

Entrevista a Roger Bartra¹

¿Cómo fueron sus inicios en la carrera y cuáles sus primeros temas de interés?

Inicialmente me dediqué a la sociología agraria, pero eso fue hace muchos años. Después me acerqué a la ciencia política, o sociología política, y estudié el sistema político mexicano, especialmente la cultura política. Finalmente regresé a la antropología, empecé a realizar trabajos sobre mitos y, sobre todo, decidí dejar de trabajar sobre México y América Latina, para estudiar (como antropólogo y sociólogo) a Europa. De ahí resultaron mis libros sobre los salvajes europeos. Mi interés fue hacer antropología «en reversa», como se dice.

¿Ese cambio se dio cuando Ud. ya había avanzado en la profesión?

Sí, después de estudiar a los campesinos mexicanos o los venezolanos (trabajé mucho tiempo en Venezuela también), me dediqué a la cultura política mexicana, publiqué varias cosas y decidí dar un nuevo viraje y hacer estudios sobre Europa: me fui allá a hacer «trabajo de campo». Principalmente trabajé en Londres. También estuve en Francia, España e Italia. Entonces preparé dos libros, una especie de historia del mito del hombre salvaje. Se titulan *El salvaje en el espejo* y *El*

¹ Entrevista realizada al intelectual mexicano el 30 de octubre de 2004, en la ciudad de La Plata, en el marco de las jornadas sobre «Las democracias en América Latina: pobreza, seguridad y derechos humanos», por María Soledad Lastra (Licenciada en Sociología), Nicolina Tarantino y Eleonora Bretal (estudiantes avanzadas de Sociología en la Universidad Nacional de La Plata, e integrantes del Centro de Investigaciones SocioHistóricas, FAHCE, UNLP).

salvaje artificial. Ambos son estudios antropológicos, sociológicos y políticos sobre la manera en que los europeos inventaron la noción de salvaje, antes de conocer a cualquier «salvaje», es decir, a los salvajes reales, como podrían ser los africanos o los americanos. Es muy interesante, porque se trata de los mitos previos que circulaban entre los europeos. Luego continué tratando los problemas de la melancolía en el mundo moderno. Mi libro *Cultura y melancolía* es una historia social y cultural del concepto y el mito de la melancolía en la España renacentista. Debido a esta variedad de temas que he tratado, mi concepción de las ciencias sociales es muy laxa, es decir que no creo mucho en las fronteras de las distintas disciplinas, sino en la posibilidad de estar traspasándolas constantemente.

¿Cuáles cree Ud. que fueron los hitos históricos que lo acompañaron en sus virajes académicos?

Para complicar más las cosas, les diré que a principios de los sesenta, antes de dedicarme a la cuestión agraria, inicié la carrera de arqueología. Ésa fue una década muy fuerte política, culturalmente; y al terminar esta carrera pensé que dedicarme a lo que pasaba en los siglos pasados era un poco inútil... La politización de la época era muy intensa, fue entonces que tomé el rumbo de la antropología social y me dediqué a la cuestión campesina.

A la vez que transitaba su carrera intelectual, ¿se comprometió políticamente?

Sí, yo fui comunista durante muchos años. Vale aclarar aquí que el Partido Comunista mexicano no tiene nada que ver con el argentino. En principio, porque creo que aquí es una especie de antigualla y allá era un partido de corte reformista y socialdemócrata.

¿Esto se vincula con la diferencia que marca en uno de sus artículos entre la izquierda mexicana y la izquierda argentina?

El Partido Comunista argentino era terriblemente dogmático, atrasado, estalinista... El Partido Comunista mexicano era un partido socialdemócrata, reformista, ligado a la Primavera de Praga... Era otra cosa. Conocí a algunos de los exiliados argentinos en México, como Portantiero y Emilio de Ípola, quienes eran parecidos a lo que era la izquierda mexicana. Lo que diferencia a ambas izquierdas es, sobre todo, los contextos políticos diferentes en los que se han desarrollado.

Y en la actualidad, ¿cuál es la particularidad de la izquierda mexicana?

