

Roger Bartra: identidad cultural y ciencias sociales

*Lauro Zavala y Ramón Alvarado**

La posibilidad de establecer un diálogo entre el rigor de las ciencias sociales y la libertad creativa de la escritura literaria es un signo más de la condición paradójica de nuestros días, condición a la que podríamos llamar precisamente posmoderna y que no es exclusiva de nuestro país. En este contexto, y en particular en el espacio de la investigación social, Roger Bartra es un pensador excepcional. Como algunos anfibios mexicanos, que viven lo mismo sobre tierra que bajo el agua, y que crecen para adquirir los rasgos propios de la juventud, Roger Bartra parece estar a sus anchas lo mismo en medio del ajetreo polémico del periodismo cultural (como director de *La Jornada Semanal*) que en el adusto gabinete del investigador universitario (como autor de una docena de libros académicos), contribuyendo en ambos espacios a propiciar la convivencia de muy diversos tipos de discursos. Su trayectoria intelectual, durante las últimas décadas, ha registrado cambios semejantes, en su radicalidad, a los

* Profesores e investigadores del Departamento de Educación y Comunicación de la UAM Xochimilco.

que han podido ser observados en la creación artística durante ese mismo periodo.

En nuestros países, las ciencias sociales aún parecen estar lejos de tener un desarrollo similar en su fuerza al que ha sido reconocido desde los años sesenta a la narrativa, a pesar de la riqueza de nuestra realidad histórica y al lugar a la vez marginal y privilegiado que tenemos en el contexto internacional. Por su parte, las metamorfosis que ha sufrido la obra de Roger Bartra son aún más notorias si observamos que es uno de los pocos estudiosos mexicanos que han explorado de manera crítica y sistemática los terrenos de la cultura y la política con una mirada fresca e imaginativa, mostrando que la investigación puede ser una actividad tan apasionante como cualquier otra.

Mientras en los años setenta R.B. publicó un *Diccionario de conceptos marxistas básicos* (Grijalbo, 1974) —que aún se sigue reimprimiendo—, más recientemente ha publicado *Las redes imaginarias del poder político* (Era, 1981), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano* (Grijalbo, 1987) —traducidas al inglés y publicadas por Rutgers University Press— y *El salvaje en su espejo* (Era, 1992), en los que su autor se muestra como un investigador riguroso, que trabaja en las fronteras de diversas disciplinas y diversas formas de la escritura, cada vez más próximo al perfil del humanista heterodoxo y erudito que a la tradición de la sociología canónica eurocéntrica.

R.A.: Como marco general para entender algunos de los cambios que ocurren actualmente en la escritura de las ciencias sociales, sería interesante conocer tu biografía intelectual, cuya trayectoria se inicia con el análisis de las clases sociales en el campo y de los instrumentos conceptuales de la teoría marxista.

R.B.: Bueno, yo originalmente me entrené como arqueólogo, aunque no llegué a ejercer ni tampoco terminé la carrera. Estudiaba arqueología en la misma escuela donde se estudiaba etnología y antropología social, y mi primer libro es sobre arqueología. Lo publiqué siendo todavía estudiante, y se llama *La tipología y la periodificación en el método arqueológico*. Mi segundo libro es una antología sobre el modo de producción asiático, y surgió de una preocupación por entender las sociedades antiguas, en particular las sociedades

prehispánicas. Entonces me especialicé en el estudio de los sistemas de tributación entre los aztecas, y después me dediqué a la etnología, y dentro de la etnología al estudio de la situación de los campesinos. Por otra parte, yo creo que los vaivenes de la vida intelectual y política mexicana me han influido enormemente y me han provocado cambios muy grandes. A fines de los sesentas y especialmente por la influencia del 68, en la sociología sufrimos la enorme influencia de la economía y de la historia, y mis trabajos sobre la cuestión agraria son un ejemplo de eso. Yo creo que en algunos casos fue productivo, pero al mismo tiempo generó una situación peculiar de estancamiento del pensamiento sociológico, precisamente por la influencia del marxismo, aunque también entonces éste ya se encontraba en proceso de transformación.

L. Z.: Después de haber establecido en tu propia escritura un diálogo con Octavio Paz y con otros escritores ¿consideras que las ciencias sociales han desaprovechado el empleo de recursos provenientes de la literatura, y en general, que han descuidado la atención a los estudios sobre la cultura?

