



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

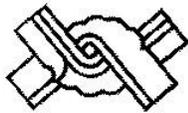


**Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía**

**Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas**

**Capitalismo y Otredad  
El pensamiento de Roger Bartra**

**T E S I S**  
Que para obtener el grado de  
Doctora en Filosofía  
P r e s e n t a  
Berenice Carrera Testa



México, D.F.

2011



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

En poesía no se habita más que el lugar que se abandona, no se crea sino la obra de la que nos desprendemos, no se logra la duración más que destruyendo el tiempo.  
René Char

## Índice

**Introducción.....4**

**Prólogo.....6**

### Primera Parte Capitalismo y Otredad

- 1. Procesos identitarios de individuación y cohesión.....16**
  - a) Amor.....16
  - b) Interioridad.....34
- 2. Procesos otretarios de individuación y cohesión.....56**
  - a) La Otredad Melancólica .....56
  - b) La Otredad Salvaje .....59
- 3. Procesos otretarios e identitarios de cohesión y legitimación.....78**
  - a) El Otro Marginal: El Síndrome de Jezabel.....78
  - b) El Yo Identitario: El Nacionalismo.....112

### Segunda Parte El centro, el fondo y el camino

- 1. Vesalio del siglo XXI.....164**
- 2. El azul: el enigma de la conciencia.....189**
- 3. Cuando despertó, el machete todavía estaba allí.....202**

**Epílogo.....225**

**Conclusión.....230**

**Obra bartriana.....244**

**Semblanza bartriana.....250**

**Escrito bartriano.....253**

**Anexos.....254**

- 1. Sombríos tiempos.....254**
- 2. Esperanzadores tiempos.....260**
- 3. Abriendo brecha con *El Machete*.....272**

**Bibliografía.....287**

## Introducción

La tesis de este trabajo es la siguiente. Voy a usar un símil. Si el capitalismo fuera un árbol, la Otredad sería la luz, el agua, el calor, los nutrientes que hacen posible que sus hojas reverdezcan. Un eje importante del pensamiento de Roger Bartra ha sido la exploración de este fenómeno. Como veremos, se trata de un fenómeno contemporáneo que marca la tónica política de nuestro actual presente.

El trabajo está dividido de la siguiente forma. En el **Prólogo** están las consideraciones preliminares antes de entrar en materia. En la **Primera Parte, Capitalismo y Otredad**, veremos la Otredad atrapada en una red de cohesión legitimadora del sistema capitalista. La he dividido en tres partes a su vez. En la primera trataré de observar dos procesos de individualización y cohesión en la sociedad capitalista. En la segunda abordaremos las funciones cohesionadoras y legitimadoras de dos complejos culturales estudiados en la obra bartriana. En la tercera parte, teniendo en cuenta los anteriores elementos, abordaré las funciones legitimadoras de la Otredad y de la Identidad analizadas en la obra bartriana. La **Segunda Parte, El centro, el fondo y el camino**, aborda tres afluentes de la obra bartriana que dan profundidad a los tópicos abordados

en la **Primera Parte**. Está dividida a su vez en tres apartados. En el primero de ellos, veremos una Otredad negra y su afinidad selectiva con el sistema capitalista. En el segundo, nos preguntaremos si la Otredad, en sus funciones de legitimación de un sistema social depredador, tiene posibilidades de reproducirse indefinidamente si descubrimos que los humanos estamos relacionados más de lo que usualmente suponemos. En el tercer apartado, veremos las búsquedas de nuestro autor de una cultura y una práctica que avance en el vaciamiento de las fuentes otretarias (e identitarias) que nutren el árbol capitalista. El **Epílogo** recapitula la principal arista desarrollada en el trabajo. En la **Conclusión** haré un resumen del mismo y una ponderación de la obra bartriana. El apartado **Obra bartriana** está dedicado a la bibliografía de nuestro autor. El siguiente apartado, **Semblanza bartriana**, es una brevísima semblanza de nuestro autor. El apartado **Escrito bartriano** es una transcripción de un breve escrito de Roger Bartra. El apartado **Anexos** contiene notas que amplían algunos temas del trabajo. La **Bibliografía** está dividida en varios incisos según sea la naturaleza del material. En el inciso A está la bibliografía general. En el inciso B he registrado los escritos que hablan de la obra bartriana. Mi trabajo incluye algunas observaciones sobre obras documentales y cinematográficas, por lo que los incisos C y D están dedicados a registrarlas. En el inciso E está un material en disco compacto que contiene una base de datos sobre la filosofía mexicana en la segunda mitad del siglo XX. En el inciso F están los sitios de la red consultados. Finalmente en el inciso G registro los diccionarios predominantemente consultados.

## Prólogo

No ofrezco en este trabajo mi humilde punto de vista. La humildad sólo tiene sentido si se cree en la objetividad, señalaba Roland Barthes. Por el contrario, arrastro mis imaginarios. Pero, continuando a Barthes, acaso “vale más el Imaginario del Sujeto que su censura”, aunque más no sea para después realizar su “duelo”. Por esa razón tal vez convenga expresar algunas consideraciones preliminares sobre mi recorrido por la obra bartriana.

1. Roger Bartra apareció en un programa de televisión vestido con bata blanca, gorro de cirujano y un escalpelo en la mano. Por supuesto, me gustó la imagen. Nada podría caracterizar mejor a nuestro autor. Sin dudarlo la tomé prestada. Sólo le añadí la referencia a un anatomista del siglo XVI por la razón que se expondrá en el apartado correspondiente.
2. Todas las veces que me refiero a Roger Bartra como “doctor”, lo hago en el sentido de anatomista, siguiendo la consideración del anterior número.
3. Se dice que en un trabajo de tesis es necesario definir todos los términos técnicos usados como categorías claves de nuestro razonamiento. Otredad es una categoría clave de mi tesis. Me parece que Quine dijo: “no entity without identity”. Ahora bien, el problema con la *identity* de mi *entity* es que se trata de una *no identity*. A lo largo de mi trabajo se verá por qué la imposibilidad de definir la categoría de Otredad es precisamente el *quid* de la cuestión en el pensamiento bartriano.

4. Mi trabajo no es el estudio de toda la obra bartriana. Focalizo sólo una arista, la enunciada en el título.

5. El tercer apartado de la **Segunda Parte** de mi trabajo se titula **Cuando despertó, el machete todavía estaba allí**. Es una paráfrasis del cuento de Monterroso: “Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí”. Mi paráfrasis probablemente sea la número 1001. Una de las más famosas fue: “Cuando despertó, el poeta todavía estaba allí”. Ahora bien, quiero puntualizar que Bartra esperaba que *El Machete* continuara su publicación. Desafortunadamente no fue así. El machete al que me refiero en mi título, por otra parte, es el símbolo de una concepción de la práctica política criticada por nuestro autor.

6. El apartado denominado **Obra bartriana** es la bibliografía de nuestro autor. Aunque no lo parezca, probablemente es el apartado más personal de mi trabajo. Me explico. Mi encuentro con muchos de los escritos bartrianos tienen su pequeña historia. Podría contar decenas de ellas, pues desde que tuve en mis manos, por casualidad, *Las redes imaginarias del poder político*, hace ya 13 años más o menos, busqué al autor librería por librería, archivo por archivo, revista por revista. Pero sólo menciono dos pequeñas historias.

Hace aproximadamente 4 años estaba yo viendo algo distraída un documental en Canal Once denominado “Cárceles”. Se trataba de una serie de varios programas dedicados cada uno a una cárcel mexicana. Era el turno de *La Castañeda*. De pronto apareció la conocidísima y tristísima fotografía de las dos mujeres. En ese momento aparecieron unas palabras de Roger Bartra, extraídas de “¿Histeria o melancolía?”. Yo no tenía conocimiento de la existencia de ese escrito. Por supuesto, me lancé a la Hemeroteca Nacional a buscar la revista *Alquimia*. Por fortuna el documental daba la ficha completa. Ahí estaba. De paso debo decir que ese breve texto fue importante pues pude entender aspectos de la obra bartriana aún oscuros para mí. Otro día me encontré con “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”. No tenía conocimiento de su existencia hasta que por casualidad lo

encontré husmeando en la librería del CONACULTA que está en Paseo de la Reforma. Faltaba una hora para que comenzara la función de mi película y contra mi costumbre de comprar un cafecito y sentarme a leer, me salí a caminar. Me topé sin querer con la librería y empecé a ver el lomo de los libros. Cualquiera que haya sido educado en la tradición cristiana siempre tendrá interés por conocer más sobre tan siniestra filosofía. De modo que saqué del estante un libro que tenía por título *La genealogía del cristianismo. ¿Origen de Occidente?* Cuál va siendo mi sorpresa al ver el nombre de uno de los autores, nuestro Roger Bartra. Por supuesto, lo compré inmediatamente y devoré el artículo. Conocí una faceta bartriana. La Eva atrevida, sin culpa.

Ha sido un placer rastrear la obra bartriana, aquí y allá, ayer y hoy. Placer del que me hubiera privado si me hubiera animado a buscar al doctor Bartra. Estoy segura de que con la comprensión y amabilidad que dicen que le caracteriza (a decir de Bonnie Bremser) me hubiera proporcionado un listado de sus escritos. Fácil y sencillo. Pero no placentero y emocionante. En fin, unas cosas por otras.

Hago este comentario por lo siguiente. He querido dividir este apartado **Obra bartriana** en varias secciones. Una de ellas es **Artículos**. Puede parecer redundante incluir otra vez el ensayo separado, dado que algunos fueron editados en un libro cuya referencia puntual ya he hecho. La razón de haber procedido así fue que le quise dar un toque personal. Yo tuve la fortuna de leer algunos ensayos (los aparecidos a partir del 2003 más o menos) recién salidos del horno, como se dice. No pude resistir la tentación de enunciarlos en sección aparte. Es un pequeño guiño para todos aquellos lectores de la obra bartriana que vamos siguiendo como verdaderos lobos en celo las feromonas que va dejando su rastro.

7. Este número como los siguientes 8 y 9 son notas sobre la **Semblanza bartriana**. Todas las palabras entrecomilladas son citas de nuestro autor. Todas las puede encontrar el lector en la obra bartriana. Con excepción de la antepenúltima, la cual fue extraída de la entrevista que Canal

Once le hiciera a Bartra con motivo de los 40 años del 68. Lamentablemente no grabé el programa, pero estoy casi segura de que así como lo cito así lo dijo Bartra.

8. Toda la información la obtuve de los libros bartrianos, tomando en cuenta, incluso, las solapas de los libros. Excepto la información que registro en el renglón que inicia en la primera mitad de la década de los sesenta. Este dato lo tomé de la página 245 del libro *La izquierda mexicana a través del siglo XX* de Barry Carr.

9. He decidido escribir la semblanza bartriana en tiempo presente y de adelante hacia atrás. Creer que la vida de una persona constituye un desarrollo es una ficción de la memoria, dice Braunstein. Cuando hacemos memoria es inevitable inventar. Por añadidura hacer la retrospectiva de “la memoria del otro” tiene su toque macabro. Tomando en cuenta esto me pregunté: ¿qué efecto tendrá darle un tono marcadamente ficticio a lo ya de por sí ficticio? No lo sé. Pero al menos creo que se hace evidente.

10. Los libros del doctor Bartra suelen tener títulos y subtítulos. Registro el nombre completo sólo la primera vez que los cito. Por dos razones. Una, para que la nota de pie de página sea ágil de leer. Y dos, porque el título principal suele ser llamativamente sugerente. *La sangre y la tinta*, *El duelo de los ángeles*, *La jaula de la melancolía*. ¿Ve, amable lector, a qué me refiero?

11. No he procedido de la misma manera con los artículos, los cuales serán citados con su título completo todas las veces.

12. No uso el *ibid*. Por dos razones. En primer lugar, si las notas comienzan con un *ibid* entonces el lector tendría que regresar la página y confirmar el texto. Por eso yo prefiero registrar el texto siempre. En segundo lugar, se trata de un gusto estético, diríamos. A mí me gusta ver el autor, el texto y la página en cada ocasión.

13. La estructura de las referencias sigue ese criterio: autor, texto y página. Excepto los siguientes apartados: **Cuando despertó, el machete seguía allí** y **Abriendo brecha con *El***

*Machete*. En estos casos registro la referencia completa, pues se trata de dos apartados en los que una revista captura la atención dado su papel protagónico en el desarrollo de las ideas tratadas.

14. Los autores cambian su escritura en un sentido u otro. Es lógico. La realidad cambia constantemente. Al cabo de los años un autor matiza sus aseveraciones, escribe libros con diferentes enfoques, en contextos diferentes, a veces cambia de estilo. Y a veces, al tratar de podar sus escritos, se espina y se corta, como dice Bartra. En esas condiciones, ¿por qué la persistencia de ciertas palabras? ¿Por qué un autor repetiría una palabra después de una década?, ¿dos décadas?

Para hacer su *Michelet* Roland Barthes prestó atención a esa singular persistencia. Veía en la repetición de palabras un rasgo distintivo y significativo. Trato de seguir un poco a Barthes para hacer mi *Capitalismo y Otridad. El pensamiento de Roger Bartra*. Además, por supuesto, de *otredad*, presté atención a *anatomía y redes imaginarias*.

15. Todos los corchetes son míos, salvo indicación contraria.

16. Todos los puntos suspensivos de las citas son de los autores.

17. Casi todos los apartados están divididos a su vez en párrafos, lo cual indico con los tres asteriscos en el centro de la página.

18. Todas las cursivas tienen alguno de los siguientes significados: 1. Son palabras en idiomas extranjeros, 2. Son títulos de libros, 3. Son palabras que adquieren cierto tecnicismo, dada la connotación en algún autor o contexto. Así, no uso las cursivas para enfatizar o subrayar las ideas.

Esta aclaración resultaría innecesaria y hasta chocante dado que la lectura del trabajo indica el significado de la tipografía. Sin embargo, es pertinente la aclaración debido a lo siguiente: hay una excepción. Se trata del segundo párrafo del apartado **El Otro Marginal: El Síndrome de Jezabel**. Aquí las cursivas tienen el significado de ser palabras subrayadas para indicar que se trata de términos o frases que están dando la clave de la argumentación.

19. El segundo párrafo del apartado **El Otro Marginal: El Síndrome de Jezabel** también es especial en este otro sentido: no tiene citas. Las he incluido en los siguientes párrafos. Me ha parecido que debía proceder de ese modo en vista de que la materia requiere cierta atención en el desarrollo de las ideas.

20. Sólo la mirada retrospectiva suele ver unidad ahí donde hay búsquedas, investigaciones, preguntas, hipótesis, observaciones, obsesiones y estudios eruditos. Bartra no pensó su obra guiado por un tópico o un tema. Antes bien, en todo caso, diríamos que éstos lo fueron buscando. Por mencionar sólo una situación: cuando sintió que ya el corazón lo tenía henchido de negra tinta, se fue a otros lugares. Cuando regresó se percató, no sin cierto desaliento, de que las jaulas melancólicas seguían haciendo de las suyas. Le he dado unidad temática a una obra que no la tiene. Lo he hecho para elaborar *Capitalismo y Otredad. El pensamiento de Roger Bartra*. La razón la enuncio en el apartado dedicado a la **Conclusión**.

21. En mi trabajo hay un apartado que tiene carácter indicativo: **La Otredad Melancólica**. El número de páginas ya revela ese carácter. En efecto, se trata de un breve apartado de cuatro cuartillas en el que se indican nociones que no son desarrolladas. Así, es un trabajo de esquematización y condensación. Se diría que este tipo de escritos deben estar al final. Sin embargo, el apartado **El Yo Identitario: El Nacionalismo** requiere tener presente su problemática, aunque sea de manera esquemática.

22. El apartado **Anexos** son notas de pie de página que excedieron su extensión. Ahora bien, del hecho de que sean estos apartados unos “Anexos” no se sigue que tengan una importancia menor a la del resto de los apartados de mi trabajo. De hecho, los considero igual de importantes. La única razón de haberlos incluido como **Anexos** es de índole expositiva, en un afán de que el lector tenga la idea sintética de una línea central del trabajo.

Estos **Anexos** pueden ser leídos conforme le sea indicado al lector, exactamente igual como se hace con las notas de pie de página. O bien, pueden ser leídos juntos, pues guardan una

continuidad cronológica, con lo cual la lectura puede resultar incluso más fácil. Al amable lector le corresponde determinar qué le gusta más. Cualquier forma, repito, es acertada.

23. En el apartado dedicado a la **Bibliografía** he incluido un inciso (**B**) dedicado a registrar los autores que hablan de la obra bartriana. Ahora bien, qué entiendo por “hablar de la obra bartriana”. Aquellos textos que tienen por objeto y objetivo las ideas bartrianas. Es decir, no registro en esta sección aquellos textos que, con ocasión de discutir un problema o tópico, se refieran a Bartra, pues éste también se ha referido a esos problemas. Es claro que el tema no es Bartra. De esa manera, no incluyo en esta sección el libro de Cansino, por ejemplo, quien cita a Bartra varias veces. Mientras que sí incluyo el libro de Villoro, por ejemplo, quien analiza a nuestro autor, porque su texto tiene por objeto la obra bartriana como tal. Así, los textos como el de Cansino, son registrados en la sección del inciso **A (General)**.

24. Ni por un segundo pretendo hacer metáforas. Uso algunos símiles. Estos no son más que formas rápidas para explicarme a mí misma algunas cosas y como un ejercicio, burdo si se quiere, de comunicación. Las metáforas, por el contrario, son recursos lingüísticos no sólo elaborados y sintéticos sino conceptuales. No se elaboran de manera rápida. Pensemos en las metáforas bartrianas.

25. Busqué en la Hemeroteca Nacional el escrito bartriano “Vagabundos del exilio permanente” publicado en la revista *Memoranda* en 1991. No lo encontré. Tendré que citarlo de la edición que lo incluye en las páginas 127 y 128 de *La sangre y la tinta*.

26. Los epígrafes no se explican o comentan. No se revelan. Al hacerlo pierden uno de sus encantos. Y también uno de sus propósitos. Los epígrafes dejan abierta la interpretación aún cuando provoquen cierta inquietud, dado que algunos pueden ser enigmáticos. Sin embargo, he decidido revelar parcialmente mi epígrafe, en vista de que esta tesis es mi último trabajo escolar. Por eso, transcribo en el último apartado (**Escrito bartriano**) el breve escrito mencionado de

Roger Bartra titulado “Vagabundos del exilio permanente”. Así, mi trabajo ha abierto con el verso de René Char y cerrará con la reflexión de nuestro vagabundo.

**Primera Parte**  
**Capitalismo y Otredad**

La legitimidad de la dominación moderna no descansa únicamente en una racionalidad formal, sino también en las bases irracionales del *spleen* capitalista. El capitalismo moderno, paradójicamente, no puede funcionar sin el aura melancólica que rodea las obsesivas y con frecuencia frustradas búsquedas en pos de placeres artísticos, sensuales y morales, impulsadas por el romanticismo, continuadas por los modernistas y exaltadas por las grandes corrientes culturales contramundanas de principios del siglo XX.  
Roger Bartra

Este *Weltschmerz*, que se expresa de muchas formas, no solamente es una sombra crítica que acompaña a la modernidad: creo que es una de sus expresiones más necesarias y reveladoras.  
Roger Bartra

En la genealogía de la dominación capitalista, sin embargo, hay también algo que la rígida tipología no permite ver: una luz negra que emana de fuentes antiguas y paganas.  
Roger Bartra

La creación y estimulación de sentimientos públicos sobre la otredad es una de las funciones más importantes de los aparatos de legitimación.  
Roger Bartra

Las tradicionales funciones cohesionadoras dentro de la cultura occidental, basadas en los hábitos educativos y religiosos, las prácticas científicas, las ideologías y las identidades nacionales, han sido inyectadas desde fines del siglo XX con poderosas dosis de otredad.  
Roger Bartra

El siglo XXI nace en Occidente bajo los signos del terror y la otredad.  
Roger Bartra

Con asombro e ingenuidad me percaté de que estaba asistiendo a la creación misma de la noción del Otro, [...].  
Roger Bartra

## **1. Procesos identitarios de individualización y cohesión**

Por ello, mi individualidad es en realidad una ilusión.  
David Herbert Lawrence

Los procesos de individuación tienen por resultado procesos de cohesión social. La individuación genera una implosión hacia...dentro. Y una cohesión hacia...fuera. Es un humus que mantiene robusto el árbol capitalista. Para tratar de entender esto haré mención de dos procesos de individualización de la cultura moderna del capitalismo. El Amor y la Interioridad.

### **a) Amor**

Usualmente tenemos la costumbre de pensar que el amor es un sentimiento. Por lo tanto, no tiene historia. Los humanos simplemente lo sentimos. Roland Barthes fue muy perspicaz al respecto. Lo que observó fue que el amor es un discurso. Probablemente la agudeza de su observación tenga algo que ver con el hecho de ser francés. Después de todo el discurso amoroso nació en Francia.

Barthes nos ofreció sus *Fragmentos de un discurso amoroso*.<sup>1</sup> Al leerlos cualquiera (cualquier occidental) comprende y siente muy bien el significado de las palabras de Barthes cuando dice: lo dejan a uno como un bulto abandonado en una estación de tren.<sup>2</sup> Y si leemos los fragmentos del gran mitólogo en los días del desamor, por un segundo queremos arrojarnos a las vías. Afortunadamente, el amor se olvida, dice Néstor Braunstein.<sup>3</sup> Y porque se olvida, lo tenemos que volver a inventar. Occidentales después de todo.

Probablemente la sociedad norteamericana ha cultivado el amor más que cualquier otra. Tal vez más que los franceses. Los norteamericanos se casan por amor. Ellos tienen un rito, que le llaman etapas o pasos mediante los cuales las parejas van conociendo si se aman. Las parejas deciden vivir juntos en la misma casa por un tiempo. Cuando están seguros de que es amor, entonces hacen un rito que proviene del siglo XII. El varón se arrodilla y le pide casamiento a su amor.<sup>4</sup> Entonces quedan *engaged*. Se convierten en *fiancé* y *fiancée*. El día de la boda el momento más importante y emotivo de la ceremonia, después del “sí, acepto (I will)”, es el beso.

We are gathered together here, in the presence of this company to join this man and this woman in the bonds of matrimony.

Arthur, will you have this woman as your wedded wife to live together in the ordinances and the state of matrimony? Will you love her, comfort her, honor and keep her in sickness and in health, and forsaking all others keep you only unto her so long as you both do live?

[Voz en off de Arthur]I will.

Pearl, will you have this man as your wedded husband to live together in the ordinances and the state of matrimony? Will you love him, comfort him, honor and keep him in sickness and in health, and forsaking all others keep you only unto him so long as you both do live?

[Voz en off de Pearl]I will.

Inasmuch as Arthur and Pearl have consented together in wedlock and have witnessed the same before this company and thereto have pledged, each to the other and have declared the same by joining of hands...

I, in accordance with the authority vested in me by the State of New York pronounce that they are husband and wife. You may kiss the bride.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Ver Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*.

<sup>2</sup> “[...], como un bulto en un rincón perdido de una estación.” Roland Barthes, *Fragmentos de un discurso amoroso*, p. 45.

<sup>3</sup> O más o menos: “la inolvidable Talila”. Ver Néstor Braunstein, *La memoria, la inventora*, p. 11.

<sup>4</sup> Por cierto, hasta donde yo sé, Norteamérica es el único país que adoptó este rito que pertenece al complejo simbólico más antiguo, el de los provenzales.

<sup>5</sup> Escena de *Interiors*, Dir. Woody Allen.

El beso a la novia es un rito que, por ejemplo, los mexicanos no teníamos sino hasta hace poco. De hecho, todavía no se incorpora del todo. El rito católico es hierático, mientras que el rito civil no lo incluye. Son los invitados, después de la ceremonia, quienes piden el “¡be-so!, ¡be-so!”.

El individuo necesita su *soul mate*.<sup>6</sup> Su alma gemela para transitar en este mundo de individuos. Una vez encontrado con quien *share the same emotions and interest* entonces se sella el momento con una ceremonia a la que asiste el resto de los individuos, para dotar de personalidad jurídica al importante suceso. Signatura de documentos, intercambio de anillos, *husband and wife* y el beso.

A partir de la boda los estadounidenses usan unos anillos de por vida, como símbolo de su amor. Al parecer, también tiene la función de disuadir a posibles interesados o recordarse ellos mismos que no deben interesarse en nadie más (o ambas). Es tan especial el amor entre ellos y tan valorado que eso les causa muchos desazones. Desazones o tragedias. Eve, la exesposa de Arthur, se suicida la misma noche en que Arthur y Pearl se casan.<sup>7</sup>

No es casual que la cultura norteamericana reproduzca y cultive el discurso del amor, pues se trata de un complejo cultural de alta individualización.<sup>8</sup> El cineasta neoyorkino Woody Allen ha explorado todos los sabores y sinsabores del amor norteamericano. Podemos observar en su producción la mimesis de estructuras seculares del discurso del amor.

En efecto, el complejo simbólico del amor ha atravesado ocho centurias casi intacto. Presenta una extraordinaria capacidad mimética y reproductiva. Por ejemplo, uno de los ingredientes del complejo entre los provenzales fue el tercero excluido (o incluso, de hecho era ambos). Es decir, el amor eterno se acompaña de un amor un poco menos eterno. Este ingrediente fue la delicia tanto de los provenzales como del teatro isabelino. Con todos sus enredos. El amor menos eterno

---

<sup>6</sup> Soul mate: someone you have a close relationship with because you share the same emotions and interests. *Longman Dictionary of contemporary English*.

<sup>7</sup> Ver *Interiors*, Dir. Woody Allen.

<sup>8</sup> Tampoco es casual que los orientales copien los ritos norteamericanos. Algunas sociedades asiáticas alcanzan niveles muy altos de industrialización, tecnificación y masificación. En esas condiciones, no es raro que el amor empiece a ser muy importante entre ellos.

acaba por convertirse en más eterno que el eterno. Se trata de los trenecitos. En el siglo XVII la poeta de poetas lo expresó de la siguiente manera.

Al que ingrato me deja, busco amante;  
Al que amante me sigue, dejo ingrata;  
Constante adoro a quien mi amor maltrata;  
Maltrato a quien mi amor busca constante.

Al que trato de amor, hallo diamante,  
Y soy diamante al que de amor me trata;  
Triunfante quiero ver al que me mata,  
Y mato a quien me quiere ver triunfante.

Si a éste pago, padece mi deseo;  
Si ruego a aquél, mi pundonor enojo:  
De entrambos modos infeliz me veo.

Pero yo, por mejor partido, escojo  
De quien no quiero, ser violento empleo,  
Que, de quien no me quiere, vil despojo.<sup>9</sup>

A mí me gusta alguien que yo no le gusto, y yo le gusto al que a mí no me gusta. O como decía Alfredo Zitarrosa: ahí va la mujer que me gusta...con el hombre que le gusta. Comicidad para quien no atraviesa los aciagos momentos, desazón o tragedia cuando estamos en la situación. Si logramos no cortarnos la yugular, quedamos como zombis. Con la enérgica convicción de seguir viviendo, pero caminando como muertos en vida. O encriptados, como decía Braunstein. Yo viví el infierno en media hora, dijo Kertész. No se refería al momento en que lo encerraron en Auschwitz. Se refería al momento en que se enteró que perdería su amor para siempre.<sup>10</sup>

En el siglo XX Woody Allen expresó de muchas maneras los trenecitos. Se puede observar lo poco que han cambiado desde el XII. Allen fue menos poético, pero no menos contundente. Dos primas conversan. Una de ellas dice lo siguiente.

It's a very complicated situation, cousin Sonja. I'm in love with Alexi. He loves Alicia. Alicia's having an affair with Lev. Lev loves Tatiana. Tatiana loves Simkin. Simkin loves me. I love Simkin, but in a different way than Alexi. Alexi loves Tatiana like a sister. Tatiana's sister loves Trigorian like a brother. Trigorian's brother is having an affair with

<sup>9</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Buscan mis ojos tu presencia. Sonetos Completos*, p. 17.

<sup>10</sup> Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, p. 138.

my sister whom he likes physically, but not spiritually. The firm of Mishkin and Mishkin is sleeping with the firm of Taskov and Taskov.<sup>11</sup>

La prima Sonja, un poco aburrida, le contesta con la teoría clásica del amor. Los silogismos son perfectos en su coherencia lógica.

