Introducción
ASEDIOS CRÍTICOS A UNA POÉTICA DE LA CULTURA*

MABEL MORAÑA

Copiosa, innovadora y multifacética como pocas, la obra de Roger Bartra (México, 1942) constituye uno de los hitos indiscutidos del pensamiento latinoamericano. Construida a partir de la superación de fronteras disciplinarias como una extensa reflexión acerca de las teorías y prácticas políticas, la producción simbólica, los modelos epistemológicos y los mitos que articulan el pensamiento occidental, la amplia exploración de la modernidad desarrollada por este autor incursiona en las artes visuales y la filosofía, la ciencia y los avances tecnológicos, la ideología y la literatura, conectando con sofisticación y originalidad campos tradicionalmente compartimentados de inquisición y análisis. En un estilo humanístico, totalizante, por momentos poético y al mismo tiempo fuertemente afincado en la realidad circundante, el pensamiento bartreano concibe todos estos dominios del saber y la acción colectiva como aspectos inseparables e integrales de la aventura humana.

Aunque académicamente la obra de Roger Bartra revela siempre la sólida formación sociológica, histórica y antropológica que adquiriera en México y en Francia, tanto su erudición como sus variados intereses intelectuales y su original metodología rebasan ampliamente los protocolos de esos campos de estudio. Su condición multicultural (catalán, hijo de exiliados españoles, residente temporal en Venezuela, Inglaterra, Francia y Estados Unidos) sin duda contribuye a estimular la voracidad intelectual del crítico y su capacidad de incorporar perspectivas múltiples y variadas experiencias de vida a la interpretación de la cultura.

* Agradezco a Ignacio Sánchez Prado la cuidadosa lectura de esta introducción, así como sus sugerencias y recomendaciones bibliográficas.

Habiéndose graduado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1967 Roger Bartra obtiene la titulación como maestro de antropología en esa misma institución y termina su doctorado de sociología en la Sorbona. Se especializa inicialmente en arqueología para dedicarse luego a la antropología social. Realiza trabajo de campo sobre campesinado y poder político en varios países latinoamericanos, complementando luego su formación con estudios sobre mitología, historia europea y cultura grecolatina. Su orientación humanística dialoga productivamente con su sólida formación en ciencias sociales y con su constante preocupación por temas políticos, etnográficos y de historia cultural. Definido como un "etnógrafo del presente",[1] Roger Bartra realiza aportes fundamentales a sus campos de estudio y contribuye a redefinir la concepción misma del saber y de la función intelectual en los escenarios culturales y políticos de nuestro tiempo.

Con la pasión de un verdadero militante de la crítica, Roger Bartra incursiona tanto en territorios temáticos centrales en la historia cultural de Occidente como en espacios impuros y en muchos casos marginales con respecto a registros canónicos, rescatando para sí la tradición del intelectual público de larga trayectoria en América Latina. Su pensamiento no se deja atrapar en las restricciones de la especialización profesional ni se diluye en el impresionismo ensayístico; articula, más bien, los beneficios de la erudición con la elaboración de una perspectiva personal —independiente y subjetiva— que confiere a su escritura una textura única, tanto en el entramado de las ideas como en el del lenguaje. La suya es una obra premeditadamente heterodoxa y abierta, destinada a provocar un pensamiento capaz de ir más allá de conveniencias y convencionalismos ideológicos.

Algunos tópicos reaparecen persistentemente en la obra crítica de Roger Bartra: la preocupación por la cultura nacional, el tema de la democracia, los procesos de (auto)reconocimiento social, particularmente las construcciones de identidad y alteridad en la modernidad, las relaciones entre nacionalismo y globalización, la diversidad de culturas y pro-

[1] Christopher Domínguez Michael, "Roger Bartra", *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1955-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 48.

Habiéndose graduado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, en 1967 Roger Bartra obtiene la titulación como maestro de antropología en esa misma institución y termina su doctorado de sociología en la Sorbona. Se especializa inicialmente en arqueología para dedicarse luego a la antropología social. Realiza trabajo de campo sobre campesinado y poder político en varios países latinoamericanos, complementando luego su formación con estudios sobre mitología, historia europea y cultura grecolatina. Su orientación humanística dialoga productivamente con su sólida formación en ciencias sociales y con su constante preocupación por temas políticos, etnográficos y de historia cultural. Definido como un "etnógrafo del presente",[1] Roger Bartra realiza aportes fundamentales a sus campos de estudio y contribuye a redefinir la concepción misma del saber y de la función intelectual en los escenarios culturales y políticos de nuestro tiempo.

Con la pasión de un verdadero militante de la crítica, Roger Bartra incursiona tanto en territorios temáticos centrales en la historia cultural de Occidente como en espacios impuros y en muchos casos marginales con respecto a registros canónicos, rescatando para sí la tradición del intelectual público de larga trayectoria en América Latina. Su pensamiento no se deja atrapar en las restricciones de la especialización profesional ni se diluye en el impresionismo ensayístico; articula, más bien, los beneficios de la erudición con la elaboración de una perspectiva personal —independiente y subjetiva— que confiere a su escritura una textura única, tanto en el entramado de las ideas como en el del lenguaje. La suya es una obra premeditadamente heterodoxa y abierta, destinada a provocar un pensamiento capaz de ir más allá de conveniencias y convencionalismos ideológicos.

Algunos tópicos reaparecen persistentemente en la obra crítica de Roger Bartra: la preocupación por la cultura nacional, el tema de la democracia, los procesos de (auto)reconocimiento social, particularmente las construcciones de identidad y alteridad en la modernidad, las relaciones entre nacionalismo y globalización, la diversidad de culturas y pro-

[1] Christopher Domínguez Michael, "Roger Bartra", *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1955-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 48.

de verdad y su universalismo. De hecho, el pensamiento crítico de Bartra no puede prescindir de un relativismo estratégico, que le permite respetar la especificidad de las culturas y *diferir* derrideanamente la construcción del significado. Al esencialismo y la totalización opone una práctica desmitificadora e historificadora, a partir de la cual las redes imaginarias del poder, sus mediaciones y subterfugios, quedan al descubierto.

La obra bartreana no se desarrolla, por supuesto, libre de controversias y polémicas. Su misma naturaleza abierta y plural deja espacio para la discusión de sus fundamentos teóricos y metodología, principalmente debido a la utilización de conceptos que se van reinscribiendo en contextos diversos, donde el contenido ideológico de las categorías utilizadas se ve constantemente refuncionalizado. Sus análisis se concentran sobre todo en el nivel de la *representación* (cultural y política) y se apoyan en las operaciones interpretativas que decodifican los entramados simbólicos de *lo social* y *lo político* explorando los usos de ideologemas, mitos y modelos de pensamiento a través de las épocas. Sus elaboraciones sobre modernidad, capitalismo y democracia, sus ideas sobre populismo, hegemonía y resistencia popular, no eluden el debate, sino que se sitúan justamente en el punto más álgido de éste, para poner en práctica, desde el ojo del huracán, una crítica destinada a deconstruir posicionamientos y nociones recibidas a partir de un discurso que, aunque no se sustrae a desacuerdos y a cuestionamientos severos, no puede ser en sí mismo ni ignorado ni descalificado sin más. Los textos de Bartra constituyen así una sofisticada serie de propuestas finamente elaboradas sobre la naturaleza de la cultura política de nuestro tiempo y sobre los imaginarios que la sostienen, los cuales van modificándose históricamente de la misma manera que el pensamiento crítico va desenvolviéndose y definiendo nuevos objetivos y nuevas formas de percepción y análisis.

Del economicismo al culturalismo político

Los aportes de Roger Bartra a la comprensión de la cultura política de nuestro tiempo son múltiples e indiscutibles, aun-

que muchos de sus posicionamientos se presten inevitablemente a polémicas y desacuerdos puntuales.

Desde sus estudios sobre el papel del campesinado en las luchas sociales hasta sus análisis sobre la función del marxismo como ideología y práctica emancipatoria, desde sus trabajos acerca de las diversas formas posibles de vincular la democracia con el capitalismo, con la nación-Estado, con el internacionalismo, con los programas de la izquierda, el populismo, la derecha, el neoliberalismo y la hegemonía, hasta sus acercamientos críticos al mundo posterior a la Guerra Fría, a la socialdemocracia, a la americanización, al posnacionalismo y a los procesos de globalización, el trabajo crítico y ensayístico de Roger Bartra se ha desplegado sobre un vastísimo abanico de problemas teóricos y prácticas concretas que atañen al mundo occidental contemporáneo y, en muchos casos, particularmente a México y a la región latinoamericana.

Como señala Maarten van Delden en el estudio incluido en este libro, la reflexión política de Bartra pasa por distintas etapas, que se corresponden con cambios mayores que se van registrando tanto en la política nacional mexicana como a nivel internacional. Luego de un periodo inicial dedicado al trabajo arqueológico en el que enfoca aspectos relacionados con la estructuración de la antigua sociedad azteca y sus regímenes tributarios, la investigación de Roger Bartra se concentra en la sociedad rural tratando de analizar el papel que juega la cuestión campesina en la lucha social. Tal como lo resume Carlos Illades en *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989:*

> La pregunta que orientaba la pesquisa bartreana hacia 1965 era "¿en qué medida se puede comprender la interacción del mundo precapitalista con la moderna sociedad capitalista y con el imperialismo económico, interacción que ha producido esto que llamamos países subdesarrollados?", bajo el supuesto de que "nuestra interpretación del presente —y del pasado— debe ser hecha en función del futuro que lo revolucionará".[2]

[2] Carlos Illades, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*, Océano, México, 2012, p. 63.

Durante los periodos de 1965-1970 y 1974-1981 Bartra dirige, junto a Enrique Semo, la prestigiosa revista *Historia y sociedad*, auspiciada por el Partido Comunista Mexicano, desde la cual se alienta la reflexión sobre temas de cambio social, así como sobre el particular desarrollo del capitalismo en México y la difusión teórica del marxismo.[3] A la temática campesina de esta primera época, sobre la cual Roger Bartra continúa trabajando hasta comienzos de los ochenta, corresponde el volumen que lleva por título *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales* (1969), y posteriormente *Estructura agraria y clases sociales en México* (1974, originado en la tesis presentada en la Sorbona en 1974), *Marxismo y sociedades antiguas* (1975), *El poder despótico burgués: Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación* (1977) y *Campesinado y poder político en México* (1982).[4] La reflexión política de Bartra se organiza en este periodo en torno a la problemática de la lucha de clases, la función del campesinado y los problemas del desarrollo desigual en las periferias del capitalismo con base en la interpretación de las vertientes ortodoxas del marxismo.[5]

[3] De orientación marxista-leninista, el PCM fue fundado en 1919 tras el triunfo de la Revolución rusa, funcionando en la legalidad hasta 1929. Durante ese periodo su impulso fue crucial para la creación de la Confederación General de Trabajadores (CGT) en 1921. Lázaro Cárdenas vuelve a legalizarlo en 1935, pero cinco años más tarde retorna a la clandestinidad. Recupera la legalidad en 1979 como parte del proceso de reconstrucción democrática. Luego de arduas luchas en las décadas de los años cincuenta y sesenta va moderando su orientación ideológica en la dirección del eurocomunismo. En 1981 se une al socialismo formando el Partido Socialista Unificado de México, que daría lugar luego al Partido de la Revolución Democrática (PRD), el cual absorbería, junto a las tendencias izquierdistas, sectores disidentes del PRI.

[4] Muchos de los ensayos que componen estos volúmenes serían recogidos en inglés años más tarde, algunos de ellos considerablemente reelaborados, bajo el título de *Agrarian Structure and Political Power in Mexico* (1993).

[5] Asimismo, es imposible no vincular tal trabajo al inescapable contexto ideológico que deriva de la experiencia de la Revolución cubana y de la presencia de movimientos de liberación nacional en Centroamérica, los cuales marcaron a fuego las décadas a las que nos estamos refiriendo en América Latina. La falta de referencias concretas a estas experiencias políticas merecería, sin duda, más análisis, pero responde, en gran medida, a las variables relaciones existentes entre el gobierno de México y el de Cuba y al posicionamiento ecuánime que muchos intelectuales eligen asumir públicamente.

Como indica Sergio Villalobos en este volumen, el trabajo de Bartra sobre el tema campesino se orienta como crítica y superación del economicismo y del reduccionismo de clase del marxismo tradicional y de los postulados de la teoría de la dependencia, que explican la condición periférica de la región latinoamericana y sus peculiaridades histórico-económicas, partiendo de esquemas demasiado genéricos y lineales del desarrollo histórico. La obra de Bartra emprende, en este aspecto, una crítica a las visiones mecanicistas que interpretaban tanto la inserción de América Latina en el capitalismo internacional como las relaciones de producción propias de la región como una problemática asimilable a los principios generales del marxismo, sin llegar a elaborar teóricamente —políticamente— la especificidad de la sociedad poscolonial en las antiguas colonias hispanoamericanas. Asimismo, el abordaje bartreano del tema rural se plantea, como señala Sánchez Prado, como una clara alternativa a las políticas oficiales de "indigenismo participativo" alentadas durante el mandato de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976).[6] Bajo la gestión de éste, tales estrategias intentan cooptar al sector campesino para contrarrestar la movilización obrero-estudiantil cuya represión eclosiona en la masacre de Tlatelolco. En todo caso, estos contextos ayudan a explicar la visibilidad que comienza a adquirir la problemática rural y el perfilamiento de nuevas formas de agencia social y política, y de nuevas formas de subjetividad, en el candente panorama político del momento.

Según se desprende del trabajo de Bartra, las características de la región latinoamericana y particularmente mexicana

[6] El tema del "indigenismo participativo" se inscribe dentro de los planes de etnodesarrollo a partir del reconocimiento de la identidad cultural de los pueblos indígenas y de su capacidad y derecho de autonomía político-administrativa. Con este modelo se busca estimular la autogestión y la intervención directa de las comunidades indígenas en proyectos de integración y desarrollo comunitario originados en políticas estatales. Por cierto, la implementación de este modelo que intenta promover un desarrollo "desde abajo hacia arriba" choca, sin embargo, no solamente con las diversas y a veces irreconciliables concepciones sobre desarrollo e integración propias de los pueblos indígenas, sino también con caciquismos locales e intereses políticos y económicos de los sectores dominantes desde los cuales se implementa, en última instancia, el etnodesarrollo.

—sus radicales desigualdades de clase y raza, sus enclaves premodernos y lo que Aníbal Quijano llamaría su *colonialidad*— requerían la consideración de los modos de producción como instancias *combinadas* donde los remanentes arcaizantes se articulan a las formas de producción capitalistas, dando por resultado una modernidad anómala, híbrida, larvaria, que no se aviene puntualmente con los modelos europeos ni con los paradigmas anglosajones. Villalobos destaca en la reflexión de Bartra de este periodo un rasgo que se irá acentuando desde entonces: la atención a los factores materiales, particularmente los de carácter étnico-cultural, que se encuentran en la base de las desigualdades sociales y económicas de América Latina. Paulatinamente, la obra que nos ocupa va pasando, metodológica pero también ideológicamente, del economicismo de los años setenta al culturalismo que caracteriza las décadas siguientes. Se va produciendo así en la obra bartreana una progresiva *culturalización de la política* que va complementando, cuando no remplazando, la *politización de la cultura*.