R.B.: Sí, pero en mi caso esta situación es mucho más dramática que en otros, porque originalmente me formé como antropólogo, es decir, como alguien que tiene por oficio estudiar a la cultura, y al mismo tiempo formo parte de una generación que escapaba del tratamiento de los temas culturales. Eso se nota en buena medida en los trabajos que escribí a fines de los sesentas y en la primera parte de los setentas. Pero precisamente durante los setentas en México y en el mundo ocurrieron grandes cambios en las ciencias sociales. Estaban surgiendo lo que ahora bautizamos como tendencias posmodernas, aunque en esa época estos cambios aún no tenían nombre. Esto significa que durante los setentas ya empezamos a poner en duda las formas clásicas modernas, holísticas, unificadoras, homogenizadoras, de abordar los fenómenos culturales y sociales. En la segunda mitad de los setentas sentí la necesidad de escribir un libro sobre temas políticos y culturales pero con un enfoque en el que establecía un diálogo con poetas y novelistas. Este libro es *Las redes imaginarias del poder político*. Ahora que lo he tenido que volver a leer para una nueva edición en inglés, me doy cuenta de que se me podría haber puesto la etiqueta de posmoderno. Pero no posmoder-

nista, no como un nuevo ismo, sino sufriendo la condición posmoderna, como la llama Lyotard. Es decir, no poniéndola como bandera sino como un síntoma de esa condición que nos ha tocado vivir en México sobre todo en los años ochenta.

R.A.: Ese libro representa una transición importante en la evolución de tu pensamiento. Así, por ejemplo, el hecho de que la estructura misma del libro corresponda a los capítulos del Apocalipsis, y el hecho de que otros elementos estructurales correspondan a cada una de las barajas del tarot, responden a la intención de mostrar que el discurso de las ciencias sociales puede también ser lúdico, de tal manera que las herramientas de interpretación de la realidad no tienen que estar vinculadas necesariamente a los discursos totalizadores, a las grandes explicaciones de las teorías canonizadas, sino que pueden construir modos propios de interpretar la realidad.

R.B.: Esa fue mi propuesta. Claro que yo y otros colegas llegamos a una situación que se podría llamar esquizofrénica, en el sentido de manejar varios planos simultáneamente. Por una parte, estábamos conscientes de que era necesaria la ruptura de las tradiciones modernas, y la búsqueda de nuevos caminos que no respetasen las fronteras entre la creación literaria y las ciencias sociales, incorporando en un mismo texto elementos de poesía y antropología, sociología y novela, las formas metaliterarias de la narrativa, etc. Pero al mismo tiempo nuestro medio intelectual es muy exigente en cuanto a la necesidad de producir interpretaciones sobre los problemas puntuales, como podrían ser los conflictos sociales, las crisis políticas, el final de la reforma agraria o la necesidad de modificar o no el ejido. Y entonces mantuve durante algún tiempo la reflexión en la línea de la problemática agraria.

Sin embargo, lo que yo encuentro en común en todos mis trabajos es una preocupación por el poder y por las maneras como el poder es legitimado, es decir, el hecho de que el poder no es simplemente algo que viene de arriba y que aplasta a la sociedad, sino que emana de ella misma. Por ejemplo, en la sociedad azteca las formas antiguas de poder denominadas en el siglo XIX "despotismo oriental" ya planteaban el problema de una sociedad basada en comunidades que al mismo tiempo tenía sistemas autoritarios tremendos. De hecho, cuando estudiaba a las clases sociales me interesaban mucho

los modos de producción -para usar una expresión de la época-, pero más me importaba ver por qué se generaban ciertos fenómenos de intermediarismo político como los caciques, y cómo surgían formas autoritarias de poder con una amplia base social.

Creo que precisamente ése es el problema central de nuestra historia política. México en el siglo XX es un ejemplo de un país con sistemas autoritarios de gobierno que tienen una amplia base de consenso, una amplia base social.

L.Z.: Este interés por la cultura política es una preocupación constante en la sociología mexicana durante las últimas décadas. Sin embargo, la utilización de herramientas tan poco ortodoxas como las metáforas, la ironía y otros recursos literarios en la escritura sociológica, a pesar de su presencia casi inevitable en toda forma de escritura sociológica, aún no ha sido reconocida plenamente como uno de los métodos de conocimiento más útiles y productivos, tal vez el más importante de todos.

De hecho, es conveniente señalar que el empleo de estos recursos no es una simple estrategia para interesar o entretener al lector, sino que tiene consecuencias teóricas fundamentales en la construcción del objeto de estudio...

R.B.: Claro, claro que sí.

L.Z.: ...por ejemplo, esta aproximación permite explorar de manera imaginativa problemas tan complejos como las relaciones entre la cultura política, la ética y la estética, o plantear problemas que la teoría más tradicional de la superestructura sólo toca tangencialmente, o reconocer la existencia de nuevos fenómenos relacionados con la identidad cultural surgidos en los últimos años.

Y tal vez precisamente la relación de amor-odio que las ciencias sociales han tenido en México con la tradición europea y anglosajona expliquen -de manera paradójica- el rechazo que ha tenido el concepto mismo de posmodernidad en los espacios culturales más intolerantes del país.