La izquierda mexicana es una especie de frente de confluencias, es el Partido de la Revolución Democrática (PRD). Está encabezado por gente como Cárdenas; es una mezcla, por un lado, de la tradición socialista y comunista y, por otro, de la izquierda del PRI (que acaso es similar a la izquierda peronista en Argentina). Se podría decir que el PRI es como el peronismo mexicano pero sin Perón, sin una figura central. Es una institución, por eso se llama Partido Revolucionario Institucional; los líderes cambian cada seis años... Es un fenómeno cercano al populismo. El PRI tenía un ala izquierda, ésta se dividió y se fusionó con la tradición socialista y creó el PRD que, se dice, ganó las elecciones de 1988 (aunque no fue reconocido su triunfo). Un problema antiguo de la estructura política mexicana, es que prevalecía el fraude electoral, un fraude sistemático, por lo que hubo que crear una serie de estructuras de vigilancia electoral independientes para poder transformar las cosas. Al fin, en 2001, con unas elecciones ya vigiladas por organismos autónomos, perdió el PRI.

¿Cómo se creó esta comisión que controlaba los votos?

Esta comisión se denomina Instituto Federal Electoral, fue fruto de una larga lucha de la oposición por exigir que los mecanismos de registro electoral y de votación fuesen independientes. Para poner un equivalente, este Instituto Federal es autónomo como la Comisión por la Memoria, auspiciada por el gobierno –evidentemente– pero autónomo. Tiene una relación con el Parlamento, no con el Poder Ejecutivo. Es un organismo de vigilancia muy fuerte que hubo que instalar, porque de otra manera, era la dictadura del partido oficial la que controlaba las elecciones, a través del fraude. Gracias a que la oposición luchó durante un largo tiempo, se gestó esta instancia electoral autónoma de vigilancia, y fue así como se propició la reciente transición democrática. México es el último país en llegar a la democracia en América Latina, exceptuando Cuba. ¡O sea que hasta Haití alcanzó la democracia antes que nosotros! Es un poco atrasado en ese aspecto.

En un artículo llamado «Violencia y melancolía en el México finisecular», Ud. dice que no alcanzan Keynes y Marx para entender el México de la transición democrática. ¿Cuál es entonces su enfoque en el análisis?

A lo que me refiero es a que ni la tradición socialdemócrata o la visión keynesiana, ni la tradición marxista, comunista o socialista, permiten entender este extraño fenómeno, esta especie de «dictadura perfecta», como la llamó Vargas Llosa. Esta definición de México es buena porque no hay dictador, pero tampoco hay democracia. Yo creo que las teorías sociológicas clásicas no permiten entender sistemas tan complejos, tan peculiares como el mexicano, que están basados en una tradición revolucionaria. La gran revolución mexicana fue una conmoción que produjo un millón de muertos, fue un verdadero terremoto social, que marcó profundamente a la sociedad de la cual surge una cultura política que produce esta paradoja: la de ser revolucionaria e institucional. ¡Es una contradicción! Lo revolucionario tiende a atacar a las instituciones, las subvierte; pero la revolución mexicana acaba configurando, a partir de 1940 sobre todo, un Partido Oficial. Es como en un país socialista, como el Partido Comunista en la Unión Soviética, pero sin socialismo, con una estructura capitalista, una economía que llaman mixta, con fuertes contenidos nacionalistas... Es una mezcla rarísima. Hay un componente obrero muy fuerte, dentro de este aparato, hay también un componente campesino básico. Es un mecanismo corporativo que se inspira en tesis revolucionarias y nacionalistas y al mismo tiempo paraliza la política, se vuelve institucional. Y cada seis años había elecciones, que ganaba siempre el PRI: las nacionales, las estatales, las provinciales y las municipales, ¡todo! Los partidos de oposición estaban prácticamente pintados en la pared y no tenían ninguna función.

¿Qué sucedía en la sociedad civil mexicana para que tardara tanto en generar una oposición?