Natasha, to love is to suffer. To avoid suffering, one must not love. But then one suffers from not loving. Therefore, to love is to suffer...not to love is to suffer...to suffer is to suffer. To be happy is to love. To be happy, then, is to suffer, but suffering makes one unhappy. Therefore, to be unhappy one must love or love to suffer, or suffer from too much happiness. I hope you're getting this down.<sup>12</sup>

Algunos fragmentos del discurso del amor fueron ironizados por Allen. Tal vez entre el trenequito sorjuanesco del XVII y el woodyliano del XX haya algún matiz, casi imperceptible.

-Are you married, Boris?

-Me, no.

-You got a sweetheart?

-No, no. I'm in love with a girl. She's married to someone and she's in love with someone, and he's married. It's a real healthy situation.<sup>13</sup>

Una situación muy saludable, dice Boris, tratando de que su rostro no refleje su amargura. Uno de los ingredientes del amor es el dolor. Se considera su medida o su evidencia. Si duele que tu amor ame a otra, es porque lo amas. Con su ironía, Allen cuestiona un poco el asunto. ¿Por qué tiene que doler que tu amor ame a otra, a dos, a tres? Cuando se nos dice eso reímos. Nos causan risa los mil y un chistes sobre el tercero excluido. Nuestra risa revela lo occidental que somos. Pese a su gran capacidad mimética que lo ha hecho supervivir ocho centurias, tal vez haya algunos ligeros matices o cambios en este complejo simbólico.

El casamiento por amor es uno de los procesos más singulares en la historia occidental y para algunos estudiosos es central en las sociedades industriales: “el amor entre hombres y mujeres como base del matrimonio es una característica central de las sociedades industriales modernas”.<sup>14</sup> Es un proceso singular y raro porque en muchas sociedades las relaciones de afecto

<sup>11</sup> Escena de *Love and Death*, Dir. Woody Allen.

<sup>12</sup> Escena de *Love and Death*, Dir. Woody Allen.

<sup>13</sup> Escena de *Love and Death*, Dir. Woody Allen.

<sup>14</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 134.

y erotismo entre las parejas ocurren antes y fuera del matrimonio. Éste es el producto de un convenio más bien de la comunidad en vistas a las alianzas sociales o la reproducción. Por supuesto, el afecto se puede dar dentro del matrimonio como parte de la convivencia en esas sociedades. Pero “lo que es extraordinario es el hecho de que la decisión de casarse se base en la premisa de que el amor y el matrimonio están unidos indistinguiblemente”.<sup>15</sup> Esa es la pauta que marca la sociedad occidental. Por eso, los estadounidenses, más que todos, se casan sólo con quien aman o, a la inversa, cuando aman a alguien deciden casarse.

Las sociedades modernas tienden a reproducir ese discurso. Hasta donde van las investigaciones ningún historiador o sociólogo ha logrado explicar por qué o cómo surgió. En lo que sí se ha podido avanzar es en la precisión de los lugares, las fechas y las funciones.

Macfarlane refiere que varios historiadores convienen en que el amor se originó en la segunda mitad del siglo XVIII y en la primera del siglo XIX en el noroeste de Europa. De esa manera, hacen coincidir el surgimiento del amor con el desarrollo industrial. Suponen que las relaciones impersonales de un capitalismo de mercado junto con el proceso acelerado de crecimiento urbano donde las opiniones de las personas no parecen poder alcanzar consensos estables, todo eso creó una estructura emocional nueva nunca antes vista en las sociedades humanas.

[...], se consideró probable que la singularidad del amor se podía vincular con la singularidad del crecimiento de Inglaterra como la primera sociedad industrial y urbana y el prototipo del capitalismo de mercado. La supuesta revolución burguesa en la Inglaterra del siglo XVII, los cambios en las relaciones de producción, desembocarían en cambios en la ideología, en una revolución del afecto. Este descubrimiento del amor y sus usos como base del matrimonio podría ser visto, tal como lo ha descrito Lawrence Stone, como “probablemente el cambio más importante en *mentalité* ocurrido en el periodo Moderno Temprano, probablemente en el último millar de años en la historia de Occidente”. El modelo ampliamente aceptado de una revolución en la vida social, económica y política de Inglaterra y en partes de Europa occidental cuando una sociedad campesina y feudal fue transformada entre los siglos XVII y XVIII en una sociedad “moderna” y capitalista, embona muy bien con la opinión de que debió haber habido una revolución simultánea en los sentimientos.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 134.

<sup>16</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 137.

En cierta forma esta hipótesis sigue una interpretación lineal de la tesis de que las condiciones materiales determinan en última instancia las ideas.

Al mismo tiempo que se revolucionaban las estructuras políticas, económicas y sociales, así también cabría esperar que habría una revolución en mentalidad y sentimientos. El campesinado, como ha dicho Redfield, no se caracterizó por la ideología del amor romántico. Muchos autores sostienen que Inglaterra fue una sociedad campesina hasta más o menos el siglo XVII. Fue precisamente cuando una sociedad campesina se transformó en una sociedad capitalista que surgió el nuevo sistema de matrimonio basado en el amor.<sup>17</sup>

En realidad, dice Macfarlane, la asociación entre la decisión de casarse por amor y el capitalismo fue hecha hace mucho por Engels. Éste fue muy agudo al respecto. Engels observó que la sociedad burguesa proclamó el amor por parejas como un *derecho humano*. Para que un contrato sea tal las partes contrayentes deben ser libres y tomar la decisión del contrato. En nuestra actual legislación mexicana, el acta de matrimonio, en efecto, dice *el contrayente y la contrayente*.

Pero ha habido otros historiadores que señalan otros aspectos del problema. Algunos han sugerido otras causas. Parece haber consenso entre los historiadores de que una de las grandes transformaciones de la historia del mundo ha sido la rápida reducción en la mortalidad infantil y de adultos durante lo que se llama la transición demográfica que se sitúa a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Pues bien, el historiador Philippe Ariès fue de los primeros, dice Macfarlane, en sostener que hay una conexión directa entre amor y muerte. Decía que “la gente se resistía a vincularse demasiado a algo que era visto como una pérdida probable”.<sup>18</sup> Los cálculos indican que los matrimonios duraban en promedio 17 años. Seguramente debieron durar poco porque la expectativa de vida era de 40 a 45 años. De modo que se piensa que el nacimiento del amor está vinculado con la posibilidad de vivir en compañía de las personas más tiempo.

Yo no estoy de acuerdo con esta opinión. En este punto creo que tiene razón Jorge Enrique Adoum cuando dice que así como la certeza de la muerte no nos impide vivir, así tampoco la certeza de que nuestro amor se va a ir con otra no nos impide amarlo: “Yo sé Bichito que un día

---

<sup>17</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 138.

<sup>18</sup> Citado por Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 139.

me dejarás por otro pero eso no me impide amarte, así como la certeza de la muerte no me impide vivir”.<sup>19</sup> El amor entre las parejas siempre ha durado poco ya sea por razones de muerte o separación. Por eso, siempre han sido acertados los viejos chistes: el amor eterno es el que dura dos meses. O en su versión spinozista: el único amor eterno es el intelectual.

Como quiera que sea, los historiadores han avanzado por lo menos en darse cuenta de que el fenómeno es más complicado de lo que parece. Estudios de demografía histórica, por ejemplo, han mostrado que las pautas occidentales de matrimonio y familia ya estaban instaladas en el siglo XVI. Macfarlane cita estudios que se empezaron a publicar en 1980. Uno de ellos dice que las pautas occidentales fueron las mismas entre 1550 y 1820. De modo que el amor como base del matrimonio ya estaba presente en el siglo XVI.<sup>20</sup>

Yo creo que fue más perspicaz un estudioso que, paradójicamente, no es historiador ni sociólogo ni antropólogo. Se trata del crítico literario C.S. Lewis. El amor, dice Lewis, es una invención medieval que proviene del campo de la literatura. No es natural ni universal. Por el contrario, es histórico y europeo. Para más precisión: el amor es un invento literario de la sociedad francesa del siglo XII.

Macfarlane cita a Lewis, pero yo creo que no le da la suficiente relevancia. Macfarlane está convencido de que el arte, la literatura, no puede generar por sí misma una revolución social como fue la transformación de la sociedad europea que empezó a casarse por amor.

El punto a destacar es la pregunta: ¿por qué sobrevivió? El amor es un poderoso complejo simbólico de individuación. Genera una implosión de los humanos hacia...dentro. Y una cohesión hacia...fuera. En otras palabras, el amor genera individuos. Macfarlane no dudó en afirmar que es improbable que el capitalismo se hubiese desarrollado sin el amor. Es decir, el amor no necesita el capitalismo. Tan es así que pudo nacer sin él, pues fue un invento medieval de los provenzales del siglo XII. Pero, lo que es un hecho es que el capitalismo necesita el amor

---

<sup>19</sup> Jorge Enrique Adoum, *Entre Marx y una mujer desnuda. Texto con personajes*, p. 32.

<sup>20</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 142.

para poder reproducirse: “si el amor puede existir sin capitalismo, es más cuestionable si el capitalismo pudo haber existido, o seguir existiendo, sin amor”.<sup>21</sup> Es decir, de no haber sido por el capitalismo el amor no habría pasado de ser un curioso invento literario, que los historiadores de la literatura hubieran tenido que descubrir con lupa en los incunables de alguna biblioteca del oeste de Europa.

La cultura norteamericana difunde el amor por todo el mundo a través de la televisión y el cine. Recordemos que el cine norteamericano constituye tres cuartas partes del total. Lo cual es tan sólo uno de los muchos indicadores que evidencian la hegemonía cultural de Estados Unidos. Por lo que decir que el amor es occidental ya no tiene mucho sentido: “lo que en un tiempo se consideró una rareza cultural, está hoy día ampliamente diseminado, y tendemos a suponer que es natural, no cultural. Hoy día ha cruzado los linderos de sistemas políticos y es ampliamente aceptado en sociedades comunistas y capitalistas por igual”.<sup>22</sup>

De modo que es muy probable que el amor sobreviva un largo tiempo más, pese a nuestros deseos. El amor es uno de los ingredientes fundamentales del capitalismo. En nuestro símil: forma parte indispensable de la savia que nutre el verde árbol capitalista.

En fin, hasta donde van las investigaciones nadie sabe cómo o por qué nació el amor: “nadie, como admite Lewis, ha podido explicar satisfactoriamente por qué algo se inventó de repente en la Francia del siglo XII”.<sup>23</sup>

Tal vez haya sido parte de un fenómeno más amplio. Bartra señala lo siguiente respecto del siglo XII: “[...] sobre todo en el siglo XII, cuando se acentúa la preocupación por los espacios individuales y la definición del yo”.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 152.

<sup>22</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 152. Macfarlane escribió su libro en los ochentas, cuando existían los países comunistas.

<sup>23</sup> Alan Macfarlane, *La cultura del capitalismo*, p. 146.

<sup>24</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, pp. 32-33. En adelante *Cultura y melancolía*.

Por el amor somos individuos. El amor genera una implosión del humano hacia un adentro que lo transforma en único, en una persona diferenciada, con fisonomía propia, con poder de decisión, libertad, responsabilidad y elección.

Individuo, Unicidad, Sujeto, Yo, Fisonomía, Decisión, Opción, Elección, Libertad, Responsabilidad, Personalidad. Son ideas y símbolos del capitalismo. Son su savia nutricia. En las relaciones sociales capitalistas tenemos personalidad jurídica, personalidad moral, personalidad psicológica y personalidad amorosa.

¿Estamos condenados a reproducir este discurso? Yo creo que no. Amor no es destino. El amor ha formado parte del *carácter* occidental, pero no es su *destino*, para usar dos expresiones bartrianas. Sólo tengo un deseo para el tercer milenio, decía Gargallo. Que el amor no le sobreviva.

Sólo tengo un deseo para cruzar el umbral del tercer milenio sin temor de arrastrar el invento más pernicioso del segundo: que el amor, esa tozuda creación poética del siglo XII de la era cristiana, desaparezca de entre los anhelos humanos con su séquito de posesión y muerte.<sup>25</sup>

Posesión y muerte forman el séquito del amor. Por eso, muchos decimos, con Gargallo: no gracias, ni por dos mil besos. O más bien quiero creer que muchos lo decimos. Pero lo cierto es que no es así. Nuestra sociedad mexicana es ultraoccidentalizada y muy conservadora. Y no me extrañaría que en un futuro más bien cercano hasta el rito de la inclinación se expanda entre las parejas. El complicado y raro discurso del amor muy probablemente siga entre nosotros algunas centurias más, a pesar de nuestros esfuerzos y deseos.

Occidente se ha extendido a tal punto que casi ya no tiene mucho sentido hablar de lo occidental. Y el capitalismo es casi universal. De ahí que los procesos de individualización, entre ellos el amor, presenten un aspecto de naturalidad y es necesario un verdadero esfuerzo de observación para advertir su historicidad. Por eso, es difícil darle caza. Se ha naturalizado.

---

<sup>25</sup> Francesca Gargallo, "Ni por dos mil besos".

El amor parece una especie de segunda piel. Como si la tuviéramos en nuestra biología. Es un sentimiento, solemos decir.

\*\*\*

[...] no es fácil de descifrar, y no es evidente si abandonarse románticamente a las afinidades prohibidas es un acto libre o bien un sometimiento a una ley monstruosa de naturaleza químicamente implacable.  
Roger Bartra

Estamos demasiado deslumbrados por la idea de que el romanticismo fue una reacción conservadora contra la modernidad capitalista, y hemos perdido la sensibilidad para reconocer la gran importancia del delirio del Yo romántico en la consolidación de la memoria moderna.  
Roger Bartra

Ni por dos mil besos.  
Francesca Gargallo

Si bien nadie sabe por qué o cómo se inventó el amor parece que se anudó con otros complejos culturales que formaron parte importante de la subjetividad moderna. Ese núcleo de componentes impulsó fuertemente la exacerbación del yo.

Hemos visto cómo para algunos historiadores la Edad Media registra el nacimiento del amor. Ahora bien, parece que el amor necesitó de otros componentes culturales para dibujar su perfil. El acto de rendición frente a la dama, por ejemplo, escenificado con el arrodillamiento ante ella, parece ser la señal de la domesticación del salvaje.

En efecto, la dama debía aprender, dice Bartra, a domesticar el salvaje sexual que el caballero lleva dentro: “[...] el salvaje [...] también simbolizaba los deseos sensuales del propio caballero, que las mujeres debían aprender a domesticar”.<sup>26</sup>

Así, parece que el mito del salvaje extrañamente se anudó con el amor. Bartra menciona a un salvaje que pronuncia unas palabras que me parecieron asombrosas: “El hombre salvaje de la

---

<sup>26</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 57.

famosa *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro no deja dudas cuando anuncia: ‘Yo soy principal oficial en la casa del Amor; llámanme por nombre Deseo’<sup>27</sup>.

Otro componente cultural que confluye en la invención occidental del amor fue el mito de la melancolía. El amor se fusionó con la melancolía. O la melancolía con el amor. Surgió, entonces, en Occidente, lo que Bartra llama “el morbo erótico”.<sup>28</sup> Hay que tener en cuenta al respecto que el mito de la melancolía también es un componente cultural que exagera el yo y la conciencia de sí.

El mito de la melancolía, paradójicamente impulsado por las ciencias médicas, en su compleja adopción por la cultura cristiana fue, a su vez, un gran amplificador y acelerador de las tendencias individualizadoras. La melancolía contribuyó en forma decisiva a impulsar esa peculiar exacerbación del yo y de la conciencia de sí que se encuentra en el meollo de la subjetividad moderna.<sup>29</sup>

En la tradición aristotélica la melancolía no era el efecto de la carencia o pérdida del amor. Por el contrario, estar enfermo de bilis negra estimulaba el deseo erótico. Se decía que uno de los efectos de la bilis negra era el hinchamiento del pene. Se decía que los melancólicos sólo piensan en sexo. Por lo que Eros tenía una cualidad morbosa, es decir, presenta los síntomas de una enfermedad.

[...], la tradición aristotélica que arranca del *Problema XXX, 1* establecía una relación entre la melancolía y la lascivia, pues al igual que el vino la bilis negra incita al amor, razón por la cual «la mayor parte de los melancólicos están obsesionados por el sexo». Ello ocurre porque la bilis negra –como el vino– contiene viento, y ese carácter ventoso, además de provocar enfermedades del hipocondrio, hace que el pene se hinche; gracias a estos procesos neumáticos se produce la eyaculación y el derrame de esperma.<sup>30</sup>

Bartra recuerda que fue tal la importancia del amor como complejo cultural asociado a la melancolía que la tercera parte del libro de Robert Burton, *The Anatomy of Melancholy*, está dedicado al amor.

Los capítulos sobre la melancolía y el amor en la *Verdadera medicina* de Juan de Barrios son una muestra en miniatura de la típica forma de abordar el tema en el Siglo de Oro:

<sup>27</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, pp. 56-57.

<sup>28</sup> Ver Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, pp. 87-100.

<sup>29</sup> Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 252.

<sup>30</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, pp. 88-89.

una forma estereotipada, heredada de la Edad Media, en la que el espíritu renacentista y humanista se abre paso dificultosamente en la maraña contradictoria de citas y ejemplos. Esta forma tradicional culminará en ese gran monumento –una majestuosa catedral atiborrada de información– que es *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, cuya primera edición se publicó en Oxford en 1621. Burton dedicó un tercio de su inmensa obra a la melancolía erótica; en ella diversos estudios han encontrado huellas de esa misma frustración sexual a la que se refiere Barrios. Antes que Burton, el médico francés Jacques Ferrand había publicado en 1610 su célebre *Traité de l'essence et guérison de l'Amour ou mélancolie érotique*. Estas y otras obras consagraron en la medicina del siglo XVII un tema que ya era pilar fundamental de la cultura renacentista: la melancolía erótica se elevó al más alto nivel y se difundió enormemente gracias al influjo de Cervantes, que creó al personaje melancólico más complejo y atractivo del Siglo de Oro: el caballero de la Triste Figura, el Quijote.<sup>31</sup>

Llegaron los siglos XVIII y XIX, quedaron atrás los molinos de viento y llegaron las máquinas de vapor. Pareciera que el mundo ideológico y cultural también quedaría atrás. No fue así en algunos aspectos. Se presentó una verdadera singularidad histórica. El mundo de las máquinas necesitó del amor tanto como la locomotora necesitaba de carbón. Yo diría que el amor mostraría en esos siglos una fuerza descomunal, tal vez nunca antes vista en la historia de Occidente. En todo caso, el mito romántico se presentó para quedarse dos siglos más, al parecer.

*Las afinidades electivas* de Goethe es una de sus expresiones. La historia es la siguiente. Charlotte y Eduard forman una pareja de esposos felices y bien avenidos. Viven en unos extensos dominios rodeados de bosques, estanques y cabañas. Así, después de ocuparse durante el día en los menesteres que requiere la administración de sus extensos dominios, la pareja pasa las tardes entre lecturas, conversaciones y música. Unas veces Charlotte acompaña en el piano a Eduard quien toca la flauta. Otras tardes Eduard lee en voz alta libros de poesía. En este ambiente romántico, Goethe introduce, dice Bartra, el problema de la libertad.

[...] la existencia de los personajes de Goethe, sumidos en la aburrida prosperidad típica de los grandes terratenientes, junkers aburguesados ocupados en paseos encantadores en torno al castillo, por los bosques y jardines, y en planear caminos y construcciones, empapados en una mezcla decadente de actitudes estéticas y afanes utilitarios. En este contexto romántico, Goethe introduce el problema de la libertad: [...].<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 98.

<sup>32</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, p. 93. En adelante *El duelo de los ángeles*.

En efecto, he aquí que llega el tercero excluido, que pronto pasará a ser incluso. Pues, después de todo, qué es la libertad, diría yo, sino ese núcleo problemático que suele plantear el “paradigma”: o esto o aquello, para decirlo barthesianamente.<sup>33</sup> Charlotte intuye el inesperado suceso. Eduard quiere ayudar a un antiguo amigo, quien no se encuentra en buena situación, trayéndolo a vivir a su casa. Charlotte se opone, argumentando que una tercera persona puede causar disturbios y alteraciones en la vida del hogar. Pero Eduard es insistente y por fin llega el Capitán.

Pero también llega Otilie, la sobrina de Charlotte. Otilie es una jovencita que había estado estudiando en el colegio de monjas al que también asistía Luciane, la hija que Charlotte tuviera de un anterior matrimonio (Charlotte había sido viuda antes de casarse con Eduard). La razón de que Otilie llegara a la casa de Charlotte tiene que ver con su comportamiento en el colegio. Otilie es lo opuesto de Luciane, quien es una chica “vivaracha y comunicativa” y no sólo obtiene las mejores calificaciones sino hasta premios. Otilie es la última de las estudiantes. Saca las peores calificaciones. Los exámenes de fin de curso llegan y Otilie es un fracaso anunciado y consumado.

Otilie no consiguió premio alguno y, además, quedó entre las que no recibieron ninguna calificación. [...] En caligrafía apenas hubo quien hiciera la letra mejor que ella; sin embargo, sus rasgos eran más sueltos. En matemáticas, todas fueron más rápidas, y en el examen no salieron problemas difíciles que son los que ella resuelve mejor; en francés, la sobrepasaron bastantes en conversación y exposición; en historia no dominaba nombres y fechas; en geografía mostró falta de atención en la división política. En la interpretación musical le faltó tiempo y serenidad para sus escasas y discretas melodías. En dibujo seguramente se hubiera llevado el premio: los trazos eran limpios y la ejecución cuidadosa e inteligente, pero lamentablemente se excedió en tamaño y no terminó el trabajo.<sup>34</sup>

Por lo que uno de sus maestros aconseja a Charlotte que la reciba en su casa un tiempo, pues piensa que su compañía e influencia le hará bien. Charlotte acepta gustosa porque siempre le ha tenido simpatía a Otilie, desde que ésta era una niña y corría a sus faldas para escoderse de Eduard, quien la había impresionado en ese entonces.

---

<sup>33</sup> Ver Roland Barthes, *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*, pp. 51-53.

<sup>34</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 116.

El maestro de Otilie tiene una opinión diferente de la que expresan los demás sobre la muchacha. La madre superiora está convencida de que Otilie parece tonta porque lo es. Pero el maestro tiene la sospecha de que Otilie no es tonta. Incluso se atreve a esbozar una idea: Otilie aprende no para ser alumna, sino para ser maestra. ¿Cómo es esto posible si sus calificaciones son lamentables? Sin embargo, el maestro le dice a Charlotte: “Hay algo asombroso en ella: sabe muchas cosas y muy bien; sólo cuando se le pregunta parece como si nada supiera”.<sup>35</sup> Pero yo me pregunto, si no contestaba las preguntas, ¿cómo podía el maestro deducir que sí sabía? Parece que después de observarla y estar en contacto con ella un poco más tiempo que el resto de los profesores, este maestro intuye que Otilie tiene aptitudes. Pero no sólo se trata de una intuición empática. El maestro pudo observar lo siguiente: “Se muestra incapaz y hasta terca ante una cosa fácilmente comprensible, que no guarde relación con otra. Pero, sin embargo, si existe una concatenación que se le muestra con claridad, comprende hasta lo más enrevesado”.<sup>36</sup> Parece, pues, que Otilie es una pequeña semióloga.

Bartra tiene una expresión para referirse a Otilie: “la dulce Otilie”.<sup>37</sup> Coincido totalmente. Es un personaje dulce.

Pues la dulce Otilie se enamora. Del que había elegido mucho antes de que él la eligiera a ella: Eduard. Pero en el siglo XIX son los varones los que se declaran primero. Otilie escribe un documento que le habían encomendado. Eduard ya desesperado por verla, sabiendo que se encuentra sola en la casa cumpliendo el cometido, abandona repentinamente el paseo al que había acudido con su esposa Charlotte y el Capitán. La encuentra y empieza a leer el documento que ya ha terminado Otilie. Los primeros párrafos tienen su caligrafía. Pero en los últimos párrafos Otilie se mimetiza con Eduard, pues su caligrafía es muy parecida a la de él. Eduard ya no puede contenerse más y abraza arrebatadoramente a Otilie preguntándole: Otilie, ¿me ama usted?

---

<sup>35</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 103.

<sup>36</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 102.

<sup>37</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 98.

Mientras esto sucede otro arrebato ocurre. Charlotte y el Capitán quedan solos después de que Eduard los abandona. El bote en el que paseaban encalla y el Capitán tiene que llevar en brazos a Charlotte a la orilla. Al bajarla y todavía con sus brazos en ella y los de ella en él, le planta un beso. Charlotte está a punto de devolverlo, pero el Capitán sólo acierta a arrodillarse pidiendo perdón por el irrespetuoso arrebato. Charlotte le dice que lo perdonará sólo si el asunto no pasa a mayores y se comportan como adultos que cumplen su deber por encima de sus pasiones.

Así, Charlotte llora en su habitación, a la vez que se repone, en un esfuerzo por recordar el deber, mientras que Eduard no cabe de felicidad.

¿Y nuestra dulce Otilie? Cualquier cosa que pase con Otilie, no queda claro en la novela si los personajes se liberan o sufren una nueva cárcel, dice Bartra.

Es de notar el parecido de *Las afinidades electivas* con las películas de Woody Allen de los setentas y ochentas del siglo XX. Al leer la novela de Goethe casi podemos ver y oír muchas escenas referentes a los famosos cuartetos woodylianos. Esas parejas de amigos que se enamoran unos de otros y no de sus respectivos. Más de siglo y medio había pasado y el amor seguía casi intacto, con los mismos elementos.

Uno de esos elementos es el que tiene que ver con las razones que se argumentan sobre el enigma de qué es lo que atrae a las personas.

Parece que en el siglo XVIII había una teoría química denominada como las afinidades electivas, se decía que algunos elementos o sustancias tenían afinidad con otras, a pesar de ser contrarias.

Las sustancias se atraen cuando son diferentes y pasan a formar con su unión una nueva sustancia. Antes de los encuentros amorosos entre los personajes de la novela y antes, además, de que Otilie llegara, en una de esas tardes románticas de amables conversaciones El Capitán le explica esto a Charlotte.

Llamamos afines a aquellas naturalezas que al encontrarse se aferran con rapidez las unas a las otras y se determinan mutuamente. Esta afinidad salta a la vista con facilidad en los álcalis y ácidos, que, si bien opuestos entre sí, y quizás probablemente por eso, se buscan y adhieren unos a otros con mayor fuerza y se modifican y forman de manera conjunta un

nuevo cuerpo. Pensemos en la cal, que muestra una fuerte tendencia hacia los ácidos, un deseo enérgico de unirse a ellos.<sup>38</sup>

Después de una larga disquisición sobre las afinidades electivas de los elementos químicos, Eduard, Charlotte y el Capitán se enfrascan en una curiosa y divertida serie de analogías que rondan los linderos de lo moralmente interdicto, pero los personajes no parecen reparar en esto. Con naturalidad se entregan a sus juegos y bromas, pues para ellos no son más que eso, chanzas para amenizar la tarde.

—Si usted cree que no es pecar de pedantería —intervino el Capitán—, podría fácilmente, mediante signos, simplificar brevemente todo lo discutido hasta ahora. Imagínese una A íntimamente unida a una B, de la que no es posible separarla por medio alguno, ni aun por la fuerza; imagínese igualmente una C que se comportase de idéntica manera con una D; ponga usted ahora a las dos parejas en contacto: A se lanzará sobre D y C sobre B, sin que pueda decirse quién abandonó primero al otro, ni quién fue el primero en unirse nuevamente al otro.

—Y ahora —intervino Eduard—, hasta poder contemplar el ejemplo con nuestros propios ojos, consideremos dicha fórmula como una parábola de la que sacaremos una enseñanza de uso inmediato. Tú, Charlotte, representas la A y yo, tú B, pues, en realidad, yo dependo solamente de ti y te sigo como la B a la A. La C es evidentemente el Capitán, que, por esta vez, me aleja, en cierto modo, de ti. Es, pues, justo, que si tú no quieres desplazarte hacia lo incierto, se te proporcione una D, y ésta sería sin duda alguna la amable damisela Otilie, a cuya venida no debes resistirte por más tiempo.