R.B.: Sí, esto es cierto. De hecho, toda mi generación, incluyéndome a mí, se formó en el estructuralismo y en el funcionalismo. En particular en el estructuralismo inspirado por la tradición francesa,

pues esta forma era más cercana al marxismo. Y al mismo tiempo, nuestras tradiciones funcionalistas eran más cercanas al pensamiento weberiano y parsoniano. Como quiera que sea, había una especie de caldo de cultivo de nuestras ideas comunes, pero al mismo tiempo se sentía la necesidad de una ruptura.

Yo estudié el doctorado en París, y en ese momento el clima intelectual estaba sumergido en el estructuralismo. Aun cuando yo estudiaba sociología, mi medio eran los antropólogos, la gente conectada a Lévi-Strauss. Uno era estructuralista porque ese era el aire que respirábamos, prácticamente no había otro. Pero al mismo tiempo Lévi-Strauss, y sobre todo Roland Barthes, renovaron nuestras perspectivas. Cuando Lévi-Strauss habla del bricolage, ya hay ahí un principio lúdico muy importante, aunque él señala que cuando los pedazos de una totalidad fragmentada se reconstruyen de una manera diferente a la original, la estructura profunda permanece.

Creo que en la teoría del bricolage hay un principio lúdico implícito, porque si se rompe un todo en pedazos hay que rearmarlo jugando. Además, puede ser que lo que se lee en el resultado de este nuevo orden no sea el mismo mensaje que había antes. Y precisamente esto último es lo que yo creo que encontré, es decir, que sí hay fracturas profundas.

En esa misma época ejerció mucha influencia en nosotros el pensamiento de Wittgenstein. En particular, su formulación del problema de la imposibilidad de traducir los mensajes a todos los espacios, y el planteamiento de que fuera del lenguaje sólo existe el silencio. Esto significaba la enorme atracción de explorar el silencio, lo que ahora es un lugar común de la investigación. Pero en aquella época era realmente un salto al vacío, al mismo silencio, en donde podía no haber ningún mensaje de ninguna naturaleza.

Y precisamente ahí, en ese jugueteo, entran en escena los problemas de ética y de estética. En particular, se vuelve evidente la dimensión estética de la misma investigación, pues empieza uno a jugar con fragmentos y descubre que lo que uno hace no es tan distinto de lo que hace un novelista o un poeta. De hecho, al escribir uno pone en duda el propio método de exposición y el estilo, y también uno mismo se ve en la necesidad de utilizar formas de expresión literarias para el discurso científico.

Pero además existe la dimensión ética de la escritura sociológica -aunque yo la llamaría moral, para usar un término más cercano a las

ciencias sociales-, que consiste en establecer las relaciones entre lo que uno escribe y las costumbres que uno observa.

Todo esto explota a fines de los años setentas. Varios colegas de mi generación y yo sentimos que se había terminado una manera de hacer sociología. En ese momento, los temas que yo trabajaba estaban fuera de moda en México, y eso motivó que me fuera del país.

R.A.: En *La jaula de la melancolía*, el método de investigación lleva a jugar con la escritura, y a una especie de eclecticismo controlado, que consiste en tomar de diversas disciplinas -como la historia, la sociología, la antropología y la filosofía del lenguaje- lo que sirva como herramienta para la interpretación de realidades tan complejas como los procesos culturales. ¿Puede la escritura llegar a ocupar el lugar del método analítico?

R.B.: No quisiera hablar de haber descubierto un nuevo método. Más bien, creo que utilicé uno antiquísimo, muy transitado. Además, pensar en haber creado un nuevo método me parece que es una preocupación típicamente moderna. Yo creo, en cambio, que estamos viviendo una condición posmoderna en América Latina, aunque el término no es popular aquí por razones a mi juicio completamente banales. Al referirme a una condición posmoderna quiero decir que necesitamos abordar de manera diferente nuestra historia, tanto en ciencias sociales como en política y cultura. Necesitamos abordarla no con la tradicional actitud moderna de establecer lo nuevo como parte de una cadena enloquecida de progreso, que siempre va echando los cadáveres al pozo y encontrando nuevas cosas para que vuelvan a morir, sino con la actitud que Umberto Eco define como posmoderna, y que consiste en remover los restos del pasado utilizando la ironía. Pero no para desechar estos restos, sino para recomponerlos de otra manera.

R.A.: Una de las objeciones que se han esgrimido frente a esta actitud posmoderna es el riesgo de caer en un relativismo metodológico. Si ya no hay el método, con mayúsculas, sólo queda un espacio en donde todo se vale.

R.B.: Bueno, si no hay el método, con mayúsculas, en su lugar hay muchos métodos, pero esto no significa caer en el relativismo. A fin

de cuentas todos los valores pueden ser positivos, de tal manera que al interior de los espacios posmodernos hay tensiones tremendas entre los diferentes métodos. En lugar del relativismo de todos los métodos, tenemos el reconocimiento de la imposibilidad de establecer a uno de ellos como el único o el mejor.