Yo creo que es un efecto de la revolución. La conmoción social fue muy grande, fue un movimiento muy profundo, que generó reformas tan radicales, tan importantes como la reforma agraria, la nacionalización del petróleo y los ferrocarriles, que afectó a los grandes sectores de la economía, por lo que hubo un impacto muy fuerte en la sociedad. Es cierto que el apoyo popular del sistema era de carácter corporativo, pero no obstante, era un firme apoyo popular. De manera que la oposición de derecha tenía pocas posibilidades, porque dentro del aparato oficial había una derecha más fuerte todavía; la derecha oficial era más

fuerte que la derecha de oposición formada por unos cuantos empresarios y una parte de la clase media, marginados, de orientación católica. Pero el Partido Oficial ocupaba también el espacio de la izquierda, el movimiento obrero, el movimiento campesino. Entonces, había una izquierda doctrinaria, muy pequeña, marginada y, sobre todo, perseguida.

¿Cómo conseguían el apoyo popular?

El campo era atrapado por la reforma agraria, el reparto masivo de miles y miles de hectáreas de tierras a los campesinos. El régimen revolucionario desarticuló totalmente el sistema de haciendas, de estancias, de grandes propietarios, de latifundistas. La tierra fue repartida, se generaron los llamados «ejidos», que son tierras en propiedad colectiva aunque de usufructo individual, por parcelas; estas tierras fueron regaladas, repartidas a los campesinos, pues eso aseguraba automáticamente el apoyo de la masa campesina a la cual le daban la tierra. La nacionalización del petróleo y la organización del Sindicato Petrolero (que es muy fuerte) fue acompañado de una serie de reformas, como la centralización de la Banca, de manera que todo el sector obrero también fue muy beneficiado. Además, se generan en ese tiempo sistemas de seguridad social importantes, así se alcanza el apoyo al régimen. Pero como ésta es una economía centralmente capitalista, muy cercana a la economía norteamericana, de los Estados Unidos, también tiene el apoyo de la burguesía, de los industriales, que viven muy contentos porque, aunque hay una especie de caparazón nacionalista, populista, revolucionario, eso no les afecta en lo más mínimo, ya que la economía mexicana está completamente penetrada por las redes de inversión, sobre todo norteamericanas. Así que teníamos a los burgueses contentos y apoyando.

En ese contexto, era muy difícil la oposición. Se produjo una cultura masiva que significaba que la manera de «ser mexicano» era ser al mismo tiempo priísta. Creo que en Argentina hubo algo parecido con el peronismo...

Para abordar el fenómeno reciente de la transición democrática mexicana, ¿qué análisis teóricos ha tenido en cuenta o como referentes en sus trabajos?

Al principio yo era un pensador y un sociólogo marxista que se interesaba básicamente en los textos de Marx, no tanto en los de Lenin. El pensamiento clásico marxista me parece que sigue siendo muy interesante y ésa fue mi principal

influencia. Pero, en realidad, se llega pronto a un límite, sobre todo para estudiar situaciones tan sofisticadas y complicadas como la de México, por lo que empecé a utilizar la tradición durkheimniana, y sobre todo la weberiana, centrándome en las formas del poder carismático y en la enorme importancia de la cultura y sobre todo de la cultura religiosa, como en *La ética protestante*. Weber habla de ética, pero en realidad se trata de la cultura reformista protestante como una forma de expresión y de canalización del proceso de industrialización y modernización capitalista. Entonces fue también muy importante, porque para comprender estas situaciones me parece fundamental centrarse en el estudio de la cultura política. En ese tema, el marxismo brinda pocas herramientas, en cambio la tradición weberiana y durkheimniana da más. Y desde luego, la tradición antropológica fue otra de las disciplinas que ayudó en el abordaje de este tema. Como yo estudié –después de México– en Francia, fui muy influido por la tradición estructuralista, de la cual después me aparté, pero de todas maneras me marcó mucho, sobre todo Lévi Strauss y Foucault. Luego he abandonado bastante esto, pero fueron influencias decisivas, importantes.

¿Entonces sería válido retomar la tradición de Weber y Durkheim para estudiar la actualidad?

Yo creo que es muy rescatable y muy importante porque, paradójicamente, aunque se supone que la antropología es la ciencia de la cultura, ha sido la sociología clásica, con Weber y Durkheim, la que ha mostrado la enorme importancia del estudio del factor cultural y el factor religioso; incluso en relación al tema del suicidio, que en realidad es el tema de la melancolía en la sociedad moderna, de la anomia. A mí me parece que son muy importantes.