Para entender este proceso es imprescindible tener en consideración el contexto mexicano conocido como periodo de "transición a la democracia", el cual se iniciaría, según algunos autores, en 1977, con una serie de transformaciones tendientes a la pluralización de la escena política mexicana.[7] Los cambios que se realizan en esta dirección en años posteriores, principalmente durante el mandato de José López Portillo (1976-1982), resultan en una verdadera "colonización del Estado". Tales modificaciones incluyen el reconocimiento de los partidos políticos desplazados por la hegemonía clientelista del PRI y su constitucionalización, es decir, el otorgamiento de personería política a agrupaciones partidistas que a partir de ese momento pueden participar del proceso electoral para

[7] El comienzo del proceso de "transición a la democracia" se ubicaría, según algunos autores, a finales de los años setenta, cuando no en los levantamientos de 1968. Según otros, sería el terremoto de 1985 el catalizador de esos cambios, impulsados también con las elecciones de 1988, cuando se elige presidente a Carlos Salinas de Gortari, quien gobernaría México hasta 1994. Tales comicios estuvieron rodeados de impugnaciones y acusaciones de fraude electoral, que desatan una fuerte desconfianza hacia el sistema y una ferviente voluntad de cambio. Otros críticos identifican el proceso de "transición a la democracia" más bien con las transformaciones que se concretan en la década de los noventa.

cargos representativos a nivel estatal y municipal. Se inician asimismo procesos como la ampliación del Congreso, la introducción de candidatos plurinominales y la activación de grandes sectores de la población antes marginados de la escena pública a consecuencia de la rigidez de los mecanismos políticos y la clausura de canales participativos durante las décadas de control priista. En este proceso, en el que se reconoce la necesidad de modernización política, pluralización ideológica y diversificación social, académicos e intelectuales acrecientan su influencia y participación en los debates públicos. Muchos de ellos despliegan ferviente actividad en la elaboración de políticas culturales, contribuyendo en gran medida a traducir el espíritu de cambio a los términos de una nueva cultura política acorde con las transformaciones de un mundo en el que las polarizaciones Norte-Sur, Este-Oeste, centro-periferia van perdiendo vigencia. Muchos de los análisis de Roger Bartra responden a los impulsos de un mundo en acelerado proceso de transformación y de un país en lucha por alcanzar las dinámicas transnacionales, a pesar del lastre de una tradición conservadora de fuerte y prolongado arraigo. Esta tradición debe ser, sin embargo, comprendida e integrada productivamente, según entiende Bartra, en los nuevos escenarios políticos y culturales.

El problema de la democracia emerge *per se* en el proscenio de la reflexión teórica de Bartra con *El poder despótico burgués* (1977), considerado por algunos el "texto bisagra" del pensamiento bartreano, donde se analiza tanto el problema de la hegemonía como los procesos de legitimación del poder a partir de las propuestas de Louis Althusser y Antonio Gramsci, autores para entonces centrales en el ideario político de América Latina. Pensado alternativamente en relación con las políticas tanto de izquierda como de derecha y también a partir de las orientaciones del eurocomunismo que se oficializa a partir de 1977 y que muestra a Bartra una avenida heterodoxa en el espacio del pensamiento marxista, el concepto de democracia va adquiriendo en la reflexión de este autor distintas connotaciones a medida que se analizan sus usos y sus materializaciones programáticas en distintos contextos sociales y políticos. Asimismo avanza el proceso de análisis cultural como uno de los espacios más fecundos para la captación de

distintas formas de conciencia social y representación simbólica del conflicto social.[8]

Bartra analiza principalmente la democracia como *mediación*, es decir, como dispositivo de formalización de los pactos sociales en los que se negocia la distribución e institucionalización del poder en una sociedad determinada. A partir de su potencial utópico, la democracia es utilizada con diversas valencias en distintos contextos, constituyéndose a veces en cómplice del ejercicio autoritario al combinarse con estructuras no-democráticas de mediación que se perpetúan en la modernidad. Estas formas impuras de cultura política terminan por propiciar formas fraudulentas de legitimación del poder que invisibilizan o disfrazan los antagonismos reales. Desde 1965 existía ya el clásico y pionero libro de Pablo González Casanova *La democracia en México*, que marca un antecedente serio e internacionalmente reconocido sobre el tema en cuestión. En su aproximación crítica, impactada por los procesos de su tiempo, Bartra se preocupará, entre otras cosas, por establecer necesarios deslindes. Identifica una democracia real y una democracia formal, una democracia parlamentarista o electoralista y una democracia socialista, una democracia aliada al despotismo y otra alentada por un *ethos*

[8] En el caso particular del eurocomunismo, en el apartado titulado "Occidente, jardín de la democracia" incluido en *Las redes imaginarias del poder político*, Bartra ofrece un análisis concienzudo de esa perspectiva política, que el antropólogo mexicano sitúa, con razón, dentro de la problemática mayor de la crisis del Estado moderno. Al discutir las posibilidades de una vía democrática hacia el socialismo en los países occidentales desarrollados, en desacuerdo con Fernando Claudín, exdirigente del Partido Comunista de España (PCE) y autor de *Eurocomunismo y socialismo* (1977), Bartra plantea la necesidad de reconocer que es justamente la crisis del Estado burgués la que haría posible tal transición pacífica como parte de un nuevo modelo de hegemonía. Asimismo, Bartra aboga por la necesidad de corregir ciertos esquemas de pensamiento de origen gramsciano pero apropiados por el eurocomunismo que tienden a subsumir la heterogeneidad de los países del así llamado Tercer Mundo (dentro del cual se incluye a América Latina) en esquemas homogeneizantes, y a aplicar modelos dicotómicos del tipo desarrollo/subdesarrollo como una forma de determinismo historicista que supuestamente explicaría las convergencias o desencuentros entre democracia y socialismo, manteniendo a Europa como el centro de proyectos civilizatorios que recuerdan antiguas formas de colonialismo. (Ver al respecto *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México, 1981, pp. 187-201.)

emancipatorio. Cada una de estas formalizaciones de la democracia a las que alude Bartra da lugar a modalidades diferentes de ejercicio del poder y de regulación de la participación ciudadana en los procesos de decisión política y de distribución de la riqueza. Lo que todas estas modalidades tienen en común es el horizonte utópico al que supuestamente se dirigen y al que invocan como legitimación de sus particulares estrategias. El problema es que, justamente a consecuencia de sus múltiples avatares políticos y sus particulares materializaciones históricas, el significado mismo del concepto de democracia tiende a diluirse, persistiendo en muchos casos más como ideologema del liberalismo que como elemento crucial para un proyecto emancipatorio y descolonizador. Para Bartra, en sociedades periféricas la democracia revela siempre, inevitablemente, las marcas de los procesos de dominación y la naturaleza de las culturas en las que se actualiza. De este modo, su análisis intentará determinar los grados y particulares inflexiones que la implementación de la democracia adquiere en cada caso, así como sus formas específicas de concreción histórica. El trabajo de Bartra incorpora en este sentido, más que nada, los análisis de Foucault sobre poder e ideología, así como también las sugerentes propuestas althusserianas y los enfoques de historiadores como Pierre Vilar sobre formaciones sociales. Será, sin embargo, la lección de Foucault, aplicada por Bartra como por ningún otro filósofo de la cultura en América Latina, particularmente el estudio de la microfísica del poder, la que tendrá más rendimiento crítico-teórico para la elaboración de la idea de mediación, es decir, para la identificación del entramado estratégico o conjunto de relaciones variables que articulan las fuerzas sociales. Según Foucault, "el poder sustantivo no existe" más que como "una red más o menos organizada, jerarquizada, coordinada":

> [p]or poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que

> formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales [...]
>
> El poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.[9]

De este modo, el poder nunca aparece como teóricamente totalizable en la obra de Roger Bartra, como anota en su ensayo Sánchez Prado, sino como un fenómeno abarcable, más bien, a través de sus sucesivos avatares históricos y de sus inflexiones ideológicas contingentes.

Como parte de la crisis de la cultura política que hizo posible en México la hegemonía priista durante más de seis décadas consecutivas, Bartra identifica la necesidad de una teoría del Estado que permita criticar la reproducción constante de la maquinaria institucional que socava los regímenes democráticos y perpetúa, ya como simulacros de una posible identidad colectiva, los imaginarios nacionalistas. Las nociones de coerción, gobernabilidad y hegemonía y la conciencia de la importancia que detentan los discursos de legitimación del poder como retóricas de control social y de fabricación de consenso guían el pensamiento bartreano en libros como *Las redes imaginarias del poder político* (1981) y *El reto de la izquierda* (1982), por ejemplo, donde se enfoca el tema del desmoronamiento del socialismo, la presencia del terrorismo en la escena internacional y las transformaciones que se van registrando en el mundo occidental a partir del fin de la Guerra Fría. Los ensayos reunidos en *El reto de la izquierda* (1982) y republicados en *La democracia ausente* (1986) analizan asimismo críticamente el problema de la tolerancia política dentro de la izquierda, registrando los signos de la crisis de la democracia en la construcción del socialismo y planteando la disyuntiva —ética, política— que atraviesa los procesos en los

[9] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad.* I. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1981, pp. 112-113.

que la democracia es suspendida en nombre de la revolución proletaria.

Las redes imaginarias del poder político, sin duda uno de los libros capitales de Roger Bartra, captura ejemplarmente las dinámicas a que viene aludiéndose, ofreciendo un análisis a nueva luz de las relaciones reales y simbólicas entre poder político y sociedad civil. Definido desde el comienzo como un libro de teoría política capaz de iluminar las complejas relaciones entre la espectacularidad del terrorismo y la legitimidad democrática, el volumen, probablemente uno de los más ambiciosos de Roger Bartra, reivindica el espacio de la imaginación ya desmitificado por la experiencia histórica: a los poderes liberadores de ésta las últimas décadas del siglo xx han sumado su capacidad de legitimación de mecanismos que coartan el camino hacia la utopía. "Las redes imaginarias" se extienden hacia dominios que exceden en mucho los límites de lo nacional, aunque sin duda alguna lo abarcan de múltiples maneras: la comprensión de la hegemonía norteamericana, el colapso del comunismo, las guerras y la marginalidad. Sin embargo, el tema de la nación, sus instancias de consolidación y su existencia, por momentos afantasmada, en la posmodernidad, es el eje articulador de esos ensayos. De la misma manera en que Benedict Anderson, siguiendo a Ernst Renan, Ernest Gellner y otros, introyecta el tema de la imaginación en los orígenes del nacionalismo, poniendo énfasis en los entramados simbólicos que va tejiendo la cultura letrada, particularmente a través de la imprenta, como dispositivo de legitimación y diseminación del proyecto nacional, el trabajo de Bartra pasa de lo *imaginado* a lo *imaginario*, es decir, de la concepción de comunidades que son producto de la discursividad lingüística o visual que la construye a las tramas ideológicas que sostienen el edificio del poder. Partiendo de ideas similares a las de Anderson en cuanto a la importancia que se asigna a los procesos de construcción simbólica y de diseminación ideológica, las redes imaginarias de Bartra no son tan sólo parte del *nacionalismo pedagógico* que preocupa a Anderson. Son, sobre todo, desde el horizonte posmarxista, otra forma de hablar de la alienación y la falsa conciencia, de los discursos del poder y la manipulación masiva, como avenidas para desentrañar no ya el surgimiento del nacionalismo sino

el funcionamiento de la democracia y de las fuerzas que la amenazan.

El libro es presentado al lector de habla inglesa como una serie de ensayos de transición, "un rito de paso" que conecta la antropología cultural y la política, el marxismo y la posmodernidad, la tradición crítica europea y la de ambas Américas. Heterodoxamente, el autor desea introducir la imaginación en la crítica, el arte en la política, la metáfora en el análisis científico, traduciendo así "el método a un estilo abierto". De ahí que el libro ofrezca, junto a los 22 ensayos que lo componen, la misma cantidad de sugerentes dibujos de Adela Trueta, permitiendo así, a partir de la convergencia de distintos registros discursivos, una proliferación del sentido, "de tal suerte que [...] el resultado es más una canasta de serpientes heterogéneas que un mundo teórico acabado". Al lector le toca arriesgarse a una mordedura al asumir el riesgo de atrapar las ideas que se le ofrecen.[10]

Más allá de su diversidad, los trabajos que componen el libro apuntan a la compleja función del Estado moderno que engendra tanto versiones dominantes y legítimas del "orden social" como formas represivas y marginalizantes de exclusión política, económica y social, que funcionarán como fuerzas desestabilizadoras, social y políticamente erráticas, a las que Bartra alude, haciendo uso de una referencia bíblica, bajo el nombre de "síndrome de Jezabel". Explica al respecto:

> Desarrollé originalmente esta idea en polémica con Jean Baudrillard, en mi libro *Las redes imaginarias del poder político.* (Primera edición, Era, 1974; segunda edición, corregida, Océano, 1996.) Este síndrome hace referencia a la elevación espectacular de los grupos marginales al escenario de un teatro guerrillero donde la acción revolucionaria es tan disparatada, tan exorbitada y tan fantasiosa que produce un efecto simbólico de gran envergadura. El gobierno responde también de manera espectacular con una estrategia de simulación, pero la acción es encubierta por velos extraños que sugieren la existencia secreta de un mundo críptico, exótico y misterioso. En Europa, tradicionalmente, este tipo de situaciones termina en la represión encarnizada de los

[10] Roger Bartra, *Las redes...*, *op. cit.*, p. 44.

> llamados terroristas y provoca una cohesión social en torno del gobierno amenazado por los revolucionarios. En México este desenlace cruento ha sido evitado tanto por el gobierno como por los revolucionarios alzados en armas, en parte gracias a la influencia de una sociedad civil democrática. Así, el simulacro ha conducido a una situación novedosa donde la guerra del espectáculo se impone sobre la violencia real.[11]

Las redes imaginarias son las que atrapan la subjetividad individual y colectiva, naturalizando el discurso del poder como una forma de verdad inapelable que se impone discursivamente y se implementa a través de las prácticas del performance político en sus múltiples formas: desde las negociaciones democráticas a las convocatorias populistas, desde el extremismo terrorista a los conjuros del fundamentalismo. Bartra se resiste a la idea de que las redes imaginarias puedan ser consideradas como exteriores a los fenómenos sociales, particularmente a las contradicciones sistémicas o coyunturales. Para Bartra, el Estado moderno funciona como un espejo en el que se combinan espacios reales e imaginarios, que existen ya sea en su materialidad, ya en el reflejo que proyectan. Según él,

> hay que alejarse de la tentación de interpretar las redes imaginarias únicamente como la solución ilusoria externa, en las nubes de la mitología y la religión, de las contradicciones reales. Las redes mediadoras de la imaginación están presentes en la constitución misma de las relaciones de explotación, no como un fetiche engañoso que oculta las contradicciones sino como un elemento ilusorio indispensable al desarrollo mismo de la contradicción, la explotación y el antagonismo intrínseco.[12]

La jaula de la melancolía adquiere pleno sentido histórico-cultural en contraposición a *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz, *Las redes imaginarias del poder político* remite también de manera inequívoca a uno de los más influyentes ensayos políticos del Premio Nobel mexicano, *El ogro filantró-*

[11] Roger Bartra, "Sangre y tinta del *kitsch* tropical", *Fractal*, 8 (enero-marzo, 1998), año 2, vol. III.

[12] Bartra, *Las redes...*, *op. cit.*, p. 346

pico (1979). Como es sabido, el Estado es presentado en el libro de Paz como un ser monstruoso que detenta un poder despótico mientras pretende velar por el bien de la ciudadanía. En lugar de haber visto reducidas sus funciones, tal como el liberalismo y el marxismo habían previsto, cada uno desde sus particulares perspectivas, el siglo xx habría asistido, según Paz, a un incremento de la función estatal y habría desatado "la peste autoritaria" sobre la sociedad civil. *Las redes imaginarias* se encamina al desencubrimiento de mecanismos de alienación colectiva que impiden ver las razones y consecuencias de la proliferación maligna del Estado que prolonga y legitima el modelo autoritario sin dejar espacio para el pluralismo democrático.

Al mismo tiempo, como indica el análisis que Ignacio Sánchez Prado ofrece en este libro, al margen de su importancia cultural *Las redes imaginarias del poder político* responde a la necesidad política de conceptualizar la naturaleza y función política de la izquierda democrática en el México contemporáneo. En efecto, el debate sobre la constitución y naturaleza del Estado, así como la transición hacia la consolidación de una izquierda electoral capaz de competir con la estructuración partidista tradicional, estaban claramente inscritos en el panorama ideológico de la época.[13] Los orígenes y alternativas de estos debates quedaron registrados en las revistas en las que Bartra publicó profusamente sus artículos desde la década de los años setenta: *Historia y sociedad*, *El Machete*, *La Jornada*, *Nexos* y *Letras Libres*, entre otras.[14] En muchas de estas reflexiones periodísticas se discuten cuestiones vinculadas al panorama político nacional e internacional de esas décadas, viendo también el problema de la democracia como un aspecto de la integración internacional. En un conocido artículo titulado "Viaje al centro de la derecha", más tarde recogido en *La democracia ausente*, Roger Bartra desarrolla sus ideas acerca de la plurivalencia de esa tendencia política, en la

[13] Sobre el tema del Estado y abordando muchas de las preocupaciones de Bartra, pueden consultarse los libros de Boaventura de Sousa Santos: *Democratizar la democracia*, *Reinventar la democracia* y *Refundación del Estado en América Latina*, entre otros.