—Bien —repuso Charlotte—, aun cuando el ejemplo, a mi modo de ver, no se ajusta de lleno a nuestro caso, me parece, sin embargo, que es una suerte estar hoy absolutamente de acuerdo en todo, [...].<sup>39</sup>

Pronto los personajes transitarán por un derrotero en el que descubrirán que están absolutamente en desacuerdo en todo. Por su parte Eduard, en este momento, no tiene idea siquiera de que esa esquemática y difusa “D” se convertirá en una real y encantadora D. Así, al final del capítulo Eduard afirma sus afectos: “—Desde luego —exclamó Eduard, volvería a su A, a su alfa y omega—dijo, y, saltando del asiento, estrechó a Charlotte fuertemente contra su pecho”.<sup>40</sup>

Cincuenta páginas después y un mundo sentimental de por medio, Eduard está infinitamente enamorado, pero no de su alfa y omega. El narrador nos describe con bella sensibilidad plástica la situación pánica del enamorado, a la que se refería Barthes.

<sup>38</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 110.

<sup>39</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, pp. 113-114.

<sup>40</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 119.

Ya no hay medida alguna ni en los sentimientos ni en los actos de Eduard. La conciencia de amar y ser amado lo impulsaban hacia lo infinito. ¡Cómo han cambiado para él todas las habitaciones y todo el entorno! Ya no se encuentra a sí mismo en su propia casa. La presencia de Ottilie lo absorbe todo, está completamente sumergido en ella. Ninguna otra consideración le atrae, la voz de la conciencia es ya muda para él; todo cuanto en su naturaleza estaba aprisionado rompe sus ligaduras y su ser entero irrumpe tumultuoso hacia Ottilie.<sup>41</sup>

Es un tanto irónico que sea el Capitán quien expresa la fuerza devoradora de las afinidades electivas, pues fue de los primeros en observar la pasión de Eduard, viendo en ello una peligrosa señal de infortunio. El Capitán describe de esta manera la atracción de los elementos químicos.

Es preciso tener ante los ojos a estos seres, muertos en apariencia, pero que, sin embargo, en su interior, parecen estar dispuestos siempre a actuar. Hay que ver con atención participativa cómo se buscan mutuamente, cómo se atraen, se aferran, se destruyen y devoran, se consumen, y cómo aparecen después, tras la estrecha unión, en forma nueva, renovada e inesperada [...].<sup>42</sup>

Pero no queda claro, dice Bartra, si realmente existe una elección libre o se trata de una fuerza química que somete. En ese sentido, a Bartra no le parece fácil de entender *Las afinidades electivas* de Goethe.

En este contexto romántico, Goethe introduce el problema de la libertad: la elección de ciertas afinidades desencadena la dramática disolución del orden familiar; pero la decisión de respetar a toda costa las reglas matrimoniales baña la sociedad de un tedio ascético peligroso. La primera elección lleva a la melancólica muerte de los amantes; la segunda conduce a otra forma de melancolía: el hastío de quienes se someten a esa dicha domesticada que emana del deber y de la moral. ¿Pero hay realmente una elección libre? La compleja novela de Goethe no es fácil de descifrar, y no es evidente si abandonarse románticamente a las afinidades prohibidas es un acto libre o bien un sometimiento a una ley monstruosa de naturaleza químicamente implacable.<sup>43</sup>

De cualquier forma en que interpretemos *Las afinidades electivas* de Goethe no debemos perder de vista algo importante. El Yo romántico, dice Bartra, consolidó la modernidad capitalista: “Estamos demasiado deslumbrados por la idea de que el romanticismo fue una reacción

<sup>41</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 171.

<sup>42</sup> Johann Wolfgang Von Goethe, *Las afinidades electivas*, p. 113.

<sup>43</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 93.

conservadora contra la modernidad capitalista, y hemos perdido la sensibilidad para reconocer la gran importancia del delirio del Yo romántico en la consolidación de la memoria moderna”.<sup>44</sup>

Pero, ¿qué es este Yo?

## b) Interioridad

[...] iba a decir “interior”.  
Michel Foucault

No estoy feo, lo que pasa es que estoy mal envuelto, decía Carlos Monsiváis. Estamos convencidos de que dentro de nosotros hay algo. Estamos convencidos de que no es cierto que dentro de nosotros sólo haya neuronas, sangre y orines. Dentro de nosotros hay algo especial. Pero más aún, los occidentales creemos que ese algo especial somos nosotros. Es decir, lo que está en nuestro interior es el verdadero *si mismo*.

¿Qué es pues este *si mismo*?, se preguntó Foucault. Con el detallismo de un arqueólogo Foucault exploró la cuestión en un diálogo apócrifo de Platón, el *Alcibíades*.<sup>45</sup> Por supuesto que no voy a reproducir el fino seguimiento foucaultiano. Sólo me interesa señalar lo siguiente.

Alcibíades ya no es el muchacho que arranca suspiros de cuantos lo ven pasar. Ahora, es un hombre que arranca suspiros de cuantos lo ven pasar, excepto de Sócrates. Ahora Alcibíades está más interesado en desarrollar sus habilidades de estrategia que en su belleza y va en busca de su antiguo maestro, motivo de sus eróticos desvelos en otros tiempos. El diálogo socrático se desarrolla y Alcibíades llega a la conclusión que quería el maestro, esto es, ya sólo sabe que no sabe. Sócrates lo tranquiliza diciéndole que aunque ya no es un muchacho, sin embargo, no tiene 50 años, por lo que está a buena edad de aprender.<sup>46</sup> ¿Aprender qué? No a ser un buen gobernante y ciudadano sino a ocuparse de sí mismo, esto es, a ocuparse de su alma.

<sup>44</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 24.

<sup>45</sup> Ver Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, pp. 39-89.

<sup>46</sup> Ver Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 57.

Sería bueno conocerse el alma, pero sólo Dios se conoce a sí mismo, decía Voltaire.<sup>47</sup> Sí mismo, por lo tanto, es el alma.

*Psiqué* entre los griegos era inmortal. Por eso Edwin Rohde escribió su monumental *Psique: el culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*.

El alma, *psiqué*, es uno de los rasgos fundamentales de la cultura griega, dice Foucault. Con la excepción de Aristóteles, quien, dice Foucault, ya se sabe que “no es la cumbre de la Antigüedad, es su excepción”.<sup>48</sup>

Ocuparse de esa alma tendrá una larguísima historia. En algunas sectas griegas, como la pitagórica, el alma y su cuidado, era pieza clave en el acceso a la verdad. La purificación era una técnica para la perpetuación, pero también para relacionarse con la verdad, dice Foucault.

Sin purificación no hay relación con la verdad en poder de los dioses. Otras técnicas [...]: las técnicas de concentración del alma. El alma es algo inmóvil. El alma, el aliento, son algo que puede agitarse [...]. Y hay que evitar que el alma, el aliento, el *pneuma* se disperse. Hay que evitar que se exponga al peligro exterior [...]. Hay que evitar que en el momento de la muerte se disperse de ese modo.<sup>49</sup>

La larga historia del alma no ha estado exenta de ciertos episodios siniestros. En efecto, las terapias lo muestran. Entre los estoicos, por ejemplo, el cuidado de si, el cuidado de esa alma podía hacerse con una mnemotécnica, parecida a las terapias contemporáneas.<sup>50</sup> Ellos decían que por la noche el individuo debía repasar lo que había hecho durante el día, con la intención de ver lo correcto y lo incorrecto. Al día siguiente el propósito sería la corrección de lo mal hecho y el mejoramiento de lo bien hecho. Tenían una extrañísima idea de que la vida del individuo era como una obra de arte. Había que cuidarla, construirla, mejorarla, perfeccionarla. Se trata, dice

<sup>47</sup> Ver Voltaire, *Diccionario Filosófico*. Entrada: “Alma”.

<sup>48</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 35.

<sup>49</sup> Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, p. 60.

<sup>50</sup> La terapia del relato mnemotécnico autobiográfico fue empleada por el siniestro psiquiatra François Leuret. Ver Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, pp. 188-191.

Foucault, del *epimeleia heautou*. El cuidado de sí. La *cura sui*. Foucault había dicho que la historia de ese *epimeleia heautou* se prolonga en el psicoanálisis.<sup>51</sup>

La idea de la inmortalidad del alma pasará tal cual a la concepción de los cristianos. La mitología cristiana llevó la idea a su expresión más extrema. San Agustín decía que Sócrates no se acostó con Alcibíades, pero que eso no tenía ningún mérito, porque lo pensó. Se trata de una exacerbación de esa alma que configura la individualidad, una yoicidad interior que va más allá de cualquier acto.

No por nada el “yo pienso, luego existo” es de autoría agustiniana. Eso interior que conforma la individualidad y personalidad, el alma, no podía estar, por lo mismo, en el feto. Al parecer tanto para San Agustín como para Santo Tomás era dudoso que el feto constituyera una persona humana. Y no era casual que así lo pensarán, pues el alma es el núcleo no sólo de eso que hace al individuo único e irrepetible sino también es el núcleo de la racionalidad. Tener Alma es tener Razón. El ala más conservadora de la jerarquía católica ha ocultado actualmente este hecho de su propia historia.

Ahora bien, “lo interior del alma” se considera real y verdadero, a diferencia de todo aquello que sólo son imágenes. Santa Teresa era muy perspicaz al respecto. La imagen la parecía una especie de exterioridad. Una de las maneras de saber qué es exterior y qué interior es que en éste, valga la redundancia, se piensa que las cosas son sentidas con intensidad. Entre más intenso, más real. Por eso, el fuego de Santa Teresa provenía de “lo interior del alma”. Era algo auténtico. Además, hay otra cuestión, lo sentido no puede ser imagen pues ésta remite a la invención. La santa expresó: “ser melancolía [...], no lleva camino ninguno; porque la melancolía no hace y fabrica

---

<sup>51</sup> Foucault fue enfático en su crítica al psicoanálisis. Es curioso que no se perciba de esa forma en algunos sectores. Algunos psicoanalistas, por ejemplo, han dicho: “el psicoanálisis, o es foucaultiano o no será”. Se trata de una contradicción en los términos, como se dice. Sin embargo, en otros sectores hay posiciones más críticas. Por ejemplo, el trabajo realizado por Néstor Braunstein o el trabajo de nuestro anatomista. Bartra sostiene que el psicoanálisis es la prolongación de un mito milenario de la cultura occidental.

sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma”.<sup>52</sup> Probablemente Teresa de Ávila se cuidaba muy bien de establecer la diferencia, pues en su siglo la melancolía no sólo era el ángel inspirador de los artistas sino una enfermedad del alma. Y si ésta era diagnosticada entonces el destino podía ser el tratamiento. Nunca ha quedado claro qué criterio usaban los inquisidores para determinar si una persona afectada de melancolía era diabólica, enferma o santa.<sup>53</sup>

De cualquier forma, “lo interior del alma” está muy asociado a las cosas auténticas que, se dice, son la prerrogativa del mundo de los sentimientos.

En *Interiors*, que para algunos es la cinta más bergmaniana de Allen, Joey señala que ninguno de su familia tiene *interiors*, es decir, sentimientos. Excepto su hermana Renata, la poeta. Se cree que los artistas no son convencionales, sino que representan una especie de autenticidad cifrada en la interioridad de sus sentimientos.

No es casual que Joey cuente la historia de *Interiors*. Este personaje quiere ser artista. Para ella, eso significa ser original. La originalidad es una de las exacerbaciones más curiosas de la individualidad moderna. Pero Joey está atravesada por una neurosis estimulada por la rivalidad con su hermana, quien se ha convertido en una galardonada y reconocida poeta de Nueva York. Además, está atravesada por la culpa propia de las mujeres. Es decir, la culpa por haber cometido ningún crimen. Las mujeres sienten culpa simplemente por serlo. “La culpa pesa sobre las mujeres como un inmenso fardo”, dice Bartra. En realidad, el personaje de Joey es conmovedor y más interesante que el de Renata, la poeta. Paradójicamente, Joey cree que su hermana sí tiene *interiors*.

Yo creo que Allen empieza y termina *Interiors* con Joey por una razón particular. Allen se preguntaba nerviosamente en qué consistía la originalidad del artista. Se preguntaba por su

---

<sup>52</sup> Citado por Roger Bartra en “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, pp. 238-239.

<sup>53</sup> Ver abajo el apartado “Vesalio del siglo XXI”.

identidad cinematográfica. Se dice que algo parecido le sucedía a Rimbaud. Este poeta, dice Bartra, se preguntaba angustiosamente sobre su identidad poética.

En plena búsqueda angustiosa de su identidad poética Rimbaud dejó caer una frase inquietante: “*Je est un autre*”. Se refería a la profunda inmersión del poeta visionario en el mundo que le rodea. Paradójicamente, es una afirmación de la identidad poética que, al mismo tiempo, disuelve el yo en el otro.<sup>54</sup>

Menos neurótico que muchos de sus personajes, Allen parece que llegó a la conclusión que expresa uno de ellos: “trata de hacer algo original, pero si tienes que copiar, copia del mejor”. No es poético, pero tal vez no muy alejado de lo que expresaba el poeta francés.

Joey expresa la inquietud de que su familia carece de *interiors* la misma noche en que Arthur, su padre, se casa con Pearl. Y se lo cuenta a Eve, su madre, quien le devuelve la mirada de quien ya se ha internado en un viaje sin retorno. Eve se pierde para siempre en las olas del mar. Se ha operado en ella el desdibujamiento de la individualidad que sólo el amor había podido imaginar.

El amor, como el alma, es un extraño pincel. Me recuerda el que usara un personaje de *Rayuela*. No es que su dedo vaya siguiendo la comisura de los labios de la amada. Es al revés, los labios y el rostro de la amada se dibujan conforme el amado mueve su dedo.

“Lo interior del alma”, así como el amor, dibuja nuestra individualidad. No tenerlos, en nuestra cultura occidental, nos desdibuja, creando neurosis, desazones, angustias y algunas veces tragedias.

\*\*\*

En mi yo interior, soy parte de mi familia, y no hay nada en mí que sea único y absoluto con excepción de mi mente y, como sabemos, la mente no tiene existencia propia, es sólo el brillo del sol sobre la superficie del agua.  
David Herbert Lawrence

Hay un interior que, si se examina bien, es exterior, [...].  
Roger Bartra

---

<sup>54</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, p. 211. En adelante *Antropología del cerebro*.

Hay un interior que es exterior, y un exterior que es interior, dice Bartra. Si esto es así, postular “lo interior del alma” no tiene mayor sustento. Más todavía: postular el alma no tiene mayor sustento. Bartra recurre a una metáfora para ilustrar este proceso: la botella de Klein. Tendremos que hacer un pequeño viaje a las tierras topológicas para observar algunos de sus paradójicos habitantes.

Cualquier *superficie* cerrada divide al espacio en un interior y un exterior, dicen Kasner y Newman. Los autores ponen algunos ejemplos.

Piense usted en la habitación donde se encuentra. El aire de la habitación, todos sus muebles y usted están *adentro*. El resto del universo, desde el Vesubio hasta el centro de la Tierra, desde el Times Square hasta los anillos de Saturno y más allá, están *afuera*. El gas en un globo aerostático está adentro, mientras que todo lo demás, en todas direcciones posibles, incluyendo las esperanzas y temores que bullen en la cabeza del tripulante, están *afuera*.<sup>55</sup>

Si pensamos en el sistema circulatorio pareciera que no es tan sencillo. Pero aún en este caso, continúan los autores, también habría un adentro y un afuera. “El sistema circulatorio humano es una variedad bidimensional difícil de concebir. Sin embargo, es *simplemente conexo*. Divide al espacio en un adentro y un afuera. Adentro fluye el torrente sanguíneo, afuera están las innumerables células del cuerpo que se tejen y entretejen con los vasos sanguíneos y, más allá, todo el universo”.<sup>56</sup>

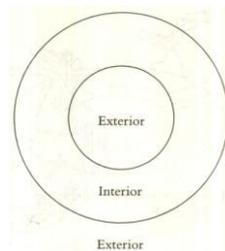
Así, pues, agrego yo, pareciera que adentro-afuera tienen una especie de sustancialidad, es decir, se tiene la sensación con ellos de que son absolutos. No ocurre lo mismo con los términos izquierda y derecha o allá y aquí, con los que cualquiera diría: ¿respecto de qué? Ahora bien, “La restricción [dicen Kasner-Newman] de que la variedad bidimensional no deba cruzarse a sí misma ni siquiera nos ayuda a imaginar alguna que lo haga”.<sup>57</sup> Entonces entramos al terreno de la topología, donde las cosas se “cruzan”.

<sup>55</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 196.

<sup>56</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 196.

<sup>57</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 196.

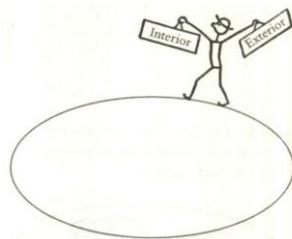
La topología es una de las ramas de las matemáticas más recientes. Por eso, dicen Kasner y Newman, juguetonamente, la “topología es uno de los miembros más jóvenes de la familia matemática, por lo que tiene algunos problemas infantiles”.<sup>58</sup> En efecto, algunos de sus objetos son anillos, donas, pr tzeles y botellas. En estas construcciones los términos “interior” y “exterior” pueden confundir, pues son relativos. En el siguiente dibujo est n representados dos círculos concéntricos.



Esta representación es denominada en topología “anillo”: “muestra un *anillo*: la región de un plano limitada por dos círculos concéntricos. Un anillo no es una figura simplemente conexa, ya que su frontera consiste en dos curvas en lugar de una.  C mo podemos diferenciar el interior del exterior?”<sup>59</sup> Es decir, pasa algo así como con las famosas copas que se convierten en rostros de humanos. Podríamos decir intuitivamente: es fácil, si lo pensamos como dona, entonces, el primer círculo es lo que está afuera, el exterior, como lo muestra el dibujo. Kasner y Neuwman, nos dirían: tu intuición es correcta. Pero eso se demuestra después. Con un “corte”.

Para pasar a este “corte” es necesario pensar las cosas no en términos sustanciales sino relativos.

Es lo que sucede si pensamos las cosas en términos de “derecha” e “izquierda”.



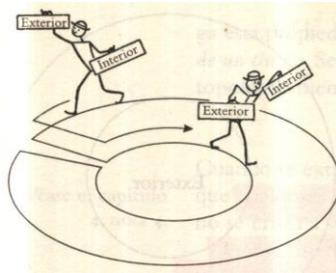
<sup>58</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 201.

<sup>59</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 197.

De ese modo “interior” y “exterior” serían sustituidos por izquierda y derecha. Aquí, la sensación de sustancialidad se desbarata.

Intuitivamente, todo el mundo conoce la diferencia entre el interior y el exterior de un círculo. ¿Pero puede traducirse esta noción intuitiva en términos precisos? Ya que nadie tiene la menor dificultad para distinguir entre izquierda y derecha, y ya que el sentido de las manecillas del reloj (así como la dirección opuesta) tampoco ocasiona confusiones, podemos definir nuevamente *interior* y *exterior* en función de izquierda y derecha, sentido de las manecillas del reloj (dextrógiro) y sentido contrario (levógiro). Así, por ejemplo, partiendo de la circunferencia de un círculo y marchando en dirección contraria a las manecillas del reloj, el *interior* se define como la región a la izquierda y el *exterior* como la región de la derecha.<sup>60</sup>

Ahora bien, la “aplicación de esta definición a una variedad no simplemente conexa, tal como el anillo, requiere un ligero truco. Cortando cualquier variedad no simplemente conexa, uno puede transformarla en otra simplemente conexa. De este modo, mientras que interior y exterior parecen tener poco significado en relación con el anillo, la simple operación de cortarlo lo transforma en una nueva variedad [...]”.<sup>61</sup>



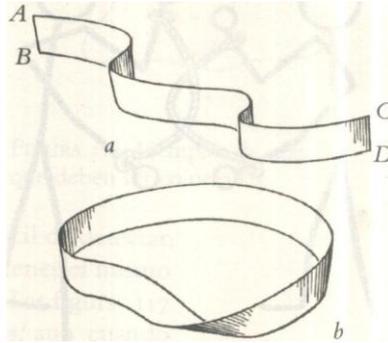
Sin embargo, cualquiera puede percatarse y decir: pero, quedó igual, como quiera lo que estaba adentro siguió estando adentro, como nos lo decía nuestra intuición. En efecto, el matemático, dicen Kasner y Newman, conviene: “El matemático conviene en que las regiones que están ‘adentro’ después de cortar el anillo ya estaban ‘adentro’ antes de cortarlo, y en que las regiones que están ‘afuera’ después del corte, también lo estaban antes”.<sup>62</sup>

Estas operaciones que efectúan “cortes” son las que realizan algunas formas topológicas, con resultados paradójicos. Una de las más conocidas es la cinta de Möbius, también llamada banda de Moebius.

<sup>60</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 197.

<sup>61</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, pp. 197-198.

<sup>62</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 198.



Borges la llamaba “hoja o tira de Möbius”, la cual le parecía “levemente obscena”.<sup>63</sup> Se construye muy fácilmente, dicen Kasner y Newman.

Tome una tira de papel, ABCD, [Ver abajo el último dibujo que presentamos] déle media vuelta y una los extremos de manera que C coincida con B y D con A [...]. La cinta de Möbius es una superficie *unilátera* y, si un pintor accediera a pintar solamente un lado de ella, su sindicato lo desaconsejaría, puesto que al pintar un lado en realidad estaría pintando ambos lados. Si no se hubiera torcido la tira antes de pegar los extremos, habríamos obtenido un cilindro, que es, evidentemente, una superficie *bilátera*. Sin embargo, la media vuelta eliminó uno de los lados. ¿Increíble? Usted puede convencerse de ello. Trace una línea recta a lo largo del centro de la cinta, extendiéndola hasta volver al punto de partida. Separe ahora los extremos de la cinta y verá que *ambos lados* tienen en el centro una línea recta, aun cuando, al trazarla, usted no cruzó ninguno de sus bordes. Si usted hubiera seguido este procedimiento con un cilindro, habría tenido que cruzar *sobre el borde* para pasar de un lado al otro. Aunque todos los dictados del sentido común señalan que la cinta, con la media vuelta, tiene dos bordes, hemos demostrado que sólo tiene uno. Cualesquiera dos puntos en la cinta de Möbius pueden unirse con sólo partir de un punto y trazar la trayectoria hasta el otro, sin levantar el lápiz y sin rodear ningún borde.<sup>64</sup>

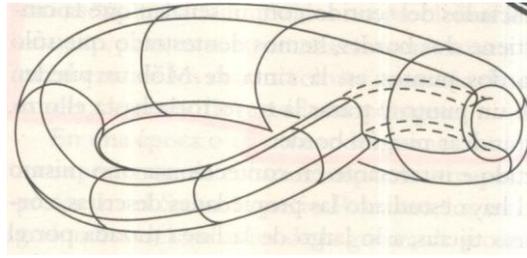
Ahora bien, hay una variedad más retorcida todavía que la banda de Moebius. Se trata de una variedad que incluye a ésta, pero implica cuatro dimensiones. Estamos en los terrenos topológicos que, dicen Kasner y Newman, van “más allá de los límites de la imaginación”.<sup>65</sup> La botella de Klein, de hecho, no se puede representar con un dibujo. Por eso, con esta construcción sucede algo parecido a lo que pasa con el famoso cuadro de la pipa de Magritte.<sup>66</sup> Habría que ponerle debajo: “Esto no es una botella de Klein”.

<sup>63</sup> Ver Jorge Luis Borges, “Sobre *Matemáticas e imaginación*”, p. 13.

<sup>64</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, pp. 199-200.

<sup>65</sup> Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, p. 199.

<sup>66</sup> Se trata del cuadro *La traición de las imágenes* de René Magritte de 1928. Sobre este cuadro puede consultarse también las observaciones de Roger Bartra en *Antropología del cerebro*, p. 74.



En efecto, se puede obtener una representación tridimensional de una Botella de Klein introduciendo el extremo delgado de una botella o de un matraz a través de uno de los lados del recipiente y uniéndolo a la base. Pero “hay que recalcar que dicha representación no es una botella de Klein. Físicamente puede ser realizada sólo en un espacio de cuatro dimensiones, puesto que debe pasar a través de sí misma sin la presencia de un agujero”.<sup>67</sup> Mientras que el dibujo da la impresión de que hay un agujero. El nombre mismo de este extraño habitante de las tierras topológicas enfatiza esa impresión: “botella”. Es de señalar que el nombre original no fue botella de Klein. El traductor de la primera referencia al objeto del alemán al inglés confundió las palabras. En alemán es “Kleins Fläche” (superficie), lo tradujo como: “Kleins Flasche” (botella). Como la apariencia de la representación recuerda una botella casi nadie se dio cuenta del error.

De alguna manera, las líneas punteadas indican que algo raro y paradójico está sucediendo con la botella, que la transforma en una “superficie no orientable cerrada de Característica de Euler igual a 0 que no tiene ni interior ni exterior”, como reza la definición de las enciclopedias. Con la botella de Klein más que entender la imaginación uno imagina que entiende, como decía Borges.<sup>68</sup>

La botella de Klein fue concebida por el matemático alemán Christian Felix Klein, de donde se deriva el nombre.<sup>69</sup> Pero, leamos la descripción de Bartra.

Las metáforas son útiles para estimular la investigación y la reflexión. Creo que la metáfora de la botella de Klein, que ya sugería más arriba, permite pensar mejor el problema de la dicotomía interno-externo en el proceso cognitivo y en la formación de la

<sup>67</sup> Ver *Wikipedia*. Entrada: “Botella de Klein”.

<sup>68</sup> Ver Jorge Luis Borges, “Sobre *Matemáticas e imaginación*”, p. 13.

<sup>69</sup> Ver Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 151.

autoconciencia. Una botella de Klein –así llamada en honor del gran matemático alemán– es el resultado de una acción similar a la ejecutada en una tira plana de papel para crear la cinta de Moebius, donde el verso y el anverso son la misma cara. Al pegar los dos extremos de la tira, que previamente se ha torcido una vez, formamos ese sencillo e inquietante espacio geométrico tridimensional que sólo tiene una cara. La llamada botella de Klein es un espacio topológico que se obtiene al unir los dos extremos de un tubo, retorciéndolo de tal manera que no forme un anillo y que por lo tanto tenga un solo lado. En un espacio de esta naturaleza podemos pasar de un lado a otro sin tener que atravesar la superficie: es una botella donde se pasa del interior al exterior sin tener que salir. Muchos neurocientíficos rechazan esta situación paradójica. Por ejemplo, para Antonio Damasio [...].<sup>70</sup>

Es una paradoja que sean los neurocientíficos los que rechacen la posibilidad de una conciencia exterior, pues sus mismos descubrimientos la hacen plausible. Los neurocientíficos insisten en determinar el misterio de la conciencia en las neuronas. A tal punto que han hecho cosas que a algunos nos parecen curiosas, por decirlo así. Por ejemplo, algunos neurólogos rebanaron los cerebros de cuatro personas cuya singularidad genial es conocida. Un estratega, dos matemáticos y un físico. Nicolai Lenin, Carl Friedrich Gauss, Sonja Kovalski y Albert Einstein.<sup>71</sup> Esperan descubrir la clave de su genialidad analizando sus cerebros. Por eso, son muy reacios a admitir la idea de una conciencia exterior. Esa idea les suena metafísica.

Yo, que desde luego tengo buenas relaciones con neurocientíficos, inmediatamente percibí esa resistencia, sobre todo en los científicos más duros, a aceptar que existen elementos exocerebrales. Un muy buen amigo mío, neurobiólogo, me advirtió de que la idea del exocerebro me iba a causar muchas dificultades en el medio científico. La resistencia se debe a que los científicos han logrado por fin poner una distancia clara ante las tesis cartesianas, dualistas, que sostenían la dualidad cerebro-alma. Para los científicos actuales la explicación se encuentra en la materialidad de los circuitos neuronales y no afuera. Claro, si yo vengo y les digo «hay un cerebro exterior que no tiene un carácter estrictamente neuronal», les parece que estoy resucitando a Descartes hablando del alma. Eso se combina con una cierta incompreensión hacia la investigación científica de las estructuras culturales y sociales, que no son metafísicas, por supuesto, pero son externas al cerebro.<sup>72</sup>

Los trabajos de Antonio Damasio ejemplifican adecuadamente la insistencia de los neurocientíficos. Damasio está convencido de que la conciencia debe buscarse en las neuronas y

<sup>70</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, pp. 151-152.