En relación a México, ¿podría decirnos, brevemente, cómo es la situación actual del movimiento zapatista?

Ésa también es una peculiaridad mexicana, surrealista. Los surrealistas franceses decían que la verdadera patria del surrealismo era México. El zapatismo es un movimiento guerrillero con vocación pacifista, lo que ya es una contradicción. Es un ejército que se lanza a la conquista del poder, pero que muy pronto decide pactar la paz. Efectivamente, diez días después del alzamiento ya están negociando, lo que captó el imaginario mexicano de inmediato y de

todo el mundo. Son unos guerrilleros simpáticos, inteligentes, que inmediatamente salen a negociar, que tienen un dirigente que es muy inteligente, lo que crea una situación muy, muy peculiar; de tal manera que de ejército parecen tener bastante poco pero, aún así, convocan. Lo importante del movimiento zapatista es que en 1994 convoca, es como un espejo en donde la sociedad mexicana se da cuenta crudamente de la mentira, del mito nacionalista oficial basado, en parte, en las tradiciones indígenas. Sin embargo, los indígenas habían estado marginados completamente, por lo que la columna vertebral del nacionalismo es quebrada por los zapatistas. No creo que hayan sido muy conscientes de eso, pero fue lo que ocurrió. Hirieron de muerte al sistema político, realmente fue muy importante.

El movimiento zapatista ha sido víctima de la democracia, de lo que ellos mismos abrieron. Tenía mucho sentido en el periodo de dictadura oficial, de cerrazón del sistema autoritario, pero cuando en el año 2000 se abre el proceso democrático, gana la oposición de derecha, pero una derecha democrática. Los zapatistas de repente pierden sentido y organizan una gran marcha, pero ya habían quedado descolocados. Al tener una raíz muy radical (y un tanto dogmática, también), se retiraron de nuevo a la selva (los cerros de Chiapas) y decidieron dejar de hablar, prácticamente han quedado marginados, sumidos voluntariamente en el silencio. Actualmente inciden muy poco en el proceso político.

¿Perdieron el apoyo de los pueblos indígenas?

No. Es que ellos solamente tienen el apoyo de los grupos indígenas de la región de Chiapas —en donde trabajan—, pero la masa indígena en el resto del país es controlada por el PRI, igual que los campesinos. El PRI, el antiguo Partido Oficial, se ha convertido en un partido atrasado, rural, que controla y manipula las zonas marginadas y, por lo tanto, la mayor parte de las zonas indígenas, con la excepción de esa área específica de Chiapas, que es un área muy especial. No es de tradición indígena antigua, es una zona de reciente inmigración de indígenas de otras comunidades, muy antiguas y tradicionales, que expulsan población (que se muere de hambre) y colonizan la región de las Cañadas. Entonces, es una especie de «melting pot», como dicen los gringos, de «licuadora», de mezcla de indígenas mayas, tzeltales, tzotziles, choles, etc., que tienen que comunicarse en español, porque es la lengua franca, pero son indígenas en condiciones de inmigración. Y ahí hay una gran eferescencia, se crean condiciones de gran violencia, de tensión; fue ahí donde prosperó el EZLN. Pero las comunidades

indígenas tradicionales son reaccionarias, atrasadísimas, y están en manos del PRI. Los zapatistas quisieron levantar un movimiento campesino nacional y no lo lograron, simplemente porque el PRI controlaba todas esas áreas y no dejaban pasar a la oposición. El control en Chiapas se realiza a través de los paramilitares, éstos son los grupos armados de derecha, organizados por el PRI local de Chiapas, para combatir y enfrentarse a los zapatistas.

Actualmente, ¿cuál es la relación del gobierno y el ejército mexicano con los zapatistas?

Hay áreas controladas por los zapatistas que son respetadas por el ejército, que optó por retirarse. Esas son áreas en donde ellos mandan de acuerdo a sus sistemas, sin la presencia de militares. Los paramilitares están también en crisis y muy marginados, han sido perseguidos porque han cometido crímenes terribles. Prácticamente están desmantelados. Y el ejército está vigilando, para que predomine ahí una especie de *statu quo*, de equilibrio, para impedir que los zapatistas traten de avanzar sobre otras zonas.