Pero cuando un autor utiliza alguno o algunos de los métodos existentes y lucha por ellos, es decir, cuando trata de proponerlos al resto de la comunidad académica para mostrar cómo pueden ser eficaces e interesantes, entonces este autor está en la misma situación que un novelista. El estilo que un novelista fija podrá influir enormemente en sus lectores, pero el escritor no puede pensar que su forma de escribir novela -o el poeta su forma de versificar- son la única forma posible. Sin embargo, en las ciencias sociales no estamos acostumbrados a esta tolerancia, y sobre todo los que veníamos de la tradición marxista éramos muy dogmáticos, y se creía que el método sólo podría ser ése, y todos los demás eran necesariamente subsidiarios o inútiles.

R.A.: Se trata de acceder a una mayor tolerancia, también en el plano del pluralismo metodológico.

R.B.: Sí.

L.Z.: Pero hace un momento tú decías que lo que hiciste fue retomar algo que ha existido siempre. Tal vez aquí podría establecerse una relación entre esta actitud hacia los métodos, como formas de construcción del objeto, y la tendencia de la cultura contemporánea hacia la hibridación. ¿Podría pensarse que las formas de mestizaje que han caracterizado a las culturas en México y en el resto de América Latina tienen un equivalente a nivel del método? En otras palabras ¿puede hablarse de pluralismo metodológico, disciplinas híbridas y escrituras fronterizas como algo propio de las culturas mestizas? En este sentido, en América Latina hemos sido posmodernos desde hace mucho tiempo, sin haber pasado por la modernidad europea, como el Mr. Jourdain de Moliere, que hablaba en prosa sin saberlo.

R.B.: Claro, el mestizaje también es un juego. A fin de cuentas ya es una tradición muy latinoamericana. En la cultura europea y norteamericana la noción de mestizaje es completamente extraña. En

inglés ni siquiera hay una palabra de uso corriente para referirse a ella. Nosotros, en cambio, estamos bañándonos en la tradición del mestizaje desde hace mucho tiempo, y difícilmente concebimos la vida cultural sin ella.

Pero también ante la realidad del mestizaje y todo el floreo imaginario que la rodea se puede tener una actitud típicamente unificadora y holística. Es decir, se podría pensar que "el mestizo" es la categoría unificadora que nos permitirá comprender nuestra historia y nuestra identidad cultural, mexicana o latinoamericana. En este sentido "el mestizaje" y "el mestizo" se vuelven un arquetipo, un estereotipo unificador que es muy útil para legitimar ciertos procesos de dominación, pero poco útil para comprender al propio mestizaje.

La realidad está fragmentada, y el concepto de mestizaje alude a esa pluralidad de situaciones que se empiezan a mezclar. Además, en sus orígenes hay un juego enloquecido muy importante de connotaciones sexuales, y yo he retomado estos problemas -incluyendo los problemas de los métodos y su hibridación- de manera irónica, reorganizando estos fragmentos para reinterpretarlos en la misma escritura.

Lo que yo ironizo en mis trabajos son los discursos unificadores de los métodos sociológicos tradicionales, como el método dialéctico y el positivismo, con sus pasos para construir a sus respectivos objetos. Si en lugar de seguir esos pasos tomo el más absurdo de los juegos, que es el tarot, y pongo a los 22 arcanos mayores a interpretar los problemas de la política europea y norteamericana, entonces se produce una fragmentación que no tiene razón de ser en relación con la misma situación política. Y no obstante, la elección de estos elementos coincide con el resurgimiento de las tradiciones místicas que utilizaban al tarot como referencia, y que aún lo siguen utilizando. Yo creo que la influencia del pensamiento místico en sus diferentes variantes es muy poderosa en la cultura contemporánea. Así que finalmente sí había cierta relación entre este juego medieval y la historia contemporánea, pero era una relación extraña. A fin de cuentas, con ese juego se hace honor a la situación fragmentaria que vivimos. Con ello quiero decir que la realidad está fragmentada y no es fácil establecer una coherencia sin violentar la realidad de esos fragmentos. Aceptemos eso y tratemos de todas maneras de entender algo. Ese es el reto.

L.Z.: Tal vez uno de esos fragmentos consiste en las diferencias entre el individualismo latinoamericano -y en particular su variante mexicana- y el que se da en otras partes, y es tal vez a partir de esas diferencias como se explican mejor las particularidades históricas de nuestra conducta política.

