

# Una ruptura muy profunda

Federico Navarrete

UNA DE LAS COSAS QUE NOS HACE SENTIRNOS contemporáneos en el presente, en la segunda década del siglo XXI, es la sensación de una ruptura profunda con un pasado no tan distante: el anterior a la década de 1990, con la Guerra Fría, los Estados poderosos, los proyectos culturales nacionales; un mundo que definía el espacio público y el espacio privado de una manera muy diferente a como se definen ahora. Este mundo no fue sustituido por uno nuevo, sino que se desmoronó en cada uno de esos componentes. Hay una sensación de un *después* que no tiene mucho que ver con lo posmoderno. Los “posmodernistas” pensaban que lo que vendría iba a ser el *después* de la modernidad, pero nuestro *después* tomó carices muy diferentes.

Prevalece en muchos actores de la vida cultural, académica e intelectual la sensación de que las reglas en las que nos educamos las generaciones nacidas entre 1940 y 1960 ya no son válidas o que sólo sobreviven en ciertos espacios que tratamos de sostener como fortalezas frente a este desmoronamiento generalizado. La universidad sería uno de esos espacios que se han defendido como gato panza arriba. En el campo de lo político, el cardenismo fue un movimiento conservador respecto de ese mundo: defendió ese pasado como si no quisiera que se disolviera. Quizá algunas instituciones del ámbito cultural desempeñan esta misma función más por inercia

burocrática que por otra cosa. El Instituto Nacional de Antropología e Historia, por ejemplo, se aferra a ese mundo que no acaba de colapsar porque no tiene alternativa para funcionar en esta otra realidad. Se percibe la sensación de que el presente y el futuro no ofrecen alternativas.

Otra característica del mundo contemporáneo es la fragmentación, la pluralidad. Las generaciones un poco mayores la ven con escepticismo. Personas nacidas en la década de 1970 en adelante, quienes no actuaron profesionalmente en el mundo moderno, tienen una actitud radicalmente diferente. Ellos no conocieron las reglas del juego anterior; conocen sus vestigios, pero no tienen manera de saber cómo era el juego cuando el tablero estaba completo. Algunos se han unido al campo de los conservadores y han buscado integrarse a lo que queda de las instituciones modernas, por así llamarlas, sobre todo en la academia, y defienden un mundo en el que ni siquiera crecieron. Otros han jugado un papel más creativo o más de vivir este momento contemporáneo en toda su fragmentación.

En México, antes de la década de 1990, el quehacer intelectual y cultural tenía una serie de coordenadas compartidas. Había una definición generalmente aceptada de lo que eran la nación y el nacionalismo, y en contra había una idea medianamente clara de lo que eran el cosmopolitismo y el internacionalismo. Desde la década de 1990 lo nacional se nos ha disgregado de una manera brutal. A veces se escucha en tono de lamento que la relación del intelectual con lo nacional ha entrado en crisis. Octavio Paz era un poeta cosmopolita; conocía perfectamente el escenario nacional, tenía acceso al presidente y a los círculos de poder. Cuando él hacía un *performance* todo el mundo asistía a su *cabaret*, por así decirlo. Eso ya no sucede más. Sus sucesores ni de broma tienen la influencia, ni la visibilidad pública, ni el acceso que tuvo Paz. No sólo porque definitivamente no tienen su estatura intelectual, sino porque el foro nacional ya no es un lugar tan ordenado como lo era. Finalmente, la interlocución en el ámbito nacional gobernado por un presidente como Salinas valía mucho más que la interlocución de un presidente como Calderón o Peña, porque Salinas era una figura nacional como ningún presidente que vino después lo ha sido. Ahora el poder está mucho más repartido, hay zonas del país que están sumidas en un caos. Así que también la relación con lo nacional es mucho más complicada de lo que era antes.