Yo fui invitado en 1994 a la primera gran convención que convocó el ejército zapatista, fuimos en decenas de autobuses y las garitas del ejército nos daban la bienvenida. Íbamos a un gran espectáculo, convocados por un ejército rebelde, cuya rebeldía se estaba acabando, estaban negociando, y el ejército central nos recibía y nos ayudaba. Todo era muy irónico.

Retomando la cuestión indígena, ¿por qué Ud. llama la atención y polemiza con el hecho de reconstruir una identidad indígena?

Bueno, es que ése es uno de los planteamientos más fuertes de los zapatistas y de otros grupos indígenas no zapatistas que generaron un gran debate nacional, el que puso en crisis la idea de la identidad nacional mexicana. Ellos reivindicaban una identidad alternativa, indígena, para cada grupo indígena, tradujeron eso a una propuesta política que consistió en los llamados acuerdos de San Andrés; es decir, que los municipios o zonas indígenas debían regirse por lo que llaman mecanismos de «usos y costumbres». Estos mecanismos están basados en asambleas de la comunidad, donde se vota a mano alzada (las mujeres y los jóvenes no asisten, en general) y es una estructura tradicional, de origen colonial, bastante poco democrática, en algunos casos con consejos de ancianos; pero es una de las formas que reivindican algunas comunidades indígenas. Y los zapatistas lo tomaron, aunque entraron en una situación muy complicada al tener que hacer modificaciones a los

usos tradicionales, como introducir la participación de las mujeres, que estaban cien por ciento excluidas en las comunidades (el machismo que hay en las comunidades indígenas es un rasgo importante). Estos sistema políticos tradicionales son típicos de otro estado del sur, llamado Oaxaca, con alrededor de cuatrocientas municipalidades que eligen a sus autoridades por «usos y costumbres», o sea, en asambleas públicas. Oaxaca es uno de los estados más priístas de México y buena parte de ese priísmo está basado, justamente, en esos municipios que eligen sus autoridades por «usos y costumbres», lo cual excluye a los partidos políticos. El municipio elige a su presidente municipal, a las autoridades, a los jueces en una asamblea, e impide la formación e intromisión de partidos políticos nacionales. Los que gobiernan ahí son los priístas, por eso yo discuto tanto ese tema, porque es muy peligroso desde la perspectiva democrática.

Porque estaría predominando el elemento autoritario heredado del colonialismo...

Del colonialismo y del sistema priísta.

¿Cómo sería posible una identidad mexicana bajo estas condiciones, con una estructura colonial-indígena, en un proceso de transición democrática?

Lo que pasa es que eso no es posible. En realidad, la idea misma de identidad nacional se ha quebrado, y este hecho ha ayudado al inicio de la transición democrática. Hay una situación de múltiples identidades, que hay que aceptar y que hay que ver cómo se maneja, porque no se trata ahora de formar grupos corporativos con identidades. La identidad indígena es muy fragmentada y en parte inventada, creada por el proceso colonial, es una identidad bastante ficticia, un folklore de plástico que dificulta el proceso. Al mismo tiempo, la masa campesina vive bajo las condiciones económicas más atrasadas, de miseria, y se convierte en la población más marginada de México.

¿Cuál es su posición frente al movimiento zapatista?

Yo he sido un crítico de izquierda, desde el principio. Cuando me invitaron a la convención ya disentía con Marcos y sostenía que ellos tenían que continuar lo que había despertado tantas expectativas, que es el proceso de pacificación, que debían inscribirse en la sociedad civil (quitarse o no la máscara, es lo de menos), integrarse pacíficamente a la sociedad que los estaba recibiendo con

tanto gusto. Decidieron contraerse, retirarse, no entablar un diálogo, ni una discusión nacional. No aceptaron participar del proceso de discusión en la Cámara de diputados y senadores de la ley indígena. Se fueron, dijeron «volvemos al silencio. Quinientos años estuvimos así, pues estamos dispuestos a estar callados otros quinientos años...» La gente quedó muy desconcertada, no entendía porqué, ahora que había una apertura democrática y que eran tan bien recibidos, hacían el papel de ofendidos. Como lo he escrito, he sido crítico de esta decisión, y creo que les ha costado muy caro (muchos zapatistas están de acuerdo con esa crítica).