R.B.: Los lugares comunes nos informan que hay una tradición individualista cocinada en la cultura occidental moderna. En esos lugares nos informan que la cultura occidental moderna ha cocinado tradiciones individualistas, las tradiciones individualistas necesarias para la concepción del hombre capitalista, que Weber analiza a través del concepto de la vocación. Es decir, a través de su idea del individuo como un ente que escucha una llamada, y que tiene una vocación de transformación hacia la sociedad civilizada, industrial, moderna. Y aunque es un concepto de tipo religioso de todas maneras gesta el espacio individual, el de esa partícula, ese yo, llamado a cumplir una función que solo él puede cumplir. Esa es la tradición llamémosla burguesa civilizada occidental de la gestación del individualismo.

La cultura mexicana se ve poderosamente influida por este proceso, en la medida en que la cultura mexicana es parte de la cultura occidental. El proceso de constitución de formas burguesas modernas en México, muy claramente desde el siglo XIX, genera la necesidad histórica de definir los espacios individuales como espacios muy ligados a las tareas de construcción de la sociedad industrial moderna. Por otra parte, en México -como en otros lugares del mundo- esto entra en tensión con otras grandes corrientes de pensamiento, que enfatizan la presencia de elementos colectivos, ya sea en instancias políticas, culturales o religiosas. Esta contradicción genera una tensión permanente entre el individualismo y la presencia de estos fluidos capaces de atravesar a cada una de las partículas individuales. Pero no es una originalidad nuestra, sino que también ocurre en la cultura francesa y en la alemana.

L.Z.: Al observar los cambios que registra la creación literaria en relación con estos problemas de identidad cultural actualmente, se podría señalar la transición espectacular que ha tenido la literatura mexicana durante los últimos 20 o 25 años, al pasar de una narrativa muy introspectiva y trascendentalista a formas de escritura casi pe-

riodística, irónica y desenfadada, y una preocupación cada vez mayor por reescribir la historia, todo lo cual coincide con los cambios que se han dado en la escritura de las ciencias sociales en el resto del mundo.

Pero simultáneamente, estos cambios contrastan con la permanencia de ciertas tradiciones culturales en México -desde el espacio periodístico hasta el universitario-, y este atraso se refleja en la cultura política. Así, por ejemplo, en contraste con el individualismo del que habla Jean Baudrillard, que es el individualismo de las opciones que ofrece la tecnología (en donde hay muchos menús de donde elegir, y donde el individuo se va construyendo a sí mismo cada día), en nuestros países se da un individualismo muy diferente. En México se nos ha hecho creer que hay una gran tradición de la "bola" anónima frente a la discusión participativa, lo cual explicaría los grandes fracasos de proyectos democratizadores recientes, como la reforma política o el congreso universitario.

R.B.: Yo creo que por el atraso de nuestro sistema político no se ha logrado desarrollar un individualismo plenamente moderno, clásico, burgués. Este desarrollo ha sido frenado por las tradiciones conservadoras católicas, de carácter corporativo, que contrastan con las formas del individualismo moderno de raíz protestante que se cocinaron en la época de la Reforma. Al mismo tiempo han predominado fuerzas institucionalizadas, y no grandes individualidades. Las individualidades son escasas al interior de la imagería política mexicana, y las que existen son investidas por las instituciones.

La misma personalidad del fundador de esta tradición, Calles, no ha sido realmente recuperada por una civilización burguesa avanzada, para ponerla al centro. En cambio, la fundación del Institucional se considera como su mayor aportación. Lo mismo ocurre en el caso de Madero. Ambos aparecen, en tanto que individuos, como peleles que acaban varados en las tradiciones mágicas del espiritualismo, aunque, eso sí, asociados a grandes tradiciones políticas de tipo institucional.

Actualmente, aquí en México se vive una condición simultáneamente avanzada y atrasada, en la que el individualismo ha sido frenado y no llega a ser -dentro de las tradiciones culturales- un espacio muy consolidado, si bien ya surgen nuevas formas de individualismo similares a las que ocurren en otros lugares del mundo, que

ponen en tensión las formas capitalistas mas avanzadas. Es decir, están surgiendo nuevas formas de individualismo crítico que se enfrentan a las redes informáticas que tienden a homogeneizar de nueva manera los espacios sociales. Porque es cierto que ante una computadora tenemos opción a menús que pueden individualizarse, pero al mismo tiempo estamos atrapados por un metalenguaje eficiente, del cual es difícil escapar. Formamos parte de él en la medida en que nuestra computadora puede estar conectada por medio de modems a otros cientos o miles de microcomputadoras y a otros individuos como nosotros que están trabajando de una manera muy similar. Eso para no hablar de las tensiones típicas de la fábrica, las tendencias unificadoras de las cadenas de producción, de lo cual ya se ha hablado mucho.