<sup>71</sup> Ver Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, pp. 109-111. Supongo que la Sonja Kovalski a la que alude Bartra es la misma Sofia Kowaleskaia, también una connotada matemática, pero tengo dudas, pues el nombre Sonia o Sonja difiere de Sofia.

<sup>72</sup> Ver Ricardo Cayuela Gally, Entrevista con Roger Bartra, “Los otros y la conciencia”, pp. 257-258.

sólo ahí. Está tan convencido que escribió dos libros referentes a dos filósofos de la modernidad, uno de los cuales, a su juicio, es la refutación del otro. Escribió *El error de Descartes* para mostrar que la neurología ha liquidado de una vez y por todas las tesis cartesianas.<sup>73</sup> Y escribió *En busca de Spinoza* para señalar que, a su juicio, Spinoza se adelantó tres siglos a la neurología.<sup>74</sup> En otras palabras, los neurólogos confirmaron, en su opinión, las tesis de Spinoza sobre la sustancia única. Extensión y pensamiento son sólo formas de la sustancia única. Por lo que el fenómeno de la conciencia debe buscarse en la materialidad del cuerpo, en la materialidad de los circuitos neuronales.

Nunca sabrás qué pienso si no te lo digo, dice Damasio. La hipótesis de Bartra, ilustrada con la botella de Klein, tiene que ver con la contestación que elabora Bartra: pero, si no te lo digo, no sabré que pienso. Esto es: sé *qué* pienso pero no *que* pienso.

Muchos neurocientíficos rechazan esta situación paradójica. Por ejemplo, para Antonio Damasio la mente y su conciencia son primero y ante todo fenómenos privados, aunque ofrecen muchos signos públicos de su existencia. Por eso nos dice: “yo nunca sabré tus pensamientos, a menos que me los cuentes; y tú nunca conocerás los míos hasta que te los diga”. Pero las cosas no son tan simples: yo le contestaría que, “si no lo explicas a nadie, tú no sabrás *que* piensas aunque sepas *qué* piensas”. Pero como los humanos no somos seres aislados, sino individuos hablantes que no cesamos de comunicarnos, sabemos *qué* pensamos y nos damos cuenta de *que* pensamos.<sup>75</sup>

Es paradójica, en ese sentido, la situación en la que se encuentra la recepción del planteamiento de Bartra, pues precisamente la hipótesis bartriana apunta en el sentido de que, si es plausible, entonces tendríamos que postular que “hemos perdido el alma”. Los descubrimientos neurológicos de la década de los noventa del siglo pasado, por ejemplo, la plasticidad cerebral, las neuronas espejo, las investigaciones sobre la sinestesia y el lenguaje, el aprendizaje en los autistas, la comunicación facilitada, todos estos hallazgos y experimentos hacen plausible la hipótesis de una conciencia exterior.

<sup>73</sup> Ver Antonio Damasio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*.

<sup>74</sup> Ver Antonio Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*.

<sup>75</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 152.

\*\*\*

Woody Allen exploró en *Interiors* una observación de Anthony Burgess, el autor de la famosa novela *Naranja Mecánica*, llevada a la pantalla grande con el mismo título por el no menos famoso cineasta Stanley Kubrick. Una vez Burgess mencionó que le conmovían mucho las historias de las personas que tratan de arreglar el mundo caótico y doloroso de su vida interior personal con el arreglo de sus objetos exteriores. Contaba, por ejemplo, la anécdota del niño que después de haber sido humillado y despreciado por su padre se puso a arreglar sus juguetes disponiéndolos en un orden preciso y exacto. Eve, el personaje de *Interiors*, es decoradora de interiores. Pone mucho empeño en su oficio. Cada florero, cada cuadro, cada lámpara, cada color tiene su lugar. No se le escapa a Eve ningún detalle. Situación contrastante con lo que pasa en la vorágine dolorosa y caótica de su vida interior. Eve sufre de recurrentes episodios depresivos. Su caso es muy severo. No parecen funcionar ya la imipramina, la fluoxetina ni el litio. Su psiquiatra tiene que emplear ETC (Electro Therapy Convulsion, Terapia de electroshock). Es lo único que lograba salvar a Eve de una muerte segura. Sin embargo, del último episodio, exacerbado por el dolor del desamor, ya no pudo recuperarse. Hundió en las furiosas olas los tormentosos furores de su alma.

Bartra está convencido de que el fenómeno de la depresión, antiguamente llamada melancolía, es apenas un segmento de un espectro más amplio de la cultura moderna capitalista. Antiguamente los médicos medievales y renacentistas decían que la melancolía era un humor negro resultante de la quema de uno de los cuatro humores que contiene el cuerpo humano. En ese sentido, la melancolía es una enfermedad mental cuyas causas son somáticas. Por otro lado, la psicología y el psicoanálisis señalaron que la melancolía es una psicosis producto de procesos psíquicos. Muchos psiquiatras siguieron las tesis hipocráticas en cuanto a la explicación somática del

fenómeno, mientras que otros se adhirieron a las tesis psicológicas, o bien, a una explicación bicausal que incluía ambas. Bartra está convencido de que estas teorías son absolutamente insuficientes, pero no sólo eso, sino que son parte del mismo fenómeno de la melancolía.

Esto es, para Bartra el fenómeno de la depresión forma parte de la cultura y la filosofía del mundo moderno occidental. Así, los esfuerzos de los psiquiatras por aislar el síndrome de la depresión en un manual taxonómico tienen por resultado un estrepitoso fracaso. Aunque con la siguiente cita me adelanto a uno de los temas que veremos posteriormente (el nacionalismo mexicano), la considero importante, pues nos revela no sólo las preocupaciones que por décadas han estado presentes en nuestro anatomista, sino también otra arista de lo que en este momento estamos abordando, es decir, el problema de la interioridad y sus conexiones con la identidad. Bartra dice que la melancolía es un valor ligado a la identidad. Este mito ha constituido una textura cultural que recorre la historia de Occidente y llega hasta nuestros días.

[...], afirma [Gananath Obeyesekere] que en Occidente las afecciones que caracterizan a la depresión flotan de manera relativamente libre, mientras que en otras culturas forman parte intrínseca de grandes conglomerados culturales y filosóficos. Se equivoca. Yo creo que esto último ocurre igualmente en Occidente, por más esfuerzos que haya hecho la psiquiatría moderna por aislar el síndrome depresivo y encerrarlo en los límites establecidos por los manuales. Pero para comprender este hecho es necesario ligar la idea de depresión con la de melancolía, su ilustre antecesora, para así abrir las puertas del inmenso y complejo conglomerado cultural que se aglutina en torno del humor negro. Sólo así podremos comprender que la depresión descrita en los manuales de psiquiatría no es más que una pequeña faceta de un canon cultural de gran envergadura que recorre toda la historia occidental. Un gran psiquiatra, Ludwig Binswanger, gracias a su orientación fenomenológica, se dio cuenta de este problema e hizo esfuerzos por distinguir la enfermedad de la angustia existencial. Recordemos que antes de llamarse *La náusea*, la influyente novela de Sartre se llamó *Melancholia*.

La melancolía es un problema vivo que permea la cultura contemporánea. [...]. Me interesa el enigma de la melancolía española porque me he dedicado a examinar el mito de la melancolía como un ingrediente de la cultura nacional mexicana. He podido comprobar, además, que en varias culturas europeas el mito de la melancolía ha sido acariciado como un valor íntimamente ligado a la identidad.<sup>76</sup>

En ese sentido, podemos atisbar un corolario de las tesis bartrianas. El fenómeno de la melancolía tiene que ver menos con una corporeidad enferma o una psique trastornada que con

---

<sup>76</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 13.

una textura cultural. Si esto es así entonces tendríamos que postular este corolario: la melancolía es una textura cultural que tiene que ver, en tanto tal, con algo “exterior”. Es decir, la melancolía es parte de los sistemas simbólicos de la cultura moderna moldeada en los siglos en que surgió también el capitalismo.

\*\*\*

¡Cuánto me gustaría saber si hay alguien capaz de determinar ese momento de la existencia en el que se origina una idea definida del propio yo, el primer recuerdo vago de la vida consciente! Yo no soy capaz.  
Sofia Kowalewskaia

[...] ser fiel a ti mismo, como si ti mismo estuviera hecho de una sola pieza, como si esta red de dudas, este ser pendular no fuera fundamentalmente ti mismo y como si una opción en un solo sentido pudiera probar tu fidelidad.  
Jorge Enrique Adoum

¿No esperáis de mí que formule mi pertenencia nacional, religiosa y racial? ¿No esperáis de mí que tenga una... identidad?  
Os lo revelaré: sólo poseo una identidad, la identidad del [...].  
Imre Kertész

En nuestro interior arden los fuegos sentimentales que nos pueden vivificar, pero también nos pueden consumir hasta dejarnos en cenizas. *Estotro* arde como fuego en lo interior de mi alma, decía la santa, que además era poeta.

Se suele decir que los poetas o músicos exploran ese mundo interior, tal vez más que los demás. O al menos así lo cree Joey, por lo que se angustia pensando que nunca podrá ser artista, pues carece de *interiors*.

Sin embargo, es probable que incluso el mundo musical forme parte del mundo simbólico exterior. Bartra analiza esta posibilidad. Es uno de los terrenos más arriesgados por los que ha transitado nuestro anatomista.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Ver “Las esferas musicales de la conciencia”, es el capítulo 11 de Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, pp. 161-182.

La hipótesis bartriana, ilustrada con la botella de Klein, nos hace reflexionar sobre estas ideas. Y nos hace pensar que el maravilloso mundo musical, así como otras muchas formas de conciencia, probablemente esté afuera, en el exterior, más de lo que solemos creer. Así, cuando escuchemos nuestra pieza musical preferida podríamos decir: *estotro* arde como fuego en lo exterior de ...

Ya se advierte el problema: en lo exterior...¿de qué?, ¿dónde empieza mi borde? Una manera de delimitar el borde es la memoria. Pero ya algunos psiquiatras han advertido lo problemático que es plantear esa idea.<sup>78</sup> Yo creo que Kowalewskaia lo expresó mejor y antes que nadie. ¿Dónde está el pensamiento que yo podría claramente denominar como mío?, ¿dónde está mi primer acto consciente? Es verdaderamente de citar el párrafo, maravilloso por la lucidez de la matemática. Con claridad meridiana Kowalewskaia explica en el siglo XIX las observaciones que neurólogos y psiquiatras hicieron varias décadas después, a finales del siglo XX.

¡Cuánto me gustaría saber si hay alguien capaz de determinar ese momento de la existencia en el que se origina una idea definida del propio yo, el primer recuerdo vago de la vida consciente! Yo no soy capaz. Cuando comienzo a clasificar y ordenar los primeros recuerdos en mi mente, siempre se repite lo mismo: huyen de mí. Como quien dice, me parece haber encontrado esa primera impresión que dejó en mi memoria una huella nítida, basta con concentrarme durante algún tiempo en ella para que comiencen a aparecer otras impresiones pertenecientes a épocas anteriores. El peligro está sobre todo en que yo misma no puedo precisar qué impresiones recuerdo *realmente*, es decir, cuáles viví realmente o cuál no es más que un simple relato posterior sobre mi niñez, que es de lo que me acuerdo de verdad. Y lo que todavía es peor es que nunca consigo evocar uno solo de estos primeros recuerdos sin que en el mismo proceso del recordar se le añada involuntariamente algo ajeno.<sup>79</sup>

Y si la memoria y lo consciente dan la pauta de la identidad, ésta, se ve, queda problematizada al estar problematizadas aquellas.

Por otro lado, tenemos la sensación de que somos corporeidad, pero también tenemos la sensación de que ésta no necesariamente implica nuestra identidad. El poeta podía imaginar que, por un momento, podría estar sin él mismo, vaciado completamente de identidad, aun de aquella que confiere el nombre. Es interesante que la clave de su vaciamiento sea su corporeidad. Así, el poeta vuela en la vela de su cuerpo cuando intenta no estar en sí mismo.

<sup>78</sup> Ver de Néstor Braunstein *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia y La memoria, la inventora*.

<sup>79</sup> Sofia Kowalewskaia, *Memorias de juventud*, p. 11.

Quiero volar en la vela de mi cuerpo  
sentir el viento en las alturas  
cerrar los ojos y verlo todo  
transfigurado.

Esto es posible:  
hay una estancia en el pensamiento  
tranquila y limpia  
donde el entendimiento  
desarticula.

Quiero estar en otra parte  
y no en mí mismo:  
al lado mío, por un momento.  
así descalzo sin apellido.  
aun sin nombre que me moleste.<sup>80</sup>

Pero estar sin la sensación subjetiva es extremadamente difícil. Por un camino contrario al del poeta, Kertész creía poder vaciarse de subjetividad si abandonaba el envoltorio del que hablaba Monsiváis: “Anoche traté de imaginar largo tiempo, con gran esfuerzo, mi no-existencia. La nada subjetiva. Percibía, por así decirlo, cómo me escabullía de mi cuerpo, pero allí concluía la aventura. Cuando dejo el envoltorio, desaparece también el contenido; todo acaba”.<sup>81</sup> La poeta de poetas también se estrellaba frente a la imposibilidad de estar descalza, aun sin su nombre que la molestara: “Pensé que yo huía de mí misma, pero ¡miserable de mí!, trájeme a mí conmigo”.<sup>82</sup>

En la crónica *Yo, otro. Crónica del cambio* Kertész se percató de los problemas de la identidad. En ella Kertész evoca, por cierto, recuerdos de Wittgenstein, quien, a su vez, también se cuestionaba sobre su identidad. En esa memorable crónica Kertész señala, retomando al poeta Rimbaud, que el Yo es una ficción.

Hasta aquí todo bien. Pero, ¿qué partícula de esta vida fragmentada se refiere a sí misma con la palabra «yo»?  
«Yo»: una ficción de la que a lo sumo somos coautores. «Yo es otro.» (Rimbaud).  
«9-IV-1951. “¿Sabes o sólo crees que te llamas L. W.?” ¿Es ésta una pregunta con sentido?» (Ludwig Wittgenstein: *Sobre la certeza*).  
¿Qué hacía yo el 9 de abril de 1951? ¿Hace cuarenta y un años y medio? Creo que trabajaba en la fábrica de metalurgia y maquinaria MÁVAG, en calidad de intelectual marginado. ¿Sabía o sólo creía que me llamaba I. K.?

<sup>80</sup> Sergio Mondragón, *Poesía reunida (1965-2005)*, p. 13. Poema: “Escape”.

<sup>81</sup> Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, p. 12.

<sup>82</sup> Sor Juana Inés de la Cruz, *Aforismos*, p. 27.

Ni lo sabía ni lo creía. Simplemente obedecía cuando me llamaban por este nombre. [...]. Cada vez que oigo pronunciar o veo escrito el nombre de I. K., he de obligarme a salir del pacífico escondite de mi anonimato, pero nunca me identificaré con él.<sup>83</sup>

En efecto, en este mundo de identidades, se nos obliga a tener una. Pero el escritor se percata de que la identidad es un fuerte componente de la cultura burguesa: “¿No esperáis de mí que formule mi pertenencia nacional, religiosa y racial? ¿No esperáis de mí que tenga una...identidad?”<sup>84</sup>

Los autores que han estudiado la cultura burguesa se han percatado, efectivamente, de que uno de sus componentes fundamentales es la identidad. Como se sabe, la sociedad capitalista se define por la apropiación privada, por un sector poblacional, de los medios de producción. Pues bien, Barthes no dudó en afirmar que la identidad es una de las apropiaciones más resistentes. Más todavía: “[...] la identidad, la más fuerte de las apropiaciones”<sup>85</sup>

Barthes fue consecuente con sus ideas. En su labor obsesiva por cortar los discursos burgueses, no se le escapó una de las más difíciles disecciones que puede operar un pensador: la fragmentación de su propia identidad.

[...] si fuera escritor, y muerto, cómo me gustaría que mi vida se redujese, gracias a un biógrafo amistoso y sin prejuicios, a unos detalles, a unos gustos, a algunas inflexiones: podríamos decir «biografemas», cuya distinción y movilidad podrían viajar libres de cualquier destino y llegar, como los átomos epicúreos, a cualquier cuerpo futuro, condenado a la misma dispersión, una vida horadada en suma, [...].<sup>86</sup>

\*\*\*

Si advertimos estos problemas ¿podríamos considerar la posibilidad de que las identidades de nuestros yos también habría que buscarlas en las identidades de los otros?

Más todavía, arriesgo esta pregunta: ¿seríamos más sensibles para observar las paradojas y las contradicciones de la vida humana, y menos dispuestos a llenar con piedras los ríos sin fondo?

No lo sé.

<sup>83</sup> Ver Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, pp. 13-14.

<sup>84</sup> Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, p. 63.

<sup>85</sup> Roland Barthes, *Mitologías*, p. 45.

<sup>86</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, p. 15.

Pero lo cierto es que el mundo burgués tiene como fundamento una dura roca: el Yo. No es raro en esas condiciones que el morir sea percibido como su ausencia.

La ausencia de “Yo” genera una espectacular angustia en la conciencia moderna. Morir adquiere en esas condiciones un *plus* de dolor, carencia y sufrimiento.

Por eso, la muerte es estimulada y exacerbada por la imaginaria política creando un efecto de cohesión.

\*\*\*

La individualidad en el mundo moderno capitalista ha sido dibujada con las tintas del amor y del alma. De ahí que lo que la desdibuja es el desamor o la sinrazón. Sin embargo, no son las formas más completas de desdibujamiento del individuo. Se podría decir que lo que lo anula de manera radical no es otra cosa que la muerte.

Sin embargo, Bartra muestra que en el capitalismo moderno no sucede así. La muerte, en el mundo capitalista occidental, nos dice Bartra, tiene un componente extraordinario de individualización. Es decir, el individuo, el yo, podrá dibujar nítidamente su perfil en la estimulación y exacerbación de la muerte.

En el mundo moderno occidental la muerte no es sólo lo contrario de la vida. Lo contrario de la muerte es el individuo. Y hay una especie de mutua estimulación de la polaridad. Entre más muerte más individuo y entre más individuo más muerte.

La cultura dominante, [...], sobre todo en periodos de crisis, ha inspirado amplias y barrocas disquisiciones sobre la muerte; ha logrado a veces recubrir este hecho único —el acontecimiento social y psicológico que admite menos mediaciones— con un manto de orfebrería religiosa y filosófica que busca mantener vivos a los muertos para tener muertos a los vivos.

La angustia que provoca la muerte adquiere una peculiaridad moderna [...] con el desarrollo de los principios individualistas que rigen a la sociedad civil liberal. ¿Se imaginaron Locke o Bentham que los principios del individualismo liberal exacerbarían la angustia ante la inevitabilidad de la muerte? La muerte que circunda al *ego* de la sociedad civil moderna es definida básicamente por exclusión: espacios vacíos de la

posmuerte y el prenacimiento. Con razón David Cooper indica que hay una relación entre la locura y los “lugares anteriores a nuestro nacimiento y posteriores a la muerte”; pues la locura es una ruptura de esas membranas que separan al *ego*, al individuo, de *lo otro*; y lo otro es, en última instancia, la muerte, pues lo otro es otro porque hay ausencia de *yo*. Y la muerte se percibe como una ausencia de esa partícula individual autoconsciente que es el *ego*.<sup>87</sup>

El ego, el individuo, esa partícula autoconsciente es lo que muere en la sociedad capitalista moderna. Es ausencia de *Yo*. Por eso, la muerte es estimulada.

En el contrato social moderno se requiere el individuo como actor jurídico-político, como hemos visto con el amor. En esta lógica de los derechos individuales, dice Bartra, el tratamiento que se da a los muertos es importante para consolidarlos.

Las formas contemporáneas del miedo a la muerte son inseparables de la ubicación del individuo como el actor jurídico-político fundamental del contrato social moderno. [...]. Se podría afirmar que el tratamiento que se da a la muerte y a los muertos en la sociedad moderna es tan importante para la reproducción de la civilidad como su contraparte: la consolidación de los derechos individuales.<sup>88</sup>

Las técnicas mortuorias, dice Bartra, no son simples estrategias mercadotécnicas. La muerte se transfigura en una red imaginaria que estimula los procesos de individuación y cohesión. Los cuerpos no son simplemente cremados o enterrados. Son preparados. Para Bartra, esta preparación no sólo es el reflejo del miedo a la muerte, a enfrentar el dato duro de la muerte del ser querido. Maquillar a la muerte es la otra cara de mantenerla presente en el mundo de los vivos. Bartra describe la tanatopraxis y el funerarium. Es importante citarlo todo, pues, como dice Bartra, “la cruda descripción podrá dar una idea de su significado”.

Se trata de las técnicas de tratamiento somático de los cadáveres y de una forma de su almacenamiento que sustituye la vieja práctica religiosa de simplemente enterrar los despojos —lo más rápidamente posible— en una fosa del cementerio. El cadáver es tratado con el objeto de restaurarle ciertas características vitales y de lograr su conservación. Para ello se procede a un lavado intenso de los tejidos por medio de la inyección en las arterias femorales, axilares y carótidas de un producto a base de formol, mercurio, arsénico y plomo; este líquido, llamado thanatyl, sustituye a la sangre y contiene colorantes para pigmentar los tegumentos; provoca una hidratación del cadáver que le da un aspecto sano e impide el hundimiento de los globos oculares. Se requiere un litro de thanatyl para setenta kilos de carne de cadáver. Todas las cavidades son sometidas a tratamientos cuidadosos. Se practican punciones de las vísceras abdominales

<sup>87</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 255.

<sup>88</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 256.

y su contenido es aspirado, de manera que el cadáver sea librado de gases, líquidos y materias fecales. Un cadáver sano y bien tratado puede durar varios meses.<sup>89</sup>

La descripción bartriana es más impactante que lo que se imaginaba Woody Allen cuando habla del abismo, el *blackness*. El *blackness* suena poético. No sé que sea más crudo imaginar, el cadáver o su tratamiento. La muerte o la tanatopraxis.

En una película ambientada en el siglo XIX observé que el cadáver, no sometido a tratamientos, se colocaba en una caja de madera austera, meras tablas ensambladas. El féretro se enterraba en una fosa poco profunda. La ceremonia era un simple adiós. Los deudos depositaban un puño de tierra y una flor blanca. En la ceremonia de Eve, el personaje de *Interiors*, por el contrario, la caja parece de pesado metal o madera finamente trabajada. Se trataba de una anomalía porque no había cadáver que velar. Éste yacía en el fondo del mar. Con todo, colocaron la caja vacía en una capilla. Las tres hermanas, Renata, Joey y Flyn y el exesposo, Arthur, pasan uno por uno a depositar una rosa blanca. Símbolo de la despedida, la resignación y la paz. Es muy importante en la sociedad actual velar el cadáver, incluso en las situaciones en que no lo hay.

Y si hay cadáver entonces se le practica tanatopraxis. Su función no sólo es maquillar la muerte sino reintroducirla y mantenerla presente en el mundo de los vivos. Esta tanatopraxis logra maravillas, dice Bartra.

Una tanatopraxis sofisticada logra maravillas en los cadáveres que presentan deformaciones ocasionadas por accidentes, enfermedades de la piel, cáncer y otras mutilaciones. Hay tratamientos especializados para cadáveres de hombres muy obesos o de mujeres encinta. En fin, en casos especiales, con la ayuda de fotografías del muerto, el tanatopráctico realiza auténticas reconstrucciones de lo que fuera en vida el cadáver. Los tratamientos químicos son completados con maquillaje para esconder la lividez cadavérica y el oscurecimiento que provoca el formol. Se practican pequeñas operaciones, suturas o inyecciones y se implantan prótesis para corregir el rictus de la boca y el hundimiento de los párpados.

Un cadáver bien tratado puede ser convenientemente llorado por sus familiares y amigos en las ultramodernas instalaciones que son los funerariums, en cuyas discretas instalaciones se lleva a cabo el tratamiento de conservación-reconstrucción que les ahorra el espectáculo horrendo de la putrefacción de la carne. El funerarium (ataneo lo llaman eufemísticamente los franceses, funeral homes, los estadounidenses) aloja los cadáveres de tal manera que todas las antiguas imágenes de tierra y gusanos son eliminadas: en

---

<sup>89</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 256-257.

elegantes anaqueles o cavidades en las paredes, en el interior de edificios de varios pisos con arquitectura moderna, amplios y cómodos salones alfombrados para la exposición y duelo, salones de recogimiento para los familiares que visitan a sus deudos difuntos. Un funerarium estadounidense anuncia así sus servicios: “Para la dignidad y la integridad de su difunto...El funerarium no cuesta más caro...Acceso fácil. Estacionamiento privado para cien autos”.<sup>90</sup>

Las empresas funerarias tienen derecho de propiedad de lo que debería ser público. No es una oferta mercantil. Eso sí es tétrico. Tiene razón Woody Allen. Él decía que hay cosas peores que la muerte. Si has estado con un vendedor de seguros sabes a lo que me refiero. Después de la muerte, por lo menos no sufres náuseas.

Bartra señala que estas prácticas son semejantes a las redes imaginarias. Es decir, un proceso de transposición y selección de elementos de la sociedad que se reintroducen en ella bajo un nuevo aspecto.

La muerte no se puede mediar. Parece ser lo único en la vida humana imposible de mediar. Parece no haber piedras que llenen el río sin fondo de la más extrema de las contradicciones. Y sin embargo, mediante el imaginario de la muerte que las prácticas modernas usan, dice Bartra, la muerte es transfigurada y reintroducida otra vez a la sociedad, lanzada como una red para estimular los espacios de normalidad y homogeneidad. La muerte aquí funciona como lo Otro marginal que define el espacio de la normalidad, la mayoría silenciosa. La muerte no es encubierta sino estimulada y reintroducida de nuevo. Lo heterogéneo que irrumpe con su violenta facticidad, la muerte, es transfigurada, condensada, desplazada y reintroducida como red imaginaria para cumplir una función mediadora que cohesiona a la sociedad.

La muerte sufre una verdadera invasión de la técnica y el confort modernos. Pero el proceso no encubre a la muerte, sino que la reintroduce bajo un nuevo aspecto en la sociedad civil avanzada, pues su eliminación de la vida cotidiana podría provocar serios trastornos en los mecanismos mediadores básicos que alimentan el individualismo necesario a la reproducción de las relaciones económicas. La manipulación de la muerte es semejante a la gestación imaginaria de los espacios sociales marginales cuya función es definir la normalidad; la concepción de la muerte que circunda al individuo de la sociedad civil contribuye a definir su normalidad y homogeneidad, en tanto que individualidad consumidora y suministradora de fuerza de trabajo asalariada, como

---

<sup>90</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 257.

persona atomizada y explotada que recorre “libremente” las órbitas del mercado moderno.<sup>91</sup>

## 2. Procesos otretarios de individuación y cohesión

En las sociedades occidentales dos mitos milenarios han cumplido formas de individuación y cohesión social. Ambos se han trenzado en una extraña y enredada madeja cultural que logra dar una base de apoyo a la capacidad de reproducción y legitimación del sistema capitalista. Nos referimos al mito de la melancolía y el salvaje, explorados ampliamente por nuestro autor.

### a) La Otredad Melancólica

Hubo una vez un antropólogo que pensaba que existía una sociedad *triste*. A Lévi-Strauss le parecía triste una sociedad, decía, donde no había instituciones, sólo hombres. Al parecer, las instituciones le parecían un rasgo de lo dinámico, de lo activo, del cambio.

Lévi-Strauss, impulsado por las inquietudes de Rousseau, viajó hacia los estados primitivos donde creyó descubrir una sociedad triste y agonizante —los nambikwara— que a sus ojos representaba una de las organizaciones sociales y políticas más pobres que se puedan concebir: una sociedad tan reducida a la más simple expresión que ni siquiera tenía instituciones; el antropólogo encontró, como dijo, tan sólo a hombres.<sup>92</sup>

Lévi-Strauss pensaba que el Occidente era dinámico, mientras que la sociedad que investigó, allá en la lejanía de los trópicos, era estática, triste. Acorde con su visión rousseauiana, para él la polaridad metamorfosis-melancolía no era un teatro.

Se ha pensado que la tristeza es un rasgo característico de las sociedades no europeas. Bartra demuestra, contrariamente, que la sociedad occidental es la que ha sido *triste*. Y lo ha sido

---

<sup>91</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 258.