¿Serían los líderes los que están manteniendo ese silencio?

Los líderes no entablan una discusión pública con los intelectuales, están marginados, se han callado.

¿Cuál cree que puede ser una propuesta viable?

Creo que ellos deberían dejar de ser un ejército, no debe haber un enfrentamiento. Aunque el enfrentamiento sea solamente simbólico, el constituir una fuerza militar dentro de un espacio democrático es una contradicción. Ellos han insistido en eso y se han marginado. Me parece que una posibilidad es dejar las armas, armas que no utilizan y nadie cree que las vayan a utilizar. Hay otros grupos guerrilleros que sí las utilizan, que son los guerrilleros puros y duros. Los zapatistas no las van a usar, entonces las pueden entregar para ingresar a la sociedad civil. Pero parece que eso les da mucho miedo, porque pierden esta posibilidad de negociación por los territorios con el ejército y con el gobierno, que les genera espacios de poder, casi como reservas indias, como las que hay en Estados Unidos, apartadas. Lo otro es un salto a la democracia. La democracia es muy peligrosa para un grupo armado, no se sabe nunca qué va a pasar. Creo que ellos hubiesen tenido mucho éxito en el contexto democrático, y tal vez después habría bajado un poco su influencia.

¿Cuáles tendrían que ser los cambios en la sociedad civil para que la integración fuera efectiva?

Eso es más complicado porque son cambios muy lentos, las estructuras que marginan a los indígenas están basadas en mecanismos culturales racistas de discriminación terribles, en estructuras económicas que son las mismas que mantienen a una parte del campesinado en condiciones de gran miseria.

¿A pesar de tener tierras?

Sucede que no todos tienen tierras. La recibieron, pero en los años treinta; entonces el país tenía entre 25 y 30 millones de habitantes, pero a la mayoría les ha cambiado completamente la situación. El campo presenta una miseria tal, que expulsa población a las ciudades y, sobre todo, a Estados Unidos, donde viven veinte millones de mexicanos. Nosotros tenemos medio país que continúa del otro lado de la frontera, una frontera de miles de kilómetros con los Estados Unidos (la nación más poderosa de la tierra), una frontera que, aunque está vigilada y todo, es muy porosa, muy fácil de atravesar. Nadando por el río o de noche, es bastante fácil. El que quiere llegar a Estados Unidos, puede ser que en la primera intentona lo agarre «la migrá», como se llama a la policía migratoria norteamericana. Ésta lo regresa, pero más tarde lo vuelve a intentar, y no creo que lo tenga que intentar más de tres o cuatro veces, ya que finalmente logra pasar. Allá va a ser recibido por sus familiares, porque no migran alocadamente, tienen familia o amigos allí.

En este contexto mexicano, ¿qué es «la jaula de la melancolía»?

Yo dibujé la «jaula de la melancolía» como ese espacio artificial, del nacionalismo revolucionario que definía un carácter nacional por la melancolía del mexicano, usando el estereotipo del indio triste, del mexicano aplastado. Utilicé esta frase como un juego, la idea original parte de la «jaula de hierro» de Weber. (Por cierto, eso es una mala traducción, en alemán no habla de jaula, ni de hierro. Es una caparazón o una casa, no de hierro sino de acero, pero Talcott Parsons lo tradujo así y tuvo mucho éxito). Yo lo tomé de ahí y, en lugar de hierro, elegí la melancolía. Posiblemente sea similar a algunas de las vetas del carácter nacional argentino, cuando se habla de la tristeza del gaucho, que sería el equivalente al campesino indígena mexicano.

¿Su estadía en Europa le sirvió para ver esto?

Yo escribí casi todo el libro estando lejos de México, pero no en Europa, sino en una estancia en los años '80 en Estados Unidos, inmerso en una cultura muy distinta. Creo que, para escribir temas de cultura, de cultura política, de identidades, es bueno alejarse.