En 2010, Héctor Aguilar Camín se quejaba implícitamente de que México hizo todo lo posible por construir una unidad nacional a lo largo de los siglos XIX y XX, que el régimen de la Revolución impuso el castellano como la lengua universal, logró que el 98 por ciento de la población mexicana lo hablara, impuso una educación pública generalizada; y, ¿para qué? Para que esa construcción de lo nacional llevara a una disgregación en identidades regionales a partir de la década de 1980. Esta disgregación se dio en demandas locales, en un caleidoscopio de formas de ser mexicano que tenían muy poco que ver con la construcción que se había hecho desde el Estado. Tanto lo nacional como lo global se han fragmentado y hoy son conceptos mucho más inasibles. Anteriormente lo global era un material de importación al que una elite cultural tenía acceso como parte de sus privilegios. Teníamos, por ejemplo, columnistas como el que llevaba el pseudónimo de Juan María Alponete en *La Jornada*, que básicamente leía la prensa extranjera y hacía columnas en las que glosaba los artículos y los editoriales de *Le Monde*, el *New York Times*, el *New Yorker*, y *The Economist*. Pasaba como hombre de mundo, como un hombre culto. Esas funciones de intermediación de la elite mexicana como traductora de lo extranjero han desaparecido. El consumo de lo global ahora es mucho más directo. No sé si sea más democrático, pero sí hay una mayor divulgación de lo global en la sociedad.

Las coordenadas de la acción intelectual que definían los interlocutores, los temas, la posición del intelectual o del académico en relación con los diferentes públicos, que definían la relación entre la cultura nacional y la global no han desaparecido, pero están hechas añicos; como un vidrio que se rompe y empieza a difractar la luz de maneras impredecibles. A veces logras comprender qué hay detrás, pero en otras ocasiones resulta una imagen indescifrable. Eso es lo que nos pasa en muchos aspectos. Y no se ve ni remotamente que alguien o algo sea capaz de volver a juntar los fragmentos del vidrio. Nadie sueña con una unificación equivalente a la que dejamos atrás. Por eso los que están en los reductos que todavía permanecen de ese antiguo régimen moderno se aferran a ellos como lo último que queda, antes de que se los lleve también esta tormenta de fragmentación y de dispersión que parece haber derruido tantas cosas.

En este contexto hay un sector identificado con las propuestas contemporáneas, si entendemos lo contemporáneo como postura más que como

cronología. Un sector que tiene maneras distintas de vivenciar cualquier experiencia estética centrada en coordenadas previas a 1990 y que en México es más grande e importante de lo que dimensionamos. Este sector está diversificado, tiene propuestas editoriales, digitales, produce revistas y otras formas institucionales, está asociado con la creación simbólica y con la investigación, y está integrado por personas que afirman una ruptura de paradigmas. No porque sean apologetas de los fenómenos actuales —poco relacionados con las propuestas posmodernas iniciales—, sino porque están dispuestas contra una corriente que resultaba aplastante hasta hace poco tiempo, tanto en la cultura institucional como en la intelectual general.

Esto me hace recordar un diálogo entre un intelectual norteamericano crítico y un disidente soviético de la década de 1970. La conclusión a la que llegaron es que en la Unión Soviética de aquellos años nada se podía y todo importaba, en tanto que en Estados Unidos todo se podía y nada importaba. Hay algo parecido en el mundo contemporáneo, donde la explosión de los medios digitales y el surgimiento de tantas formas de comunicación ha hecho que todo sea tan visible que resulta muy difícil encontrar algo en esa plétora de visibilidades. Porque mucha producción cultural es pública, pretende ser conocida y se difunde, pero ya no existe una esfera pública donde sea claramente visible, una especie de escenario nacional. La producción está dispersa. La labor del observador cultural ya no es ver la cartelera de las instituciones y decir “esto es la cultura”, sino hacer un trabajo de exploración, de prospección, de minería, para encontrar estas manifestaciones.

Entre los ejemplos que llaman la atención se encuentran algunos colectivos en Oaxaca, como el de grafiteros surgido alrededor de la Asamblea de los Pueblos de Oaxaca (APO) que luego se institucionalizó en circuitos de arte contemporáneo. Les ha ido bastante bien a los Tlacolucos, por ejemplo. Otro caso interesante serían los jóvenes mixes que hacen trabajo en redes sociales y tienen algunos sitios en Internet. Hacen cultura contemporánea en su lengua y con una perspectiva de sus comunidades. Conozco y he dialogado con Yásnaya Aguilar, lingüista y poeta que escribe en la sección de cultura en *Este País* y que trabaja en un centro cultural en Oaxaca. Es una mujer perfectamente culta, contemporánea, que emplea referentes académicos, intelectuales y, a la vez, es un miembro convencido de su comunidad mixe y no percibe ninguna contradicción entre una cosa y la otra. Ella no se define

como indígena, sino como hablante mixe de un cierto pueblo y es particularmente escéptica ante todas las afirmaciones de la pureza de las herencias indígenas. Tiene una actitud muy irónica, de rechazo incluso, ante las definiciones nacionales de lo indígena como algo esencial. Esta generación ya construye identidades locales posnacionales. En ese sentido probablemente tampoco les interesa que su trabajo o su labor cultural sea conocida. Lo ven de una manera diferente a como se veía en la cultura anterior.