<sup>92</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 13.

durante más de dos milenios. En efecto, la melancolía ha sido un componente cultural de suma importancia en la conformación de la cultura moderna europea.<sup>93</sup>

Las ciencias sociales, dice Bartra, han representado un teatro. En este *performance* han danzado las figuras de una polaridad. Se trata de un dualismo, una dialéctica, que ha atraído a los científicos sociales de las más diversas ideologías.

De un lado, se tiene la idea de lo dinámico. De otro lado, la idea de lo estático. Por un lado, el Yo interrogante, por otro, el Otro oculto. Actividad y Pasividad.

[...] los dos polos que simbolizan el teatro de las ciencias sociales: de un lado se encuentra el sujeto activo y dinámico, se halla la idea de la metamorfosis y del cambio, la noción del Yo interrogante. Del otro lado se halla el Otro pasivo y oculto, el objeto melancólico y estático. Así, la dualidad metamorfosis/melancolía pasará por diversas fases, para simbolizar una larga cadena de polaridades: Occidente y Oriente, civilización y salvajismo, revolución e inmovilidad, ciudad y campo, obreros y campesinos, razón y emoción, etcétera.<sup>94</sup>

Las ciencias sociales han representado un teatro. Si hemos de criticarlo, tendremos que entrar en él. Para poder utilizar la ironía como poderosa herramienta crítica.

“Es importante que hagamos de la ironía un método de investigación”, dice Bartra.<sup>95</sup> Con la ironía se puede parafrasear. La mimesis que es fuerte crítica. Los *tristes tropiques* son ironizados bartrianamente con unos luminosos tópicos.

Me gustaría advertir a los lectores, parodiando las primeras palabras de *Tristes trópicos* de Claude Lévi-Strauss, que odio las exégesis y las exhumaciones. Y he aquí que me propongo desenterrar a tres pensadores abstrusos como quien explora las ruinas de un antiguo cementerio exótico y extraño donde yacen los restos primigenios de una tribu desaparecida.<sup>96</sup>

Así, Bartra emprende el “camino inverso al del etnólogo tradicional”.<sup>97</sup> En el corazón de la modernidad europea se encuentra la luminosa racionalidad, que tal vez nunca existió. “A

<sup>93</sup> Ver abajo el apartado “Vesalio del siglo XXI”.

<sup>94</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, p. 22. En adelante *La jaula de la melancolía*.

<sup>95</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 33.

<sup>96</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 12. Los tres pensadores abstrusos de la exótica tribu desaparecida son: Immanuel Kant, Max Weber y Walter Benjamin.

<sup>97</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 13.

contrapelo, yo quise viajar hacia el corazón del mundo moderno para buscar un estado luminoso de racionalidad llevado a su extremo más puro, un estado que tal vez nunca ha existido ni existirá [...]”<sup>98</sup>

El Yo luminoso y la Otredad oscura. El Yo dinámico y la Otredad estática. Metamorfosis y melancolía. Estados luminosos de racionalidad y estados oscuros de irracionalidad. Figuras del teatro de las ciencias sociales.

¿Cómo partir esta dialéctica? ¿Cómo mostrar su teatralidad? La dialéctica está herida de muerte, había dicho Bartra. El teatro del mundo dual parece estallar en pedazos. Pero, ¿cómo darle certificado de defunción?

Sólo llenando con piedras los ríos sin fondo se puede continuar con la polaridad. El pensamiento estructuralista y dialéctico prolonga la cadena de dualidades que la sociedad europea se ha querido representar.

Las ciencias sociales, dice Bartra, presentan como un nudo trágico. Tienden a prolongar lo que intentan explicar. Es como una especie de predestinación. Un destino anticipado. Cada vez que Lévi-Strauss creía ver sociedades tristes en los oscuros trópicos prolongaba el teatro de las dualidades que desde muy antiguo conformaron la cultura de Occidente. El yo metamórfico y el otro melancólico.

Por otro lado, se pensaba que la melancolía representa la otredad irracional tenida por antitética del mundo capitalista. Para algunos sociólogos, por ejemplo Weber, en el desarrollo del capitalismo se podía observar lo que él llamaba la jaula de hierro. Una férrea burocratización y racionalización del mundo moderno. Bartra mostrará que el sociólogo alemán no podía percibir algo que tenía muy cerca de su persona, pues Weber padeció en carne propia la enfermedad melancólica. Fue de naturaleza tan severa su padecimiento que finalmente terminó por postrarlo en un estado de inactividad y depresión que lo llevaría a la muerte. A pesar de eso el sociólogo

---

<sup>98</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 13.

alemán no pudo ver que la luz negra de la melancolía, esa llamada otredad irracional, paradójicamente, es clave, dice Bartra, para entender los procesos de modernización capitalista.

En México la melancolía echó raíces como parte de un canon que daría estabilidad a un régimen autoritario durante más de 70 años. Estamos encerrados no sólo en jaulas de hierro, sino también y de manera importante, dice Bartra, en jaulas de melancolía.

## **b) La Otredad Salvaje**

Para adentrarnos en este tema le pido al lector que me siga en la lectura de una breve historia que, espero, nos ilustre y encamine en la materia que trataremos.

Imaginemos a un londinense del siglo XIX. Es una fresca mañana de febrero de 1890. Abre los ojos, contempla la luz matutina que se asoma ya por la ventana. Lleva puesto su camisón que le llega a las rodillas y su gorro de dormir. Somnoliento se incorpora en su enorme cama de cedro. Se levanta, se desviste. Y emprende la rutina de aseo. Con meticulosa precisión y paciencia se afeita. Se seca. Su paciencia es recompensada, ni un solo corte. La ropa ya esta lista en el perchero. Chaleco gris, pantalón gris perla, levita negra. Sin asomo de ansiedad se viste. Se coloca el reloj en el bolsillo del chaleco dejando la cadena de oro colgando a modo de adorno. Da una ligera cepillada a su sombrero de copa. Toma su gabán negro con cuello de terciopelo y el bastón con puño de plata. Se dispone a marcharse. Pero antes da unos pasos hacia el enorme espejo empotrado en un atril. Da un último vistazo. ¡Perfecto!, exclama. ¿Qué ve en el espejo? Un hombre desnudo cubierto de pies a cabeza de espeso y rubio pelo. Su cabello es una enorme melena ensortijada y enredada. De su cabeza salen cuernos. En lugar de pies tiene duras y sucias pezuñas. El rostro fruncido en una mueca burlona, los ojos son de rojo fuego y la mirada lasciva.

Satisfecho, se pone su sombrero y sale a la bulliciosa Baker Street. La nieve del día anterior permanece acumulada sobre el suelo, brilla bajo el sol invernal.

Por mucho tiempo se pensó que el europeo ve a los otros como salvajes. Bartra demuestra que no es así.

Encontramos, nos dice Bartra, regados por toda Europa, figuritas, estatuas, juegos de naipes, tapices, grabados en madera, fuentes, aguamaniles, murales, jarrones, pinturas, candelabros, con representaciones del salvaje. En ellas, éste tiene ojos azules y espeso vello rubio cubriéndoles todo el cuerpo. También las mujeres salvajes andan desnudas, cubiertas de pies a cabeza de enortijado pelo y su larga cabellera parece hilos de oro resplandecientes. Su boca es rosadita como la tienen muchas mujeres blancas y sus ojos claros, azules o verdes.

El salvaje es un milenario mito que recorre Occidente. Pero en este punto se me permitirá citar *in extenso* a nuestro autor. Lo considero de mucha importancia.

Cuando en 1538 dos ambiciosos monarcas europeos —el emperador Carlos V y Francisco I de Francia— firmaron por fin la paz, después de muchos años de sangrientas guerras, el virrey de México y los conquistadores decidieron engalanar la plaza mayor con los regocijos de una gran fiesta. Los representantes de la vieja y civilizada Europa realizaron unos festejos cuyo extraño simbolismo no puede menos que sorprendernos: en medio de la gran *polis* representaron, ante los sin duda admirados ojos de los nahuas conquistados, el maravilloso espectáculo del salvajismo occidental.

El primer día de la magnífica fiesta, según cuenta el cronista Bernal Díaz del Castillo, “amaneció hecho un bosque en la plaza mayor de México, con tanta diversidad de árboles, tan natural como si allí hubieran nacido”. Parecía ocurrir en la urbe un retorno mágico y barroco de la naturaleza selvática, invocada por los civilizadores europeos ante los nuevos altares y palacios de la plaza cristiana. El bosque artificial de la imaginación europea se implantaba, como en un sueño, en la ciudad conquistada. Era como un encantamiento:

Había [cita de Bernal Díaz del Castillo] en medio unos árboles como que estaban caídos de viejos y podridos, y otros llenos de mohó, con unas yerbecitas que parece que crecían de ellos...Y dentro en el bosque había muchos venados, y conejos, y liebres, y zorros, y adives, y muchos géneros de alimañas chicas de las que hay en esta tierra, y dos leoncillos y cuatro tigres pequeños...

El simulacro de bosque fue ideado por un caballero natural de Roma, descendiente de patricios según se decía, a quien habíase encomendado la organización de la fastuosa celebración. Aunque fue el ingenio de los salvajes mexicanos el que se puso en obra para lograr el maravilloso artificio de un bosque en la plaza mayor de la ciudad, los actores del

teatro salvaje no fueron ellos. Otros extraños salvajes debían suplantar a los recién descubiertos y conquistados indios:

Y había [continúa Díaz del Castillo] otras arboledas muy espesas algo apartadas del bosque, y en cada una de ellas un escuadrón de salvajes con sus garrotes anudados y retuertos, y otros salvajes con arcos y flechas; y vanse a la caza..., y salen a la plaza mayor, sobre matar la caza, unos salvajes con otros revuelven una cuestión soberbia entre ellos, que fue harta de ver como batallaban a pie; y desde que hubieron peleado un rato se volvieron a su arboleda.

¿Quiénes eran estos hombres salvajes que festejaban con su exotismo grotesco la paz firmada en Aigues-Mortes por los soberanos europeos? Una representación de dos de ellos puede verse todavía hoy en la fachada plateresca de la casa de Montejo, en Mérida, Yucatán. A todas luces no son una imagen de los indígenas americanos: son auténticamente europeos, originarios del Viejo Mundo. Son hombres barbados desnudos, con el cuerpo profusamente cubierto de vello, armados de unos garrotes similares a los bastos del antiguo juego de naipes. [...]

[...] se ha creído que la imaginería del Otro como ser salvaje y bárbaro —contrapuesto al hombre occidental— ha sido un reflejo —más o menos distorsionado— de las poblaciones no occidentales, una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Yo pretendo, por el contrario, demostrar que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. Quiero, además, demostrar que los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho en forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.<sup>99</sup>

El mito está perfectamente estructurado mucho antes de cualquier encuentro con otras culturas, dice Bartra.

Se ha dicho que las narraciones gnósticas, los mitos homéricos y la saga del Rey Arturo son las únicas narraciones originales de Europa.<sup>100</sup> Sin embargo, se tendrían que incluir también el amor y el salvaje como genuinas invenciones de los europeos.

<sup>99</sup> Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, pp. 7-13.

<sup>100</sup> Francine Cudaut, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, p. 7. El cristianismo, en sentido estricto, debe parte importante de su narrativa a las culturas antiguas del Asia menor. No obstante, es cierto que sólo pudo expandirse y dejar de ser una manifestación local cuando se fusionó con la cultura pagana helenística. Ver Werner Jaeger, *Paideia griega y cristianismo primitivo*.

Una plétora de seres salvajes recorre la cultura occidental. Faunos, sátiros, cíclopes en la antigüedad pagana. Anacoretas y hombres con bastos en la Edad Media. Vampiros y licántropos en los siglos XVIII y XIX. Wolverine en el siglo XX.

Es importante retener lo que dice Bartra. No sólo el mito del salvaje es originalmente europeo, sino, además, resulta ser uno de los mitos fundamentales de la cultura occidental. Fue un acierto que la editorial Era y la UNAM decidieran publicar *El salvaje en el espejo* y *El salvaje artificial* en la hermosa edición que incluye las imágenes a todo color.

En la página 65 de *El salvaje en el espejo* vemos una pintura de Hans Schäufelein. Se observa un anacoreta desnudo, todo su cuerpo está cubierto de un espeso vello rubio, excepto las manos, los pies y las rodillas. Sólo la parte baja de su cadera está cubierta con unas hojas. Tiene largo y ensortijado cabello y una larga barba blanca. Se trata del santo Onofre quien está arrodillado, con las manos en posición de recepción pues un ángel le está dando la hostia de la comunión. Onofre, dice Bartra, “llega a la santidad al convertirse en un anacoreta salvaje que vive milagrosamente en el desierto. Al fondo de esta pintura de Hans Schäufelein se ve a Onofre de niño lanzado al fuego por su padre pagano, que duda de su legitimidad. El hirsuto santo aparece arrodillado, en el momento de la comunión”.<sup>101</sup>

Desde que el mito fue estructurado ha tenido su doble cara. El buen y el mal salvaje. La bondad, e incluso, la santidad eran propias de los salvajes. Estos salvajes viven en armonía con la naturaleza. Eran incontaminados, puros o inocentes. Y además tenían el siguiente rasgo: eran sabios. Y no cualquier sabiduría. Casi se podría decir que se trataba de la más prístina de las sabidurías. Bartra recuerda los términos con los que Nietzsche reproduce un pasaje famoso del salvaje que revela el “sentido de la vida humana”.

Quando Nietzsche trata de dibujar la tragedia del hombre moderno, da un salto de veinticinco siglos para enfrentarse al típico hombre salvaje de los antiguos griegos, el fauno Sileno. Cuenta Nietzsche la leyenda de Midas, el legendario rey frigio que logra capturar al salvaje Sileno y lo fuerza a revelar qué es lo mejor para los hombres. El rey

---

<sup>101</sup> Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, p. 65.

Midas, que quería comprender el sentido de la vida humana, recibe una respuesta contundente: “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y, en segundo lugar, lo mejor es, para ti, morir”. De esta forma Nietzsche descubre en la antigua sabiduría popular griega, revelada por Sileno, la llave del pensamiento trágico: el dolor y el sufrimiento por la unidad perdida del hombre con la naturaleza.

El salvaje europeo guarda celosamente un secreto, durante muchos siglos ha sido el guardián de arcanos desconocidos: posee las claves de la tragedia, oculta los misterios del cosmos, sabe escuchar el silencio y puede descifrar el fragor de la naturaleza. El salvaje ha sido creado para responder a las preguntas del hombre civilizado; para señalarle, en nombre de la unidad del cosmos y de la naturaleza, la sinrazón de su vida; para hacerle sentir trágicamente el terrible peso de su individualidad y de su soledad. El salvaje permanece en la imaginación colectiva europea para que el hombre occidental pueda vivir sabiendo que hubiera sido mejor no haber nacido o, más bien, para poner en duda a cada paso el sentido de su vida. En esta forma, paradójicamente, el salvaje es una de las claves de la cultura occidental.<sup>102</sup>

En la página 67 de *El salvaje en el espejo* vemos la reproducción de lo que seguramente es una página de un libro medieval, porque muestra las características letras iniciales mucho más grandes que el resto y profusamente adornadas con flores y laminillas de oro. El Rey Arturo está sentado, al lado de él está un monje que lo observa. El rey observa al salvaje que sus vasallos le presentan atado con cadenas. El salvaje está cubierto completamente de espeso vello negro. Sólo su rostro, de la nariz hacia arriba no tiene vello. El salvaje en cuestión es Merlín. El mago se había fugado a los bosques para integrarse a la naturaleza y adivinar el futuro y se convierte en un hombre salvaje. La ilustración es de principios del siglo XV.

Se puede quedar uno viendo por horas las imágenes y leyendo y releendo otras tantas la escritura de Bartra. Sólo me detengo en dos imágenes más, que llamaron mi atención. En una está una mujer salvaje. Tiene una larga cabellera rizada y esta desnuda, sólo su propio vello la cubre completamente excepto las manos, los senos y los pies. Está abrazando a un pequeño unicornio, que le ofrece su patita, la cual posa dócil y cariñosamente en su pierna. La descripción de Bartra: “Se creía que sólo las mujeres vírgenes podían domar al unicornio. Es una ironía que una mujer salvaje, encarnación de los desenfrenados deseos sexuales, tenga en sus manos al

---

<sup>102</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, pp. 35-37.

unicornio, símbolo de la castidad. Ella representa aquí a la Reina de los Animales en un antiguo juego de naipes”.<sup>103</sup>

La otra imagen es la de un salvaje que, como todos, esta cubierto de pelo en todo su cuerpo, pero en la cabeza tiene una corona adornada. La corona tiene la forma típica del birrete papal. En efecto, se trata de un papa. Tiene una larga cola que termina en la característica punta de la cola del demonio. En una mano sostiene un garrote parecido al basto del juego de naipes, y en la otra, una llave. Lo rodea lo que parecen ser las llamas del infierno. La descripción de Bartra: “Los aspectos maléficos y agresivos del salvaje son enfatizados en este grabado de Melchior Lorsch, que ilustra un texto de Martín Lutero y representa al papa como un *homo sylvestris* al que se le agregan algunos rasgos diabólicos”.<sup>104</sup>

Lo cual me recuerda la famosa película *El nombre de la rosa*.<sup>105</sup> La escena donde William de Baskerville observa con sus gafas un libro con la imagen de un papa, que es un zorro. *The pope is a fox*. A William le parece un rasgo de la comicidad e ironía del artista. Una especie de rasgo contracultural del copista que quiere burlarse del papa o criticarlo. Bartra diría todo lo contrario, diría que se trata de una imagen típica de la cultura europea. Por supuesto, los artistas focalizaban sus imágenes en figuras públicas que querían criticar, como en la imagen del libro de Lutero. Lo interesante es que cuando querían divertirse o criticar, lo hacían con la imagen del salvaje. Ésta es algo completamente interno a la naturaleza de la cultura europea, como dice Bartra.

El salvaje no es, por ello, una Otredad. Definitivamente tenemos que citar en este punto a nuestro anatomista. Veamos los términos con que el doctor Bartra relata su ingenuidad. El simulacro de 1538 le había dejado la impresión de la Otredad. Pronto se daría cuenta de que no es así.

Mi primera impresión, al observar a los salvajes europeos que llegaron a América, fue que esos rudos conquistadores habían traído su propio salvaje para evitar que su ego se disolviera en la extraordinaria otredad que estaban descubriendo. Parecía como si los

<sup>103</sup> Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, p. 171.

<sup>104</sup> Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, p. 73.

<sup>105</sup> Ver *The name of the rose* (El nombre de la rosa), Dir. Jean-Jacques Annaud.

Europeos tuviesen que templar las cuerdas de su identidad al recordar que el Otro —su *alter ego*— siempre ha existido, y con ello evitar caer en el remolino de la auténtica otredad que los rodeaba. El simulacro, el teatro y el juego del salvajismo —de un salvajismo artificial— evitaba que se contaminasen del salvajismo real y les preservaba su identidad como hombres occidentales civilizados.

Con esta idea me lancé a un viaje por la tierra de los hombres salvajes occidentales: los *agrioi* de Grecia, los anacoretas velludos coptos, los *homines silvestres* de los Alpes, los adivinos de Brocéliande, las damas velludas de la estirpe de Raue Else y otros seres fascinantes que poblaron la imaginería occidental antigua y medieval. Como etnólogo me interesé en sus ritos y costumbres, en su lengua y sus creencias, en su historia y su economía. Con asombro e ingenuidad me percaté de que estaba asistiendo a la creación misma de la noción del Otro, que me estaba bañando en las fuentes primordiales de la idea occidental de otredad, [...].<sup>106</sup>

Cuando Bartra se interna en los espesos bosques buscando los centauros, faunos, minotauros, cíclopes y demás monstruos pensó, en un primer momento, que estaba asistiendo al nacimiento mismo de la Otredad. Un segundo momento lo haría reconsiderar esa interpretación.

Así, nuestro anatomista pronto se daría cuenta de que en realidad el simulacro de 1538 se debía interpretar directamente: simplemente esos velludos seres eran los europeos.

El agudo sentido crítico de Bartra le hace cuestionar una de las tradiciones científicas y culturales más fuertes del siglo XX: el mito del salvaje.

Es tan fuerte esta tradición que todavía hoy suele pensarse que la imaginería de la Otredad salvaje ha sido un reflejo distorsionado, racista y eurocentrista que Europa tuvo de las poblaciones no occidentales.

El mito del salvaje no es una visión eurocentrista. Bartra menciona un hecho sintomático. Los griegos no tenían un concepto preciso de “civilización”. ¿Por qué? Bartra sugiere esta interpretación: porque lo salvaje no era lo que está afuera; lo salvaje, creía el griego antiguo, era lo que está adentro. Es decir, el griego decía: yo soy el salvaje. Lo mismo hacía el londinense victoriano del siglo XIX, para retomar mi pequeña historia con la que comenzamos este apartado. Cuando el griego se ve en el espejo contempla la imagen de un salvaje.

Para los antiguos griegos el salvaje (*agrioi*) no era el bárbaro. Hay que destacar el hecho de que la noción de barbarie no fue siempre la misma en Grecia: de ser un vocablo para

---

<sup>106</sup> Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, pp. 13-14.

designar una lengua extranjera, pasó a señalar a los pueblos no griegos y, después de las guerras con los medos, adquirió el sentido de “cruel”. El bárbaro sólo existía *fuera* del mundo civilizado griego. Es muy significativa la inexistencia de un vocablo griego preciso y único para referirse a la idea de civilización (palabra de origen latino). Desde luego la noción de *polis* tenía ese sentido; pero también la palabra *hemeros*, que significa “domesticado” o “dócil”, era usada para referirse a la idea de civilización, es decir a una sociedad como la griega, regida por leyes justas. Este hecho debe hacernos destacar la importancia de la idea de los salvajes como seres que no han sido domesticados pero que viven *dentro* del espacio griego: así, *agrios* es la antítesis de *hemeros*.

En contraste con la idea de bárbaro, los griegos definieron *en el interior de su mundo* a una gran variedad de seres salvajes –humanos y semihumanos– que contribuyeron a trazar el contorno de la razón griega.<sup>107</sup>

Los dos eruditos y hermosos libros de Bartra sobre el salvaje demuestran, pues, que el mito del salvaje no es una visión eurocentrista. Por eso, los salvajes europeos no tienen absolutamente nada que ver con los nativos de África o América: “¿Quiénes son los salvajes europeos? ¿Qué buscan? ¿Qué representan? Desde luego, estos salvajes nada tienen que ver con los nativos que los europeos han colonizado en África o en América. En realidad, los europeos usaron un antiguo mito para denominar a los extraños habitantes de otras regiones del mundo”.<sup>108</sup>

Bartra considera que cada época de la llamada cultura occidental ha tenido su imagen salvaje. Lo que es verdaderamente asombroso es que no se perdiera la continuidad del mito. Bartra está convencido de que cada época confecciona su propia sensibilidad cultural. La cultura moderna capitalista tiene la suya. Es notable observar que la modernidad capitalista rescate un mito que podría perderse, dice Bartra, en la noche de los tiempos. A este proceso de rescate Bartra lo denomina como proceso de *afinidad selectiva*.

Es curioso observar que el mito del salvaje y el discurso del amor extrañamente formaron una especie de simbiosis. Probablemente a ello se debe el éxito de ambos. Éxito que haría que no se perdieran en la noche de los tiempos. De alguna manera, dice Bartra, la cultura medieval rescató del olvido al salvaje trágico de la antigüedad pagana y lo colocó en una función importante: el apuntalamiento del sentimentalismo amoroso.

<sup>107</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, pp. 38-39.

<sup>108</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 35.

El mito del salvaje europeo tiene una larga historia. Cada época construyó su propia imagen salvaje, sin que la continuidad del mito se perdiera. [...]; lo mismo había ocurrido con el *homo sylvestris* medieval, que tomó del salvaje trágico de los griegos elementos para dibujar el perfil del sentimentalismo amoroso.<sup>109</sup>

También debemos prestar atención a la situación de que la afinidad selectiva del mito del salvaje configura un tejido de redes mediadoras que constituyen simulacros como los que mencionaremos un poco después.

El mito del salvaje europeo tiene una larga historia. Cada época construyó su propia imagen salvaje, sin que la continuidad del mito se perdiera. [...]. De esta manera, rasgos que podrían haberse perdido en la noche de los tiempos son rescatados por una nueva sensibilidad cultural para tejer redes mediadoras que van delineando los límites externos de una civilización gracias a la creación de territorios míticos poblados de marginales, bárbaros, enemigos y monstruos: salvajes de toda índole que constituyen simulacros, símbolos de los peligros reales que amenazan a la sociedad occidental.<sup>110</sup>

Hay que señalar que este mito tuvo diversas expresiones que son, dice Bartra, otras tantas continuaciones. Una de ellas, directamente deudora, fue el primitivismo. Este sistema de ideas permeó la cultura de fines del siglo XIX y principios del XX en Europa. Bartra hace algunas observaciones sobre el primitivismo en el arte y en la psicología. Bartra está convencido de que el psicoanálisis es una de las versiones que prolongaron el mito milenario del salvaje.

Hay que buscar las explicaciones en una compleja inserción de antiguos mitos y tradiciones en el desarrollo de nuevas texturas y funciones propias de la cultura moderna. Estoy convencido de que las interpretaciones psicológicas o psicoanalíticas, en sus diversas expresiones, *son parte del fenómeno primitivista*. No son una explicación: son parte del problema que queremos entender.<sup>111</sup>

La psicología y el psicoanálisis son parte del problema, porque son una expresión de la consideración de que dentro de nosotros hay un *alter*, un otro, que es un salvaje: “La idea de que dentro de nosotros habitan fuerzas o entes extraños, que la conciencia no domina, es muy

---

<sup>109</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 37.

<sup>110</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 37.

<sup>111</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 83.

antigua. Por ello no es difícil que arraigue un mito basado en la impresión de que hay una bestia dentro de cada hombre”.<sup>112</sup>

El surrealismo y el psicoanálisis fueron expresiones culturales muy importantes en las tres primeras décadas del siglo XX. Cosas singulares sucedieron, por ejemplo, en la segunda década, los llamados *années folles*. Una maravillosa explosión de fenómenos artísticos y culturales. Entre ellos el surrealismo. El movimiento surrealista proponía “que las fuentes del inconsciente y del sueño deben enriquecer el pensamiento y favorecer la creatividad. Los surrealistas proponían una ‘escritura automática’ espontánea, sin control de la lógica o la razón, sin prejuicios estéticos o morales”.<sup>113</sup> Por eso hay que contravenir el aparente orden de la realidad. Es característico de las ideas de los surrealistas el *Manifiesto* que André Breton y Louis Aragon hicieron en elogio a las histéricas.<sup>114</sup> Las histéricas eran personas enfermas para el psiquiatra o el neurólogo victoriano. Los surrealistas, por el contrario, veían en ellas la manifestación de un acto poético, concepción consecuente con su noción de belleza: “La belleza será convulsiva o no será...”.<sup>115</sup>

Freud, por su parte, no sólo fue un penetrante observador de los sueños de sus pacientes, dice Bartra, también fue un perspicaz observador de la cultura europea: “Freud no sólo fue un analista de los sueños y pesadillas de sus pacientes sino también un cuidadoso observador de la civilización moderna (y antigua), de los grandes sueños culturales reflejados por la religión, la literatura, el arte, la filosofía y la política”.<sup>116</sup> Fue esa capacidad de observación, diríamos, lo que le empujó a retomar y prolongar el mito del salvaje. Es revelador, creo yo, su principio terapéutico: *wo es war, soll ich werden* (donde ello estaba, el yo debe advenir).

En México esta tradición europea tuvo su continuación en lo que Bartra denomina como el canon del axolote. Particularmente Samuel Ramos y Octavio Paz reelaboraron la idea del ser profundo,

<sup>112</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 101.

<sup>113</sup> Héctor Pérez-Rincón, *El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, p. 119.

<sup>114</sup> “El cincuentenario de la historia (1878-1928)”. Puede consultarse en Héctor Pérez-Rincón, *El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, pp. 71-73.

<sup>115</sup> André Breton, *Diccionario del surrealismo*. Entrada: “Belleza”.

<sup>116</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 73.

el ser interno, el ser larvario. Es decir, el mito del homúnculo salvaje que todos llevamos dentro, atravesado, decían, por complejos y soledades.