[14] Sobre la actividad de Roger Bartra en revistas políticas y culturales véase Illades, *op. cit.*, capítulo 2, "Historia y sociedad".

cual reconoce muchas modulaciones, grados y articulaciones ideológicas. Su intención es deconstruir el "mito" de la derecha y mostrar que sus materializaciones históricas son, en general, mucho más complejas de lo que registra el imaginario colectivo, en la medida en que resultan de negociaciones, alianzas y coyunturas específicas que no siempre trascienden al dominio público. Entiende que en un país como México es imposible para la izquierda avanzar por el terreno de la apertura democrática sin dialogar con las tradiciones variadas que componen el pensamiento y la tradición política conservadora. Trata, por tanto, de "ubicar a la derecha con cierto realismo, y escapar a esa imagen mitológica que brindan los discursos de la demagogia oficial: la derecha horrendamente antinacionalista, agresivamente antidemocrática y pavorosamente antirrevolucionaria es casi inexistente".[15]

La "anatomía" de la derecha mexicana está integrada, más bien, según Bartra, por proyectos tan diversos como los de "la derecha católica conservadora, la derecha liberal burguesa, la derecha pequeñoburguesa protofascista, la derecha revolucionaria carrancista", aunque estas corrientes no se hayan unificado ni organizado en una estructura partidista.[16] El mencionado artículo de Bartra aparece en enero de 1983 durante el mandato priista de Miguel de la Madrid (1982-1988). Contribuyendo al mismo debate, Enrique Krauze escribió a su vez en noviembre de ese mismo año el artículo titulado "Por una democracia sin adjetivos", respondiendo, quizá, a los deslindes antes mencionados realizados por Bartra sobre las diversas formas de concebir ese concepto. Krauze intenta impulsar en ese artículo, como alternativa a la hegemonía priista, lo que llama "la iniciativa democrática". Basándose en una idea de Daniel Cosío Villegas, Krauze alude a la "naturaleza pendular" de la política mexicana, cuyo "progreso oscilante" se va desarrollando desde la colonia "entre avances y postraciones". Según Krauze, la transición democrática requiere "limitar, ra-

[15] Roger Bartra, *La democracia ausente: el pasado de una ilusión*, Grijalbo, México, 1986, p. 50.

[16] Bartra realiza un desglose similar de la izquierda mexicana en "Zoología fantástica de la izquierda", donde distingue varias categorías: "hipogrifos izquierdistas", "minotauros reformistas", "quimeras comunistas", "cronopios orwellianos", etc. (*ibid.*, pp. 97-102).

cionalizar y depurar el Estado",[17] de modo que a la postración autoritaria de la derecha priista pueda seguir un régimen más inclusivo y abierto. Como Bartra y otros intelectuales de su tiempo, Krauze se extiende sobre el tema de las mediaciones y redes ideológicas que rodean la práctica política, refiriéndose ampliamente al papel de la prensa y los intelectuales orgánicos que refuerzan y diseminan la ideología estatal. Según Krauze, quien en muchas instancias de su carrera sería a su vez criticado con argumentos similares a los que esgrime en este artículo, "[l]a estatolatría es el opio de nuestros intelectuales, su enfermedad profesional".[18] Para algunos de sus compatriotas, la propuesta de una "democracia sin adjetivos" (vale decir, ni "orgánica", ni "participativa", ni "cristiana", etc.) constituye una invitación a "rehuir el diagnóstico",[19] justamente en momentos en que se hubiera necesitado más que nunca una caracterización ajustada de esta vertiente política, así como el análisis de las distintas alternativas que la derecha presentaba ante los reclamos de inclusión ideológica y racionalización del Estado.

El tema de la derecha reincide en las obras de Bartra. Los artículos titulados "¿Puede la derecha ser moderna?" y "Los lastres de la derecha" integran, por ejemplo, *La fractura mexicana* (2009), replanteando el tema de las diversas articulaciones que se registran en el interior de estas corrientes ideológicas, y los problemas que conlleva la convergencia de la tradición católica conservadora con el liberalismo moderno en el seno de esa vertiente política. Según Bartra, tanto la izquierda como la derecha deben modernizarse ideológica y políticamente para enfrentar los desafíos de los nuevos tiempos, a saber: la tecnologización acelerada, la multiculturalidad, las transformaciones de un mundo globalizado y los cambios a

[17] Enrique Krauze, "Por una democracia sin adjetivos", *Vuelta*, vol. 8, núm. 86 (1984), p. 10.

[18] *Ibid.*, p. 13.

[19] Lorenzo Meyer, "Una democracia con muchos adjetivos", *Agenda ciudadana*, septiembre de 2009. Según Meyer, uno de los problemas en el México de ese momento era la insuficiente participación de la ciudadanía en los procesos políticos: "Obviamente, esa debilidad de la participación ciudadana está directamente correlacionada con la pobreza y la exclusión mencionadas y con la ausencia de un Estado de derecho y con una corrupción pública omnipresente". De modo que se percibe que el problema no es sólo político y cultural, sino que tiene una indudable y poco abordada base económica.

nivel de hegemonía internacional. Bartra brega por "el fortalecimiento de una derecha liberal y de una izquierda democrática" como manera de evitar que con el apoyo del conservadurismo católico se produzca "una restauración del rancio autoritarismo priista".[20] Como en el caso de la identidad del mexicano, sobrestima, quizá, la capacidad de las formalizaciones ideológicas de desnaturalizarse, atenuando sus perfiles, para poder así perpetuar su presencia política y social. La autorregulación reclamada por Bartra significa, para muchos, una concesión excesiva al espíritu del liberalismo y un apartamiento flagrante de los horizontes revolucionarios de la izquierda setentista enfrentada, para entonces, a las posibilidades y a los espejismos de la normalización democrática. Para otros implica una observación sagaz de un mundo donde las polarizaciones tienden a diluirse. La llamada "marea rosada" (la instalación en el poder de atenuados regímenes de izquierda que desde la década de los años noventa conquistan el poder por la vía electoral) parecería dar la razón a Bartra.[21] Qué se gana y qué se pierde en este redireccionamiento político-ideológico es un interrogante fundamental en nuestro tiempo, que excede los límites de este trabajo. En todo caso, más allá de coincidencias o divergencias con la posición bartreana y de la aplicabilidad de sus observaciones a otros contextos nacionales y latinoamericanos, queda claro que el antropólogo mexicano toca, una vez más, un punto neurálgico de la problemática nacional y continental, abriendo así vías necesarias de debate y análisis político.

Como se indicara antes, la función del intelectual en los procesos que vienen aludiéndose es también una preocupación constante en la obra de Bartra, ya que la afiliación orgánica de los intelectuales al poder, su integración a los aparatos ideológicos del Estado y su alineamiento partidista, sectorial o institucional, y aun las actividades del intelectual público, han demostrado ser, en muchos casos, uno de los impedimentos fundamentales para el desarrollo de una cultura política

[20] Roger Bartra, *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición democrática*, Random House Mondadori, México, 2009, p. 95.

[21] Me he referido al tema de la "marea rosada" y la reformulación del Estado en *Cultura y cambio social en América Latina*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Fráncfort, 2002.

limpia y democrática en el caso de México. Tal como la asume Octavio Paz en *El ogro filantrópico* y como la define Bartra en *Las redes imaginarias*, la función del intelectual debería ser, primordialmente, la de esclarecer la conciencia colectiva acerca de los mecanismos de manipulación ideológica que permiten la construcción y ejercicio de la hegemonía. La voluntad de contener los excesos del poder político y de fortalecer la capacidad de movilización popular guía un proceso que tiene en su horizonte la voluntad de pensar las posibilidades de cambio social dentro de los parámetros de la institucionalización democrática. Este contexto corresponde también al desarrollo de la obra de otros intelectuales que dentro y fuera de México tendrían, a lo largo de muchas décadas, gran influencia en la cultura nacional y, más ampliamente, en la comprensión de la cultura política de nuestro tiempo más allá de fronteras: Pablo González Casanova, Luis Villoro, Carlos Monsiváis, Carlos Montemayor, Néstor García Canclini, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Héctor Aguilar Camín, José Manuel Valenzuela, Claudio Lomnitz, entre otros, autores cuya disímil obra encuadra y estimula la reflexión crítica de Bartra sobre cultura política moderna a distintos niveles. A pesar de mantener un diálogo abierto y productivo con muchos de sus pares, Bartra no deja de criticar el oportunismo que acompaña el proceso de expansión de los espacios públicos ni de denunciar la variada "picaresca" que compone la *intelligentsia* nacional, compuesta por "escapados de la academia, periodistas con ínfulas, prófugos de la literatura, ideólogos desahuciados, tecnócratas desempleados, políticos insensatos, burócratas exquisitos".[22] Como mediador entre poder político y sociedad civil, el intelectual es uno de los más importantes y complejos mecanismos de mediación ideológica. Sin desprenderse del reconocimiento de la función mesiánica del intelectual en la sociedad poscolonial latinoamericana, y sin eludir, tampoco, la responsabilidad que a este sector toca en el desarrollo del "nacionalismo pedagógico", Bartra reconoce otras formas más dispersas e inorgánicas de construcción y diseminación ideológica en la creatividad popular, en los nive-

[22] Roger Bartra, "Poder, intelectuales y opinadores", *Letras Libres*, núm. 137, mayo de 2010.

les del afecto, la imaginación y la creencia, y en la capacidad de las artes de generar entramados simbólicos, impulsando así nuevas formas de conciencia social y, a veces, en el despliegue de formas de falsa conciencia que oscurecen la comprensión de conflictos reales. Como indica Bartra,

> [s]e habla de un Estado multiplicado al infinito e inserto en todos los poros de la vida cotidiana; de una estructura estatal inmanente y envolvente, de una ideología expandida a un grado tal que unifica y aplana peligrosamente a la masa social. Todos ellos son fenómenos bien reales —y trágicos— que no obstante se inscriben en lo que yo llamo una red imaginaria de mediaciones políticas, constituida por un conjunto de simulacros, mitos e ideas que obliga, por decirlo así, a las clases sociales en conflicto, a adoptar papeles en una guerra imaginaria que aparentemente conjura el peligro de una guerra revolucionaria.[23]

Nuevamente, el Estado, hipertrofiado, avanza e invade a la sociedad civil, impidiendo su desenvolvimiento. Las redes imaginarias del poder sustituyen con una guerra imaginaria la conciencia acerca de los conflictos de clases reales y de las posibles formas de emancipación colectiva que pueden alcanzarse con la movilización colectiva. La crítica combina ambos estratos, ideológicos y sociales, reales e imaginarios, para la captación de la cultura como una máquina transnacionalizada, tecnologizada y transmediática, de producción de significados, desde la cual se absorbe y se genera la política.

(Pos)modernidad, (pos)nacionalismo

Las crisis del mundo socialista y la transformación del pensamiento político y filosófico que se acelera en las últimas décadas del siglo xx impulsan un viraje notorio, aunque gradual, en el pensamiento bartreano. Éste registra el "naufragio de las ideologías mesiánicas" y el advenimiento de nuevas formas de figuración política acorde con los escenarios de un mundo en el que, cancelada la bipolaridad político-ideológica, la demo-

[23] Citado por Illades, *op. cit.*, p. 64.

cracia debe encontrar nuevos apoyos exteriores para definirse y sustentarse tanto a nivel de la nación-Estado como en la dimensión transnacional. Bartra se adentra en el espacio teórico abierto por la posmodernidad con el proyecto de vislumbrar los nuevos reacomodos del nacionalismo de cara a las lógicas de la globalización. Ésta es identificada como la segunda etapa en el pensamiento de Bartra. De hecho, frente al desencanto que sobreviene ante la desarticulación de los grandes sistemas de pensamiento y ante las transformaciones radicales que afectan la economía y la cultura del fin de siglo, Bartra analiza los procesos de vaciamiento del Estado, debilitamiento del partidismo político y erosión de la civilidad como evidencias de una crisis profunda —civilizatoria— que echa por tierra las categorías crítico-teóricas que sirvieran hasta entonces para comprender y analizar las sociedades occidentales. Asimilando las ideas de Jean-François Lyotard, Zygmunt Bauman, Jean Baudrillard y otros críticos de la cultura, así como las críticas de Gilles Deleuze y Félix Guattari a la modernidad capitalista, Bartra comienza a teorizar el posnacionalismo como una instancia de superación del modelo moderno que postulaba los conceptos de identidad y nación como las plataformas primarias para el análisis político y social. Acorde con propuestas expresadas más tarde por Jürgen Habermas en *La constelación posnacional* (2000), Bartra entiende que tanto los procesos de transnacionalización económica, las migraciones y las imposiciones del neoliberalismo como la activación de nuevas subjetividades colectivas y los cambios que se registran a consecuencia de la crisis de los saberes disciplinarios han transformado el rostro de la nación moderna, sustituyéndolo por una imagen fragmentada y fluida de *lo social* que no resulta aprehensible a partir de las categorías tradicionales. Así, la noción de *identidad,* entendida como la transmisión transhistórica de rasgos esencializados que supuestamente capturan y perpetúan el *ser* colectivo y a partir de los cuales se expresan los valores de la comunidad, es uno de los ideologemas que han quedado obsoletos con la complejización del mundo que acompaña las etapas del capitalismo tardío. De ahí que nociones como las de mexicanidad y nacionalismo exijan, en la opinión de Bartra, un enfoque desmitificador, alternativo a los que ofreciera la reflexión política y cultural

hasta el momento, donde los proyectos de solidificación del Estado capitalista moderno eran inseparables de la construcción del nacionalismo y de los mitos de la identidad.

En el proceso de deconstrucción de los mitos nacionales y de las estructuras ideológicas de la mexicanidad Bartra enfocará principalmente los grandes parámetros a partir de los cuales se ha venido organizando el pensamiento político a nivel nacional a través de las épocas, incluyendo centralmente el pensamiento de la derecha como espacio de cristalización de tradiciones y de *habitus* sociales. De ahí que la comprensión de la obra bartreana sea, tanto en el aspecto político como en el cultural, inseparable de la de los grandes autores que fundaron el *establishment* simbólico de México, aunque muchos de ellos ocuparan trincheras diferentes y hasta opuestas en el debate público. El mismo Bartra reconoce el corpus en el que su propia obra se inserta y con cuyas ideas dialoga a través de las décadas. Así, en *Anatomía del mexicano* (2002) reúne ensayos y conferencias sobre 25 autores que han trabajado el tema de la identidad nacional, desde Ezequiel Chávez, Antonio Caso, Guillermo Bonfil Batalla y Jorge Cuesta hasta José Revueltas, Octavio Paz, Carlos Fuentes y Carlos Monsiváis. Para Luis Villoro el nacionalismo es más bien una instancia transicional de ensimismamiento que en el fondo se orienta hacia una búsqueda del universalismo. En su introducción al libro *En México, entre libros*, este crítico comenta los contextos discursivos que trabajan en México el tema del nacionalismo y la identidad en la primera mitad del siglo xx como presentación de los autores que selecciona (de Antonio Caso a Roger Bartra), señalando que:

> Nuestro nacionalismo no era un fin sino un medio de acceder a la universalidad sin imitaciones. Después de cobrar conciencia de nosotros mismos, sólo quedaba —como vieron Leopoldo Zea y Octavio Paz, cada quien desde su punto de vista— abrirnos hacia una comunidad más amplia. El retiro del ensimismado sólo puede proseguirse hasta un límite: luego, es preciso iniciar el retorno.[24]

[24] Luis Villoro, *En México, entre libros. Pensadores del siglo xx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 35.

Para Villoro, identidad, autenticidad y nacionalismo, manejados casi como sinónimos, son la instancia preparatoria para dar el salto hacia la integración universal. El nacionalismo debe ser transformado, elevado ("levantado" en el sentido hegeliano) al nivel superior de lo supranacional, al cual se accede a partir del doble movimiento del internacionalismo y la profesionalización intelectual. Publicado en 1994, el libro de Villoro pasa revista al canon de la mexicanidad para ponerla al día con los nuevos tiempos. Su lenguaje se apega todavía a los mitos de la modernidad, aunque percibe el cambio de los tiempos y de los modelos de pensamiento que lo acompañan.