Con respecto a su exposición en la actual Conferencia, ¿nos podría sintetizar lo que quiso decir con «culturas líquidas en tierras baldías»?

La «tierra baldía» es el título de un poema de Eliot. Tierra baldía, en el sentido de tierra seca, tierra dura, tierra pétrea; que es un poco la imagen de los Estados nacionales, las sociedades que están afincadas en un territorio, que pueden delimitar sus fronteras —«aquí son argentinos, allá son bolivianos; aquí franceses, allá ingleses»—, o sea, todo parece estar en orden. Son las formaciones sólidas estatales, nacionales, que vienen del siglo XIX, o antes, y se consolidan en el XX. Pero en los países más desarrollados está ocurriendo, de manera espectacular, un inmenso proceso de recibir inmigrantes en cantidades exorbitantes, y las mismas regiones periféricas están siendo dislocadas por movimientos migratorios también internos, sobre todo del campo a la ciudad, lo cual da una serie de estratos sociales desterritorializados, de otras culturas, de otros países o de otras regiones, que viven como «fuera de contexto». A eso le llamo «culturas líquidas», porque es como si se deslizaran, fluyeran en la sociedad. Tienen una inserción en la sociedad muy peculiar, muy fluida, muy inestable, nada sólida. Es la situación del inmigrante. Pero no del inmigrante, como en Argentina, que llegó a principios del siglo XX; que si bien tenía algo de eso, no llegaba a una sociedad que ya era un bloque sólido, sino que era abierta. Ahora no, ese grupo de inmigrantes que llega, sobre todo, a los países más desarrollados, o de los indígenas en el caso de México, de Bolivia, que llegan a las ciudades, llegan a espacios duros, tierras áridas, ya acotadas. Entonces hago ese contraste entre la cultura tradicional, las culturas ligadas a la tierra baldía, pétreas, que no se mueven fácilmente, por estamentos, con instituciones muy consolidadas, y esa marea líquida, esa masa de inmigrantes que se integra, pero no demasiado, que tampoco puede reconstruir una identidad tal como la tenía antes, porque es imposible.

¿Cómo se vinculan con la democracia, estas culturas líquidas?

No se vinculan, es decir, no votan, están al margen. Forman parte de procesos post democráticos o al margen de la democracia, pero son manipulados por las instituciones democráticas cuando tienen problemas de déficit de legitimidad, porque estas capas marginales (de inmigrantes, pero que también pueden ser los terroristas, los narcotraficantes), como cualquier otra amenaza, como la población carcelaria, asustan a la sociedad y generan una cohesión. Hay un mecanismo de tipo imaginario, un proceso mítico, que confronta estos peligros, a estos

marginales. Paradójicamente, ellos están al margen pero ayudan a cohesionar el núcleo de los gobiernos que funcionan con instituciones democráticas, es decir, representativas, con mecanismos formales de representación.

¿Identifica efectos o manifestaciones de culturas líquidas en Argentina?

Hoy en día no sé si entiendo muy bien la situación de Argentina, es una situación muy complicada, pero puedo pensar en sectores marginales, real o imaginariamente agresivos –piqueteros, criminales, bolivianos que asaltan en la esquina–, estas capas lumpenizadas que desde luego no son homogéneas, ni mucho menos, pero que posiblemente generan en amplias capas de la sociedad argentina una situación de miedo, miedo que puede llegar a la idea de que el país puede desaparecer; de que, a lo mejor, se quedan sin Argentina. El país ha sido tremendamente golpeado, y creo que existe la manipulación de esta especie de «redes» y amenazas marginales, que hacen que una parte de la sociedad se cohesionen en forma conservadora y diga (vamos a suponer): «el actual presidente es malo, pero es mejor que cualquier otra cosa, porque lo otro es el caos».

El fenómeno es más evidente en los países más desarrollados o en los países que tienen población marginal indígena o campesina, como en Bolivia, donde es más claro que hay una marginalidad hiperactiva, como la llamo, culturas líquidas que amenazan a la sociedad «normal», y que la asustan y hacen que se cohesionen y se legitime, paradójicamente, al gobierno democrático por medios no democráticos.

¿Desde qué perspectiva se podría abordar el tema de las democracias en América Latina?

