ethos*⁴ – en el cual la creación cultural proyecta el ideario de valores significativos para generaciones, contribuyendo a la durabilidad y estabilidad del mundo humano (ARENDDT, 1988, p. 260-262). Por supuesto, la autora no se refiere a la cultura de masas, ni a los signos que caracterizan la Modernidad – la desterritorialización, la des-colección, el des-enraizamiento – pero sí de la construcción de una sociedad que queremos, recordándonos lo que pensaron hombres de la altura de un Simón Bolívar: “Todo era extranjero en este suelo. Religión, leyes, costumbres, alimentos, vestidos, eran de Europa, y nada más debíamos aún imitar... Un vasto campo se presenta delante de nosotros, que nos convida a ocuparnos de nuestros intereses”. (BOLÍVAR, 2007, p. 55).

La cuestión crucial para la Modernidad que se vive en la América Latina, cabe aquí advertir, es justamente que estamos en el límite de no identificar más lo que son “nuestros intereses”, de tal modo estamos involucrados con el capitalismo globalizado, cuya dinámica no se atiene ni respeta las culturas de los pueblos. Un ejemplo dado por Renato Ortiz (2003, p. 126) es bien representativo de nuestra actualidad: para él, así como las catedrales góticas eran símbolos de su época, el automóvil es el mito del hombre moderno. Nuestros antepasados nos dejaron las catedrales como herencia: ¿qué dejaremos nosotros para las futuras generaciones? Tenemos grandes realizaciones de ingeniería, sin duda, pero tenemos mucho más de cementerios de carros y montañas de basura. Y efectivamente, ¿es esto lo que dejaremos de herencia como representativo del “espíritu” de nuestra época?

Según la opinión de la filósofa citada, el “espacio de la cultura” debe ser políticamente asegurado, lo que significa que la esfera pública que lo abriga es un lugar donde cosas hechas para “aparecer” deben ser efectivamente vistas, oídas, o leídas – que tengan la garantía de visibilidad que les permita desempeñar su papel de tocar la sensibilidad de los auditorios, que sean consideradas, reflexionadas e incorporadas como

⁴ El concepto de *ethos* a que remito es el del mundo humano construido para ser el hogar del hombre, que conjuga el sentido de “refugio”, “abrigo y morada”: el mundo propiamente humano creado por los hombres para tornar la Tierra habitable, proporcionándoles el abrigo de una morada acogedora y permanente. Para H. Lima Vaz (1993, p. 11-21), a partir de este emerge un segundo sentido referente al comportamiento y a la creación de un espacio para las realizaciones de los hombres, pues de la permanencia nace el carácter, se desarrollan los estilos de vida, se establecen parámetros para la acción (*práxis*) y la interacción en un mundo común de hábitos (*ethos-hexis*), lo que también refiere al recurso ofensivo o activo de arma y defensa de agresiones externas.

manifestaciones efectivas de los individuos de una comunidad. La cuestión pasa a ser la competencia de lo político para ejercer su papel en la consolidación del espacio público, de aclarar lo que significa cultura en nuestras sociedades⁵ y de hacer que le rindan respeto.⁶

Uno de los problemas es impedir que expresiones espontáneas de la cultura popular sean absorbidas por la industria cultural y transformadas en puro entretenimiento, sin otra significación que ocupar el tiempo libre del que trabaja, sin otra función que la de ayudar a rehacer sus fuerzas para el mantenimiento del cotidiano, sin ofrecerle otra dimensión para su experiencia de vida. No olvidemos la capacidad del capitalismo de desmovilizar formas contestatarias, asimilándolas al sistema de mercado. Recordemos las rebeliones de jóvenes como los hippies y ejemplos en el área musical, como el blues, el jazz y el samba, que provenientes de origen marginal y suburbano fueron vaciados de sus características rebeldes; lo mismo que actualmente pasa con el rap y el hip-hop.