En una actitud acorde con lo contemporáneo seguramente muchos de los jóvenes que integran proyectos de este tipo acuden a Conaculta y consiguen becas. No se puede negar que muchas de estas manifestaciones han crecido al amparo de estas políticas estatales y de los programas de becas; no obstante, a muchos les resulta más ventajoso e interesante entrar en contacto con redes internacionales; pueden darles más dinero, apoyos más eficaces; pueden darles un juego que el escenario nacional no necesariamente les va a dar. En ese sentido, la cultura que se produce en Oaxaca ya no tiene que pasar por la Ciudad de México para llegar al extranjero. Uno tiene que ir a Oaxaca, física o virtualmente, y saber qué está pasando allá. De hecho, uno de los aspectos positivos de la fragmentación es justo que se ha entendido que no todo tiene que pasar por la Ciudad de México. Sin embargo, el presupuesto para cultura, para la academia, para la producción intelectual, sigue siendo controlado desde ella. Ahí hay una tensión muy fuerte.

Las nuevas generaciones se relacionan con los entornos y conciben de manera distinta las redes en las que distribuyen y difunden su trabajo. Un terreno interesante en medios más académicos es el de los estudios *queer* que, aunque de forma tardía, empiezan a ganar su espacio. Quienes se adscriben a ellos de manera un poco más interdisciplinaria, asumen también una posición más contemporánea que las disciplinas más establecidas.

La contemporaneidad también tiene que ver con el público de la producción cultural. En el medio editorial, por ejemplo, me impresiona la vitalidad de las editoriales independientes en los últimos 20 años, pero tengo serias dudas de que los libros tan bonitos e interesantes que producen circulen masivamente en la sociedad mexicana. Habría que decir lo mismo para otras producciones culturales que se mueven por circuitos complicados que no alcanzo a conocer y que tampoco puedo evaluar. Creo que la fragmentación también se deja ver en materia de audiencias: así como ya no se

puede saber qué efecto tiene un periódico por el número de ejemplares que vende (ahora los periódicos se difunden de muchas maneras diferentes), se ha vuelto mucho más difícil medir el efecto de las producciones culturales en los términos tradicionales, como el público asistente y el público lector. Debe haber otras maneras de socializar esa producción. Y éstas deben llegar más lejos que lo que es visible.

Todo esto sólo demuestra lo difícil que se ha vuelto definir eso que llamamos “escena nacional”. Los productores culturales, los académicos, los artistas, los escritores se frustran de saber que no tienen la influencia que quisieran, lo cual puede ser resultado de una cierta megalomanía de aquellos que esperaban tener resultados poco realistas, pero también es cierto que, tanto las instituciones museísticas más grandes como los espacios alternativos, viven en un mundo relativamente autocontenido. Eso es particularmente fuerte para el teatro. Luis Mario Moncada, por ejemplo, dirige la Compañía de Teatro de la Universidad de Veracruz, la segunda o tercera más grande del país, con un público relativamente amplio. Me decía que hace poco estrenaron una comedia muy divertida y que al joven dramaturgo que la escribió lo único que le importaba era que llegaran a verla el crítico de *La Jornada* y los de otros dos o tres periódicos de la Ciudad de México para que le dieran reseñas positivas. Éstas le permitirían conseguir la beca del Fonca para hacer su siguiente obra. Esto ejemplifica una de las perversiones de este sistema de financiamiento del Estado, que es autorreferencial. Finalmente él necesita vivir de las becas que le da el Estado. Para eso necesita satisfacer al pequeño mundo de los escritores oficiales. No tiene ninguna razón para agradar a un público más amplio, porque eso no le permitirá vivir de su trabajo.

Lo contemporáneo está lleno de paradojas. Por ejemplo, en el medio académico sucede que el Estado beca a jóvenes para que estudien el doctorado y luego no hay plazas para que esos egresados se empleen. El programa de becas de los últimos años ha fomentado una movilidad al extranjero y ha creado una generación de jóvenes doctores mexicanos con formación interesante fuera de México. Más tarde, al regresar, se enfrentan a una profunda desconfianza y hostilidad de las instituciones académicas que los ven como los bárbaros que vienen a tomar las ciudadelas donde todavía se han mantenido ciertos consensos, ciertas reglas, ciertas formas de pensar y de actuar del mundo anterior.