Lo específicamente moderno de este mito radica en que el estereotipo del anti-héroe aparece como una dimensión interna a los individuos: se cree que los mexicanos llevan dentro, incrustado en su ser profundo e inconsciente, un *alter ego* cuyas raíces se hunden en la noche de los tiempos y se alimentan de antiguas savias indígenas. Se concibe como un ser larvario interior alentado por emanaciones de un nudo de complejos psicológicos y de tensiones filosóficas que surgen de los insondables pozos del alma colectiva. Aunque el héroe agachado es fundamentalmente una transfiguración del indio y una transposición de rasgos campesinos, a su humilde nacimiento fueron convocadas importantes corrientes de ideas: el surrealismo, el psicoanálisis y el existencialismo. De allí las formas oníricas del mito, su inmersión en las aguas de la infancia y la angustia que lo tiñe.<sup>117</sup>

Pero no sólo el arte y la psicología profundizaron en el mito. Grandes antropólogos y sociólogos del siglo XIX sostuvieron la tesis del primitivismo. Bartra dedica un magnífico ensayo, por ejemplo, a uno de los más grandes antropólogos primitivistas: Lewis H. Morgan.<sup>118</sup> Grandes sociólogos retomaron con fuerza las tesis de Morgan, entre ellos estuvieron Marx y Engels, también en el XIX. Bartra dedicó uno de sus trabajos a analizar y criticar las tesis que Engels había sostenido sobre la sociedad de los aztecas. La posición de Engels, dice Bartra, era deudora de las tesis de Morgan. Bartra puntualizó que un estudio más cuidadoso la hacía insostenible.<sup>119</sup> El primitivismo, pues, fue una corriente de ideas de una gran difusión. El siglo XX también registró algunas versiones, que son otras tantas continuaciones.<sup>120</sup>

Ahora bien, la obra bartriana muestra que encontramos el mito del salvaje embonando extrañamente con el sistema capitalista. Las sociedades contemporáneas de la cultura moderna forman, dice Bartra, un curioso *collage*.<sup>121</sup> Éste es un hecho de fragmentos disímolos. Sin embargo, lo extraño del asunto es que presenta una especie de unidad de conjunto: “el azar sólo

<sup>117</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, pp. 96-97.

<sup>118</sup> Ver Roger Bartra, “Las obras del castor: la vida de Lewis H. Morgan” en *Territorios del terror y la otredad*, pp. 123-139.

<sup>119</sup> Ver Roger Bartra, *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*, p. 125.

<sup>120</sup> Por ejemplo, el primitivismo de Emmanuel Levinas, al que nos referiremos en su momento.

<sup>121</sup> Bartra elabora por primera vez la idea del *collage* en 1981 en “El desgesticulador que te desgesticulare buen desgesticulador será”.

interviene parcialmente: hay una estructura aglutinante que le imprime un carácter al conjunto”.<sup>122</sup>

Bartra dirá que hay una cierta *afinidad selectiva* entre algunos mitos y la modernidad capitalista. Fenómenos heteróclitos, pertenecientes a culturas antiguas y medievales que no tienen que ver con el capitalismo, paradójicamente, embonan con éste.<sup>123</sup>

Me gustaría contar otra historia para ver esto. Esta vez vayamos a los Estados Unidos del siglo XX. Posiblemente no sea casual el lugar. Después de todo, el Continente Americano, para Bartra, es la región más occidental de Occidente: “[...] nuestro continente, que es la parte más occidental del Occidente”.<sup>124</sup>

Estamos en la ciudad de Nueva York en el año 1981. Un magnate corporativo, su esposa y su chofer son brutalmente asesinados. El magnate y su familia habían sido monitoreados a cada instante de su vida por un sofisticado aparato de inteligencia privada pues se temía un ataque. A pesar de eso, finalmente éste sucede con el desenlace trágico. Los asesinos, pues, logran burlar todas las medidas de seguridad y desaparecen sin dejar el menor rastro. Inmediatamente se organizan las pesquisas indagatorias al más alto nivel. El mismo *mayor* va al lugar de los hechos y está al pendiente del asunto. La empresa de inteligencia privada llama a Rebecca, una experta en psicología criminal, especializada en terrorismo internacional, para auxiliar en el caso. El jefe de detectives de la policía neoyorkina, por su parte, contrata a Dewey, un sagaz detective que se reincorpora al trabajo después de una ausencia de algunos años. Juntos, Dewey y Rebecca intentarán atrapar a los escurridizos asesinos.

La policía y todo el aparato de inteligencia están convencidos de que se trata de un ataque terrorista. Dewey no está convencido. De hecho, lo duda seriamente. Más bien está convencido de que los policías, incluido su jefe y su compañera Rebecca, están paranoicos. Le espeta a Rebecca: “you people wanna be political to justify your existence”.

---

<sup>122</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 29.

<sup>123</sup> Sobre la idea de la afinidad selectiva ver abajo el apartado “Vesalio del siglo XXI”.

<sup>124</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 82.

Hay que decir lo siguiente de Dewey. Se trata de un personaje con un ligero tinte contracultural. No cree del todo en el *american way of life* y su tozuda conciencia cristiana. Es alcohólico. Con una historia de abuso en el pasado y problemas en el presente. Ha decidido renacer de sus cenizas y vivir. Temprano se levanta y sale a correr por Central Park. Después de un café y un pan, regresa a trabajar como flamante detective del NYPD. Por supuesto, se da sus pequeños gustos de vez en cuando. Le ofrece a Rebecca, en plenas horas de trabajo, un trago, *a shot*. Ella le pregunta: “you got any ice?”. Recibe la respuesta de un amargado con sentido del humor: “only in my heart”.

Otro personaje no muy convencional es el forense encargado del caso, Whittington. No es casual que sean amigos. Se llaman mutuamente Dew y Whit, diminutivos que expresan su cariñosa cercanía. Whit viste a la usanza setentera, que recuerda un poco la sicodelia sesentera. Usa su pelo largo, como Dew, pero a la afro. Porta un arete largo en una oreja. Su lenguaje también es setentero: “solid, solid, man”. Con su walkman escucha música disco. Le gusta divertirse enseñándole las nalgas a Dew diciéndole: “black moon over Manhattan”. Cuando la alta cúpula de la inteligencia neoyorkina conoce que va a ser el forense del caso, no pueden evitar hacer una mueca de desprecio, pues es un negro.

Los jefes de Dew se lanzan, pues, a buscar a los terroristas. Están convencidos de que los asesinos pertenecen a una banda de guerrilleros que tienen por objetivo la destrucción del mundo corporativo capitalista. El magnate fue su blanco pues era dueño de una poderosa firma transnacional de capital inmobiliario.

Dew y Rebecca siguen otras pistas. En los cuerpos fue encontrado restos de pelo de animal, lo cual despierta sus sospechas de que algo raro sucede. Ya no tienen dudas cuando se encuentra el cadáver de un indigente en unos terrenos baldíos del South Bronx, asesinado exactamente de la misma forma en que lo fueran los magnates y su chofer. Entonces, se derrumba a sus ojos la hipótesis de un ataque terrorista de guerrilleros anticapitalistas. Con esa idea consultan a un

biólogo, Fergie, quien es amigo de Whit, para despejar la incógnita del pelo de animal encontrado en los cadáveres. Fergie les dice que el pelo es de un lobo. Pero Fergie les dice que seguramente el asesino vestía una prenda hecha con la piel del lobo. Fergie se indigna frente a la posibilidad de que un lobo sea violento hacia el humano. Dew le pregunta: pero, ¿podría un lobo ser entrenado por un humano para ser violento? Fergie le dice: entonces ya no sería un lobo. Fergie resulta ser un personaje muy raro. Cree que los lobos son libres, comunitarios, fuertes, grandes cazadores y de ninguna manera atacarían al ser humano. Fergie deja escapar una inquietante y extraña idea: los lobos son como los indígenas. Para Fergie esto es algo valorado y positivo: viven en armonía con la naturaleza y nunca depredan, ni entre ellos ni hacia los otros. Fergie, además, sostiene una especie de gnosticismo: “The body is just a physical expresión of de soul. The soul can shift the body into any shape it wants”.

Dew y Rebecca siguen además otra pista. Las videocámaras de seguridad captaron la presencia de un indígena, Eddie, en las cercanías del lugar donde fueron masacrados los magnates. De modo que sospechan de él. Dew lo sigue. Y observa algo raro en Eddie y sus compañeros de trabajo, indígenas como él (que visten vaqueros levis, botas y texanas con plumas). Después del trabajo y unas copas en la cantina, se divierten jugando un ritual que le llaman *shape-shifting*. Danzar desnudos a la luz de la luna imitando los movimientos de un lobo. Eddie tiene algunas conversaciones con Dew, pero éste no puede probar ninguna conexión entre el indígena y los asesinatos, aunque sospecha de él. Eddie siempre se muestra reticente, burlón y provocativo.

Mientras tanto los detectives macartistas logran aprehender a un terrorista de quien obtienen una confesión. El terrorista confiesa que es miembro de una banda de guerrilleros alemanes llamada *Götterdämmerung*, a quienes conoció cuando estaba en la Sorbona. Satisfechos, los detectives dan por concluida su investigación.

Dew no lo cree y se lanza a buscar a los extraños y escurridizos asesinos en los terrenos baldíos del Bronx. Tiene la corazonada de que viven ahí. Acierta. Pero su descubrimiento tiene consecuencias trágicas: su amigo Whit es asesinado por los extraños seres.

¿Qué diría Bartra de mi historia? En primer lugar diría que mi historia no tiene ni pies ni cabeza. Es un batiburillo. Parece, diría, un poema dadaísta. En segundo lugar diría que, paradójicamente, presenta una estructura aglutinante, un carácter. En tercer lugar diría: la historia que cuentas es una película, no la vida real. En efecto, se trata de la película *Wolfen* de Michael Wadleigh (1981), estelarizada por Albert Finney (Dewey), Diane Venora (Rebecca), Gregory Hines (Whittington) y Edward James Olmos (Eddie).<sup>125</sup> En cuarto lugar, continuaría diciéndonos Bartra, sucede que en la vida real encontramos representaciones. Las representaciones son a veces simulacros. Hay simulacros verdaderamente enigmáticos o con apariencia indescifrable, como el simulacro que vieron los atónitos ojos de los mexicanos nahuas en 1538. Otros simulacros son siniestros y escalofriantes como el representado en el año 2002 en Pineland, del que hablaremos en su momento. Por último, diría Bartra, algunos simulacros constituyen el poder político: “Sabemos también que los simulacros imaginarios son parte constitutiva del poder político”.<sup>126</sup>

Si no estuviera tan naturalizado el mito del salvaje advertiríamos lo extraño del collage *Wolfen*. ¿Qué tiene que ver un indígena, un indigente, una banda terrorista, un forense negro onda disco, un detective blanco onda escéptica, un biólogo gnóstico, una psicóloga de terroristas, unos burócratas macartistas, unos magnates masacrados, los *wolfen* y los terrenos baldíos de Nueva York? Nada. Es como un rompecabezas, con la excepción de que no se puede reconstruir. O más bien, es un rompecabezas que ya está armado, pero no presenta una lógica. Parece haber no una lógica sino una fórmula que le da una extraña coherencia. Lo que presenta es un carácter. Ahora bien, ¿quién arma ese carácter aglutinante?

---

<sup>125</sup> Ver *Wolfen*, Dir. Michael Wadleigh.

<sup>126</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 273-274.

Esta aglomeración de elementos culturales tan dispares me recuerda la forma en que Ernest Gellner definió el proceder antropológico de James Frazer, que aplicaba el método de la urraca al recopilar datos descontextualizados sin importar el lugar que ocupaban en sus culturas de origen. Pero ahora este método lo aplica la sociedad, no el antropólogo.<sup>127</sup>

Una forma de entender la tragicomedia contemporánea sería utilizando el método de Malinowski, esto es, dice Bartra, intentando la recontextualización de los fragmentos.

Podemos proceder a la manera malinowskiana e intentar la recontextualización de los fragmentos: investigar las funciones de los códigos islámicos en las sociedades de origen, determinar los mecanismos de expulsión y atracción de migrantes, establecer la estructura de las relaciones interétnicas, ubicar las causas sociales del profundo descontento que impulsa a guerrilleros y terroristas, etcétera.<sup>128</sup>

En mi ejemplo, retomando *Wolfen*, se podría recontextualizar al detective blanco escéptico. Una vida opresiva en el cristianismo enerva a cualquiera. Dew aún guarda este recuerdo de una monja: “used to beat the shit out of me”. Dew duda de sus superiores, representan la autoridad. Duda de la moral. Duda del *establishment*, que casi siempre recurre a principios morales.

También se podría recontextualizar a Rebecca. ¿Qué es lo que hace que reconsidere por un momento su psicologismo? ¿Su cercanía con Dew? Probablemente. Pero tal vez hay en ella una susceptibilidad hacia los discursos autoritarios, que casi siempre son sexistas.

También se podría recontextualizar al forense. Aunque los ochentas no son los sesentas, es fuerte todavía el recuerdo de la violación de los derechos civiles y políticos de la población negra norteamericana. Y en muchas ocasiones aún no es un recuerdo. Los macartistas blancos toleran al forense, pero lo desprecian.

No es sorpresa, pues, que Dew, Rebecca y Whit sientan que entre ellos hay una afinidad. Entre Dew y Rebeca es tal la química que necesitan prolongarla en la cama. Y es tal la amistad entre Dew y Whit que cuando éste es asesinado por los *wolfen*, Dew grita de dolor.

---

<sup>127</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 28.

<sup>128</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, pp. 28-29.

También se podría recontextualizar *Götterdämmerung*, los terroristas. Historias de profundo descontento social encontramos en estos terrenos: “[...] las causas sociales del profundo descontento que impulsa a guerrilleros y terroristas”.

Pero, ¿cómo recontextualizar al biólogo gnóstico? El gnosticismo, se diría, tuvo su contexto.<sup>129</sup> ¿Qué contexto podría tener al presentarse en Fergie? Se diría que Fergie siente una especie de tedio frente al sensualismo neoyorkino. Fergie no encuentra salvación en el *soul mate*, sino en el *soul* a secas. Cuando Fergie le explica a Dew su teoría, éste lo mira con una expresión en su rostro como diciendo: ¿de dónde salió este loco? Yo diría: ¿de dónde salieron sus ideas? Si Fergie se puede recontextualizar, no así sus ideas.

Ahora bien, si el gnosticismo de Fergie es muy difícil de recontextualizar, más todavía el mito del salvaje que sostiene Eddie. En este caso se trata de la versión decimonónica del *werewolf*.<sup>130</sup> Es significativo que los indígenas le digan a Dew que no se trata de un *wolf* ni de un *werewolf*. No es un lobo ni un hombre-lobo. Son *wolfen*. Inventan un término (el plural de *wolf* es *wolves*).<sup>131</sup> El discurso de Eddie es velado. No le confiesa a Dew que fueron ellos los asesinos. Tampoco le dice que fueron los *wolfen*. Lo que le dice es que, en todo caso, los indígenas comprenden algo que jamás podrá el blanco neoyorkino. Porque el indígena es libre, sabio y vive en armonía con la naturaleza. Es decir, Eddie expresa los conceptos clásicos de la mitología occidental del salvaje. Lo paradójico es que crea que son lo contrario. Eddie cree que son conceptos de su cultura no occidental.

En el personaje de Eddie también se puede advertir una historia de violencia. Se trata, dice Bartra, de una de las catástrofes más dramáticas y terribles de la historia conocida de la humanidad, de lo cual hablaremos en su momento. Tan es así que de indígena Eddie tiene poco.

<sup>129</sup> Ver Francine Cudaut, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*.

<sup>130</sup> Sobre la mitología de los licántropos o *werewolves* ver Roger Bartra, *El salvaje artificial*.

<sup>131</sup> Pareciera que la intención de Wadleigh, el director de la cinta, es introducir un poco de variante en uno de los mitos clásicos de la cinematografía norteamericana. *Wolfen* es una aportación nueva de Wadleigh. Los términos son: *lycans* y *werewolves*. También hay otra variante. Está ausente la escena de la transformación, que es clásica en estas cintas. Cuando a la luz de la luna llena Eddie parece estar a punto de transformarse en lobo se detiene abruptamente.

Pero, si bien este personaje se puede recontextualizar, no sucede lo mismo con su pensamiento: el salvaje.

Pero lo que definitivamente no se podría recontextualizar sería *Wolfen* mismo. Es un tejido amorfo que se integra al, diría Bartra, fino tejido de símbolos que observamos en la sala y saliendo de la sala del cine.

El método de Malinowski, entonces, dice Bartra, no es que sea inadecuado, pero es completamente insuficiente. Esto es, deja sin explicar, primero, ciertas extrañas supervivencias del mundo antiguo, y segundo, deja sin observar las redes imaginarias del terror político.

Frazer, por su parte, dice Bartra, creía en cierto universalismo. Bartra no lo cree. No hay, para Bartra, líneas universales de evolución. Para nuestro anatomista ni los individuos ni las sociedades evolucionan. Tampoco lo hacen las culturas o las naciones.

Bartra sostiene que hay algunas piezas del batiburillo que presentan cierto comportamiento darwinianamente evolutivo. Y quien estudie la formación política actual tendrá que enfrentarse a ellas.

[...], en el estudio de las formaciones políticas actuales, tiene que enfrentarse al batiburillo cultural de fragmentos que quedan atrapados en las redes imaginarias del poder. Podemos proceder a la manera malinowskiana e intentar la recontextualización de los fragmentos: investigar [...]. Pero al recomponer el conglomerado multicultural no logramos comprender el carácter de esta alarmante red imaginaria de poderes y terrores políticos.

Según mi opinión es necesario, aunque parezca extraño, volver los ojos al menospreciado evolucionismo. La mirada evolucionista de Frazer, inspirada en Edward Tylor, no tardaría en descubrir en nuestras posmodernas redes imaginarias toda clase de supervivencias culturales procedentes de tiempos y espacios remotos. Pero lejos de usarlas para intentar reconstruir líneas universales de evolución, ahora podemos tratar de explicar las extrañas refuncionalizaciones de rasgos culturales no occidentales o antiguos.<sup>132</sup>

En la representación cinematográfica se puede observar la presencia de ese *collage* o *bricolage* del que habla Bartra. Parece haber, dice Bartra, una afinidad selectiva del mito del salvaje, en su versión de *werewolf* (*wolfen* en la película), con los territorios del terror y la otredad que marca

---

<sup>132</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, pp. 28-29.

la tónica de los últimos años del siglo XX. Pero también, y de manera cada vez más acendrada, del siglo XXI.

Yo creo que la abigarrada feria de alteridades que acompaña las formas actuales del poder político es un espacio repleto de “supervivencias” que cumplen la función de las mutaciones en un proceso evolutivo basado en la selección natural. Por supuesto, mi interpretación no tiene absolutamente nada que ver con el evolucionismo social del siglo XIX, que es anterior a Darwin, ni con su versión sociobiológica de fines del siglo pasado. Las supervivencias de las que hablo, y que se adaptan a nuevas funciones, no se refieren a la evolución de grupos sociales, nacionales o étnicos, sino a ciertos fragmentos o elementos culturales, tradiciones o valores que son adoptados, digámoslo así, por las redes imaginarias del poder político. Estas redes funcionan como estructuras míticas y simbólicas que aglutinan y conectan piezas heterogéneas, a la manera del bricolage que invocaba Lévi-Strauss. También podríamos representarlas como el rompecabezas que le gustaba a Caillois, pero la imagen que se forma le repugnaría, pues se asemeja a una pintura surrealista o a un poema dadaísta. Y no obstante, el azar sólo interviene parcialmente: hay una estructura aglutinante que le imprime un carácter al conjunto. Un carácter, pero no un destino o un camino predeterminado.

Estas redes también pueden ser definidas como estructuras de mediación: un conjunto de vasos comunicantes que aplaca las contradicciones y rebaja la intensidad de los conflictos sociales al estimular efectos de cohesión en torno del poder establecido. Hace mucho que los antropólogos han observado que los mitos cristalizan como estructuras mediadoras. Pero, además, como observó el filósofo Hans Blumenberg, la larga duración y la amplia extensión de los mitos obedece a un proceso prolongado de selección, una especie de decantación histórica de tipo darwiniano. Aquí no tengo espacio para ampliar esta interpretación evolucionista, que he desarrollado en mis investigaciones sobre el mito del hombre salvaje europeo y sobre la cultura melancólica renacentista y barroca. Sólo quiero decir que si [...] deseamos comprender las formas que vinculan la cultura y la política en las sociedades actuales más desarrolladas creo que nos será útil, por así decirlo, abrir la caja negra que envuelve las estructuras de mediación para observar el fino tejido de redes imaginarias y simbólicas al que me he estado refiriendo. Si queremos una metáfora más ligada a la tragicomedia contemporánea, podríamos decir que las cajas negras de los aviones que fueron estrellados contra las torres gemelas en Nueva York y el Pentágono en Washington contienen claves no para descubrir conspiradores, sino para desentrañar la manera en que se tejen hoy en día, a escala global, las redes imaginarias del terror político. Y las claves, también, para trazar los mecanismos evolutivos que han permitido que crezcan sistemas tan sofisticados de legitimación del poder establecido.<sup>133</sup>

En 1977 los detectives de Alemania buscaban obsesivamente a los terroristas y estimulaban a la población a estar alertas. La policía de Bade-Wurtemberg pudo haber buscado a su terrorista en *Wolfen* y lo hubiera encontrado. El problema es que no sólo lo encuentran en el celuloide.

---

<sup>133</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, pp. 29-30.

Lo que llamamos vida contemporánea parece un teatro, una tragicomedia contemporánea, dice Bartra. ¿Dónde comienza Nueva York y dónde *Wolfen*?, ¿Dónde Robbins y dónde Pineland? Un nervioso sheriff de Carolina del Norte no fue informado de si estaba en el primero o en el segundo. Eso le costó la vida a una persona.

### 3. Procesos otretarios e identitarios de cohesión y legitimación

#### a) El Otro Marginal: El Síndrome de Jezabel

El imaginario es, en efecto, una materia seria [...].  
Roland Barthes

Estoy convencida de que una pregunta del tipo: ¿dónde comenzó todo el *desmother* de nuestra *desmotheridad*? le es ajena al pensamiento de Bartra. No hay hilos que conduzcan a un pretendido origen. “Del origen sólo hay mitos”, dice Braunstein.<sup>134</sup>

No encontraremos con un carrete el monstruo primitivo al cual remontarnos para dar cuenta de nuestra terrorífica condición en el siglo XXI. La obra bartriana demuestra que los mitos no son criaturas hechas para supervivir. Si lo hacen es sólo porque son selectivamente refuncionalizadas.

Por otro lado, el terror y la violencia no son mitos. Pero, como hemos visto, tienen tendencia a nutrirse de ellos.

Lo que sí se puede observar, dice Bartra, es la constante gestación de modelos de otredad como uno de los grandes rasgos de la modernidad capitalista.

\*\*\*

Hay una imagen muy antigua, dice Bartra, con la que podemos simbolizar uno de los mecanismos de legitimidad del sistema capitalista. Es una imagen femenina: Jezabel.

---

<sup>134</sup> Néstor Braunstein, *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia*, p. 28.

¿Quién es Jezabel? Difícil es decirlo a partir de ese gran palimpsesto que es la Biblia. De la Jezabel pagana poco se puede decir. Pero lo que interesa a Bartra es el proceso que conduce de la Jezabel pagana a la Jezabel apocalíptica de cuyas entrañas saldrán los seres liminales.

Jezabel fue la reina de Samaria según el Antiguo Testamento. Fomentó los cultos politeístas de origen fenicio-cananeo. En una revelación de Elías, Jezabel muere violentamente, lo que ocurre. Bajo las órdenes de Jehú, unos eunucos arrojan a Jezabel por la ventana de su palacio.

Jezabel es cruelmente asesinada. Los infieles deben ser exterminados. Así lo requiere la fe en el Creador.

Jezabel no sólo representa a las tribus de infieles. Jezabel es símbolo de desorden, caos, libertinaje, sexualidad desenfrenada, sodomía, homosexualidad y de todo lo que se considera como el repertorio del Mal. La hermosa Jezabel se *transfigura* en una fea otredad. Jezabel es símbolo de la Malignidad.

Ahora bien, Bartra aguzó la mirada en un proceso que acompaña al fenómeno de la represión y exterminio de los infieles, pero que no es igual a él. En cierta forma, dice Bartra, ese fenómeno ya lo advertía Agustín de Hipona.

Como se sabe, el santo vivió una época que puede ser caracterizada como de transición o una encrucijada de caminos. No es de extrañar en ese sentido, creo yo, que el santo percibiera con claridad este proceso.

¿De qué proceso se trata? El hereje, decía el santo, sirve para delimitar el espacio de la fe. La herejía delimita, moldea, crea el espacio de la fe.

El hereje no sólo debe arder en las llamas de la pira. El hereje no sólo debe ser exterminado, también debe ser imaginado, pues de su imaginación dependerá la imaginación de la fe.

Estamos en presencia de una antítesis. Se trata de una polaridad antitética. Se trata de la gestación y delimitación del espacio de la mayoría del Yo fiel como polo antitético y definitorio del espacio del marginal Otro infiel.

Hay aquí un proceso de transmutación. Se trata de un proceso harto conocido en el siglo XX, pues los estudios feministas notaron esta extraña transformación. En México la población femenina rebasa en número a la población masculina. Sin embargo, esta mayoría es transmutada en el discurso ideológico para pasar a conformar el espacio de una marginalidad. Así, la mayoría pasa a formar una minoría. “Las mujeres”, como se dice.

En tiempos de san Agustín los paganos y los herejes aún eran la mayoría de la población. La transmutación dialéctica requiere configurar un espacio de la fe, el espacio de la normalidad, es decir, lo Universal, lo adecuado, lo que debe ser. Lo cual se logra configurando un espacio de lo infiel marginal, lo Particular, lo inadecuado, lo que no debe ser. Así, la mayoría de la población pagana queda imaginada como marginalidad.

Estamos frente a un fenómeno de transmutación imaginaria: lo mayoritario que se transmuta en minoritario y lo minoritario que se transmuta en mayoritario.

Ahora bien, para que este proceso se realice es necesario otro concomitante: la condensación, simplificación y homogeneización de la vida humana. La creación de una polaridad de suyo lo requiere, pues una polaridad dialéctica supone que los polos son homogéneos. Hasta diríamos que se trata de un pleonismo o tautología. El concepto de polaridad implica necesariamente un proceso de homogeneización.

Esto se puede ejemplificar con un fenómeno político altamente ilustrativo. Se trata del concepto del homosexual. El concepto del homosexual supone que los homosexuales son iguales. Pero aquí encontramos lo que suele ser una constante en la vida humana: la pluralidad. Encontramos el profesor de matemáticas homosexual. El escritor homosexual. El campesino homosexual. El obrero homosexual. El empresario homosexual. El bailarín homosexual. El mariachi homosexual.

Pero la realidad no suele ser tan simple. La pluralidad se expande y se complica. Entonces tenemos el profesor de matemáticas derechista homosexual. El escritor de izquierda homosexual.

El campesino magonista homosexual. El obrero lombardista homosexual. El empresario liberal homosexual. El bailarín ácrata homosexual. El mariachi altermundista homosexual.

Pero la realidad suele ser tercamente plural. Y entonces tenemos el profesor de matemáticas cristiano derechista homosexual. El escritor de izquierda budista homosexual. El campesino sanjudeotadeísta magonista homosexual. El obrero teísta lombardista homosexual. El empresario guadalupano liberal homosexual. El bailarín cultoalamuertista ácrata homosexual. El mariachi gnóstico altermundista homosexual.

De ahí que, en realidad, no existe el homosexual, como dice Monsiváis. Pero fácilmente puede verse que también sucede así con el heterosexual. También la idea de la heterosexualidad es producto de simplificación y homogeneización.

Sin embargo, no es la idea de la heterosexualidad la que ha tenido histórica y socialmente un papel relevante en la legitimación política del sistema capitalista. Este papel relevante lo ocupa la idea de la homosexualidad. ¿Por qué? Ésta es la pregunta que se hizo Bartra.