Desde una perspectiva más crítica, Carlos Illades analiza, en *La inteligencia rebelde*, los debates que acompañan el desarrollo del pensamiento mexicano sobre esos mismos temas, así como las prácticas intelectuales y los procesos de institucionalización cultural que preparan y ayudan a comprender la obra bartreana. Indica Illades:

> La ruta de su crítica había avanzado con Revueltas, quien escarbó la entraña metafísica de este discurso sobre lo propio desenterrando unas esencias desprovistas de historicidad. Y González Casanova, en la batida científica contra la metafísica de los ensayistas de la generación precedente. Jorge Aguilar Mora dejó a la intemperie la ilusión paciana de una historia unidimensional y circular que disolvía la pluralidad dentro de falsas oposiciones, donde el mito era la mano invisible detrás de ella, el productor de su sentido, o mejor aún, quien la suplantaba en un presente interminable. Bartra recuperó esta veta escéptica hacia lo que la filosofía de lo mexicano mostraba como evidencia de la identidad nacional, y con lo avanzado en los estudios acerca de las sociedades agrarias de la primera etapa de su producción intelectual, en *La jaula de la melancolía* (1987) redactó su epitafio.[25]

En adición a estos análisis, deberían tenerse en cuenta algunos otros textos de importancia fundamental en el proceso de construcción de los imaginarios nacionales en el México con-

[25] Illades, *op. cit.*, p. 65.

temporáneo, con los cuales la obra de Roger Bartra establece, explícita o implícitamente, intercambios productivos.[26]

El primero de ellos, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), de Samuel Ramos, constituye una indagación caracterológica del mexicano, y un estudio sobre sus autopercepciones y formas de conducta. Continuando por la línea de José Vasconcelos y también de José Ortega y Gasset, aunque con fuerte influencia psicoanalítica, particularmente de las ideas de Alfred Adler y Carl Jung, el método heurístico de Ramos se adentra en aspectos de la mentalidad colectiva desde una perspectiva axiológica, tratando de establecer influencias del medio sobre el comportamiento colectivo.[27] Atormentado por complejos de inferioridad que estarían en la base de su esencial indeterminación, el mexicano concebido por Ramos sigue los lineamientos heideggerianos del "no-ser todavía", lo cual dificulta su inserción en la contemporaneidad. Ramos trabaja el tema de la identidad desde la perspectiva de la filosofía de los valores, proyectando su pensamiento hacia el horizonte que plantea en *Hacia un nuevo humanismo* (1940) dentro del horizonte del México posrevolucionario que intenta

[26] No me detendré aquí en los fundamentales aportes de autores tan diversos como Edmundo O'Gorman o León Portilla, cuyas obras sirvieron para pensar el lugar de México, sus culturas autóctonas e incluso la posición de América Latina dentro del amplio espacio del occidentalismo. Sin embargo, sus obras tienen una presencia innegable en las construcciones posteriores sobre la nacionalidad, la identidad mexicana y la relación entre cultura criolla y culturas indígenas. Retomados por la crítica poscolonial, estos autores son fundamentales para entender los procesos descolonizadores en Latinoamérica, así como las formas de cooptación desplegadas por el indigenismo en varias regiones del continente. Sobre las lecturas que hace León Portilla de la cultura prehispánica en México, véase Ignacio Sánchez Prado, "The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León Portilla and Hispanism", en Mabel Moraña (ed.), *Ideologies of Hispanism*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2005, pp. 40-61.

[27] Al intuicionismo, romanticismo, pragmatismo y bergsonismo aprendidos con Antonio Caso, Ramos agregará a su saber el realismo crítico, el neokantismo, la fenomenología, el historicismo, la filosofía de la cultura, de los valores y de la persona de Rickert, Scheler, Hartmann, Heidegger, Dilthey, Husserl, Brentano y otros. Particularmente tomará de Ortega la noción de "perspectivismo" y la doctrina de la "razón vital" que harán posible y justificable la elaboración de una filosofía de lo concreto o de las circunstancias, es decir, "el derecho de cada cultura de contar con una filosofía propia, un pensamiento nacional" (Hernández Aragón y Sánchez Benítez, *Samuel Ramos Magaña*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1998, pp. 47-48).

refundar sus posicionamientos ideológicos y culturales como superación del porfiriato y como indagación acerca de las posibilidades y limitaciones a las que se enfrenta el nuevo ser nacional de cara a la democratización nacional.

Pero si la obra de Ramos había provisto ya tempranamente, con su "Psicoanálisis del mexicano" y su estudio de la cultura criolla, una matriz interpretativa que fijaría durante muchas décadas los ejes de la conceptualización de la cultura nacional, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950) de Luis Villoro ofrecería a su vez un modelo para pensar "el ser indígena" y las formas históricas de percepción del indio. Como *tipo* histórico y social, éste ha llegado a constituir, como Villoro indica, "una realidad de doble fondo", es decir, una construcción a la vez subjetiva y objetiva, sobre la cual se proyecta lo que se percibe y lo que se desea. El ser y el querer ser —o el querer que el otro sea— son operaciones que hablan tanto del objeto construido como de la perspectiva desde la cual ese objeto es conceptualizado. Toda otredad es, como se sabe, una proyección identitaria. Cubriendo el amplio espectro que va de la Conquista al México moderno, Villoro releva las interpretaciones que van pautando la cuestión indígena, desde las copiosas y coloridas referencias de Hernán Cortés, Bernardino de Sahagún, Antonio Manuel Clavijero y fray Servando Teresa de Mier hasta las elaboraciones de Francisco Bulnes, Manuel Gamio, Antonio Caso y Agustín Yáñez, entre otros. Aunque el propio Villoro reconoce en el prólogo a la segunda edición de su libro que éste está animado por un innegable idealismo que subordina a las construcciones ideológicas la consideración de contextos sociales y políticos que confieren materialidad histórica al debate indigenista, la importancia que el libro concede a los procesos de construcción de imaginarios, tipificaciones, formas de conciencia social y encubrimientos de la realidad por el uso de estereotipos y, en general, de un lenguaje marcado por la dominación criolla, constituye una instancia esclarecedora e ineludible en el pensamiento mexicano y latinoamericano con respecto a las formas de falsa conciencia que engendra la cultura y a propósito de la complicidad existente entre saberes e intereses dominantes. Su propuesta de pensar en la identidad a partir de la diversidad cultural y del respeto a la diferencia actualiza

el recurrido tema de la esencia de lo nacional, poniéndolo a tono con nuevos debates sobre interculturalidad.

Junto a estos libros capitales sobre el tema de lo que se dio en llamar "filosofía de la mexicanidad", *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, se publica, como el libro de Villoro, en 1950. Sin embargo, lejos de ser un aporte más al ya trillado tema del ser nacional, el ensayo de Paz se ubica en el núcleo mismo de los debates sobre identidad y modernidad dentro y fuera de México. Como relato ensayístico sobre las alternativas de la identidad colectiva, el texto se formaliza a partir de una aproximación en la que se combinan contextualizaciones históricas y perspectivas existenciales y psicologistas. El carácter y esencia del mexicano son concebidos por Paz como síntesis de una serie de rasgos y determinaciones socioculturales que capturan la diversidad de lo social y lo reducen a figuras, casi a personajes, que desempeñan papeles fijos dentro del drama de la historia nacional. Mucho más "literaturizado" que los libros antes mencionados, *El laberinto de la soledad* alegoriza el *ser en el mundo* del mexicano a partir de una doble direccionalidad: por un lado, se intenta una lectura que, sin llegar a ilustrar la metodología de la antropología cultural, cohesiona historia y mito, ficción y realidad, comportamientos sociales y creencias, releyendo lugares comunes sobre el comportamiento colectivo y reformulándolos en clave poético-psicológica. A la deficitaria figura del Padre (¿el Estado?) se opone en la visión de Paz la bivalente imagen materna: Malinche/Guadalupe, en la que mito histórico y religiosidad dan lugar a una construcción simbólica que articula historia, estética y creencia. De esa ausencia del Padre y de la proliferante significación de la Madre surge, quizá, la disfuncionalidad de la familia nacional, en cuyo seno se perpetúa la barbarie originaria. Los tipos nacionales que Paz identifica (el campesino, el indígena, el macho, la mujer, el azteca originario, el desterritorializado *pachuco*) aparecen como figuras enigmáticas y ahistorificadas que ya durante la plena vigencia de la cultura de masas funcionan como dispositivos mediadores de la subjetividad colectiva. La compleja historia poscolonial de México, asediada por el fantasma de su propio arcaísmo, intenta comprender e interpretar su entrada anómala e incompleta en la modernidad occidentalista. Los tipos nacionales son los

protagonistas estereotipados del drama nacional presentado como un laberinto existencial donde la soledad ocupa el sitio de la alienación. Producido por Paz como el *grand récit* sobre el ser nacional durante su residencia como diplomático en París, el texto no esconde su voluntad y funcionalidad mediadora: construye no sólo para consumo interno sino también *for export* el mito de la enmascarada esencia de lo mexicano para deconstruirlo hermenéuticamente y luego perpetuarlo, re-legitimado, como la vulgata del moderno nacionalismo mexicano. Son las "redes imaginarias del poder político" en acción, a las que Bartra se referiría con posterioridad: formalizaciones ideológicas que promueven formas de conciencia social y perpetúan estructuras de dominación a nivel colectivo, obnubilando el reconocimiento del conflicto real, tanto a nivel social como político y económico.[28]

Con estos antecedentes, en 1987 surge, desde la perspectiva de la antropología cultural, *El México profundo, una civilización negada,* libro en el que Guillermo Bonfil Batalla distingue dos formas de conceptualizar lo nacional: el *México profundo*, que corresponde a las civilizaciones anteriores a la Conquista y a sus remanentes contemporáneos, y el *México imaginario*, el que es prefigurado por quienes piensan a la nación en relación con proyectos civilizatorios ajenos a su naturaleza y raíces históricas que llegan a proponer la "desindianización" del mestizo o la europeización o americanización general de la cultura. El libro reivindica a la cultura indígena como el inescapable sustrato de la nación mexicana, no sólo por su importancia cultural sino porque su agencia social misma se proyecta, según el autor, hacia los desarrollos futuros de la nación mexicana, la cual es impensable al margen de este sector social. Partidario del pluricentrismo y del etnodesarrollo, Bonfil Batalla se preocupa por aspectos ideológicos, vinculados a lo que Bartra llamaría procesos de mediación cultural, sobre todo en lo relacionado con las formas de apropiación, innovación y resistencia cultural que los pueblos sometidos pueden desarrollar en situaciones de subalternidad.

[28] Sobre *El laberinto de la soledad* véase Carlos Blanco Aguinaga, "El laberinto fabricado por Octavio Paz", en *De mitólogos y novelistas,* Turner, Madrid, 1975, pp. 5-25.

El trabajo crítico de Bartra constituirá una respuesta y una alternativa a todas estas formalizaciones del pensamiento mexicano en cuanto a las bases de la nacionalidad y a la cuestión de las identidades colectivas, que conllevan debates en cuanto a las formas de incorporar el componente indígena en la nación criolla y a las modalidades posibles de regulación de la heterogeneidad radical del pueblo mexicano, a la que se refiere *México profundo*. La obra bartreana intentará eludir el esencialismo de planteamientos anteriores, apelando a la antropología/arqueología cultural allí donde se utilizara antes el psicologismo y la perspectiva existencialista. Presentará, asimismo, una entrada diferente al tema indígena, reformulado en los textos bartreanos a través de la deconstrucción de la imagen del salvaje, que subyace a todas las elaboraciones que acompañaron el proyecto civilizatorio desde la Conquista hasta la modernidad, y también en su relectura de los tipos nacionales ya estudiados por Ramos y Paz.

En este libro, los estudios de Michael Abeyta, Robert McKee Irwin y Adela Pineda se detienen en distintos aspectos del análisis de la condición posmexicana, desarrollado principalmente en los ensayos recogidos por Bartra en *La sangre y la tinta* (producidos desde 1981 hasta 1998 y publicados en 1999), en *La jaula de la melancolía* (1987) y en *Oficio mexicano: miserias y esplendores de la cultura* (1993), libro que muchos consideran un complemento del anterior. Por esos mismos años se publica en inglés *Exit from the Labyrinth. Culture and Ideology in the Mexican National Space,* de Claudio Lomnitz, cuya versión española, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano,* aparece en 1995. El libro se propone como una superación de los "psicodramas" que Samuel Ramos, Guillermo Bonfil Batalla y Octavio Paz habrían construido para explicar la mexicanidad. Lomnitz ofrece una "etnografía de la hegemonía" emprendiendo el estudio de la cultura nacional mexicana desde la perspectiva regional que impide que esa categoría se convierta en una matriz homogeneizante y reduccionista que niega la diversidad y, con ella, la visibilidad de proyectos, intereses y tradiciones distintos a los dominantes. La imagen del laberinto centraliza, como se ve, el campo semántico que corresponde al pensamiento sobre lo nacional, transmitiendo la idea de una intrincada construc-

ción cuyo sentido se escapa a la conciencia, aunque las múltiples rutas posibles para recorrerlo prometen una meta final, quizá la esencia de lo mexicano que, desde las arcaicas culturas prehispánicas hasta la contemporaneidad, se sustrae a una captación totalizante. Sucesivamente reclamado por distintas disciplinas (la filosofía, la historia, la antropología, la literatura y las ciencias sociales), lo nacional es sometido a exploración y análisis sin que, de hecho, cambie la relación entre la idea misma de la identidad y los poderes dominantes, entre la sociedad civil y las instituciones del Estado que definen el *nos(otros)* como unidad sin modificar la relación entre las partes que lo componen. Las respuestas al tema de la identidad cambian de método, sin notar que la pregunta misma va perdiendo sentido. Cada vez más, la crítica de la modernidad va imponiendo un cuestionamiento más profundo y riguroso a esa matriz civilizatoria, así como una revisión a fondo de los protocolos disciplinarios y de los procesos de construcción del saber, comenzando por el posicionamiento de la nación en el contexto del occidentalismo desde los orígenes mismos de la nación-Estado y siguiendo con la racionalidad instrumental derivada del Iluminismo, el concepto mismo de humanidades y la definición de proyectos descolonizadores capaces de hacer visibles y viables los distintos sectores sociales y culturales que coexisten en el seno de la nación moderna. Esto requiere nuevas formas de conciencia social y un espíritu desmitificador de las construcciones ideológicas de la modernidad y de los pilares filosóficos en los que ésta se apoya.

Enfrentado al tema de la identidad del mexicano, en sus ensayos Bartra pone de manifiesto de qué modo los procesos de desterritorialización y la visibilización de la multiplicidad de culturas que alberga y que margina la cultura oficial han asestado un golpe fundamental a las pretensiones de homogeneización social y centralización política de la nación-Estado, dando lugar a una cultura civil que incorpora y progresivamente naturaliza la fragmentación y diversificación de lo social. Su crítica de la identidad es, ampliamente, una crítica de la modernidad y de la cultura política que la sustenta. En lugar de identificar rasgos o valores fijos para ilustrar la condición del mexicano, Bartra opta por el reconocimiento de lo inasible e inacabado de toda identidad. Propone así la imagen

larvaria y persistentemente transicional del axolote como metáfora de un devenir perpetuo que sólo puede insertarse de una manera anómala e intrigante en la modernidad. A partir de esta imagen que no puede ocultar su arcaísmo, el axolote interroga, melancólicamente, su presente.