Yo creo que en México esa tensión, ese nuevo individualismo, se manifiesta en 1988, cuando la gente quiere que su voto -el único voto que tiene- cuente. No se trata solamente, como se ha pretendido hacer creer, de una masa amorfa populista de intereses atrasados que de repente invade el sistema. Yo creo que por el contrario se trata de una infinidad de puntos individuales, de voluntades y de vocaciones individuales que descubren a lo largo de los ochentas una posibilidad muy particular, muy individualizada de subvertir el orden tradicional. Es algo así como una tapadera homogeneizadora. Yo creo que ahí ya estamos en una situación en la cual se mezclan diferentes momentos del individualismo.

R.A.: Un ejemplo de estas nuevas actitudes individualistas críticas podrían ser las actitudes solidarias a partir de la coyuntura del sismo, y mucho más recientemente la actitud civilista de defensa frente al voto.

R.B.: Sí, sin duda, porque durante el sismo lo que ocurrió fueron formas de solidaridad entre individuos. Y, en general, éstas son formas de individualidad crítica que no se diluyen fácilmente. Esto lo están viviendo trágicamente el PRD y otras instituciones políticas. Durante el sismo se trata de dramas perfectamente individualizados con una extraordinaria importancia, que requieren de la solidaridad como una llamada -precisamente como una vocación-: la llamada de un individuo a ayudar a otro. Estos actos individuales se van sumando, es cierto, pero no de manera mecánica. No han generado en la Ciudad de México una masa amorfa, una especie de

fango populista, cardenista. Yo creo que es un fenómeno de nuevo tipo en donde ha surgido este nuevo ingrediente del individualismo. Es un individualismo crítico al que es necesario estudiar porque no nos queda muy claro todavía qué es.

R.A.: Este ingrediente podría ser determinante para la emergencia de una nueva cultura política. De ser así, estaríamos ante la emergencia de nuevas representaciones sociales, de nuevas formas de organización democrática...

R.B.: ...posmodernas. Así las llamaría yo, aunque el término todavía es irritante para algunos. La condición posmoderna es vivir la fragmentación de los metadisursos, de los grandes modelos. Hay que pensar que la fragmentación más extrema es justamente la sociedad compuesta por individuos, como fragmentos con sus dosis de soledad, sus problemas de incomunicación y otros elementos de su individualidad, y que están ligados a las situaciones típicas de la condición posmoderna, es decir, a la dificultad de sobrellevar la modernidad.

Yo además le daría un sentido claramente político a la idea de posmodernidad, para el caso mexicano. Aquí el partido oficial nos está tirando encima aplanadoras de modernidad y modernización. Una actitud posmoderna es esencialmente una actitud crítica que se burla y que se ríe de estos rollos modernos que son muy viejos, completamente atrasados.

R.A.: A esto hace alusión tu noción de desmodernización, que no es solamente la dimensión del caos o del relajamiento frente a actitudes antiguas o tradicionales, sino que es a la vez un proceso de desconstrucción y desarticulación de discursos hegemónicos.

R.B.: Sí, por lo tanto no posmodernidad como una época que viene después de la modernidad, sino como algo que ha surgido en el interior del espacio moderno burgués, y que lo corroe, lo desorganiza, lo desconstruye, revela sus incoherencias y prepara a la gente con actitud crítica para vivir un largo periodo de incoherencia.

L.Z.: En este proyecto general, político y cultural, ¿cómo se inscribe el proyecto particular de *La Jornada Semanal*?

R.B.: Bueno, además de antropólogo y sociólogo, siempre he sido periodista. De hecho, éste es mi lado más político. Durante muchos años hice política, y la parte de la política que más me ha interesado es la ligada al periodismo. Es una forma de diálogo, dentro de la vida pública, y lo es en su forma más tradicional y moderna.

Creo que el periodismo cultural es la forma tradicional que los intelectuales tienen de participar en la vida pública. Sobre todo los intelectuales que pertenecen a las culturas latinas, porque en la tradición anglosajona hay otras formas. Para mí es una forma tradicional, antigua, un camino muy trillado que he usado durante mucho tiempo, y que me fascina especialmente por lo que tiene de oficio.

Por otra parte, *La Jornada Semanal* es un intento de participar en las redes de comunicación existentes, no para subvertirlas a la manera moderna (porque ni lo creo posible, ni éste sería el camino), pero sí para empezar a manipular esas fibras de la comunicación desde una posición bastante privilegiada, pues es un órgano de comunicación que tira de 70 a 80 mil ejemplares a la semana.

También es una forma de mostrar a los lectores que es posible un discurso fragmentado. Con ello me refiero al hecho de que he logrado que en su interior se manifiesten diversos hilos discursivos contradictorios, con algunos de los cuales no estoy personalmente de acuerdo. De esta manera quiero mostrar que pueden coexistir, pero no en una especie de gran síntesis (para llegar así al final a una gran unidad). Nada de eso. Quiero mostrar que, en tanto que narrativas, discursos distintos pueden coexistir sin que sea necesario o incluso deseable que lleguen a una síntesis. Esto tiene una obvia relación con los planteamientos democráticos más tradicionales y modernos, pero que requieren de esta situación llamémosla posmoderna de fragmentación de los discursos.