Según el punto de vista de Arendt, encarcelado en la lucha por la subsistencia, las aspiraciones centrales del hombre contemporáneo son las satisfacciones de sus necesidades más inmediatas, sus voluntades y deseos – todo un conjunto de disposiciones del ánimo favorable al clima emotivo que el melodrama refleja: todos nos igualamos en la lucha por el reconocimiento de nuestras identidades e individualidades; todos sufrimos carencia de justicia en una sociedad que anula las diferencias. Razón, tal vez, del éxito cada vez más globalizado de las melodramáticas novelas latinoamericanas.

Renato Ortiz, que relata en su libro los atractivos de la modernidad-mundo, refiérole a la identidad del hombre moderno la categoría de consumidor narrando la homogenización de los deseos y voluntades en un mundo cada vez más idéntico (2003, p. 149 y 167). Una cita de Galeano hecha por Martín-Barbero lo sintetiza todo: “[...] ‘el sistema habla un lenguaje surrealista, no solamente cuando convierte la riqueza de la tierra en pobreza del hombre, pero también cuando trasforma sus carencias y aspiraciones más básicas en deseo consumista’” (MARTÍN-BARBERO, 2003, p. 243).

⁵ Efectivamente este es un punto polémico: Arendt propone algunas ideas sobre el tema. (ARENDR, 1988, cap. 6)

⁶ Me permito recordar aquí un episodio lamentable que presencié en mi ciudad natal, Recife-Brasil. Hace algunos años, se empezó a “valorar” una representación popular campesina llamada “Maracatu rural”. Sus actores: trabajadores rurales desposeídos, rostros marcados por la dureza de sus vidas, vestidos con exquisito ropaje y atuendos de guerreros estilizados. Esos hombres fueron llevados a pago de alguna cosa a un supermercado de la ciudad para “atraer” a los clientes. No me puedo imaginar nada más humillante para ellos.

Por detrás de esas afirmaciones se encuentra una nivelación que no debemos olvidar: la sociedad de masas es “a organização pública do próprio processo vital” (ARENDR, 2001, p. 56). En la interpretación de Arendt, la organización social se volvió hacia el desarrollo de aquellas actividades que acompañan las características del proceso biológico en sus ciclos recurrentes, relacionadas a la supervivencia del cuerpo humano. Como apunta Hannah Arendt a lo largo de su obra *La Condición Humana*: - la interiorización de los valores del mercado, los símbolos de *status*, el hedonismo y el individualismo del capitalismo pueden ser resumidos en la ideologización del cuerpo y su satisfacción inmediata. Curiosamente, a la categoría de consumidor - con la cual, según Ortiz, se confunde el papel del hombre contemporáneo - está asociado el estómago y eso se amplía al nivel de la civilización contemporánea que está “devorando” y agotando el planeta con su apetito insaciable por recursos naturales.

Considero imprescindible la pregunta de Arendt: ¿qué estamos haciendo con nuestro mundo? Las respuestas, para ella, serán dadas por nuestras capacidades como seres políticos, además de esa entrañable capacidad humana por la que somos capaces siempre de empezar de nuevo.

Referências

ARENDR, Hannah. **A Condição humana**. Tradução Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

ARENDR, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução Mauro W. B. de Almeida. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1988.

BOLÍVAR, Simón. **Discursos y Proclamas**. Compilación, prólogo y notas: Rufino Blanco Fombona. Presentación: Lautaro Ovalles. Cronología y bibliografía: Reina María León. Discurso de instalación del gobierno de las Provincias Unidas, Bogotá, el 23 de enero de 1815. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. Disponível em <http://www.bibliotecayacucho.gob.ve/fba/index.php?id=97&backPID=96&swords=rufino%20blanco&tt_products=337>.

CANCLINI, Nestor García. **Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da Modernidade**. Tradução Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. 2. ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003.

MARAVALL, José Antonio. **A Cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica**. Tradução Silvana Garcia. 1. ed. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 1997.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos Meios às mediações Comunicação, cultura e hegemonia**. Tradução Ronald Polito e Sérgio Alcides. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

ORTEGA Y GASSET, José. **Meditaciones del Quijote. Ideas sobre la novela**. 3. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. 5. reimp. 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 2003.

READ, Herbert. **Arte e alienação: o papel do artista na sociedade**. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

VAZ, Henrique C. Lima. **Escritos de filosofia II – Ética e cultura**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1993.