El ámbito académico está más institucionalizado aún que algunos de estos medios artísticos. La mayoría de los académicos hacemos lo que el Conacyt y el SNI nos dictan. Hemos aceptado, por razones económicas y de hegemonía burocrático-ideológica, una serie de definiciones emanadas de estas instancias tecnocráticas en torno a cuánto vale el trabajo intelectual. Esas valoraciones de la producción cultural y académica son abiertamente contrarias a cualquier búsqueda de un valor público, de un valor social, porque parten de una definición absolutamente cerrada y elitista del conocimiento científico, que desde su perspectiva debe ser un saber sólo para especialistas y, por lo tanto, no tendría que salir de estos circuitos.

Existe esa hegemonía y la presión es dura; yo llevo 20 años en ella, o sea toda mi carrera. Durante este tiempo he producido más o menos al mismo ritmo tanto para el público académico como para un público más amplio, el de la literatura infantil. He logrado hacer las dos cosas, lo cual implica que no es imposible. Pero es una posición de un cierto riesgo. En algunos momentos me he enfrentado si no a problemas, por lo menos a ciertos temores de gente que me pregunta “bueno, ¿de qué lado estás?”, “¿eres esta cosa o eres la otra?” No ven muy bien que uno pretenda ser las dos cosas; no les parece una opción necesariamente aceptable.

Me considero un investigador de temas que han sido importantes, incluso canónicos, en la esfera de la discusión de lo nacional; pero siempre he intentado acercarme a ellos desde este tenor de lo contemporáneo. Por supuesto, puedo decirlo ahora después de muchos años de no haber sabido definir lo que estaba haciendo. Busco retomar temas históricos tradicionales para disolverlos, desestabilizarlos, desde una perspectiva un poco más actual. No ha sido un trayecto lineal. En la década de 1990, cuando empecé a combinar estas actividades, no lo hubiera puesto así. Empecé a trabajar en el carril académico como historiador y antropólogo. Hice mi trabajo de investigación y luego mi doctorado en la UNAM. Entonces todavía creía en las definiciones imperantes acerca de las culturas indígenas que no tenían más de diez años de haberse gestado. Pero también hacía en otros ámbitos lo que se llamaba trabajo de divulgación en el sentido más tradicional. Me refiero a esa labor que implica dar a conocer un saber que se considera válido entre un público más amplio. Si hacemos una etimología salvaje, podríamos decir que divulgar implica la idea de vulgo, de un público ignorante frente a un

público conocedor. Esto supone una relación mucho más lineal y menos recíproca, como si el conocimiento válido se generara en un solo ámbito. Con los años ese balance se ha alterado, en primer lugar, porque mi relación con el canon de lo que es lo indígena, de lo que es lo nacional, entró en crisis. A partir de la primera década de este siglo el contacto con otro tipo de reflexiones teóricas —de la antropología perspectivista, del trabajo de Bruno Latour y de los *Science Studies*— me llevó a cuestionar muchas de las bases intelectuales de este canon, sobre todo la idea de cosmovisión de las culturas indígenas que se construyó en las décadas de 1970 y 1980. Entonces mi labor de divulgador de ese canon entró en peligro.

En los últimos años, llevado por este espíritu fragmentado del mundo contemporáneo, he ponderado la mayor libertad que da el trabajo de creación literaria, el trabajo de imaginación propio del aspecto que antes llamaba divulgación. Finalmente en la literatura uno no está obligado a decir la verdad y uno puede jugar con más cosas. Esa mayor libertad de juego, por así decirlo, ha erosionado mi trabajo intelectual, supuestamente más serio, como una ola que viene a mover y a quitarle fuerza a los cimientos. Por eso ahora me gusta pensar que hago difusión. Me gusta este término porque —otra vez en etimología salvaje— lo percibo como una cuestión de *fusión*, de *difuminar*. A diferencia de la divulgación, que parte de la idea de que hay un conocimiento verdadero que debe ser divulgado entre las masas, la difusión parte de una idea más dialógica, de que hay formas diferentes de conocimiento en diferentes ámbitos. El trabajo de la difusión es, justamente, difuminar las fronteras entre ellas, fundirlas. Esto implica llevar el conocimiento académico hacia ámbitos no académicos, pero también puede implicar colonizar el conocimiento académico con otras formas de construcción de verdad, de pensamiento, con relaciones con el mundo que no vienen de los ámbitos académicos. Las barreras se reafirman en el acto de la divulgación; es decir, el que divulga se queda con la verdad, la comparte pero nunca completa. El objetivo de la difusión no es la verdad, sino la generación de diálogos entre ámbitos de memoria, de pertenencia y de socialización diferentes. Me gustaría pensar que esto es lo que estoy aprendiendo a hacer ahora.