Para ser precisos, Bartra se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué se *socializa* la idea de que *existe* el homosexual? Pero Bartra da un paso aún más importante, pues Bartra se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué se socializa la idea de que el homosexual es *marginal*?

La idea de la existencia del homosexual es, como hemos dicho, muy cuestionable. Pero, también, y no menos, la idea de que se trata de *un sector en los márgenes*. Bartra observa en la invención de la noción de los marginales que no sólo se trata de un proceso de transfiguración de la mayoría en minoría sino, además, se trata de un complicado proceso de marginalización.

Ahora bien, para explicar este proceso de socialización de la idea de los marginales se requiere estudiar otro proceso concomitante a los ya descritos. Recordemos los procesos anteriores: simplificación, condensación, homogeneización, imaginación, transfiguración, transmutación y polarización dialéctica. Estos procesos de una u otra forma han sido ya descritos y analizados por diversos teóricos que han estudiado las ideologías y la cultura occidental en general. El proceso

de transfiguración y transmutación, por ejemplo, fue magistralmente descrito por el poeta y novelista D. H. Lawrence. Los procesos de condensación y simplificación por Sigmund Freud, de manera no menos magistral.

Sin embargo, Bartra observa un proceso político-ideológico sofisticado de las sociedades industriales contemporáneas: las redes imaginarias del poder político. Se trata del espacio de una mayoría *silenciosa* construida como polarización de una marginalidad *ruidosa*.

Esta dupla silencio-ruido es la clave para entender la teoría bartriana sobre las redes imaginarias del poder político. El silencio de la mayoría y el ruido de los marginales es dialéctica imaginaria que constituye el poder político. Ya hemos visto que la *mayoría* y los *marginales* son inexistentes o, para decirlo con exactitud, son *imaginados*. Pero lo que más interesa a Bartra, lo que enfoca la teoría bartriana sobre las redes imaginarias es lo que revela la pareja silencio-ruido. Esta dualidad es representada por dos *actores* que ejecutan una *batalla imaginaria*. Para ilustrar este proceso no hay mejor ejemplo que el concepto del indígena.

¿Por qué se socializa la idea de que el indígena *existe*? Pero aún más importante: ¿por qué se socializa la idea de que el indígena es *marginal*?

El indígena es inexistente exactamente por la misma razón de que es inexistente el mestizo. En México no hubo encuentro ni fusión de culturas o razas. Lo que sucedió en el siglo XVI fue uno de los actos humanos más drásticos, violentos, trágicos y espantosos que ha registrado la historia humana. Probablemente sin parangón en la historia conocida de la humanidad. Una cultura y una población fueron exterminadas. Ya no hay de ellas signos de vida. Se ve, pues, hasta qué punto el indígena y el mestizo son producto de un proceso ideológico imaginario. Pero se trata de un proceso concomitante a otro: ambos, indígenas y mestizos, son actores imaginarios de una obra imaginaria cuyo argumento es una batalla imaginaria. Se obliga a ambos actores a representar un *teatro* de cuya *observación* dependerá la constitución del poder político. Los indígenas entablan una batalla contra los mestizos. Los ruidosos contra los silenciosos. Los indígenas representan el

papel del ruido y el mestizo el papel del silencio. El indígena representa el Otro marginal y el mestizo el Yo mayoritario.

¿Quiénes son los que están observando la batalla imaginaria? Somos nosotros. Los seres humanos que con su abigarrada pluralidad conforman una sociedad dividida y contradictoria. Seres humanos complicados y complejos fragmentados no por una, sino por muchas contradicciones. *Observamos* la batalla imaginaria entre los *mestizos* y los *indígenas* como si fuera una batalla real, lo cual *desplaza* las contradicciones que sí están sucediendo entre nosotros. La batalla imaginaria es *inoculada* como si fuera una *vacuna*, pues *inmuniza* a los sujetos reales de posibles situaciones subversivas que puedan surgir como resultado de las reales contradicciones sociales.

Las necesidades de legitimidad del poder político de una sociedad fracturada por profundas contradicciones hace que la sociedad *proyecte* en un espejo la imagen deformada de su ser. Se trata de un espejo deformante, como los que se usan en las ferias. Así, esta imagen no se parece a la realidad. Esto es muy evidente en el caso de las batallas imaginarias entre el indígena y el mestizo. En nuestro país, como decía, no existen los indígenas ni los mestizos. Por eso, la batalla imaginaria entre estos dos actores es altamente ilustrativa de lo que ocurre en la constitución del poder político. No hay ningún parecido, ninguna analogía, ninguna semejanza entre los seres sociales reales y los proyectados en la imagen del espejo.

El resultado es que la intensidad de las contradicciones y los conflictos reales de los sujetos reales es rebajada, con lo cual son bloqueados los cauces para transitar hacia una sociedad políticamente democrática y las posibilidades de transitar hacia un socialismo son nulificadas. Así, la nave de la dominación capitalista navega viento en popa. Y la nave va, diríamos fellinianamente.

Al estudiar críticamente las mediaciones simbólicas políticas Bartra observa críticamente la teoría foucaultiana. En efecto, los estudios de Foucault arrojaron el resultado de una sociedad

disciplinada, polarizada entre la normalidad y la anormalidad. La teoría bartriana revela lo que la teoría *dialéctica* foucaultiana, *por serlo*, no alcanza a descubrir, y menos aún, a criticar. La dialéctica normalidad-anormalidad es, para Bartra, la *imagen en un espejo*. No es real. Foucault no se percató de ello. Para Foucault la dualidad normales-anormales es la característica de la sociedad capitalista moderna. Foucault tomaba lo que se refleja en el espejo, la imagen, por lo que está fuera del espejo, el ser social que *proyecta distorsionadamente* su imagen. Tomaba la imagen por el ser.

Foucault no se dio cuenta de que la dialéctica normalidad-anormalidad en realidad configura un relato constitutivo del poder político. Así, el estructuralismo foucaultiano constituye *una de las formas en que se legitima el poder político*.

La dialéctica de los normales y los anormales que *vemos* en el espejo no es una explicación sino lo que se quiere explicar. De ahí que el estructuralismo foucaultiano también adolece de la tragedia de otros estructuralismos: no son la explicación, sino la prolongación de lo que se intenta explicar.

Por ello, hay que plantear las cosas con otra terminología. Pero no sólo con otra terminología sino con otros *conceptos* que den cuenta del sofisticado proceso simbólico que ocurre en las sociedades contemporáneas. *El concepto bartriano de marginalidad ruidosa no tiene nada que ver con el concepto de los anormales*. No hay aquí una sustitución de terminología. La concepción bartriana sobre la marginalidad ruidosa es, de hecho, *la crítica al concepto de anormalidad (y normalidad)*.

La invención de la marginalidad hiperactiva tiene que ver con un proceso de expulsión y reinscripción. Bartra no se interesa en los marginales como seres producto de un proceso de anormalización. Lo que interesa a Bartra es mostrar que los marginales cumplen una función muy importante. Lo marginal es *expulsado y recapturado*, proceso éste concomitante y *sine qua non* de la creación del espacio de la mayoría silenciosa. Esta dialéctica Yo mayoritario-Otro

marginal es la forma como se constituye el poder político en las sociedades industriales contemporáneas. Se trata de una red imaginaria. El poder político lanza sus redes imaginarias con las que captura la cohesión social y su legitimación.

Ahora bien, el mero acto de *observar* las batallas imaginarias tiende a difundirlas, *prolongarlas*, extenderlas, reproducirlas. Por eso Foucault no pudo advertir que lo que él veía no era más que un reflejo, no la realidad social. Esa es la consecuencia del pensamiento dialéctico. Valga el pleonasma: el pensamiento dialéctico prolonga la dialéctica. La vuelve a difundir y desparramar. La vuelve a *proyectar*.

Foucault advirtió que el proceso de normalización es un proceso de *invención* del espacio de lo “normal”. Ciertamente lo es. Lo que no advirtió es que se trata de un proceso concomitante a la creación imaginaria de los espacios liminales de la sociedad. Pero, lo más importante: Foucault no pudo advertir que esa polaridad no está en la sociedad sino que es una *realidad imaginaria* que, cual imagen de espejo, refleja *distorsionadamente* la realidad social. Se trata de una proyección distorsionada, pues en la sociedad están ocurriendo las reales contradicciones y conflictos que el poder político requiere rebajar o nulificar y esa es la causa de que proyecte batallas imaginarias de cuya observación e inoculación dependerá su legitimación. *Las batallas imaginarias son la continuación de las batallas reales por otros medios*. De ahí que plantear las cosas en términos de “Yo Normal” y “Otro Anormal” *no sólo es teóricamente equivocado*, sino que, *además*, supone *prolongar* las redes imaginarias del poder político.

Quiero notar al respecto el significativo título de uno de los ensayos de *Las redes imaginarias del poder político*: “Los Marginales o el Síndrome de Jezabel”. Yo creo que revela bien el proceso que quiere disectar nuestro anatomista: el proceso de marginalización. Inventar, expulsar, lanzar a los marginales, recapturarlos, jalarlos de nuevo y obligarlos a representar un teatro son los procesos que interesan a Bartra. Nuestro anatomista se percató de que *los llamados*

*marginales son un poderoso imaginario que cohesiona y legitima la sociedad capitalista contemporánea.*

Por eso, el interés de Bartra no está en determinar si el llamado marginal es bueno o malo, es esto o aquello. Esta cuestión carece de interés, entre otras cosas porque, como hemos visto, es un concepto imaginario o, si se prefiere, inventado, producto de un proceso de transfiguración, transmutación y homogeneización. Hiperactividad, ruido y marginalidad no constituyen nociones que impliquen malignidad o benignidad. En la constitución del poder político es indiferente si los ruidosos enarbolan luchas justas o injustas, si son buenos o malos. Los marginales son esenciales en la legitimación política *por ser marginales*. Las luchas de los *homosexuales*, de las *mujeres* y de los *indígenas* cohesionan y legitiman la sociedad no por ser malas o buenas, justas o injustas, sino por ser ruidosas, hiperactivas, y sobre todo, por ser *marginales*.

Así, si queremos entender los mecanismos modernos de legitimación política es importante comprender que el *Síndrome de Jezabel* significa el doble proceso de *represión* y *exacerbación* de la marginalidad.

Es importante asesinar a Jezabel arrojándola de su palacio. Pero *mucho más importante* en la constitución del poder político es recapturarla y meterla de nuevo a su palacio, darle vida y mantenerla viva para que pueda delimitar el espacio mayoritario de la fe.

\*\*\*

Jezabel fue brutalmente asesinada por los líderes y seguidores del culto monoteísta. No sólo fue arrojada de su palacio sino que su cadáver fue dejado cruelmente a la intemperie para ser devorado por los perros. Bartra relata la terrible historia que aparece en el Antiguo Testamento.

Según el Antiguo Testamento, Jezabel fue la reina de Samaria que fomentó los populares cultos paganos –politeístas– de origen fenicio-cananeo, y se opuso a las concepciones israelitas monoteístas. El profeta Elías tuvo una revelación, de acuerdo con la cual Jezabel moriría violentamente. La profecía de Elías se cumplió: Jezabel fue arrojada por

eunucos –bajo las órdenes de Jehú– por la ventana de su palacio y su cadáver fue devorado por lo perros.<sup>135</sup>

Esta y otras historias de violencia escalofriante que sucedieron en la Antigüedad corrían paralelas de inquietantes procesos culturales de transfiguración. El novelista David Herbert Lawrence analizó ese extraño proceso de la cultura occidental.<sup>136</sup>

Lawrence escribió un magistral ensayo sobre el *Apocalipsis* de Juan de Patmos. Su ensayo fue titulado también como *Apocalipsis*. El título no debe confundir. El *Apocalipsis* de Juan de Patmos es un horrendo libro. “Una horrenda utopía bíblica”, dice Bartra.<sup>137</sup> Mientras que el libro de Lawrence es un profundo y bello ensayo. Coincido con la apreciación de Bartra: “El *Apocalipsis* de D. H. Lawrence es uno de los textos en prosa –al mismo tiempo poética y política– más sorprendentes y hermosos que se hayan escrito en el siglo XX”.<sup>138</sup>

Lawrence describió el proceso de trastocamiento o metamorfosis de algunos mitos paganos o asiáticos en símbolos, imágenes y relatos cristianos. Siguiendo las ideas de Lawrence nuestro anatomista observa una terrible dialéctica mediadora. En el *Apocalipsis* de Juan de Patmos, dice Bartra, encontramos una dialéctica de poderes, el reino de la Bestia y el reino de Dios.

En el Apocalipsis los dos grandes poderes contradictorios encarnan en la *prostituta de Babilonia* y el *Cordero*, en el reino de la Bestia y en el reino de Dios. La mansedumbre del Cordero, y de los dóciles mártires que representa, sólo puede ser lograda en la guerra contra la masa pagana: [...]. Efectivamente, el culto a la gran prostituta de Babilonia descrito con apetitoso lujo de detalles en el Apocalipsis proviene de uno de los más antiguos y populares cultos en el Asia menor. Es sabido que en la antigua Babilonia todas las mujeres debían, una vez en su vida, entregar su cuerpo a un extranjero en el templo de Mylitta, y ofrendar a la diosa lo recibido a cambio de placer sexual. La misma costumbre había en Heliópolis, Siria, donde las doncellas debían prostituirse a un forastero en el templo de Astarté. La prostitución religiosa formó parte de un culto a la fertilidad enormemente extendido en toda Asia menor. Frazer ha investigado con gran detalle estos cultos, los que implican siempre la adoración a una gran Diosa Madre: [...]. Esta rica y heterogénea religión pagana es retomada por el autor del Apocalipsis, pero es adaptada de tal forma que la gran diosa de la fertilidad aparece principalmente como la encarnación del mal en la gran prostituta de Babilonia, [...].<sup>139</sup>

<sup>135</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 276.

<sup>136</sup> Ver D. H. Lawrence, *Apocalipsis*.

<sup>137</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a D. H. Lawrence, *Apocalipsis*, p. 9.

<sup>138</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a D. H. Lawrence, *Apocalipsis*, p. 9.

<sup>139</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 226-227.

De esa manera la madre tierra es metamorfoseada en la imagen de una reina del mal. El Apocalipsis de Juan de Patmos es, dice Bartra, un terrible aparato mediador: “El Apocalipsis es un terrible aparato mediador capaz de metamorfosear la maravillosa belleza y sensualidad del culto a la madre tierra en la imagen de una reina maléfica sobre cuyos despojos deberá elevarse el omnipotente orden cristiano del Cordero”.<sup>140</sup>

Pero la imagen del Cordero también tiene un origen antiguo. También se presenta aquí un proceso de trastocamiento.

Ahora bien, la imagen del Cordero (y del pastor, que aparece en otras partes de la Biblia) tiene también, como el mito de la gran prostituta de Babilonia, un origen muy antiguo. Se sabe que el culto asiático a la gran diosa madre de fertilidad se desarrolló en Frigia como una adoración a la diosa Cibele. La leyenda dice que Cibele tuvo como amante a un bello y joven pastor llamado Attis, que era su hijo. Una de las versiones de la leyenda, dice también que Attis murió cuando él mismo se emasculó al pie de un pino, bajo el cual murió desangrado. Se creía que Attis, al morir, se transformó en un pino. El antiguo culto frigio a la diosa de la fertilidad, Cibele, se extendió junto con la adoración a Attis, el dios pastor hijo y amante de la Gran Diosa. El símbolo que se utilizaba con frecuencia para representar al dios era la cabeza de un cordero, así como el gorro frigio. El ritual de adoración a Attis consistía en el sacrificio de un cordero y, seguramente, en la mutilación de sus partes genitales, que representaba la emasculación original del dios bajo un pino. Es probable que el culto a Attis haya tenido su origen en la adoración de un cordero mítico entre las tribus de pastores frigios que habitaban las llanuras de Anatolia; posteriormente la figura del dios se humanizó y tomó el aspecto de un pastor rodeado de su rebaño, simbolizado este último por el cordero.

[...] El culto asiático de Cibele fue adoptado por los romanos en el año de 204 a. C. Más tarde, el emperador Claudio adoptó como religión oficial del Estado el culto al árbol sagrado: todos los años se celebraba en Roma el gran festival primaveral de Cibele y Attis. Frazer dice que

Los romanos estaban familiarizados con los emasculados sacerdotes de Attis, los Galli. [...].

La gran fiesta primaveral culminaba, al tercer día (el 24 de marzo, conocido como “día de la sangre”), en una ceremonia en la que, exaltados por la música, los sacerdotes de Attis danzando frenéticamente en torno a un árbol sagrado se cortaban el cuerpo y los brazos para salpicar con su sangre el altar y el árbol. Parece ser que ese mismo día los novicios se castraban y ofrecían sus miembros a la diosa. “Estos instrumentos de fertilidad – escribe Frazer – eran después reverentemente empaquetados y enterrados en el suelo o en las cámaras subterráneas consagradas a Cibele”. Frazer establece una relación entre este rito y el hecho de que muchas otras diosas asiáticas de la fertilidad tenían también a sacerdotes eunucos a su servicio: la recepción de los atributos masculinos de sus amantes divinos gestaba la energía vital que la diosa transmitía al mundo.<sup>141</sup>

<sup>140</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a D. H. Lawrence, *Apocalipsis*, p. 12.

<sup>141</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 229-230.

El Apocalipsis de Juan de Patmos, dice Bartra, es uno de los primeros libros de teoría del Estado: “D. H. Lawrence percibió que el Apocalipsis es uno de los más antiguos textos de teoría del Estado”.<sup>142</sup> En efecto, sólo en las necesidades de legitimación del poder político del Estado podemos encontrar la raíz del poderoso aparato dialéctico capaz de transfigurar los sensuales mitos paganos en el orden del Dios-Cordero.

Juan de Patmos, al escribir su Apocalipsis, tomó sin duda la antigua simbología popular de origen frigio. Pero invirtió los papeles: aquí el dios eunuco secundario destrona a su amante, la gran diosa asiática de la fertilidad, y la convierte en la encarnación de todos los males y pecados. Por eso el reino del Dios-Cordero que concibió, no podía ser sino una oligarquía de los mártires-eunucos impuesta a la gran masa de pecadores. El sueño de un poder total y omnipresente se basaba en la asimilación, inversión y desplazamiento de las tradiciones populares de una inmensa masa “marginal” [...].<sup>143</sup>

Para los tiempos de San Agustín el orden del Dios-Cordero se había extendido considerablemente. Los paganos empezaban a ser cosa del pasado y los cristianos cosa del presente. Pero los cristianos idearían la forma de recrear la Otredad Marginal. Esta vez la encontrarían en sus mismas entrañas, por decirlo así. Finalmente, el hereje no sólo sirve para aumentar las arcas del Estado mediante el despojo de sus bienes. El hereje tiene además una función muy importante, lo mismo en tiempos de San Agustín que en nuestros tiempos, dice Bartra.

Ya San Agustín había dicho hace mucho tiempo que los herejes se dan para que cuestionen y provoquen disputas, y así se formulen las definiciones necesarias para organizar la fe. Los herejes han acabado por formar parte de amplias franjas de marginalidad hiperactiva que funcionan de manera muy complicada y que están dotadas de esa gran plasticidad que les permite adaptarse a muy diversos hábitats sociales.<sup>144</sup>

Otro agudo observador de la cultura occidental fue Sigmund Freud. Posiblemente, dice Bartra, a él debemos uno de los análisis más penetrantes de la ideología moderna.

Es posible que debamos a Freud la mejor exposición del proceso de producción de ideología. Su análisis de los sueños se puede trasladar al dominio de la producción social de ideología, lo que en cierta manera significa reubicar el análisis freudiano en su dominio original. En la interpretación freudiana hay una reflexión sobre los mecanismos socio-ideológicos mediadores, que son transplantados al campo de los aparatos psíquicos.

<sup>142</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 223.

<sup>143</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 230.

<sup>144</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 30.

Freud no sólo fue un analista de los sueños y pesadillas de sus pacientes sino también un cuidadoso observador de la civilización moderna (y antigua), de los grandes sueños culturales reflejados por la religión, la literatura, el arte, la filosofía y la política.<sup>145</sup>

Freud no sólo observó detenidamente a sus pacientes sino también observó con cuidado los sueños culturales reflejados, dice Bartra, en la política moderna. En realidad Freud reflexionó, dice Bartra, sobre los mecanismos ideológicos mediadores: “[...] es obvio el carácter político de sus análisis, especialmente cuando coloca a la ‘censura’ como causa principal de las deformaciones de la realidad que provoca el sueño”.<sup>146</sup>

En efecto, entre los sueños y las ideologías, dice Bartra, hay algunos paralelos. Freud describió cuatro procesos en el “trabajo del sueño”.

1. *Condensación*, o sea la formación de imágenes únicas que fusionan ideas y situaciones contradictorias.
2. *Desplazamiento*, en donde lo secundario deviene principal y viceversa, en donde se operan transposiciones entre elementos.
3. *Disfrazamiento simbólico*, es decir, la generación de símbolos o actores destinados a representar acciones que se rechazan en la realidad.
4. *Representación coherente*, que implica un trabajo de ordenamiento y estructuración de las imágenes más condensadas, transposiciones y símbolos en conjuntos coherentes.<sup>147</sup>

Estos mecanismos son, dice Bartra, “[...] perfectamente aplicables al aparato mediador [...]”.<sup>148</sup>

En efecto, la imagen del cordero usada por los cristianos fusiona en una sola imagen ideas contradictorias. En los mitos paganos el cordero era el símbolo del dios emasculado, hijo y amante de una gran diosa, cuya sangre y miembros fertilizan a la diosa y ésta al mundo natural y el mundo de los humanos. Entre los cristianos simboliza la mansedumbre. Son ideas completamente contradictorias. La demonología del aparato dialéctico de los cristianos las fusiona en una imagen única. El siguiente proceso se refiere al desplazamiento. Lo secundario deviene principal. En el mito pagano y asiático el dios emasculado era una figura secundaria. La figura principal era la Diosa, su madre y amante. Los festejos eran en primavera, pues se trata de

<sup>145</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 73.

<sup>146</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 74.

<sup>147</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 74.

<sup>148</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 74.

un mito de vida y fertilización del mundo. Los miembros masculinos castrados y ofrendados a la Diosa son símbolo del poder viril para fertilizarla. En los mitos cristianos el Dios Cordero es la figura principal y significa mansedumbre y castración del poder sexual.

El siguiente proceso es muy importante. El disfrazamiento simbólico significa la creación de actores que simbolizan batallas. La imagen del Cordero no sólo sirve como actor simbólico que se opone dialécticamente a su polo opuesto que es la prostituta de Babilonia. La imagen del Cordero unifica su campo mismo, por decirlo así. Es decir, entre los cristianos había una pluralidad de creencias, costumbres y situaciones, particularmente abigarradas en los tiempos de los primeros cristianos. Por ejemplo, Engels cuenta, dice Bartra, cómo los jóvenes cristianos conversos de origen pagano tenían costumbres populares sexuales que introducían a las sectas cristianas y que eran muy mal vistas.

Engels señala al respecto que el Apocalipsis refleja la disputa entre los judíos cristianos y paganos convertidos. La ortodoxia judía –que veía con disgusto la libertad sexual y el consumo de carne procedente de sacrificios paganos– se oponía aquí violentamente a las costumbres populares no judías que los jóvenes cristianos de origen pagano introducían a la secta.<sup>149</sup>

De esa manera las imágenes condensadas sirven para unificar no sólo un espacio que se opone a otro sino también para unificar su propio espacio, por decirlo así. Es decir, entre los cristianos había diferencias, algunas de ellas incluso cismáticas, pero las imágenes condensadas son perfectas para generar símbolos muy poderosos que logran cerrar filas. La creación de un polo es concomitante a la creación del otro. La mayoría silenciosa que cierra filas frente al Otro Marginal, simbolizada aquí con la figura de la prostituta de Babilonia. No sólo las diferencias, las contradicciones y la pluralidad del mundo cultural pagano es censurada y desplazada, sino también la pluralidad del mundo cristiano es censurada y minimizada bajo condiciones de control. El silencio de la Mayoría es concomitante al ruido de los Marginales.

---

<sup>149</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 228.

Finalmente tenemos la representación coherente. Los símbolos y las imágenes condensadas, desplazadas y disfrazadas son relatados en conjuntos coherentes. Narraciones, historias, batallas imaginarias entre los actores, representaciones teatrales.

De lo anterior claramente se desprende que el trabajo del sueño como de los mecanismos mediadores no es un trabajo creador: “Podemos modificar ligeramente una frase de Freud para definir este proceso: la producción de ideología no es nunca creadora, no imagina nada que le sea propio, no juzga ni concluye. Su acción consiste en condensar, [...]”.<sup>150</sup> Cuando en el Apocalipsis Juan de Patmos se refiere a la prostituta de Babilonia no está inventando nada, no se trata de una expresión. Efectivamente, las mujeres se prostituían. Entregaban su cuerpo, ofrecían placer a cambio de dinero o regalos para la Diosa. Y no se trataba sólo de las sacerdotisas sino de todas las mujeres, al menos una vez en su vida. La prostitución era una práctica extendida en las sociedades asiáticas. También la imagen del Cordero no es ninguna creación original de los cristianos. Era una práctica también difundida en el mundo antiguo. Sin duda alguna, como dice Bartra, Juan de Patmos tomó estas imágenes del mundo que le tocó vivir. La prostituta de Babilonia era efectivamente eso, una prostituta.

De ahí que lo imaginario no es lo irreal. Se trata de una realidad transpuesta a otra realidad. Una acepción de la palabra transposición del diccionario es pertinente en este caso: en la retórica transposición es una “figura que consiste en alterar el orden normal de las voces en la oración”.<sup>151</sup> Hay una alteración en el orden de los símbolos, como hemos visto. Por eso los contenidos de la “realidad” y los de los “imaginarios” son los mismos. Lo que cambia es el orden, la composición que se hace de ellos. Bartra leyó con cuidado uno de los libros más densos de Jean Paul Sartre: *Lo imaginario*. Aquí Sartre menciona que lo imaginario no es algo irreal sino una actitud.

---

<sup>150</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 73.

<sup>151</sup> *Diccionario de la lengua española*. Entrada: “Transposición”. La entrada “Trasposición” remite en este diccionario a la entrada “Transposición”. La grafía es, por lo tanto, gramaticalmente correcta en las dos versiones. Bartra usa las dos grafías indistintamente para referirse al mismo concepto.

Pero es necesario señalar, como ha dicho acertadamente Sartre, que [...] ambos mundos, el imaginario y el real, están constituidos por los mismos objetos: sólo varían el agrupamiento y la interpretación de estos objetos. Lo que define al mundo imaginario como universo real, es una actitud de la conciencia.<sup>152</sup>

Una realidad es condensada, desplazada y disfrazada para significar otra realidad. El efecto es la seudosolución de las contradicciones. De ahí que las batallas imaginarias son la prolongación de las batallas reales por otros medios.

En la siguiente cita cabe destacar las comillas de Bartra. En la constitución de los imaginarios políticos se trata de la representación de unas ideas en una estructura que oculta otra red de ideas.

Por eso, no es que las primeras sean falsas y las segundas reales.

El primer paralelo que se puede establecer entre los sueños y la ideología —y, más específicamente, el *aparato mediador*— es la distinción entre el contenido manifiesto y el contenido latente. Para que la mediación ideológica sea tal debe representar una red de ideas (“verdaderas” y/o “falsas”) en una estructuración que oculta otra red diferente de ideas y/o hechos. En segundo lugar el aparato mediador es una realización imaginaria, disfrazada o al descubierto, de necesidades y deseos insatisfechos, lo cual implica la solución de las contradicciones de la vida social y cotidiana por medios propios del aparato mediador; es decir, se trata de una solución fuera del campo en que se produce la contradicción (es una seudosolución). [...]. Podemos modificar ligeramente una frase de Freud para definir este proceso: la producción de ideología no es nunca creadora, no imagina nada que le sea propio, no juzga ni concluye. Su acción consiste en condensar, desplazar y arreglar, con vistas a una representación sensorial, todos los materiales con que se construye la ideología; a esto se le agrega, en último lugar, el trabajo accesorio de ordenamiento.<sup>153</sup>

En una parte de la tradición marxista se postulaba que las ideologías son la falsa conciencia de lo real. Bartra está analizando un sofisticado proceso de mediación política que no encaja en esta concepción de las ideologías, pues qué tan falsa podrá ser una representación cuando está compuesta de los mismos elementos que lo “real”.