Es un proceso difícil porque hay mucha intolerancia, y los colaboradores no aceptan fácilmente publicar en el mismo espacio donde se publica un texto con una perspectiva contradictoria con la suya. Se trata, por ejemplo, de publicar un trabajo en el que se critican las formas del socialismo real y al mismo tiempo un artículo en el que se defienden las formas ortodoxas del marxismo; o publicar a grupos de expresión narrativa o poética de veta realista enfrentados a los hiperindividualistas, y así sucesivamente. Pero hay una enorme intolerancia en el medio. Y sin embargo ahí es donde creo poder hacer entender a muchos lectores que la fragmentación no es adversa para

el diálogo. Esa es una de las aportaciones que intento hacer a través de *La Jornada Semanal*.

L.Z.: Al mismo tiempo, este proyecto periodístico también está al margen de la tendencia casi natural en el medio cultural mexicano (tal vez con excepción de las revistas académicas más especializadas), que consiste en construir bandos con sus respectivos espacios celosamente protegidos. En ese sentido, *La Jornada Semanal* defiende la necesidad del pluralismo cultural.

R.B.: Sí, pero eso tiene el consiguiente peligro de acabar atrapado en las mismas redes que se trata de criticar. Es decir, se puede acabar formando una especie de cacicazgo. Afortunadamente, yo no tengo un grupo en el espacio cultural mexicano, incluso he estado muy desconectado de las capillas y mafias que tradicionalmente se pelean los espacios. Pero me ha parecido que éste es el momento y la oportunidad de irritar estas fibras que definen y separan a los diferentes grupos, no para eliminarlos -porque no creo que sea posible y ni siquiera deseable, incluso creo que al parecer los intelectuales por un largo tiempo van a necesitar de sus ambientes cerrados, en pequeños grupos, mafias, bandas y sectores, para discutir y desarrollar sus ideas-, sino para lograr que estos grupos puedan reconocer el carácter parcial de su actividad fragmentada, y no pretendan la unificación del campo cultural.

También se trata de que sepan que hay fronteras que no se pueden traspasar tan fácilmente, y que para ser traspasadas es necesario tener una actitud abierta hacia el discurso distinto, completamente diferente al nuestro. Eso es muy difícil en un ambiente donde tradicionalmente las sectas compiten para apoderarse de los espacios, homogeneizarlos y poner a sus peones, a sus caballos y a sus alfiles para dominar todo el territorio. *La Jornada Semanal* propone un juego de cultura política que no está dirigido a ganar. En ese sentido es un proyecto un poco extraño, y probablemente está destinado a perder.

L.Z.: Y cómo ha sido recibido hasta ahora el proyecto editorial de *La Jornada Semanal* frente al panorama de la cultura mexicana.

R.B.: De manera muy distinta en cada uno de los diferentes sectores y personas. Podría decirse que no ha despertado una irritación general, sino más bien una cierta tolerancia. No obstante, muchas de las sectas se rehusan a entrar a este juego y no quieren participar en él. Por otro lado, las sectas no son muy homogéneas. Dentro de ellas hay quienes sí quieren jugar este juego, y quienes se rehusan, y esto es muy variable. Creo que al margen de los grandes conglomerados de poder cultural en México, hay un inmenso espacio cultural difícil de definir, compuesto por una infinidad de personas, una masa cultural que no creo que esté desestructurada. Se trata de pequeños grupos, como los aglutinados alrededor de los cursos literarios. Este espacio es muy grande y está muy disperso. Por su parte, la provincia también es enorme. Y precisamente en los márgenes de los grandes espacios que monopolizan el poder me parece percibir una muy buena actitud hacia *La Jornada Semanal*, y al mismo tiempo un gran temor de que esto acabe siendo otro conglomerado más.

L.Z.: Aún así habría sido éste un proyecto muy peculiar en México, un caso especial, no sólo por publicar colaboraciones provenientes de espacios relativamente marginales o excluyentes entre sí, sino también por confrontar en una misma publicación trabajos especializados con trabajos más periodísticos. Este perfil de un periodismo tolerante y plural es inédito en México, y ello -aunado a su formato de revista- le ha dado una gran vitalidad y prestigio.

En otros contextos hay tradiciones periodísticas con rasgos similares a los de *La Jornada Semanal*, pero no constituyen la excepción. Por ejemplo en Italia las reseñas bibliográficas reciben el tratamiento que aquí sólo reciben los artículos más especializados, y los académicos (como Umberto Eco) publican sus artículos de investigación en periódicos con tirajes muy altos. En éste y otros casos, como el de la crítica cinematográfica -que en aquellos países es escrita por periodistas que cuentan frecuentemente con un doctorado en su especialidad-, los lectores exigen un nivel de calidad que aquí tal vez carecería de las condiciones indispensables para existir. En Inglaterra una nota diaria, en la plana cultural, suele ser el resultado de una investigación de semanas o meses por parte de un experto en la materia, mientras aquí un periodista se ve obligado a redactar una plana entera en menos de 24 horas.