Hay que tomarnos en serio esta idea de la difusión, y entender que el ejercicio intelectual no puede ser legitimado únicamente por las reglas de nuestras instituciones, sino que tenemos un compromiso ético, político y

humano con buscar trascender las fronteras que se han construido y que se han hecho mucho más fuertes en los últimos años. Debemos establecer diálogos complejos en los que no siempre estemos todos de acuerdo, porque el diálogo no necesariamente tiene que llegar a acuerdos. Debemos buscar intercambios con otros sectores sociales, con otros ámbitos culturales, con realidades más allá de la nuestra. Y en ese diálogo, jugarnos nuestras convicciones y nuestros privilegios, y estar dispuestos a ser cuestionados y a cuestionarnos. La labor de difusión no es sólo una cosa que le debemos a la sociedad; nos la debemos a nosotros mismos justamente para evitar caer en la trampa de este conocimiento autorreferencial que nos quieren imponer los sistemas tecnocráticos de evaluación.

Siempre me ha gustado tener compañeros diversos en ámbitos diferentes. En el entorno de la universidad he tenido interlocutores muy valiosos; en el ámbito de mi trabajo literario, de difusión, contaba con otros interlocutores, pero rara vez los combinaba. Eso tenía que ver con que siguieran siendo dos ámbitos diferentes. Mi libertad consistía en poderme mover entre ambos ámbitos. Afortunadamente las circunstancias de la vida han hecho que esas barreras desaparezcan; se han vuelto menos estrictas porque me he encontrado con pensadores que justamente oscilan en esa pluralidad, que les gusta moverse en diferentes esferas. Entre ellos estarían Pedro Serrano, poeta y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras; Carlos López Beltrán, desde un ámbito más académico; Johannes Neurath, antropólogo del Museo Nacional de Antropología que también hace un trabajo muy interesante de historia del arte; Benjamín Mayer Foulkes, a quien considero un interlocutor en el ámbito de la cultura contemporánea; Daniel Goldin, mi primer editor y alguien con quien he mantenido una relación muy fructífera a lo largo de los años; Álvaro Figueroa, diseñador gráfico, y Cuauhtémoc Medina y Renato González Mello, en el ámbito del arte. En el universo académico, curiosamente, los jóvenes son mucho más reacios a ese tipo de interacción entre las disciplinas. Por eso tengo una relación de extrañamiento con varios de mis alumnos más brillantes, quienes han optado por una institucionalización tradicional y buscan sostener una carrera académica de acuerdo con los criterios de valor del conocimiento definidos por la tecnocracia.

Los espacios del medio cultural también han caído en una suerte de fragmentación: los que funcionan lo hacen de acuerdo con una serie de re-

glas claras que se conservan, pero se han convertido en enclaves asediados. Los que están adentro obviamente consideran un privilegio estar adentro, y están dispuestos a bailar el son que les toquen con tal de quedarse ahí. Esto yo lo he discutido con otros colegas. Cuauhtémoc Medina piensa que antes de criticar a mis alumnos debería entender la situaciones de precariedad y de incertidumbre que viven las generaciones posteriores a la década de 1970. Al estudiar en la década de 1980 en México podías tener una cierta confianza en que al ser un egresado de la UNAM ibas a conseguir de qué vivir pasara lo que pasara. Quienes egresaron a finales de la década de 1990 y en el inicio del siglo XXI ya no tienen esa certeza. Ante esa incertidumbre, la incorporación a estos enclaves institucionales resulta mucho más atractiva porque afuera no hay mucho que permita vivir bien. Esto implica el aceptar sus reglas sin cuestionarlas demasiado; lo preocupante es que éstas se introyecten. Es evidente que uno tiene que bailar al son que le tocan; ése ha sido un hecho en la vida siempre. Pero uno no debe creer que ésa es la única tonada que se puede tocar. En un momento de fragmentación sucede que la única tonada es la seguridad, cuando afuera lo que hay es una cacofonía y una polirritmia incomprensibles.