Ese presente integra, hacia fines del siglo XX y comienzos del XXI, la diseminación de sujetos, capitales y mercancías a través de fronteras que obliga cada vez más a relativizar la delimitación territorial y a advertir la importancia de nuevas formas de pertenencia y de distanciamiento respecto a lo nacional que caracterizan la posmodernidad. Bartra integra el tema étnico en su evaluación del nacionalismo como *discurso del poder*, poniendo énfasis en los estereotipos que informan construcciones ideológicas como la ideología del progreso o la ideología del mestizaje. Intenta así efectuar la deconstrucción de todo esencialismo identitario y propiciar el surgimiento de una nueva narrativa de lo nacional que, prescindiendo de tipificaciones y mitologías, permita la emergencia de formas *otras* de conciencia social integrativas, pluriculturales y abiertas a la democratización de los imaginarios. Como se aludiera antes, su trabajo pone sobre el tapete las relaciones entre intelectuales, Estado y sociedad civil como instancia fundamental en los procesos de producción y diseminación de conocimiento. Directamente vinculada a la producción del sujeto nacional-popular que funciona como agente en la definición de programas de acción social, tal relación va sufriendo múltiples transformaciones a través de la historia. La crítica de Bartra es concebida, en este contexto, como una *intervención*, es decir, como un desmontaje de mecanismos naturalizados por la cultura dominante tanto a nivel de alta cultura como en las dimensiones de la cultura popular y la cultura de masas que alcanza a todos los niveles de la ciudadanía. La deconstrucción de los mitos nacionales permite una superación de los modelos negativos (estereotipación, elitismo, racismo, etnocentrismo europeizante) que los aparatos ideológicos del Estado han propagado a través de educadores, intelectuales y profesionales de la cultura como una forma de control de los imaginarios nacionales. La crítica bartreana se perfila así como un intento por impulsar modalidades alternativas de conciencia social y estimular la apertura de nuevas formas de concebir lo

colectivo y de integrar lo popular en procesos de democratización nacional e integración transnacionalizada.

En su análisis de la crítica de Roger Bartra a *lo nacional*, Michael Abeyta relaciona el tema de la condición posmexicana con la transición que se efectúa en México a partir de la interrupción del continuismo priista. Adela Pineda señala, por su parte, que tal transición hacia la democracia se ha visto enturbiada por las guerras del narcotráfico y por el triunfo del PRI en el 2012, el cual augura, si no la prolongación del nacionalismo anterior, al menos la vigencia de otras formas de identidad nacional que aun manteniendo rasgos del pasado sean capaces de dialogar con las imposiciones de la globalización. Como indica Pineda, la complicidad entre los intereses del narcotráfico y la esfera política ha cambiado, quizá para siempre, el rostro institucional de México. Estudiosos del fenómeno de la violencia en el mundo contemporáneo han señalado que se va instalando en el mundo globalizado "la sociedad incivil" que el caso de México parece ilustrar, al exponer los síntomas indiscutibles de una crisis profunda no sólo de las prácticas sociales y políticas sino también de los imaginarios colectivos. Sin embargo, la transformación profunda de la trama social no responde solamente a elementos exógenos vinculados a las subculturas de la violencia que emergen de las ruinas del capitalismo avanzado. Fenómenos como la experiencia chiapaneca incorporaron a su vez, como Bartra señala, el elemento "anómalo" de las comunidades indígenas políticamente activadas en la escena nacional, revelando la presencia de sujetos y de formas de agencia política y social que la modernidad había empujado a los márgenes de la institucionalidad republicana. El rostro de la nación moderna se modifica, así, radicalmente, revelando sustratos de potencial transformador que no condicen con la imagen de la nación-Estado como espacio unificado, homogéneo y controlado institucionalmente. *Lo popular* se manifiesta como repositorio de resistencia a la globalidad y como paradigma de la lucha posible por expandir los límites de la democracia. Sin embargo, existe una tensión no resuelta entre esta valoración sociocultural de *lo popular* y la comprensión de las formas de agencia política que de él se derivan, es decir, entre la defensa principista de la democracia y la comprensión de la compleja mate-

rialidad de los procesos políticos que ésta engendra. De alguna manera, como sugieren algunos de los análisis incluidos en este libro, la deconstrucción de los estereotipos nacionales efectuada oportuna y eficazmente por Bartra no impide el surgimiento de nuevas simplificaciones y tipificaciones que condicionan y restringen su crítica. Realizando un análisis incisivo del pensamiento de Roger Bartra, Michael Abeyta indica, por ejemplo, que la elaboración bartreana sobre la condición posmexicana constituiría uno de los puntos ciegos en el pensamiento crítico de este autor. Según Abeyta, deslumbrado por las posibilidades teóricas que abren las nociones de hibridez, heterogeneidad, fragmentación y posnacionalismo, y por la posibilidad de explicar los fracasos de la democracia a partir de las fisuras endémicas de la cultura política de la nación-Estado, Bartra habría terminado por "resignarse entusiastamente" —valga la paradoja— a la posmodernidad, a la globalización y al neoliberalismo. Para Abeyta, esta resignación posmoderna explicaría las omisiones de Bartra con respecto al papel de la Iglesia en los levantamientos de Chiapas, con respecto a la relación de este proceso con la guerrilla centroamericana, el Tratado de Libre Comercio, etc., aspectos anotados también por otros críticos. Esa actitud ayudaría asimismo a comprender el encendido cuestionamiento del populismo emprendido por Bartra, quien, sin llegar a dialogar a fondo con los argumentos de Ernesto Laclau y sin detenerse, como indica Abeyta, en la consideración de los irreconciliables antagonismos de clase y raza que son propios de América Latina, en su defensa del democratismo no duda en calificar a esos movimientos como producto de "una cultura popular nacionalista, rijosa, revolucionaria, antimoderna, de raíz supuestamente indígena, despreciativa de las libertades civiles y poco inclinada a la tolerancia".[29]

"El populismo —indica Bartra en este mismo artículo— es una cultura política alimentada por la ebullición de masas sociales caracterizadas por su abigarrado asincronismo y su reacción contra los rápidos flujos de deslumbrante modernización". De esta manera, esos movimientos despliegan un

[29] Roger Bartra, "Populismo y democracia en América Latina", *Letras Libres*, núm. 112, abril de 2008.

"anti-imperialismo rupestre y demagógico" que les impide integrarse de manera efectiva a nivel internacional y reconocer que "la globalización es el más importante motor del cambio" en nuestra época. Bartra coincide en esta posición con buena parte de la intelectualidad mexicana, para la cual el populismo se ha convertido en un anatema debido a su identificación con la historia representada por el nacionalismo revolucionario. Se echa en falta, sin embargo, una interpretación más ponderada que no necesariamente debería justificar los indudables excesos del populismo, aunque sí contextualizarlos dentro de sus propias condiciones de existencia, ya que, como ha enseñado Laclau, el populismo no es uno ni monovalente sino que se define de acuerdo con el programa político que canaliza.

La nueva cultura política por la que aboga Bartra en *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana* (2007), *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición democrática* (2009) y *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana* (2012) se orienta en la dirección socialdemócrata que Van Delden identifica como la última etapa del pensamiento político de Bartra hasta el momento. La propuesta bartreana se resume en el desiderátum de que "la derecha se liberalice y la izquierda se democratice", es decir, en la voluntad de impulsar un sistema de negociación política que sin renunciar a la tradición conservadora devuelva al Estado buena parte del protagonismo perdido y a la sociedad civil la confianza en las instituciones democráticas. Tal fusión de socialismo y liberalismo otorgaría las bases para una nueva izquierda capaz de dialogar con las lógicas de la globalización y con los desafíos de la diversificación social y cultural que se registra desde las últimas décadas de siglo XX. Desde tal plataforma, según Bartra, se haría posible recuperar cierto grado de paternalismo estatal, diluir los antagonismos sociales y cambiar la cultura política del nacionalismo autoritario que este autor concibe estrechamente ligado al priismo y que también, paradójicamente, identifica, aunque bajo otras formas políticas, en el candidato de izquierda Andrés Manuel López Obrador, representante, a su juicio, de posiciones retardatarias y demagógicas. [30]

[30] La opinión de Bartra sobre el candidato del PRD es compartida por otros

Una posición similarmente debatible es expresada por Bartra en su evaluación de lo que denomina "el nuevo indigenismo" al referirse a los movimientos indígenas de Chiapas, Bolivia, etc., por ejemplo en el artículo titulado "Un zombi político", en el que descalifica el sentido político de los levantamientos indígenas, entendiéndolos como una desviación de las vías políticas tradicionales.[31] Ya unos años antes, cuando distingue las culturas de la sangre y de la tinta, había sugerido una oposición entre posturas fundamentalistas, afincadas en

intelectuales mexicanos como, por ejemplo, Enrique Krauze. Puede consultarse respecto a las críticas realizadas a López Obrador el libro *Mexican Messiah* de George Grayson.

[31] Bartra indica en ese artículo, por ejemplo, que "La ola multiculturalista impulsada por los ya rancios ámbitos de la corrección política anglosajona, fortalecida con las fobias contra la globalización y multiplicada por la desesperación de los más pobres, es aprovechada por algunos políticos para estimular la resurrección del populismo. En no pocas ocasiones, paradójicamente, la exaltación de las identidades étnicas se entreteje con formas arcaicas de nacionalismo. Y, para complicar aún más las cosas, hay sectores conservadores (incluso de la Iglesia católica) que apoyan al zombi indigenista, pues no ha pasado desapercibido el hecho de que está creando franjas corrompidas y antidemocráticas, y en algunos casos (como en Nicaragua) de claro signo reaccionario". ("Un zombi político", s/p.) No sería difícil alegar que la identificación del populismo (nomenclatura bajo la cual Bartra agrupa corrientes de tan diversas especies como son el peronismo, el chavismo y el priismo) con movimientos sociales de corte indígena (que no es lo mismo que *indigenista*) es por lo menos apresurada y hasta desmesurada. Asimismo, la descalificación de los nuevos sujetos sociales activados bajo el amplio denominador de movimientos sociales (dentro de los cuales Bartra engloba también el amplio espectro que va del neozapatismo al senderismo peruano) requiere, a su vez, matización y análisis. Inclusive es debatible la idea de que estos movimientos retrasan el avance de la izquierda democrática. Modificaciones recientes de las constituciones de Bolivia y Ecuador en las que se reconocen derechos de las comunidades indígenas que no aparecían antes contemplados en el cuerpo de ley de esos países ilustrarían ejemplos en que los movimientos sociales abren vías en el panorama de la izquierda que ha tomado el poder electoralmente, empujando los límites del sistema a través de la movilización directa. Tales cambios pueden ser tildados de "revolucionarios", "populistas", "democráticos" o "demagógicos", pero para rebasar la mera semántica habría que adentrarse de modo más profundo en aspectos históricos, políticos e ideológicos que, en todo caso, exceden los límites de estas páginas. Los juicios categóricos de Bartra en torno a estos fenómenos, al no estar precedidos por un análisis más exhaustivo sino encuadrados en la retórica democratista ya mencionada, enturbian reflexiones más amplias y matizadas, frecuentes en la obra de este autor.

la tradición y la racialización, y posicionamientos más sofisticados, de naturaleza intelectual y tendencia pluralista. Indica al respecto, evocando esa distinción:

> La cultura de la sangre gusta de invocar identidades éticas, nacionales o de grupo como si estuvieran inscritas profundamente en los cuerpos de sus portadores. En cambio, la cultura de la tinta busca en las escrituras una pluralidad de memorias que se pueden intercambiar entre diversas tradiciones y a lo largo del tiempo [...] Quiero recordar que las imágenes sobre la sangre y la tinta fueron ocasionadas por el sorpresivo levantamiento guerrillero neozapatista en Chiapas, encabezado por el subcomandante Marcos, quien afortunadamente gastó mucha tinta en sus misivas y derramó poca sangre. No obstante, los neozapatistas hablaban en nombre de una cultura de la sangre y batían los tambores de la guerra. En aquella época, durante la última década del siglo xx, me manifesté como un defensor de la cultura de la tinta y como un crítico de la cultura de la sangre [...] La cultura de la sangre ha avanzado durante los años recientes, en parte debido a la erosión de las grandes teorías y el retroceso de las ideologías tradicionales.[32]

La imposibilidad de inscribir la comprensión del sentido histórico y político de los movimientos sociales en un campo más amplio y menos polarizado de procesos históricos, políticos y económicos, y de situar su movilización como momento, sin duda, transicional y sintomático de transformaciones más profundas a nivel del Estado y del sistema global, conduce a una simplificación excesiva y, podría pensarse, antidialéctica, de los movimientos aludidos por Bartra, tanto en sí mismos como en relación con la más amplia problemática de la nación , que su obra aborda en tantas ocasiones.[33] Nuevamen-

[32] Roger Bartra, "La batalla de las ideas y de las emociones", en Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado (eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Fráncfort, 2012, p. 19.

[33] Mucho más minucioso y académico había sido el análisis de la "ideología indigenista" en estudios anteriores, por ejemplo, en "El problema indígena y la ideología indigenista", publicado en 1974, donde se concluye después de un análisis de distintas posiciones respecto al tema: "La idea central que se desprende de nuestros estudios sobre las relaciones interétnicas es que éstas

te, la culturalización de la política, al desprender a ésta de su interrelación con factores estructurales, quita densidad a los fenómenos analizados, interpretándolos como movilizaciones reactivas e inorgánicas y confirmando así la distancia —epistemológica, social e ideológica— existente entre el nivel enunciativo y el fenómeno analizado.

Resumiendo, podría indicarse que la copiosa reflexión política que abarca y que rodea el trabajo de Bartra constituye un productivo esfuerzo de análisis ideológico y de imaginación histórica, en el cual se hallan involucrados numerosos intelectuales de larga y sólida trayectoria en sus diversos campos de trabajo. El problema político de México y en general su pensamiento político presentan, por lo mismo, una gran cantidad de facetas y matices, y se abren a desafíos impensables en épocas anteriores, como los que plantean los nuevos diseños globales y la problemática interna ligada al narcotráfico, así como los movimientos sociales antes analizados. La emergencia de nuevas formas de pensar *lo político* y *lo social* parece una tarea inaplazable. Sin entrar en debates políticos mayores que se apartan del propósito comprensivo de este libro, podría anotarse, sin embargo, que, como reacción a la hegemonía conservadora del PRI, la ferviente búsqueda de una nueva cultura política se estaciona, por momentos, en el pensamiento mexicano contemporáneo, en un democratismo que parece quedar retóricamente capturado en las redes imaginarias de resistencia al priismo, desde las cuales sigue pensándose la política. Se entiende que las posiciones aquí aludidas como democratismo tienen mucho que ver con la fuerza que cobró en México la noción de sociedad civil, y la necesidad de defenderla y de autonomizarla de un Estado que por momentos parecía hipertrofiarse. La noción de que la sociedad es capaz de generar sus propias formas de organización y liderazgo se opone a la del verticalismo estatal, incluyendo la variante po-

se han convertido en parte de los mecanismos extraeconómicos de tipo ideológico que permiten la reproducción de las relaciones de producción capitalista de México. Las relaciones interétnicas no reflejan simplemente las peculiaridades de las contradicciones sociales en las zonas rurales, sino que son principalmente un sistema ideológico que permite que estas contradicciones persistan; son una imagen ideal, en la conciencia de las clases dominantes, que actúa como apoyo de la explotación de las clases dominadas" (p. 481).

pulista, propensa siempre, como se sabe, a la demagogia y al clientelismo.[34] No obstante, y teniendo en cuenta esta importante consideración, parecería que el concepto mismo de democracia requeriría, por momentos, ser objeto de una redefinición que, paralelamente a la reclamada reinvención del Estado, permitiera revaluar las formas de participación ciudadana, analizar los procesos de construcción de hegemonía y establecer los grados y modalidades de la gestión estatal, de cara a las modificaciones económicas y políticas que impone el capitalismo tardío. En estos nuevos contextos, la administración de libertades y soberanías se ve coartada por las lógicas del capital financiero y las presiones de las empresas transnacionales, donde la activación de nuevos sujetos asume formas inéditas de expresión social. Sin lugar a dudas, han emergido nuevas formas de hegemonía y nuevas formas de marginalidad y subalternización que se suman a las contradicciones y desigualdades de épocas anteriores. Tales condicionantes complejizan, a un grado inimaginable en la modernidad, los entramados imaginarios o imaginados del poder político. La misma espectralidad del capital y la presencia fantasmática de los mundos virtuales crean estructuras de pensamiento mucho más difíciles de descifrar y comprender que las que nos remitían —y nos siguen remitiendo— a los aparatos ideológicos del Estado, a los fenómenos de la alienación y al fetichismo de la mercancía. Sin que hayan llegado a cancelarse los entramados de la modernidad, las redes que hoy impactan a nivel nacional y transnacional la regulación de la sociedad civil presentan a su vez nuevos desafíos y horizontes imprevisibles de conflictividad social. Con la activación de nuevos sujetos y con la aparición de formas inéditas de interconexión y de interpelación colectiva, a los beneficios de la democracia concebida desde la Antigüedad clásica y reformulada por la modernidad quizá sea necesario agregar estrategias políticas, económicas y culturales que hagan viables formas actualizadas de participación, resistencia y alternatividad. En otras palabras, parecería que una nueva cultura política debería incluir formas de descolonización epistemológica que