Aunque en nuestros países el periodismo cultural suele ser tratado como lo menos importante de todo el periódico, el éxito de un proyecto como *La Jornada Semanal* puede estar reflejando precisamente las necesidades culturales y políticas de un considerable sector de los lectores en México.

R.B.: Yo creo que soy el último en poder examinar objetivamente qué significa *La Jornada Semanal*. Yo puedo hablar de mis intenciones pero estas cosas no hay que juzgarlas por las intenciones o por lo que uno dice querer hacer, sino por lo que realmente resulta. Por otra parte, me doy cuenta de que estoy haciendo no lo que yo quería hacer, sino lo que las condiciones y las circunstancias me están llevando a hacer. Y me doy cuenta de que lo que he podido hacer coincide en términos generales con mis inclinaciones pluralistas y tolerantes, sin abandonar por ello la viveza en el debate y la polémica. Lo único objetivo que puedo ver es que las ventas han subido desde que tiene la forma de revista. Pero como ahora estoy a la mitad de ese proyecto, bien sumergido en él (llevamos algo más de 100 números), me resulta difícil hacer ningún balance.

R.A.: Una de tus afirmaciones anteriores es muy polémica, pues se inscribe en el debate acerca de la cultura nacional, a la que has definido como parte de la cultura occidental. Durante mucho tiempo se ha pensado que nuestra cultura está escindida, y que sus raíces se encuentran en la historia precolombina.

R.B.: Bueno, antes que nada quiero criticar la idea de que existen componentes extraños orientales que se caracterizan por su atraso, por su primitivismo y por su exotismo. Yo me ubicaría dentro de la corriente que representa Edward Said, quien señala que la imagen del Oriente ha permitido al Occidente definirse. Por ello, el calificar a la cultura mexicana como una cultura de raíz oriental, como hace Alan Riding, ha servido tradicionalmente para crear un "otro" artificial para fortalecer todavía más la conciencia occidental. Pero creo que nosotros desde la perspectiva de la cultura mexicana nos tenemos que negar completamente a jugar ese papel, esa obviedad que los europeos y los norteamericanos necesitan para fortalecer su occidentalidad.

Por eso concuerdo con la afirmación de Fernando del Paso, en oposición frontal a Paz, en el sentido de que él no entra por la puerta de servicio a la cultura occidental, y que se siente tan heredero de Shakespeare o de Cervantes como cualquier habitante de Europa.

Por otra parte, habría que reconocer los elementos orientales presentes en las culturas europeas, sobre todo en España, donde 800 años de cultura árabe no pudieron no haber dejado una profunda huella. Este es uno de los temas de *La jaula de la melancolía*, y que he desarrollado en mi último libro, *El salvaje ante el espejo*: creo que debemos resistir a la tentación de jugar el papel de ser el "otro" para los europeos, y sobre todo para la cultura angloamericana. Yo creo que la nuestra está definida por sí misma, no necesita de todas esas caricaturas para definirse, es un espacio propio con un dinamismo extraordinario.

Yo estoy de acuerdo con la afirmación de Derrida: la cultura europea no se puede definir, lo cual no quiere decir que no tenga identidad. Pero todo proceso de definición implica una exclusión, y la cultura se define en la medida en que se niega a sí misma. Así, en la medida en que la cultura mexicana se niega a sí misma, en esa medida se fortalece su identidad, sin que sea posible definirla.

Algo similar se puede afirmar sobre la identidad cultural latinoamericana. De hecho, el proceso por el que estamos pasando es muy similar al que está experimentando Europa, que está en proceso de unificación económica. Y también tiene algunas similitudes con los procesos del multiculturalismo y la fragmentación que están viviendo los Estados Unidos. En México estamos viviendo un proceso muy avanzado de fragmentación. De hecho, los orígenes de la posmodernidad se encuentran en Hispanoamérica: en Borges, en Fuentes, en García Márquez. Y mientras los sociólogos hablaban durante las últimas décadas acerca de la unidad de la identidad latinoamericana, de la lucha frente a un "enemigo común" y de las formas de la dependencia, García Márquez se zambullía en nuestra historia y nos mostraba nuestra incoherencia, la incoherencia de nuestra identidad. Aunque no faltaban quienes quisieran seguir creyendo en la identidad de los charangos y las mariposas, nuestra literatura señalaba el carácter fragmentario de nuestra identidad. Ese es el mensaje de García Márquez.