Me parece que América Latina es un continente demasiado heterogéneo como para meterlo en un saco. A mí me gustan más los estudios precisos, más refinados de situaciones por países, no me gusta hablar en términos tan generales. La situación de Brasil es tan distinta a la de Haití, la de Haití a la de Venezuela, y la de Venezuela a la de México. Eso de «la democracia en América Latina» me pone nervioso. Es cierto que desde los ochenta en adelante hay un proceso de expansión de las esferas democráticas, eso sí, pero eso es una obviedad, no creo que se llegue muy lejos...

En uno de sus artículos, Ud. habla del problema de las universidades y de la necesidad de su desburocratización...

Bueno, eso surgió a partir de que fui asesor de un movimiento estudiantil que hizo una huelga en 1988 que paralizó mi universidad, la UNAM, que es una universidad enorme, y escribí una serie de artículos sobre cómo transformarla; pero son propuestas bastante locales, que no se pueden generalizar...

En relación a esto, ¿cómo redefiniría el papel de los intelectuales latinoamericanos?

En México, al menos (no sé aquí), las tendencias a la desintelectualización, a la eliminación o a la marginación intelectual pública es una amenaza real. Tendencias que son muy evidentes en los Estados Unidos, donde los intelectuales no son considerados como tales, son profesores encerrados en campus universitarios. Se ve mal que escriban en los periódicos... En América Latina, en otros países, supongo que en Argentina, en parte en Francia y en España, se mantiene ese tipo de intelectual público, crítico, molesto, que a veces es universitario, que está también en política, que incluso puede formar parte del aparato gubernamental. En Estados Unidos y en Inglaterra no se da esta situación. Por eso, en esos ensayos, hablaba de esta situación y de la necesidad de reconocer esta amenaza y estos procesos para, de alguna manera, reivindicar al intelectual en su función tan contradictoria.

¿En que situación queda el intelectual mexicano?

No está mal, la clase intelectual se ha fortalecido, es bastante aceptada, juega un papel político importante, por supuesto, todos estamos peleados con todos...

¿Y cómo se presenta la producción intelectual en el marco de un proceso nuevo, como éste, de transición democrática?

Hay al mismo tiempo cierta crisis de ideas. En la medida en que los antiguos esquemas ideológicos se han venido a bajo, entonces ahora hay una situación de búsqueda tensa, pero digamos que como sector se ha mantenido, la universidad sigue teniendo un papel político y cultural muy importante en la sociedad mexicana. La transición a la democracia incluso ha aumentado el peso específico de la intelectualidad, a pesar de que, muchas veces, no tengamos nada nuevo que decir.

¿Tenían restricciones en la época de la dictadura?

No demasiadas: era la dictadura perfecta y, por lo tanto, una situación blanda y elástica. No había persecución ideológica demasiado acentuada. Sí había persecución política, pero no se limitaba excesivamente la publicación de ideas. No era una situación como la actual, por supuesto, pero no había una cerrazón, era una dictadura muy peculiar.

Existía una represión muy puntual, muy dirigida, muy selectiva y a veces muy sangrienta. En los períodos peores, sí, a principios de los sesenta llevaron a la cárcel a un pintor tan importante como Siqueiros, en 1968 desde luego hubo terribles persecuciones. Pero ése fue un momento de crisis del sistema, que perdió el control y entonces reprimió a intelectuales y estudiantes, lo que fue un pecado terrible, que hirió profundamente a la sociedad: nunca se curó esa herida. Perseguir intelectuales y estudiantes en México es algo a lo que el gobierno le huye como si fuera la peste, es sumamente incómodo.

Finalizando, entonces, ¿por qué cree que se dio esa «rareza» mexicana de que no hubo persecución al intelectual?

Se debe a que el sistema político mexicano, el sistema autoritario, tenía su origen en una revolución popular, en la que hubo participación importante de intelectuales. En la concepción misma del sistema autoritario, en sus primeras fases, cuando el autoritarismo era menos evidente, participaron muchos intelectuales, de tal manera que el sector intelectual quedó en el centro del escenario. Después, cuando una parte de la intelectualidad se volvió crítica, ya no fue fácil desplazarla del lugar que ocupaba.