[34] Agradezco a Ignacio Sánchez Prado los esclarecedores intercambios sobre este punto que es central para la comprensión del pensamiento político mexicano actual.

permitieran vislumbrar, junto a los horizontes utópicos que propusiera la modernidad, modalidades innovadoras de activación e inclusión de nuevas subjetividades y formas de agencia política y social. A partir de éstas, la democracia misma, como "lugar del deseo", debería ser historiada y liberada de la melancolía de la que todavía está imbuida en debates actuales que interpolan modulaciones pasadas del proyecto democrático moderno en escenarios mucho más complejos y diversificados que los que constituyeron el contexto social y político en épocas anteriores. Junto a los modelos europeos, ilustrados y etnocéntricos de conocimiento y acción social, el siglo XXI parece listo para admitir nuevos paradigmas, nuevos saberes, nuevas categorías que, sin excluir propuestas anteriores, se abran a la especificidad y a los reclamos de nuevos actores.[35] Asimismo, se echa en falta en los debates mencionados el análisis económico como complemento de la atención que se brinda, prioritariamente, a procesos políticos y culturales. De la misma manera que la globalización, como etapa actual en el desarrollo integrado del capitalismo tardío, no aparece siempre representada en los intercambios de ideas que se vienen analizando, problemas vinculados al neoliberalismo, al mercado, a la implementación de acuerdos regionales y a la relación México-Estados Unidos o México-América Latina tienen poca o ninguna presencia en la reflexión sobre *cultura nacional*. Al tiempo que se reconoce el paulatino descaecimiento de esta noción, que cede o se relativiza ante los procesos migratorios, ante la implementación de regímenes de trabajo flexible, ante la circulación del capital financiero y la activación de movimientos sociales de alcance regional y transnacional, el nivel de lo nacional mantiene, sin embargo, una preeminencia que a veces obnubila contextos mayores. A nivel cultural, la agenda se abre más, reconociendo los tránsitos de la mercancía simbólica como una red que se extiende a través de fronteras tanto espaciales como temporales.[36]

[35] Ver al respecto, por ejemplo, Sousa Santos, *De la mano de Alicia, Reinventar la democracia, Democratizar la democracia, Refundación del Estado*, etcétera.

[36] Ha sido notado, por ejemplo, que el trabajo de Bartra, a pesar de que reconoce la importancia de la cultura méxico-americana (o chicana) en los Estados Unidos, no llega a integrarla a sus análisis, esfuerzo que sí se encuen-

Primitivismo y melancolía

Junto a la reflexión sobre el tema político, la obra de Roger Bartra va elaborando también aspectos afectivos y simbólicos de la cultura occidental que permiten entender, a su juicio, la interiorización que las distintas épocas hacen de su *ser-en-el-mundo* y del modo en que se va tematizando la experiencia social. Desde el canónico texto "Duelo y melancolía" (1915), sugerentemente publicado por Sigmund Freud como apéndice de su *Introducción al narcisismo*, los procesos de construcción del yo y las estrategias de (auto)reconocimiento social evocan siempre la posibilidad de afección melancólica: el solipsismo del sujeto que se pierde en las profundidades de su propia imagen y sucumbe en las redes de la autopercepción y del deseo.

Fernando Pérez Borbujo estudia las mutaciones de la melancolía registradas por Bartra a través de los siglos, en la Antigüedad clásica, la Edad Media, el Renacimiento, el Barroco y la Época Moderna. Como Bartra va desarrollando en *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano* (1987) y en *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro* (2001), ese estado constituye un signo cultural que señala una claudicación del cuerpo y del espíritu, cuyos efectos atentan contra la estabilidad e integración del individuo. Sin embargo, lejos de restringir sus manifestaciones y sentido cultural o quedar reducida a efectos previsibles, la melancolía opera como una *estructura* de carácter simbólico vinculada con la evolución humana, adquiriendo por tanto la ambigüedad y polivalencia que corresponden a sus distintas manifestaciones históricas. El carácter mítico, estructural o sistémico que Bartra atribuye a la melancolía no implica, por lo tanto, la noción de algo fijo y estático, sino

tra en la obra crítica de Bolívar Echeverría, Carlos Monsiváis, Néstor García Canclini y José Manuel Valenzuela, por ejemplo. Salvo menciones a la obra de Guillermo Gómez Peña, estos procesos de trasnacionalización cultural no son relevados por la crítica bartreana que, en ese sentido, se atiene a una configuración mucho más *moderna* que posmoderna de las nociones de identidad y cultura nacional, aunque el concepto mismo de lo posnacional promete la expansión que estamos mencionando.

que, por el contrario, se apoya en las cualidades de maleabilidad e inacabamiento. De ahí que las valencias ideológicas y los usos estéticos de la melancolía varíen según los contextos culturales y psicológicos en los que ese estado se manifiesta.

Condenada por el cristianismo por su carácter misterioso y devastador, la melancolía —bilis negra— es considerada un humor turbio que conduce a la ofuscación intelectual, la excentricidad, el aislamiento, la locura, el suicidio y otras formas de posesión demoniaca. Al mismo tiempo, es asociada con el genio, la cualidad profética, el misticismo y la pulsión erótica. De ahí que la manifestación del espíritu melancólico se vincule a la tentación que conduce al pecado y sea considerada una instancia de prueba para la fe, la voluntad y la razón. Don Quijote de la Mancha, prototipo del genio melancólico que roza la locura, reinstala el mito —el *motto*— de la melancolía en el espacio del manierismo y el barroco, abriendo la senda que conduce a la consolidación del individualismo moderno. La melancolía se vincula con la evolución histórica, la certeza cognitiva y la construcción de la identidad, así como también con la sinrazón, la ambigüedad y el desorden de los sentidos.

La melancolía ilustra así uno de los horizontes de la crítica bartreana: la exploración del límite y de las formas posibles de transgresión que la subjetividad individual y colectiva ponen en práctica para quebrantarlo. Señala el momento intermedio entre funcionalidad y claudicación, identidad y alteridad, corporeidad y espiritualidad, es decir, el espacio híbrido y fluido de intercambios y combinaciones entre territorios existenciales. Esta dinámica pendular va dando lugar a transformaciones del mito de la melancolía, que se va reciclando a través de las épocas. Mi propio trabajo sobre melancolía y modernidad, analizado a través del estudio de Bartra sobre tres pensadores claves en Occidente: Kant, Weber y Benjamin, analiza las ramificaciones del concepto, así como la crítica que Bartra realiza de los escenarios actuales marcados por el terror político y la construcción de alteridades.

En el caso de la definición de mexicanidad, el ser nacional se asocia a la idea de la melancolía y a otros estereotipos ideológicos utilizados por el nacionalismo para la reducción de la heterogeneidad social a la unicidad de un mito manejable des-

de el poder. La melancolía sirve como matriz articuladora de ideologías, como dispositivo para lograr la cohesión social con miras a la consolidación de un discurso hegemónico que pretende negar el cambio histórico y la diversidad de culturas, subjetividades y proyectos sociales. La crítica bartreana, que incorpora al mito de la melancolía las ideas del trauma y de la pérdida (la devastación de la Conquista, las desigualdades naturalizadas por la República, la incorporación deficitaria en la modernidad), se prolonga, sin embargo, en su idea del estado larvario del ser social, el cual se ilustra, en el caso mexicano, en la naturaleza anfibia del axolote, que no puede deshacerse de su arcaísmo y cuya mera imagen evoca las ideas de ex-centricidad, anacronismo y anomalía. Sin embargo, es la modernidad en su totalidad la que promueve sentimientos de frustración y pérdida, no sólo como consecuencia de las grandes catástrofes humanas (la esclavitud, el colonialismo, el fascismo, las guerras) sino por la misma naturalización de la injusticia y la desigualdad en la vida cotidiana. Bartra se refiere a las reincidencias y variaciones del tópico en nuestras sociedades, llamando la atención sobre el "[e]njambre de estereotipos que invade la cultura latinoamericana: gauchos tristes, poesía amarga, indios deprimidos, saudades urbanas, boleros quejumbrosos, tedios campesinos, andinos tristes, tangos nostálgicos y muchos otros más".[37]

De ahí que conciba la necesidad de una superación de estos esquemas de pensamiento y cognición social. Para Bartra, el futuro se orienta hacia horizontes en los que identidades melancólicas, nacionalismo y cultura política tradicional, anclada en la perpetuación de privilegios, van aunados. La salida es por el lado del esclarecimiento de las redes ideológicas que obnubilan la conciencia social y retardan su transformación. Piensa, en este sentido, como Bolívar Echeverría, que nos encontramos enfrentados a una crisis civilizatoria que requiere cambios radicales:

> Estamos enfrentados —indica— más a un problema de civilización que a un dilema institucional. Pero aquí creo advertir al menos una disyuntiva importante. Podemos dirigir nuestras emo-

[37] Bartra, "La batalla de las ideas y de las emociones", *op. cit.*, p. 20.

> ciones a una identidad en crisis e intentar reconstruirla. O bien podemos mirar hacia adelante para darle vida a una nueva cultura cívica democrática. Para muchos es tentadora la idea de iniciar una operación de rescate de la identidad nacional maltrecha y erosionada. Sin embargo, me parece que un nacionalismo reciclado no nos llevaría muy lejos. Nuestra condición posmexicana nos ha llevado más allá de un posible retorno a la institucionalización inducida y corrupta de ese carácter nacional que fuera la base cultural del autoritario nacionalismo revolucionario.[38]

Vertebrada en torno a la teoría foucaultiana de los micropoderes, la obra de Bartra constituye en todos sus aspectos una verdadera arqueología cultural, una *antropología de lo cercano* que redimensiona el pasado en función de preguntas inéditas y relee las tradiciones desde perspectivas nuevas. Como en Foucault, particularmente en sus estudios sobre la locura, la exploración de la *diferencia* abre caminos impensados para el estudio de sistemas de pensamiento y epistemologías alternativas, así como para la vinculación entre ideología e institucionalización cultural. También infusamente benjaminiana en tantos de sus niveles estilísticos e ideológicos, los trabajos de Roger Bartra interpolan el tema de la melancolía, explícita y con frecuencia implícitamente, en casi todos los temas que toca: en sus referencias constantes a la modernidad que existe habitada por la barbarie, en su atención a la "melancolía de la izquierda", en sus alusiones al mito y utopía de la democracia, en su propensión al lirismo filosófico, en su preferencia por imágenes que capturan la noción de la ruina: el axolote y el salvaje, como testimonios de lo que queda, vestigio o residuo de una forma existencial perimida pero aun presente, y en algunas de sus visiones de la historia occidental que parecen resultar de la mirada del *Angelus Novus*, que vuelve la cabeza sobre los escombros que van quedando atrás. En este sentido, como en buena parte de la filosofía de Walter Benjamin, la prosa filosófica bartreana tiene con frecuencia un sentido alegórico que se va desdoblando y admitiendo lecturas potenciadas por interrogantes diversos y dispares. Más que entregar respuestas, los textos de Roger Bartra ofrecen replanteos, po-

[38] *Ibid.*, p. 34.

sicionamientos transitorios, sugerencias provisionales, líneas de reflexión donde siempre una imagen visual, una metáfora, una referencia al arte, el performance o la literatura ilustran sus ideas acerca de las prácticas sociales y políticas y de los imaginarios que las informan. De esta manera, temas puramente conceptuales o abstractos como los de la identidad o el nacionalismo alcanzan una concreción pedagógica y un espesor cultural que los hace no solamente accesibles sino poética y hasta lúdicamente sugerentes.

En su trabajo sobre el primitivismo y la figura del salvaje en la obra de Roger Bartra, Amaryll Chanady señala en este libro cómo el discurso identitario mexicano se nutre de los modelos y categorías simbólicas que permiten conceptualizar la otredad y definir así el *nosotros* nacional. Como construcción discursiva, estético-ideológica, la identidad nacional es resultado de la función que los intelectuales han cumplido en sus distintas modalidades de articulación al poder a través de las épocas. Partiendo de la figura del salvaje, que se proyecta hacia las construcciones estereotípicas del indio y del campesino, hasta llegar a la figura del *pelado* (campesino trasplantado a la ciudad, conceptualizado a veces como un "salvaje urbano"), las definiciones y significados posibles de la alteridad social revelan y al mismo tiempo pretenden ocultar las contradicciones de la modernidad. Opuesta al estructuralismo de Lévi-Strauss que atemporaliza las construcciones míticas, la posición evolucionista y "rizomática" de Bartra se adentra en la tradición occidental desde la cultura griega y los textos bíblicos hasta la Ilustración, pasando por las instancias del Renacimiento y el Barroco, hasta llegar a la cultura de masas en la modernidad. Como Chanady señala, el análisis de las recodificaciones del mito emprendido por Bartra se vincula con el pensamiento de Deleuze y Guattari, con aspectos de los estudios de Edward Said sobre la construcción discursiva del orientalismo y con análisis étnico-antropológicos de autores como Rey Chow, por ejemplo, quien también analiza las construcciones identitarias como redes imaginarias o jaulas ideológicas en la modernidad capitalista.

Silvia Nagy-Zekmi, a su vez, enfoca el tema de la etnicidad como elemento desencadenante de las tipificaciones que siguen a la conquista, etapa en la que se reelaboran matrices

ideológicas preexistentes para crear un discurso de legitimación del poder imperial que, como es sabido, resulta en la devastación de las culturas autóctonas y en la consolidación de la hegemonía del occidentalismo. La noción de salvaje y la marginalidad a la que es relegado en Occidente todo aquel que supuestamente encarna esa categoría por oposición a los modelos civilizatorios constituyen un modelo de exclusión que parte de las jerarquizaciones coloniales. En estos contextos, la otredad indígena, que se nutre de las cualidades antes asignadas al salvaje europeo, es asimilada a la posición del explotado, el inferior, el infantil, es decir, a los afueras de la racionalidad monárquica y cristiana a partir de la cual se organiza el Nuevo Mundo, adaptándose así a las necesidades laborales del Imperio y a las estrategias legitimadoras de la Iglesia.

Ubicada en el nivel discursivo, ideológico y representacional, la crítica de Bartra desarrolla estrategias de lectura e interpretación de las texturas y las textualidades culturales sin restringirse en este aspecto ni a México ni a América Latina, sino retomando el contexto mayor de Occidente y el reposicionamiento transatlántico del signo cultural, constantemente re-producido y re-significado.

El *peep show* de la cultura

Tanto *El salvaje en el espejo* (1992) como *El salvaje artificial* (1997) se apoyan en una serie de estrategias discursivas y "soportes" visuales que permiten que la conceptualización simbólica adquiera materialidad y consistencia ideológica y filosófica. La reflexión bartreana adquiere en este punto una particular dimensión performativa y una proyección visual a partir de la cual se van delineando los contornos del mapa de lo primitivo y el fluctuante campo semántico que se organiza en relación a éste: el de lo primigenio, bárbaro, infantil, premoderno, arcaico y marginal. Demarcando los afueras del poder, es decir, los espacios que desafían los fundamentos de éste y que al mismo ayudan a definirlo, los territorios en los que habita el salvaje primitivo o moderno son el punto de entrada a la matriz civilizatoria que nos contiene a todos. Por esa vía se accede, como alternativa a la razón instrumental y a

las lógicas de las sucesivas modernidades occidentales, a un espacio donde rigen, junto a la racionalidad, el afecto, el erotismo, el juego, es decir, una productividad que escapa a los principios de la ganancia del capital y genera sus propios significados. Como Bartra indica en *El salvaje artificial*, su análisis penetra a través de la imagen primitiva del *otro* como quien mira por el ojo de la cerradura y descubre "los secretos de alcoba de la historia universal". La metodología utilizada hace del investigador un *voyeur* que se enfrenta inquisitivamente al espectáculo de la cultura: "es como mirar un *peep show* en la gran feria de Occidente". En esta operación, lo visual se presenta, entonces, como la instancia esencial en los procesos de (re)conocimiento social: es uno de los asientos primarios en la construcción de identidades y alteridades y en el análisis de las transformaciones históricas que atraviesan los imaginarios colectivos. El individuo descubre en el espejo la imagen de su propia otredad y artificialmente —es decir, a través de artificios, artefactos, simulacros— proyecta esa extrañeza a diversos niveles de la cultura, nutriendo las redes imaginarias que permiten que una sociedad se conozca a sí misma y se defina por contraposición a lo que excluye. Caleidoscópicamente, esas imágenes van componiendo figuras cuyo sentido es constantemente recodificado. Escritura e imagen son así cara y contracara de un mismo proceso comunicativo: la imagen introduce el elemento lúdico y la tonalidad humorística en el discurso crítico, ilustra a veces poéticamente la construcción conceptual y fija didácticamente rasgos esenciales del tema en cuestión. Así es que la imagen del axolote adquiere preeminencia como símbolo de la cualidad transicional del mexicano, y el salvaje presenta la multiplicidad de sus rostros históricos y culturales, desafiando la armonía y el orden civilizatorios a través de las épocas. Lo visual crea entonces su propia red perceptiva haciéndose indistinguible del desarrollo textual. El pensamiento de Bartra descansa en las figuras del lenguaje tanto como en las imágenes visuales: es metafórico y, con frecuencia, alegórico, lo cual contribuye a su atractivo y accesibilidad.