Leía un artículo en el que decían que cerca del 90 por ciento de los artículos académicos de humanidades nunca son citados y que ésa es la demostración de que ese sistema de evaluación del conocimiento trasladado de las ciencias naturales a las humanidades va a llevar a la autodestrucción, a la autoinmolación de las humanidades. Éstas tienen una función importante en el mundo contemporáneo como parte de una producción cultural más amplia. Lejos de encerrarse, lo que deben hacer es apostarle en serio a la difusión, dialógicamente, de manera cosmopolítica, interpersonal, inter-social, intersubjetiva, como su justificación, en lugar de dejarse encerrar en ese sistema que es completamente destructivo.

Si comparamos nuestro escenario con el que se vivía en la década de 1990 podríamos decir que actualmente hay una gran cerrazón de temas. En un texto que escribí en 2011 expresaba mi profunda decepción porque sentía que el gran reto de la nación realmente plural que lanzaron los zapatistas en 1994 había fracasado. Me parecía entonces que la autonomía legal era un fiasco; que acabó siendo una legislación con efectos positivos sólo en algunas regiones. Por un lado había sido muy desigual de estado en estado,

y por el otro, la cultura mestiza mexicana, si es que se puede hablar de algo así, no había aceptado realmente el desafío, no se había cuestionado a fondo su posición de privilegio dentro del escenario nacional y dejó entrar a los indígenas un ratito porque eran divertidos y porque se veían bien, pero en cuanto pudo se olvidó de ellos. Cuando hice esa afirmación, con bastante amargura, Elena Chávez comentó que no había que subestimar la presencia de las voces no hegemónicas, por ejemplo, las que se expresaban desde las universidades multiculturales. Ahí estaban surgiendo subjetividades y formas de producción que eran diferentes. A partir de esa observación presté mayor atención. Ahora yo diría que, paradójicamente, soy más optimista. Veo una mayor pluralidad de voces, pese a todo, en el México actual. Una de las cosas que los indígenas aprendieron a partir de la segunda etapa del zapatismo, del 2000 en adelante, es que no necesitan que los escuche la cultura dominante, sino encontrar espacios donde se escuchen a sí mismos, en ámbitos locales y con interlocutores internacionales. Si en la Ciudad de México no los escuchamos es nuestro problema, no de ellos.

Para un mexicano es fácil viajar por América Latina porque muchos de los escenarios intelectuales y culturales en que nos movemos son muy parecidos. Hay una cercanía entre los intereses intelectuales y entre las preguntas y lo que se está produciendo en las distintas latitudes. Cuando voy a Brasil, por ejemplo, tengo diálogos espléndidos con colegas que están pensando cosas relacionadas con las que yo estoy concluyendo por acá. Esta aparente coincidencia tiene que ver con una serie de formaciones sociales y de privilegios muy similares, además de un sistema de estratificación que no deja de parecerse. La gran diferencia es que ahí nunca hubo una hegemonía de la construcción nacional tan fuerte como la que se construyó en México. Los centros regionales siempre fueron más poderosos, el país es más grande y naturalmente más disperso; siempre hubo más aire para la reflexión. Un *cliché* que no se puede negar es que los brasileños son más cosmopolitas que los mexicanos, que tienen un diálogo mucho más horizontal y activo con tradiciones fuera de Brasil que el que tenemos nosotros con tradiciones más allá de nuestras fronteras. Eso pasa también en Perú.

En México, por ejemplo, es interesante analizar cómo la hegemonía estatal está vinculada a la manera en la que se ha construido la imagen canónica de lo indígena a partir del indigenismo y su culminación —intelectual,