Susan Antebi se refiere, al analizar la visualidad en la obra bartreana, a "la subjetividad de la mirada", es decir, al funcionamiento de los ojos como órganos táctiles que sugieren pre-

guntas acerca de los límites de la comunicación y resaltan consiguientemente la relatividad de los mapas cognitivos que pueden elaborarse acerca de una realidad determinada. El análisis de Bartra organiza epistemológicamente el mundo cultural cartografiando sus formas de percepción, sus creencias y sus categorías conceptuales, apoyándose en imágenes icónicas que resumen los mitos de identidad/otredad a partir de su polivalencia simbólica. Por medio del análisis de los mitos de exclusión, como Antebi señala, la obra bartreana combate el determinismo que une categóricamente apariencia y significado, signo y símbolo, desarticulando las formalizaciones discursivas que, como la del nacionalismo o la de la supuesta superioridad cultural de los dominadores, legitiman formas específicas de dominación y de control social. Antebi habla del "ocularcentrismo" que organiza el pensamiento de Roger Bartra y que se ejemplifica brillantemente en el hermoso libro *Axolotiada. Vida y mito de un anfibio mexicano* (2011). A partir de lo visual, Bartra elabora, en distintos registros, el tema de la exterioridad y la diversidad: mirar al otro, mirarse en el espejo, visualizar las redes imaginarias del poder, descubrir en los afueras del cerebro una extensión de éste que ha escapado a la percepción de la ciencia son todas operaciones que desafían los límites convencionalmente aceptados entre adentro y afuera, identidad y otredad, lo animal y lo humano, la percepción y el mundo percibido. Esos procesos conceptuales se plasman en imágenes que capturan la transitoriedad y la fijan en el imaginario bartreano, de la misma manera que un mapa resume visualmente ideas como las de territorio, límite, pertenencia o espacio. Las referencias que hace Bartra a la discapacidad, a la anomalía, a la diferencia, a la alteridad (sus ejemplos sobre estados patológicos, brujería, canibalismo, barbarie, etc.) son parte de esa búsqueda de formas *otras* de definir vías y modelos de conocimiento y de transgredir las fronteras entre dominios plurales del saber.

En el campo del arte, la visualidad moviliza, como indica Manuel Gutiérrez Silva, una fuerza libidinal que contrarresta la productividad obsesiva del capitalismo. La noción de "desmodernidad" que este crítico toma del propio Bartra presenta ya una versión desarticulada, desmitificada, del concepto. Como miembro de la generación mexicana del 68, Bartra está empa-

pado desde sus tempranos trabajos de cultura y política en la filosofía marxista y en la obra de Adorno, Sartre, Lefebvre y Marcuse y, en etapas posteriores, en las teorías de Foucault, Habermas, Lyotard, Jameson, Deleuze, Bauman y otros filósofos de nuestro tiempo. Dentro de ese contexto cultural, la noción de "desmodernidad" moviliza en el ideario bartreano la energía disruptiva de la ironía y el valor del pensamiento heterodoxo, que no se deja sujetar por convencionalismos o tradiciones rígidas. La apertura a aspectos performativos, lúdicos y sensuales de la cultura le permite percibir redes imaginarias de resistencia política y social que las lecturas habituales de la cultura no pueden advertir. Gutiérrez Silva propone que para "escapar del círculo hermenéutico" la obra bartreana se encamina a una reinterpretación constante, nunca definitiva ni totalizadora, del archivo visual de Occidente (Piero di Cosimo, Alberto Durero, Paul Klee). La crítica a la episteme occidental sigue la dirección que marcan "la deriva del deseo" y la fuerza desestabilizadora del arte, capaces de deslegitimar las lógicas del poder. De esta manera, la operación visual no solamente releva el espacio simbólico sino que recodifica incansable e innovadoramente sus sentidos.

Evolución y externalismo: el exocerebro

Todo lo anterior deja en evidencia que el pensamiento de Roger Bartra, que recorre múltiples derroteros del saber y que da primordial importancia a coyunturas socioculturales y disyuntivas históricas concretas, no renuncia nunca a la exploración de dimensiones más comprensivas y primarias del conocimiento, particularmente las que tienen que ver con la captación y elaboración de los datos de la realidad y con la construcción del sentido a partir de la experiencia. El estudio de José Luis Díaz enfoca en este libro los aportes realizados por Bartra en el campo de la neurociencia con su propuesta del *exocerebro*, particularmente en su libro *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (2006), con la cual el antropólogo mexicano entra en diálogo con filósofos, neurobiólogos, paleontólogos, antropólogos y lingüistas actuales acerca de las relaciones entre conciencia y realidad, y más precisamente, sobre

el papel que la cultura y las redes simbólicas jugarían en la estructuración cognitiva y en el proceso de construcción de significados. Calificada como *externalista* por la importancia concedida a los elementos (objetos, símbolos, etc.) que, siendo parte constitutiva del mundo conocido, son también entendidos como parte integral de la conciencia, la tesis bartreana da por tierra, como enfatiza Díaz, con la dualidad interior-exterior, al proponer que el cerebro se extiende más allá de su corporeidad, hacia la "prótesis" simbólica existente en el entorno social del sujeto. Redes neuronales y contextos culturales son vistos, desde esta perspectiva, como la estructura unificada (no dualística, no oposicional) a partir de la cual el individuo conoce el mundo y desarrolla las operaciones que conducen a su socialización.

Para fundamentar su tesis, Bartra examina distintas teorías acerca de la evolución cerebral desde el hombre primitivo hasta la contemporaneidad, tratando de comprender las relaciones complejas que unen redes neuronales y mundo social y los usos que la trama simbólica va adquiriendo desde el punto de vista evolutivo, durante el proceso que conduce hasta la aparición del *Homo sapiens*. Se adentra así en el análisis de distintos niveles de elaboración cognitiva, particularmente en la determinación de la naturaleza del significado. ¿Depende éste de los usos sociales o de codificaciones cerebrales? El énfasis que coloca la teoría bartreana del exocerebro en el "asa externa" o prótesis simbólica y tecnológica de la conciencia localiza el debate en la naturaleza misma del símbolo que sería el dispositivo que une la red neuronal con la exterioridad cultural. Díaz se apresura a señalar que el "asa externa" no constituye en la teoría bartreana una mera metáfora a través de la cual se desee ilustrar la relación entre el nivel biológico y la socialidad, ni hace alusión a un instrumento exterior e independiente (o independizable) del sujeto, como puede ser un bastón utilizado como extensión del brazo. Más bien, ese elemento hace referencia a un componente *inherente* al proceso mental. Su teoría conduce no solamente a una nueva conceptualización de las funciones mentales del ser humano sino también a una forma inédita de concebir la realidad y las operaciones perceptivas por las cuales se captan e interpretan sus cualidades. Como en otros aspectos de la obra bartreana, más

que la oposición sujeto-objeto lo que seduce al pensador es la *mediación* que vincula esos términos, instancia que Bartra considera parte constitutiva, indistinguible, del proceso cognitivo mismo.

Las manifestaciones culturales analizadas por Bartra (el lenguaje, la memoria, la música, el mito, la literatura, etcétera) resultan inabarcables, sobre todo en sus interacciones, desde la especificidad de las disciplinas tradicionales, no sólo por sus restricciones metodológicas sino también por sus limitaciones epistemológicas. El esfuerzo de Bartra consiste en conectar campos de conocimiento tradicionalmente divididos y en descubrir las dinámicas comunicativas que permiten tanto la captación del entorno como sus procesos de simbolización. En este sentido, el tránsito que realiza Bartra en su teoría del exocerebro desde la antropología a la neurociencia no es, en esencia, diferente del que lleva a cabo en otros aspectos de su investigación cuando analiza la democracia como mediación o las redes simbólicas propias de la cultura nacional como inherentes a la construcción de hegemonía. Preocupan a Bartra persistentemente las teorías que afirman el condicionamiento del ser humano, limitando, por tanto, su libre albedrío y su responsabilidad moral. En los ensayos recogidos bajo el título de *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo* (2013), en los que se retoman y expanden elaboraciones de *Antropología del cerebro*, Bartra vuelve sobre el tema del determinismo el cual, de acuerdo a teorías provenientes del campo de la neurobiología, condicionaría al individuo por su misma naturaleza "humana" a ciertas formas de conducta y a ciertos grados de ejercicio de su voluntad y capacidad de decisión. Bartra articula así las áreas de la ciencia y la ética, entendiendo que es necesario elaborar una teoría del cerebro que, como en otro plano la del Estado, permita entender el funcionamiento del sistema total y el ejercicio de la libertad. Su crítica se sitúa así, en uno y otro caso, en el centro neurálgico de producción de significados, el cual puede ser en sí mismo redefinido, según Bartra, desde perspectivas inéditas.

Sustancialmente, la metodología bartreana opera en distintos dominios del conocimiento tendiendo puentes epistemológicos que desafían el pensamiento categorial y polarizado, poniendo énfasis más bien, como se ha venido señalando,

en los vínculos, mediaciones y procesos a partir de los cuales la subjetividad y el mundo interactúan. Sus estrategias transdisciplinarias, aplicadas en esta parte de su obra al campo de la ciencia, también evocan las que pone en práctica en sus estudios del pensamiento mítico o en sus análisis de la conceptualización del salvaje y del nacionalismo, al intentar captar en todas estas formalizaciones del pensamiento los subyacentes procesos cognitivos y las representaciones culturales, a partir de las cuales se construye el significado y se definen las distintas formas de conciencia y de *agencia* social.

Debates y contextos

Con toda su innegable y productiva originalidad, la obra de Roger Bartra no se desarrolla, sin embargo, desconectada de contextos críticos y teóricos más o menos cercanos con los cuales el pensamiento de este autor dialoga, explícitamente o no, durante las muchas décadas a través de las cuales se extiende su trabajo. Amén de las relaciones existentes entre la crítica bartreana y sus contextos disciplinarios más obvios, en el plano de la filosofía, la antropología cultural, la ciencia política, la neurociencia y la historia del arte, dominios que han sido prolijamente abordados por los colaboradores de este volumen, vale la pena recuperar también debates y posicionamientos críticos que permiten valorar plenamente los aportes de Roger Bartra a sus campos de estudio y la oportunidad cultural y política de sus propuestas.

Como es sabido, a partir de la Revolución cubana y particularmente en las décadas de los años sesenta y setenta el pensamiento político está fuertemente marcado en América Latina por las ideas marxistas, particularmente por el análisis de los aparatos ideológicos del Estado, los debates sobre hegemonía, la definición del sujeto nacional-popular y la crítica del desarrollismo, amén de los debates sobre formas específicas de acción revolucionaria y las polémicas ideológicas en el seno de la izquierda. Este periodo se corresponde, en la obra de Bartra, con los análisis ya aludidos sobre campesinado, sociedades antiguas y estructuras agrarias y con la vigencia de una serie de corrientes de pensamiento político de amplia in-

fluencia a nivel continental. Entre ellas, tendría que mencionarse la Teoría de la Dependencia, la Teología de la Liberación y las ideas sobre colonialidad del poder de Aníbal Quijano, elaboraciones que, con las grandes diferencias que las separan, tienen en común la intención de responder a la particular inflexión que presenta la lucha de clases en sociedades poscoloniales, donde la racialización iniciada con la colonización española y la perpetuación en la modernidad de estructuras coloniales de dominación imprimen variantes ineludibles al desarrollo histórico y social.

Por esos años se desarrolla en México el pensamiento de Bolívar Echeverría, cuyos análisis del marxismo, fuertemente enraizados en la teoría crítica alemana, y cuya desmitificadora lectura de la modernidad plantean en México una alternativa a la historiografía de las ideas (tal como la practican, por ejemplo, Leopoldo Zea y Luis Villoro) y al estudio monográfico de autores y de temas que sigue una orientación heideggeriana, existencialista o psicologista, según los casos. Sin coincidir plenamente con las propuestas de Bolívar Echeverría, Roger Bartra dialoga implícitamente con ellas —y con el mismo Echeverría—, particularmente respecto a la concepción de los *ethe* que el filósofo ecuatoriano identifica en distintas etapas del desarrollo cultural de Occidente. Bartra se interesa, como Echeverría, en el desmontaje de aspectos particulares de la modernidad, vinculados al tema de la raza y a la interpretación de los desarrollos posnacionales que el filósofo ecuatoriano plantea en relación al tema del mestizaje y de la "blanquitud" y que Bartra trabaja en relación a culturas fronterizas. Bartra percibe, sin embargo, la necesidad de ahondar en el *ethos* romántico que Echeverría no enfoca sino hasta más tarde en su producción, quizá a partir de las sugerencias del antropólogo mexicano.[39]

En un sentido similar, la obra bartreana intersecta con muchas de las direcciones que sigue la obra cronística y ensayística de Carlos Monsiváis, en cuanto a la valoración de la cultura popular, el uso de la ironía y el humor como herra-

[39] A propósito de las ideas de Bartra sobre el romanticismo véase "La batalla de las ideas y de las emociones", *op. cit.*, así como "La mitología francesa y el féretro del romanticismo", este último en Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, Pre-Textos, Valencia, 2007, pp. 95-122.

mientas para el análisis cultural, la identificación de estereotipos y "redes imaginarias" que naturalizan simbólicamente valores e intereses dominantes y el reconocimiento del desgaste que va sufriendo, paulatinamente, la sociedad civil, erosionada por la hipertrofiada función estatal.

El periodo que se extiende hasta la caída del bloque socialista integrará a la agenda nuevos tópicos, derivados principalmente de las transformaciones que va sufriendo el capitalismo a nivel internacional y de los cambios políticos y sociales que se registran en la región latinoamericana: dictaduras en el Cono Sur, eclosión y derrumbe de los movimientos de liberación nacional en Centroamérica, instalación de acuerdos regionales como el Tratado de Libre Comercio, etc. Durante los ochenta cristalizan teorías enfocadas en la crítica de la nación como proyecto de unificación, centralización y homogeneización social y de las nociones esencialistas de identidad colectiva, consideradas por Antonio Cornejo Polar como "nichos metafísicos", atemporalizados e *ideológicos*, es decir, como dispositivos de falsa conciencia que contribuyen a facilitar el control social y a mitificar la idea de la nación como estructura de absorción e invisibilización de los antagonismos sociales. La crítica a la nación, amenazada por el avance económico y político de las transnacionales, pero vinculada también a las diásporas y exilios masivos que van cambiando rápidamente el rostro de América Latina, se complementa con el análisis de las retóricas del poder, los estudios sobre resistencia popular y la teorización del Estado burocráctico-autoritario a partir de los trabajos de Guillermo O'Donnell, José Joaquín Brunner y muchos otros. El fundamental libro de Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, aunque inspirado por los contextos inmediatos de México y de América Latina, está directamente referido al amplio espacio transnacional y se nutre sin duda de los debates mencionados los cuales, al margen de diálogos explícitos en el mundo intelectual de la época, constituían el horizonte ideológico del momento.