política y cultural— en la noción del México profundo de Bonfil y en la noción de cosmovisión mesoamericana de Alfredo López Austin. En nuestro país al hablar de lo indígena siempre se corre el riesgo de caer en parecer propaganda priísta, por decirlo de una manera muy burda, porque las construcciones de investigadores como los que mencionamos estaban vinculadas con el proyecto cardenista de manera muy profunda. Había ciertas circunstancias políticas y filiaciones ideológicas que los hermanaban. El movimiento cardenista es el último conservadurismo del siglo xx mexicano. Para nada estaba vinculado con lo contracultural; por el contrario, trató de reconstruir la nación cuando se desmoronaba. La discusión sobre cultura indígena, la idea de civilización y la idea de cosmovisión mesoamericanas han creado desde aquel momento un monolito, una pirámide, una coalición masiva e inamovible que hacen muy difícil el pensamiento crítico alrededor de estos temas. La mayor parte de la producción académica e intelectual sobre los pueblos indígenas en lo académico busca continuidad, autenticidad, esencialismo. Eso no tiene nada que ver con las realidades contemporáneas de las que estamos hablando. En cambio, si volvemos a los ejemplos que dábamos, tanto en Brasil como en Perú lo indígena ocupa un lugar mucho más excéntrico respecto a la hegemonía nacional y ha sido mucho más terreno de propuestas desde la izquierda, desde el pensamiento crítico. El perspectivismo antropológico de la escuela brasileña de los últimos diez años, por ejemplo, además de ser un cuerpo de pensamiento interesante, tiene una dimensión contracultural que se manifestó en las elecciones y que puede trazarse en la crisis actual.

Tuve la oportunidad de visitar Sudáfrica hace poco y encontré un país muy “latinoamericano” en el sentido de su desigualdad, de la hegemonía de una elite de origen europeo que excluyó al resto de la población de manera brutal. Una de las grandes justificaciones ideológicas que han tenido las elites aquí y allá para esta suerte de dominación ha sido su acceso privilegiado a la cultura mundial, léase occidental. Todavía en la década de 1990 era muy fácil vivir de ser un importador cultural, tarea que se llevaba a cabo con la misma lógica con que se traían a México vinos o conservas. En esa época el sistema de control de importaciones creó unos fayucheros culturales cuyo único mérito era tener acceso a esos insumos extranjeros y traerlos a México y regurgitarlos aquí sin contribución alguna, ni huella de origina-

lidad o de reflexión crítica. La última gran generación de ese tipo de intelectuales en México fueron los ideólogos de la transición democrática, quienes todavía hasta hace unos cinco años quisieron imponer en nuestro país una noción importada y rígida de democracia electoral neoliberal, sin reflexionar sobre las realidades de la política nacional, sobre las necesidades de la sociedad mexicana, sobre la existencia de tradiciones políticas distintas, legítimas o no, pero existentes y dinámicas. Su proyecto fracasó estrepitosamente porque no tenía relación con la realidad de nuestro país. Lo más grave es que la elite académica e intelectual mexicana tiene una absoluta incapacidad para hacer una crítica seria al eurocentrismo; si la llevara a cabo, la pregunta sería inminente: ¿qué papel le queda a un grupo cuya única función social ha sido importar ideas de Europa y del mundo occidental hacia México?

En los últimos quince o veinte años, esas elites —que siempre se han definido como más modernas, más cosmopolitas, mejor educadas, como las que saben hacer las cosas frente a una población que han definido como tribal, atrasada, primitiva, ignorante, local, miope— se han vuelto los sectores menos modernos de sus países, mientras que los sectores que tradicionalmente han sido definidos como localistas, como premodernos, se han insertado en las realidades globales de una manera mucho más dinámica, mucho más profunda y mucho más transformadora. Cada vez más estos grupos pretendidamente modernos y cosmopolitas se revelan como provincianos, conservadores, aferrados a una idea de lo nacional, a una serie de privilegios asediados, con una mentalidad de estado de sitio, porque sienten que todo el mundo está cambiando demasiado rápido y que eso es peligroso. Y cada vez más, al mismo tiempo, sectores muy amplios de las poblaciones nacionales se han abierto al mundo y se han modernizado de una manera tan vertiginosa que ni siquiera hemos empezado a entender.

Se pueden mencionar como ejemplos de estos últimos los trabajadores migrantes, los comerciantes informales que participan en redes mucho mayores que las de la economía formal y mucho más extensas en el ámbito internacional. Otro ejemplo es el arte huichol que es un negocio grande a nivel mundial; su mercado fundamental no está en México, ni de broma: está en Estados Unidos, en Japón, en Europa. A los artistas huicholes importantes no les interesa tener una beca en Conaculta o que los expongan en el

Museo Nacional de Antropología, ni siquiera en el de Museo de Arte Moderno, donde merecerían estar, porque tienen acceso a galerías, mercados, clientes y *marchands* en otros circuitos internacionales.