Es importante notar aquí que exilios y migraciones de distinto signo hacen posible a lo largo de muchas décadas una integración de intelectuales de diversa extracción, que enriquece los debates a nivel individual y colectivo. Argentinos radicados en México (como Enrique Dussel y Néstor García

Canclini, por ejemplo) incorporan una visión distinta a la reflexión sobre cultura nacional, de la misma manera en que las ideas del boliviano René Zavaleta Mercado, las teorías del ecuatoriano Agustín Cueva y el mismo Bolívar Echeverría permiten perspectivas explícita o implícitamente comparativas en cuanto a temas como cultura nacional, mestizaje, indigenismo, desarrollo regional, etc. El nomadismo de las ideas, siguiendo el diapasón de las constantes re-territorializaciones dentro y fuera de América Latina, permite interpretar así dinámicas nacionales y regionales, con una perspectiva no restringida a la contingencia de lo nacional. Las nociones de heterogeneidad, hibridez, abigarramiento y transculturación, que constituyen parte esencial del repertorio crítico-cultural desde las últimas décadas del siglo xx, son esenciales para una conceptualización crítica y transdisciplinaria de la modernidad, así como para el desmontaje del pensamiento ilustrado, los "grandes relatos" del occidentalismo y los mitos del nacionalismo.

En la obra de Roger Bartra este hálito de transnacionalización intelectual es fundamental y distintivo, ya que su obra no solamente constituye un termómetro aguzado para medir la temperatura de los procesos mexicanos, sino que se desarrolla a tono con corrientes de pensamiento e innovaciones metodológicas que la compacta cultura nacional mexicana no habría, quizá, facilitado de por sí. Aunque es posible que Bartra no haya conocido directamente algunas de las corrientes de pensamiento que vienen mencionándose, las cuales constituían, sin embargo, un contexto intelectual prácticamente ineludible que se hacía presente en debates, producción académica, encuentros intelectuales, etc., sus reflexiones sobre la condición posnacional abrevan, a mi juicio, de esas mismas vertientes, así como también de la experiencia social a partir de la cual las sociedades de América Latina se aproximan al final del milenio. Su propia experiencia de hijo de emigrantes, como han señalado algunos de los investigadores en los artículos que componen este libro, brinda una plataforma personal y directa para sus elaboraciones sobre los temas vinculados con la desterritorialización, la multiculturalidad, la transculturación, etc., e inspira sus reflexiones sobre "pensamiento fronterizo", epistemologías alternativas, nuevas subjetividades, cultu-

ras líquidas, etc. El comunicólogo español-colombiano Jesús Martín Barbero, con sus fundamentales investigaciones sobre variados temas que van desde el estudio de los medios masivos y las mediaciones ideológicas que se operan a través de los mismos, hasta tópicos vinculados a políticas culturales, usos del melodrama y circulación de mercancías simbólicas, agrega sin duda una dimensión utilísima a la reflexión bartreana en cuanto a la diseminación de mensajes, valores y estrategias discursivas a través del lenguaje, la imagen o el performance. Tales conceptos están presentes, de una manera u otra, en el estudio de estereotipos culturales, la afección melancólica, la condición posmexicana, etc., y de modo más general, en la visión del antropólogo mexicano de la cultura como espectáculo y de la política como un teatro en el que se dramatiza, enmascara y reelabora el conflicto social.[40]

En cuanto al tema de la melancolía, al margen de las relaciones que pueden establecerse con las ideas de Max Weber, las de Rey Chow y otros críticos que han utilizado la metáfora de la jaula y descubierto connotaciones similares al concepto bartreano, resulta claro que el espíritu del concepto remite tanto a las nociones weberianas de desencantamiento del mundo (donde la fe perdida ha dejado lugar al cientificismo y la burocratización) como al tópico del desencanto posmoderno, conceptos que recorren la obra de humanistas y especialistas en las ciencias sociales desde los noventa. A partir del libro clásico de Robert Burton, *Anatomía de la melancolía* (1621), y de múltiples elaboraciones posteriores de ese tópico, Bartra imprime una proyección ideológica, existencial y filosófica al concepto, profundizando y concretizando las ideas del clérigo inglés y haciéndolas converger con el pensamiento de Nietzsche, Foucault, Lyotard, Baudrillard, Bauman, Deleuze, Žižek y otros, en una síntesis original y productiva que sigue los lineamientos digresivos y satíricos del manual británico. Podría decirse que desde la década anterior ya la melancolía, de larguísima tradición en Occidente, se había convertido en una noción apropiada para caracterizar el espíritu de la época,

[40] Bartra publica, por ejemplo, "Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana" en el libro coordinado por Martín Barbero bajo el título de *Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta* (2001), donde se estudian temas de desterritorialización, frontera, neoliberalismo, etcétera.

principalmente en sociedades poscoloniales, a partir de la sensación de pérdida y desconcierto ideológico que resultaran del fracaso de la izquierda y de la falta de alternativas a los malhadados proyectos socialistas. El aporte principal de Roger Bartra es el de conferir a la melancolía la dimensión de una verdadera matriz de pensamiento, de fuerte carga emotiva, que captura el sentimiento que se vive en la vuelta del siglo. Bartra reconoce al comienzo de *Las redes imaginarias del poder político* que, como miembro de la generación del 68, escribe ese libro "con el amargo sabor del desencanto en la boca" y se pregunta: "¿Cómo practicar, ahora que muchos de nuestros modelos se ca[e]n en pedazos, la anatomía crítica de la sociedad industrial moderna?"[41] Su estrategia consiste en la tarea de desentrañar los mecanismos de alienación masiva y en visibilizar el entramado simbólico que nutre el discurso de legitimación del poder y asegura su perpetuación y hegemonía.

En cuanto a la preeminencia de lo visual en la obra de Roger Bartra, es importante recordar el gran impacto que tuviera a nivel internacional la publicación de *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, de Serge Gruzinski, editada por primera vez en francés en 1990 y en traducción al castellano en 1994. La obra de Bartra, que integra ya desde el comienzo de la misma década el elemento visual como un registro que complementa y potencia el análisis discursivo, constituye en sí misma un archivo que, a partir de procedimientos similares a los utilizados por Gruzinski, persigue a través de la figura del salvaje y del axolote, para aludir aquí solamente a los ejemplos más salientes, procesos fascinantes de metamorfosis y de resignificaciones históricas de esas imágenes ya emblemáticas de la crítica bartreana. Los proyectos civilizatorios implantados en el Nuevo Mundo, la colonización de los imaginarios dominados y los discursos de legitimación y resistencia al poder que se instala a partir de la Independencia encuentran todos en el dispositivo de la imagen, tanto en la Colonia como en la República, un elemento esencial para la construcción y perpetuación de la hegemonía y para la consecuente marginación de epistemologías subal-

[41] Bartra, *Las redes imaginarias del poder político, op. cit.*, pp. 15-16.

ternas, aunque como es obvio la imagen también consolida, en su propio derecho y en un registro paralelo, generalmente subalternizado por los discursos dominantes, los imaginarios de la resistencia y la contracultura.

Es en esta convergencia de discursividad lingüística y visual que se va definiendo, de obra en obra, una de las características más salientes de la obra bartreana: la elaboración de una poética cuyos elementos constitutivos apuntan al núcleo estético-ideológico de la cultura occidental, a sus momentos de intensificación y conflicto, tanto como a las síntesis que cada época va elaborando de acuerdo con sus propios horizontes axiológicos y sus particulares modelos representacionales.

Finalmente, no puede dejar de mencionarse, al cerrar esta introducción al estudio crítico de la obra de Roger Bartra, la que es quizá una de sus más importantes contribuciones al campo del saber contemporáneo: el esfuerzo por realizar lo que ha sido en las últimas décadas el punto más alto de la agenda transdisciplinaria, resumido por Immanuel Wallerstein *et al.* en la consigna de "abrir las ciencias sociales", idea ejemplarmente desarrollada en el libro del mismo nombre, publicado bajo la coordinación del teórico del sistema-mundo en 1996. Al tiempo que desde las últimas décadas del siglo XX las distintas esferas del saber (ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades) admiten la superposición de sus dominios y metodologías, los objetos mismos de estudio reclaman perspectivas no compartimentadas, donde la distribución disciplinaria no pueda ejercer ya el sistema de control tradicionalmente implementado sobre la producción de conocimiento, abriéndose hacia nuevos campos del saber y repertorios cognitivos. Tal agenda, que tiene un exponente claro en el mexicano Pablo González Casanova y a cuya orientación se ajusta también la obra de Enrique Dussel, Bolívar Echeverría, Boaventura de Sousa Santos y otros, incluye, como meta, según indica el sociólogo portugués, el "re-encantamiento del mundo", no para revertir la noción weberiana de un mundo desencantado en el que ya no rigen verdades reveladas, sino para recuperar en su plenitud el proyecto de elaboración de un conocimiento emancipado de antiguos centralismos y jerarquizaciones epistemológicas en el que se venzan finalmen-

te las oposiciones entre universalismo/particularismo, naturaleza/humanidad, mundo físico/mundo social, materia/mente, centro/periferia. La diversificada obra de Roger Bartra, desde los estudios de democracia hasta las propuestas del exocerebro, pasando por la antropología visual del salvaje y los estudios sobre (pos)nacionalismo, recorre e integra todos estos dominios, entregando una visión orgánica de las relaciones entre cultura, política y arte, aunque aún inevitablemente atravesada por tensiones y conflictos que su obra no pretende ni negar ni resolver. Esta agenda de integración de los saberes es descrita por Sousa Santos como una *ecología* del conocimiento en la que epistemologías alternativas a las dominantes encuentran posibilidad de supervivencia y diálogo equitativo con los saberes oficiales y en las que las distintas áreas del conocimiento interactúan de manera libre y productiva. Los estudios de Roger Bartra ilustran ejemplarmente esta estrategia, inaugurando nuevos e innovadores intercambios entre los diversos dominios culturales, reencantando, en este sentido, el mundo del saber y dando lugar a formas insospechadas de interlocución y debate.

OBRAS CITADAS

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Bartra, Roger, *La tipología y la periodificación en el método arqueológico*, SAENAH, México, 1964.

——, *Breve diccionario de sociología marxista*, Grijalbo, México, 1973.

——, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era, México, 1974.

——, "El problema indígena y la ideología indigenista", *Revista Mexicana de Sociología*, 36, 3 (1974), pp. 459-482.

——, *Marxismo y sociedades antiguas: el modo de producción asiático y el México prehispánico*, Grijalbo, México, 1975.

——, *El poder despótico burgués: Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*, Península, Barcelona, 1977.

——, *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México, 1981.

Bartra, Roger, *Campesinado y poder político en México*, Era, México, 1982.
——, *El reto de la izquierda: polémica del México actual*, Grijalbo, México, 1982.
——, "Viaje al centro de la derecha", *Nexos*, 1 de abril, 1983.
——, *La democracia ausente: el pasado de una ilusión*, Grijalbo, México, 1986.
——, *La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1987.
——, *El salvaje en el espejo*, UNAM, México, 1992.
——, *Oficio mexicano: miserias y esplendores de la cultura*, Grijalbo, México, 1993.
——, *El salvaje artificial*, Era, México, 1997.
——, *El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, Universidad Iberoamericana, México, 1998.
——, "Sangre y tinta del *kitsch* tropical", *Fractal*, 8 (enero-marzo, 1998), año 2, vol. III, pp. 13-46.
——, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, Océano, México, 1999.
——, *Jaula de ensayos*, UNAM, México, 2000.
——, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Barcelona, 2001.
——, "Crisis cultural e identidad en la condición postmexicana", en Jesús Martín Barbero (coord.), *Imaginarios de nación. Pensar en medio de la tormenta*, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2001, pp. 93-105.
——, *Anatomía del mexicano*, Plaza y Janés, México, 2002.
——, "El otro y la amenaza de transgresión", *Desacatos*, 9 (2002), pp. 117-122.
——, "Un zombi político", *El País*, 10 de octubre, 2003.
——, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá, 2004.
——, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
——, *Culturas líquidas en la tierra baldía*, Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, Barcelona, 2006.
——, *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*, Planeta, México, 2007.
——, *Territorios del terror y la otredad*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

Bartra, Roger, "Populismo y democracia en América Latina", *Letras Libres*, núm. 112, abril de 2008.

——, *La fractura mexicana: izquierda y derecha en la transición democrática*, Random House Mondadori, México, 2009.

——, *Las redes imaginarias del poder político*, edición ampliada y corregida, Pre-Textos, Valencia, 2010.

——, "Poder, intelectuales y opinadores", *Letras Libres*, núm. 137, mayo de 2010.

——, *Axolotiada. Vida y mito de un anfibio mexicano*, coord. y ed. Gerardo Villadelángel Viñas, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

——, *El mito del salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.

——, "La batalla de las ideas y de las emociones", en Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado (eds.), *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Fráncfort, 2012, pp. 17-36.

——, *La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.

——, *Cerebro y libertad. Ensayo sobre la moral, el juego y el determinismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

Blanco Aguinaga, Carlos, "El laberinto fabricado por Octavio Paz", en *De mitólogos y novelistas*, Turner, Madrid, 1975, pp. 5-25.

Bonfil Batalla, Guillermo, *El México profundo, una civilización negada*, Grijalbo, México, 1987.

Castoriadis, Cornelius, *The Imaginary Institution of Society*, Polity Press, Cambridge, 1987.

Chow, Rey, *The Protestant Ethnic and the Spirit of Capitalism*, Columbia University Press, Nueva York, 2002.

Claudín, Fernando, *Eurocomunismo y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1977.

Domínguez Michael, Christopher, "Roger Bartra", *Diccionario crítico de la literatura mexicana (1955-2005)*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, 47-51.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad.* I. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 1981.

Gellner, Ernest, *Naciones y nacionalismo*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza, México, 1991.

González Casanova, Pablo, *La democracia en México*, Era, México, 1965.

Grayson, George W., *Mexican Messiah. Andrés Manuel López Obrador*, Penn State University Press, Filadelfia, 2011.

Habermas, Jürgen, *La constelación posnacional*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

Hernández Aragón, Ma. de la Paz, y Roberto Sánchez Benítez, *Samuel Ramos Magaña*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 1998.

Illades, Carlos, *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*, Océano, México, 2012.

Jameson, Fredric, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona, 1991.

Krauze, Enrique, "Por una democracia sin adjetivos", *Vuelta*, vol. 8. núm. 86 (1984), pp. 4-13.

Lomnitz-Adler, Claudio, *Exit from the Labyrinth. Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1992.

——, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, Joaquín Mortiz, México, 1995.

Martín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gili, Barcelona, 1987.

Medina, Rubén, *Autor, autoridad y autorización: Escritura y poética de Octavio Paz*, El Colegio de México, México, 1999.

Meyer, Lorenzo, "Una democracia con muchos adjetivos", *Agenda ciudadana*, septiembre de 2009.

Moraña, Mabel, "Negociar lo local. La 'marea rosa' en América Latina o ¿qué queda de la izquierda?", *Cultura y cambio social en América Latina*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Fráncfort, 2002, pp. 113-133.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Cuadernos Americanos, México, 1950.

——, *El ogro filantrópico: historia y política (1971-1978)*, Joaquín Mortiz, México, 1979.

Renan, Ernst, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Presses-Pocket, París, 1992.

Sánchez Prado, Ignacio M., *Naciones intelectuales. Las fundaciones de la modernidad literaria mexicana (1917-1959)*, Purdue University Press, West Lafayette, Indiana, 2009.

——, "The Pre-Columbian Past as a Project: Miguel León Portilla and Hispanism", en Mabel Moraña (ed.), *Ideologies of Hispanism*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2005, pp. 40-61.

Sousa Santos, Boaventura de, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre y Universidad de los Andes, Bogotá, 1998.

Sousa Santos, Boaventura de (coord.), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.

——, *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*, Sequitur, Barcelona, 2008.

——, *Una epistemología del Sur: la reinvención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI, México, 2009.

——, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*, Siglo XXI, México, 2010.

——, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Trilce, Montevideo, 2010.

Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, México, 1950.

——, "La cultura mexicana de 1910 a 1960", *En México, entre libros. Pensadores del siglo xx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, pp. 9-38.

Wallerstein, Immanuel (coord.), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1996.

Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Mestas, Madrid, 2002.

Zavaleta Mercado, René, *Lo nacional-popular en Bolivia*, Siglo XXI, México, 1986.