Como consecuencia de este proceso hay que mirar, por ejemplo, el efecto que la migración ha tenido en las relaciones de género en las comunidades campesinas en México: los roles tradicionales están absolutamente caducos. Los hombres se fueron y las mujeres han tenido que asumir muchos de sus papeles tradicionales: agricultura, participación en los sistemas de cargo, etcétera. La vieja segregación de género, que era tan importante para el funcionamiento de las estructuras sociales campesinas, está en crisis. Además, las mujeres emigran cada vez más y allá descubren que las relaciones de género pueden ser diferentes y ya no aceptan las tiranías patriarcales que padecían en México. Eso está cambiando a la sociedad mexicana más allá de que el PUEG en la UNAM o que las feministas académicas nos cuenten la última obra de Judith Butler. Ésas son transformaciones de fondo. Curiosamente, estos nuevos sectores más modernos muchas veces son los más marginales. Una de las condiciones del mundo contemporáneo es precisamente la precariedad en la que ellos viven: ésa es la nueva condición cosmopolita.

Están en juego fuerzas gigantescas, hay cosas que pueden ser muy esperanzadoras y otras que pueden ser terribles, pero lo cierto es que no se sabe a dónde ir. Lo esperanzador y lo terrible siempre acaban siendo la misma cosa, simplemente cambia la luz: lo sublime y lo monstruoso. Siento un profundo compromiso con una reflexión crítica que sea efectiva y válida en el presente. El compromiso ético que tengo a cambio de la situación de relativo privilegio que ocupó como académico y como productor cultural es crear un cuerpo de pensamiento que sirva para vivir en el mundo de hoy, para entenderlo y para buscar juntos salidas, soluciones y caminos en esta fragmentación. Mucho de lo que ahora es un pensamiento anquilosado, fueron ideas de punta hace alrededor de 50 años, pero ya no lo son más. Ahora hay que buscar nuevas maneras de cuestionar, de pensar críticamente. Ése es el imperativo ético de la producción intelectual, lo cual no implica que tenga que indagarse sólo sobre el presente.

Cuando yo leí por primera vez, hace 25 años, las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin, pensé: “¡qué bonitas metáforas!” La idea del

tiempo mesiánico y del momento ahora me parecían simbólicas porque yo no cuestionaba entonces la existencia de un tiempo lineal, real, físicamente hablando. A lo largo de estos veinte años, un buen camino de mi recorrido intelectual ha sido volver a ellas y leerlas cada vez más como una descripción de la realidad en que estoy viviendo. Y ahora sí, por ejemplo, yo ya no puedo creer que el tiempo sea lineal, ya no acepto que el pasado haya pasado necesariamente. La relación progresiva del tiempo está hecha añicos. Éste es un momento interesante para pensar otras temporalidades. Hay que traer al presente las astillas de otros tiempos, que pueden encontrar filo y reflejos inesperados. Eso implica ser muy escéptico y muy crítico de los discursos que el presente tiene sobre sí mismo. No se trata de escapar del presente, sino de vivir en él de una manera fractal, mucho más complicada.

Cada vez encuentro menos cierta la idea de que la historia supone hablar sobre un pasado que debe haber quedado atrás. De ahí mi interés por lo indígena en la actualidad. Su complejísima relación con el pasado no es la de continuidad, de esencia, de autenticidad, en la que se les ha querido encajonar. Eso es una construcción lineal, occidental, que se les quiere imponer porque la necesitamos nosotros, no porque la necesiten ellos. Las *Tesis de filosofía de la historia* me han servido como una herramienta hermenéutica importante para entender ciertas conformaciones temporales y maneras de actuar que he encontrado en pueblos del pasado y del presente; me han permitido entender lo que los indígenas querían hacer, hacían, o hacen. Me ha ayudado a entender a Benjamin de una manera mucho más real. Es decir, finalmente lo he sacado del terreno del mesianismo simbólico en el que me fue fácil colocarlo. Ahora lo ubico en el terreno de las realidades históricas. Creo que es definitivamente ahí donde él pretendía operar, pero sus contemporáneos no lo entendieron. Nos dejó un legado para que pensáramos este mundo contemporáneo fragmentado y disperso, porque al escribirlas él estaba viviendo en esa fragmentación brutal que fue la segunda guerra mundial.