Por otro lado, también hay otra arista del problema. Bartra está interesado en mostrar que las ideologías son algo más que simples deformaciones. La red imaginaria se vuelve muy real en la sociedad que la ha imaginado. Ese es el punto del análisis bartriano. Esa otra realidad que ha

---

<sup>152</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 186.

<sup>153</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 73.

imaginado el poder político adquiere una fuerte y efectiva realidad social. El espacio en que la marginalidad hiperactiva adquiere una narración coherente en su batalla contra la mayoría silenciosa no es un disfraz, una conciencia falsa.

Lo que me interesa mostrar, a partir de ello, no es sólo que este espacio es un disfraz engañoso (una “conciencia falsa”) sino principalmente sus *efectos reales* sobre la sociedad, los cuales son –a mi juicio– efectos legitimadores de la dominación y del poder establecido. Me ha interesado, entonces, mostrar cómo esta red imaginaria –en un proceso que va en dirección inversa al anterior– se vuelve real en la sociedad que la ha imaginado. Sólo así podremos considerar a la ideología como algo más que una vulgar superchería o una simple deformación.<sup>154</sup>

Las redes imaginarias del poder político traducen las contradicciones sociales a un lenguaje y las trasladan a un escenario: “[...] traducción a un lenguaje y su traslado a un escenario que permiten (e impulsan) la realización imaginaria de las necesidades insatisfechas y el estallido de las contradicciones bajo condiciones controladas”.<sup>155</sup>

Este efecto de rebajamiento de la intensidad de los conflictos es producto de ese proceso que Bartra llama “camino inverso”. Las redes imaginarias emprenden un camino de regreso a la sociedad que las ha imaginado funcionando como inoculación que preserva a los sujetos de situaciones que subviertan el *status quo*. La vacuna no funcionaría de manera tan efectiva si estuviera compuesta de elementos ajenos. Una vacuna es justamente la inoculación del mismo virus que ya tiene el individuo, pero en su versión transpuesta, esto es, alterada.

La legitimidad política de un sistema de explotación no proviene de una imposición, por medio de astucias y engaños, de los intereses de la clase dominante. Ese elemento existe, evidentemente, pero no es el mecanismo básico. [...] La mediación puede generarse de manera semejante a la forma en que una vacuna (“falso enemigo”) crea anticuerpos, [...]. Así, para “inmunizar” un modo de vida contra otro que pueda revolucionarlo, se gestan “guerras limitadas”, batallas imaginarias, con “enemigos” artificiales especialmente fabricados como proyecciones distorsionadas de los enemigos reales.

El resultado es que las fuerzas reales quedan, después del combate, debilitadas, diferidas e incapacitadas temporalmente para emprender luchas decisivas en las que estén en juego intereses antagónicos; además, en esas batallas se fortalecen las posiciones de las clases dominantes y se fortalece especialmente (y se renueva) su sistema de alianzas con sectores de las clases dominadas.<sup>156</sup>

<sup>154</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 184.

<sup>155</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 74.

<sup>156</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 91-92.

Un ejemplo de estos procesos de traducción y traslación o transposición es el imaginario indigenista. El indigenismo creó la ideología del indio como el “otro” que se opone al mestizo o al español. Pero los grupos étnicos no constituyen una otredad opuesta al mestizo. Los estudios etnológicos han mostrado esto con abundancia de hechos. La occidental cultura cristiana, por ejemplo, de los grupos étnicos es tan fuerte o más que la de los grupos “mestizos”. De hecho, en muchas comunidades el cristianismo adquiere características de religión social ligada a las estructuras de organización política.

Un rasgo distintivo de las formas de gobierno de las comunidades indígenas es la fusión de los poderes civiles y los religiosos. La administración de justicia, la organización del culto, el mantenimiento del orden y la organización de las fiestas religiosas forman parte indisoluble del mismo sistema normativo de gobierno. Se trata de un sistema rígidamente jerarquizado en el que se entremezclan tanto los cargos ligados al mantenimiento del orden público como los del ceremonial católico. Los mayordomos, los topiles, los mayores de varas, los rezanderos, los chicoteros y los principales forman parte de un mismo sistema. El antropólogo Alfonso Fabila llegó a hablar de un “gobierno teocrático de los yaquis”, y los etnólogos han observado en diferentes regiones la forma en que se funden en un mismo sistema las ceremonias de las cofradías, la organización del tequio o trabajo colectivo, las funciones de la policía, la limpieza de la iglesia, los encargos de las mayordomías o la administración de azotes a los acusados de adulterio o robo. Esta fusión tiene en su origen en la omnipresencia de la iglesia católica colonial en todos los ámbitos de la vida social, aunque sin duda el carácter sagrado de algunas funciones tiene una raíz prehispánica, como ocurre con los llamados “piaroles” o “fiadores” de la región tzeltal-tzotzil.<sup>157</sup>

Muchas de las prácticas sociales son resabios de los códigos de la cultura occidental española de la Colonia. Incluso algunos de sus ritos y símbolos. Por ejemplo, el bastón de mando era usado en la Colonia por los corregidores españoles.

Un símbolo muy extendido de la autoridad en los pueblos indígenas es la vara como señal de poder. Entre los coras la transmisión del gobierno se da en una ceremonia de entrega de “varas de mando”; igualmente, entre los zapotecos hay una “entrega de varas” y en la mixteca se habla de “entrega del bastón”; los chontales de Oaxaca nombran un “mayor de varas” para mantener el orden. En algunas comunidades de la zona nahua de la costa del golfo se elige un tlaihtoani y al renovarse las autoridades del ayuntamiento se celebra la fiesta del “cambio de varas”. Entre los tarahumaras y los triques también hay un uso ritual de la vara como señal de autoridad.

No he citado estos ejemplos para exponer el folklore de las formas de poder, sino porque muestran la sintomática presencia de un mismo símbolo en contextos étnicos muy diversos. Sospecho que ello obedece a su común origen español: en la península llevaban

---

<sup>157</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 33.

varas los alcaldes de corte, los corregidores, los jueces y los alguaciles como insignia de que representaban la autoridad real.<sup>158</sup>

La pregunta que hay que hacer entonces es: ¿por qué se socializa la idea de que el indígena existe, esto es, como ser diferente, un ser otro en su oposición al mestizo y/o español? Pero también y no menos importante: ¿por qué se socializa la idea de que el indígena es marginal? Bartra observa que el Yo mestizo mayoritario y el Otro indígena marginal es una dualidad imaginaria que traduce las contradicciones de la sociedad. Es una dualidad constitutiva del poder político dominante. De esa manera, la inmensa mayoría de los mexicanos explotados queda traducida y trasladada a la marginalidad supuesta del indio. Las batallas imaginarias desplazan, censuran y minimizan las contradicciones sociales que sí están ocurriendo entre los mexicanos. La ideología indigenista no sólo legitima la opresión de los grupos étnicos sino también, y fundamentalmente, legitima la opresión de la inmensa mayoría de trabajadores mexicanos.<sup>159</sup> La ideología indigenista, por eso, es principalmente un fenómeno nacional ligado a las estructuras de dominación, dice Bartra.

El caso de los indígenas mexicanos es altamente demostrativo de estos procesos. El indígena, en la imagería dominante mexicana, ha sido y en parte sigue siendo una trasposición ideal de la clase explotada en general: antaño la mayoría efectiva de indios, hoy el campesino y el obrero. La ideología indigenista —tanto en su versión culta como en sus expresiones vulgares— ha sido la cristalización más evidente de las redes imaginarias construidas a partir de supuestos “marginales”. La mejor prueba que puedo ofrecer es el excelente estudio hecho por el propio Luis Villoro: su libro *Los grandes momentos del indigenismo en México*, en donde se demuestra que en las concepciones indigenistas “las situaciones y relaciones reales quedan traspuestas a un nivel de existencia irreal [...] Esta trasposición de la historia abstracta es la labor que realiza, sin proponérselo conscientemente, la ideología”. Villoro demuestra que la oposición entre el indígena considerado como el “otro” y el “yo” europeo, criollo o mestizo, traduce la relación de opresión real que predomina en la sociedad. Esta ubicación del indígena como ese ser “otro” diferente, a través de los diferentes momentos en que transcurre la ideología indigenista, contribuyó indudablemente a proporcionarle legitimidad a los sistemas de poder y explotación dominantes. Hoy en día, en la cultura política oficial, el indígena es una imagen manipulable del conjunto de la masa popular (que es esencialmente “proletaria”); lo indígena cabe en un museo y fertiliza nuestra cultura,

<sup>158</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 32.

<sup>159</sup> Bartra realizó en los setentas una investigación sobre el indigenismo en el Valle del Mezquital. Escribió sus resultados en el artículo “El campesino indígena y la ideología indigenista”, puede consultarse en Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México*, pp. 72-94. Es de notar que este escrito sirvió de base teórica al guión del documental “Etnocidio”, que dirigió el cineasta Paul Leduc.

mientras que la masa popular real es amenazadora e inquietante; pero lo indígena también son los “nacos”, noción racista que no tiene relación alguna con los grupos étnicos: es extensiva a *todos los otros*. ¿Y quiénes son, en la cultura política mexicana, los otros? Son el conjunto indiferenciado de los explotados, los pobres: en suma, la *mayoría* de los mexicanos, que bajo la imagen de *indios* pasan a ser una categoría *marginal y minoritaria*. Me parece claro que el indigenismo actual no es sólo —ni principalmente— una deformación ideológica destinada a legitimar la opresión de los grupos étnicos (diez por ciento de la población): es un fenómeno *nacional* ligado a las estructuras de dominación que someten al *conjunto* de las clases subordinadas.<sup>160</sup>

Así, la marginalidad hiperactiva del indígena logra efectos de cohesión muy importantes en la sociedad.

Pero, como hemos visto, no sólo las batallas imaginarias entre el marginal indígena y mayoría silenciosa del mestizo tienen efectos de cohesión y legitimación política. También el marginal femenino o el marginal homosexual tienen esos efectos.

Pero, acaso el más ruidoso de los personajes de ese conglomerado amorfo de marginales hiperactivos sean los terroristas. En las descripciones policiacas es evidente observar, dice Bartra, que el marginal terrorista es una invención.

Véase por ejemplo la forma en que el Estado alemán invita a la población a “buscar” (es decir, inventar, imaginar) al terrorista; la policía de Bade-Wurtemberg, según un despacho de prensa publicado en octubre de 1977, ha realizado y difundido el siguiente retrato-robot del *terrorista medio*:

Este terrorista escoge de preferencia un apartamento suburbano, donde su anonimato se guarda mejor. Tiene de veinte a treinta y cinco años de edad, cambia frecuentemente de aspecto gracias a pelucas, bigote, barba, anteojos. Renuncia generalmente a pintar su apartamento antes de ocuparlo y dispone de varios garajes. Paga el alquiler con varios meses de anticipación. El mobiliario de su apartamento es muy modesto. En cuanto se muda cambia las cerraduras de su puerta. Los terroristas renuncian con frecuencia a poner su nombre en la entrada. Evitan el contacto con sus vecinos y no los dejan entrar en su casa. Salen a horas irregulares y no reciben prácticamente correo o paquetes [...]

Como se puede ver, esta descripción banal es aplicable casi a cualquier joven desempleado o semidesempleado, habitante típico de los suburbios industriales de las grandes ciudades modernas; es aplicable también a los estudiantes intelectuales, a los militantes de diversas organizaciones políticas, y de hecho a toda persona que no reduzca sus hábitos a horarios estrictos, salude con los mismos gestos automáticos a los vecinos de siempre, tenga insípidas reuniones con familiares y colegas, y se conduzca de forma normal, mediocre y gris.<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 184-185.

<sup>161</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 55-56. Los corchetes son de Bartra.

Luis Villoro tuvo una interpretación interesante de *Las redes imaginarias del poder político*. En la interpretación de Villoro las luchas de la marginalidad hiperactiva a las que se refería Bartra suplantaban las luchas del proletariado. Para Villoro el concepto de transposición significaba que una dualidad está “en lugar de la otra”.

Debería [se refiere a Bartra] mostrar que la dualidad marginal-hombre normal es efectivamente una transposición de otra más real; es un reflejo, que espeja la oposición de clases que se da en el campo de la producción. Pero ¿qué querría decir que una dualidad fuera “transposición ilusoria” de otra? Sólo dos cosas: a) que la una está en lugar de la otra, que representa a la otra, que se le atribuyen funciones que corresponden a la otra, o algo por el estilo; b) que, en realidad, esa representación o atribución es falsa; de manera que distorsiona la verdadera función que cada dualidad cumple. Hay que demostrar, en concreto, que el marginal es una sustitución falsa del proletariado, que el hombre masa es una transposición incorrecta de la burguesía y que ambos no tienen más realidad propia que esa transposición; sólo así quedarán plenamente explicados.<sup>162</sup>

Fácilmente se advierte que Villoro no entendió el concepto de lo imaginario y con ello no pudo entender el filo teórico de las ideas bartrianas. Lo imaginario, como hemos visto, no es lo irreal o lo falso. Los imaginarios políticos son otra realidad, compuesta por elementos de una realidad, a los cuales se les ha efectuado procesos de condensación, simplificación y disfrazamiento simbólico. Esa otra realidad no es un simple reflejo sino, precisamente debido a estos procesos de demonología freudiana, una imagen distorsionada. Lo interesante de la metáfora del espejo de Bartra son dos cosas: se trata de espejos que distorsionan una realidad, pero además se trata de imágenes que observamos. El elemento de la observación es fundamental en las ideas bartrianas pues de ello depende que podamos advertir los efectos de inmanencia del poder político. De esa manera los imaginarios se vuelven muy reales en la sociedad que los ha imaginado.

De ahí que Villoro no captara por qué para Bartra los marginales ruidosos expulsados y atrapados en las redes imaginarias del poder político pueden ser lo mismo las feministas que los homosexuales, lo mismo los indígenas que los terroristas. Como tampoco entendió Villoro que las luchas de los llamados marginales no son la suplantación del proletariado ni en general la

---

<sup>162</sup> Luis Villoro, “Roger Bartra: Estado y sociedad civil”, p. 196.

suplantación de ningún actor social. Villoro, así, se extraña de que el concepto de marginalidad engloba grupos distintos.

Bartra engloba en el concepto de “marginalidad” muchos grupos distintos. Me parece del todo convincente su análisis del terrorista; muestra con precisión cómo el terrorismo desempeña su papel de suplantar al proletariado mediante una acción “antiburguesa” que absorbe y sustituye así (Bartra acude a la sugerente imagen del agujero negro) todas las características irritantes de la lucha de clases: el terrorista arma una especie de *happening* de la lucha real. También me parece que logra demostrar el modo como, en algunas ideologías, se otorga a los anormales, lisiados, lumpen, el papel de suplantar la oposición de clases. Pero en otros casos de marginalidad no resulta tan convincente. ¿Podemos interpretar en el mismo sentido la lucha de los movimientos feminista o ecológico y, sobre todo, las reivindicaciones de las minorías raciales o aun de las etnias y nacionalidades oprimidas?<sup>163</sup>

Bartra no engloba en el concepto de marginalidad grupos distintos. Justamente este es uno de los puntos importantes en *Las redes imaginarias del poder político*: el poder político engloba en una marginalidad grupos distintos. De ahí que el concepto de marginalidad no es un concepto explicativo, pues nada explica.

Creo que podemos estar plenamente de acuerdo en que la categoría de “marginal” agrupa a un conjunto extremadamente heterogéneo de fenómenos sociales; como noción estrictamente científica me parece por completo inútil. ¿Qué interés científico puede tener agrupar indígenas, prostitutas, terroristas, movimientos feministas o ecologistas, minorías raciales o sexuales y enfermos en un solo saco? Siendo así, el problema que me parece pertinente es de otra índole: ¿por qué se socializa ampliamente en la vida moderna la imagen estereotipada de una masa marginal? El mismo problema se puede plantear con la noción de “normalidad” que es muy discutible aun en el terreno de la patología o de la antropología física [...].<sup>164</sup>

A finales de los setentas y principios de los ochentas fue tan evidente para los mismos patólogos que su noción de normalidad era muy discutible que promovieron la eliminación del manual de psiquiatría de todos aquellos conceptos que tenían una impronta de anormalidad: homosexualidad, histeria, perversión, neurosis y enfermedad. Incluso fue eliminada la palabra psicosis.<sup>165</sup>

<sup>163</sup> Luis Villoro, “Roger Bartra: Estado y sociedad civil”, pp. 196-197.

<sup>164</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 183-184.

<sup>165</sup> Ver Héctor Pérez-Rincón, *El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, pp. 110-114.

Pero Bartra no se interesa en esta situación. El concepto de lo normal y lo anormal fue lo que interesó a Foucault. Bartra se interesa primordialmente en un fenómeno muy interesante e importante: la socialización de la imagen estereotipada de la masa marginal.

Quiero recordar el ejemplo que mencioné en el anterior párrafo. La abigarrada pluralidad de la sociedad: tenemos el profesor de matemáticas cristiano derechista homosexual. El escritor de izquierda budista homosexual. El campesino sanjudeotadeísta magonista homosexual. El obrero teísta lombardista homosexual. El empresario guadalupano liberal homosexual. El bailarín cultoalamuertista ácrata homosexual. El mariachi gnóstico altermundista homosexual.

¿Por qué de toda esta pluralidad las redes imaginarias seleccionan sólo el elemento homosexual? ¿Por qué no el obrero, por ejemplo? ¿O por qué no una ideología, la izquierda, por ejemplo? La razón es simple: los obreros como los empresarios están en el todo social, no en su “margen”. Los obreros no están en la tangente, son constitutivos normales del todo circular de la sociedad. Lo mismo pasa con los sujetos que sostienen tal o cual ideología: las izquierdas y las derechas componen el todo social.

Por el contrario, el imaginario del homosexual es perfecto para catalizar segmentos que se consideran disruptivos de una supuesta normalidad. Son figuras ruidosas, ácratas que están en la tangente. Lo mismo sucede con las mujeres. Son perfectas para ser lanzadas hacia los segmentos minoritarios, pues la cultura patriarcal, de la cual aún somos parte, siempre las ha considerado lo minoritario, lo particular, lo singular.

De ahí que Bartra enfoque su análisis en este proceso de creación coherente del espacio de los marginales. Algunos rasgos de la pluralidad que encontramos en la sociedad experimentan procesos de selección, transfiguración y transposición: “[...] algunos elementos de estas luchas *son traspuestos por la ideología dominante* a un espacio imaginario que le da una coherencia ilusoria a todo lo ‘marginal’ o ‘anormal’”.<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 184.

Carlos Monsiváis fue perspicaz y agudo cuando observó que el homosexual no existe.<sup>167</sup> El homosexual no es una entidad, no es algo. Así cuando se le preguntó si el homosexual es subversivo, Monsiváis rápido se percató que la pregunta no tiene sentido: ¿era Salvador Novo subversivo? No lo era. De hecho, Novo era conservador. Lo cual nos lleva directo a la siguiente pregunta: ¿por qué nuestra sociedad se interesa tanto en lo que haga cada cual con su pene o su clítoris? Esta pregunta nos lleva directo a cuestionar la misma existencia de la figura “homosexual”. Es interesante que Monsiváis no continuara su reflexión y no se hiciera la pregunta consiguiente: si no existe el homosexual, entonces por qué adquiere existencia. Fue el proceso que Bartra enfocó: ¿por qué se socializa la idea estereotipada de lo homosexual y de toda esa masa marginal?

Es posible que un sujeto “homosexual” o un sujeto “femenino” sean personas ácratas radicales que recurran a actos terroristas. De hecho, en 1969, por ejemplo, existía un grupo feminista llamado la “Witch” (Women’s International Terrorist Conspiracy from Hell).<sup>168</sup> Estas feministas rociaban napalm en los archivos de los centros militares de reclutamiento en Estados Unidos.

Pero estos sucesos, que se dan en la sociedad, no son los que interesan a Bartra. A nuestro autor le interesan los procesos de invención del terrorista, pues considera que son necesarios para la supervivencia del sistema. Los símbolos son muy importantes en la constitución del poder político, pues generan situaciones de implosión social que vacían las fuerzas democráticas o socialistas que puedan gestarse en la sociedad.

Por otro lado, es importante notar que muchas veces, dice Bartra, las expresiones terroristas ocurren en un contexto social en donde los servicios policiacos fomentan el enervamiento de la población. Es muy conocido el siniestro fenómeno de la provocación política que permite soltar, dice Bartra, las fuerzas represivas.

El concepto de terrorismo (como el de marginalidad) implica un conjunto de hechos y personajes que sólo tiene verdadera coherencia desde el punto de vista de la clase

<sup>167</sup> Ver abajo el apartado “Anexo 3. Abriendo brecha con *El Machete*”.

<sup>168</sup> Ver Margaret Randall (Selección y Prólogo), *Las mujeres*, p. 10.

dominante. En realidad los hechos y personajes terroristas son una de las expresiones de la conflictiva social; una expresión que se encarna principalmente en sectores enervados de las clases dominadas y en segmentos de las clases dominantes que se hallan en vías o en peligro (real o imaginario) de proletarización. Esto permite que el terrorista aislado de su matriz social sea un actor imaginario que provoca un efecto ideológico específico: crea efectivamente un implosión, una extraordinaria succión, que vacía de contenido revolucionario a la gran masa de dominados. [...] Así se genera el síndrome de Jezabel: la clase dominante por boca de sus profetas crea la imagen del terrorista, y revela su extinción, necesaria para la supervivencia del sistema; con cierta frecuencia, el terrorista no es solamente un fragmento subversivo de la masa, aislado por el pensamiento (y la praxis) dominante; además, el enervamiento objetivo de la población llega a ser fomentado por los servicios policíacos especiales del aparato político, de manera que ocurran expresiones terroristas: es de sobra conocido el mecanismo de la *provocación* política que permite catalizar la represión.

El terrorista aparece como la imagen del enemigo real, pero una imagen transfigurada en la que se reúnen varias condiciones: por un lado el terrorista es visto como un ser anormal y peligroso, rodeado de misterio, indestructible salvo por el uso de ciertas técnicas adecuadas que requieren de instituciones y personal especializados; el poder político tradicional no se puede enfrentar al terrorista. Pero por otro lado, los terroristas se “confunden” con la masa, disfrazan su ser terrorista y aparecen como gente simple, común y corriente. Además la imagen del terrorista incluye aspiraciones pequeñoburguesas transpuestas: cultura, inteligencia, habilidad; en suma, son “falsos profetas”. La imagen del terrorista se va alejando paulatinamente del acto terrorista real, [...]; la clase dominante impulsa el desarrollo de toda una compleja imaginería y demonología que crea e inventa constantemente al enemigo invisible: el anormal, el marginal.

Véase por ejemplo la forma en que el Estado alemán invita [...].<sup>169</sup>

Los procesos de invención de los marginales corren paralelos de los procesos de estimulación, provocación y represión. La terminología de Bartra, en ese sentido, fue precisa: síndrome. Este término alude a un conjunto de fenómenos diferentes y contradictorios que una mirada superficial vería como incompatibles. Bartra observa que en la constitución del poder político la legitimidad y el enervamiento son dos facetas de un mismo proceso.

En el Síndrome de Jezabel encontramos procesos contradictorios, pero se trata de una serie de contradicciones sintomáticas que son el alimento constante que permite el reverdecimiento del árbol capitalista.

La sociedad moderna y desarrollada alimenta permanentemente una serie de contradicciones sintomáticas que configuran lo que se puede llamar el *síndrome de Jezabel*. Este síndrome se caracteriza por la creación, la provocación, la estimulación y la represión constantes de áreas sociales marginales, compuestas por las manifestaciones de

---

<sup>169</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 54-55.

enervamiento extremo de las clases dominadas, y de algunas fracciones de la clase dominante. Se trata, en suma, de la manipulación, la refuncionalización y la recreación de algunos conflictos seleccionados, que se convierten en un poderoso aparato cultural e ideológico de control de las expresiones más agudas (con potencial revolucionario) de lucha. Así es como Jezabel, preñada de terror, deja que de su sexo se escape una inmensa cohorte de seres extraños, criminales, revolucionarios y locos.

No son únicamente los filósofos los que invocan a Jezabel, paradigma del terror criminal, del sexo desenfrenado, de los falsos profetas. Son la cultura y la política de las clases dominantes las que enervan a la población, al mismo tiempo que logran, con mayor o menor éxito, la homogeneización legitimadora de la sociedad. En realidad, legitimación y enervamiento son dos facetas de un mismo proceso.<sup>170</sup>

Así pues, la cohorte de seres liminales que pare Jezabel no es la suplantación del proletariado ni de ningún actor o clase social, como decía Villoro. Por otro lado, las redes imaginarias del poder político no son falsas. No sólo porque se componen de elementos seleccionados de la sociedad, sino también porque se vuelven muy reales en la sociedad que las ha imaginado, tanto que logran efectos legitimadores que cohesionan a la sociedad. Con todo Villoro pudo advertir que *Las redes imaginarias del poder político* es un libro excepcional por su extraordinaria lucidez.

*Las redes imaginarias del poder político* (Era, 1981) ocupa un lugar de excepción en nuestra literatura política: a la solidez del pensamiento aúna el vuelo de la imaginación creadora. ¿Cómo no alegrarse de este lúcido esfuerzo por descubrir nuevos senderos a la luz de antiguas teorías? El pensamiento de izquierda, sobre todo, atemorizado por tantos tabúes, cargado de tantas fidelidades inútiles, requiere, más que nunca, de esta salida a campo abierto.<sup>171</sup>

Por su parte, Bartra observó que los malentendidos estimulan el diálogo y la discusión, esenciales para el estudio y la reflexión. Lo cual nos recuerda que no somos organismos que funcionen con señales ni entes autómatas. Los humanos nos comunicamos, pero también nos incomunicamos.<sup>172</sup>

Con frecuencia lo más interesante de una polémica son los malentendidos: sin ellos las discusiones se asemejarían a una confrontación automática entre diversas logomaquias desalmadas en un universo cibernetzado. Los malentendidos introducen vida, historia y coyuntura en las discrepancias. Así, me alegra poder afirmar que Luis Villoro ha malentendido algunas de mis ideas: por ello quiero comenzar afirmando explícitamente

<sup>170</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 49.

<sup>171</sup> Luis Villoro, "Roger Bartra: Estado y sociedad civil", pp. 193-194.

<sup>172</sup> Sobre el problema de la comunicación e incomunicación humanas ver Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, pp. 197-230.

*que no creo ni he creído nunca que las luchas de los llamados marginales suplanten la lucha de clases y con ello contribuyan a legitimar al Estado.*<sup>173</sup>

Los malentendidos introducen vida e historia, dice Bartra. En efecto, las polémicas generadas en torno a *Las redes imaginarias del poder político* fueron un acicate para Bartra, pues eso le permitió reflexionar sobre las redes imaginarias del poder político que se tejían en México en el siglo XX. Bartra se dio cuenta que aquí encontramos, en efecto, que las batallas imaginarias son la prolongación de las batallas reales por otros medios.

\*\*\*

[...] es erróneo considerar la dialéctica como un instrumento o método ajeno a las manipulaciones “ideológicas” que de él se hacen. Según esta idea, bastaría practicar en Hegel una disección para separar el idealismo de la dialéctica: desechar el primero y adoptar íntegramente la segunda; no es ésta la disección que practicó Marx.  
Roger Bartra

La dialéctica es ideología. Por eso, nunca existió una dialéctica marxista. Lo que hizo Marx, dice Bartra, fue algo completamente diferente. Lo verdaderamente complejo de la disección marxiana es que “corta a la dialéctica hegeliana por la mitad, la escinde, la divide”.<sup>174</sup>

Hegel fue un pensador con los pies bien plantados en la tierra. Las “condiciones materiales de existencia” fueron núcleo de su filosofía. Hegel las comprendía bajo el nombre de “sociedad civil”, “siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII”, decía Marx.<sup>175</sup>

Hegel veía una cadena de mediaciones entre una serie de polaridades. O dualismos. Lo que se conoce con la fórmula tesis-antítesis-síntesis, que genera a su vez otro movimiento que contiene el anterior. El movimiento del Espíritu, decía Hegel. La mediación es lo que permite saltar entre una cadena de dualismos. “[...] para éste [Hegel] la mediación es salto entre lo finito y lo

<sup>173</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 182-183.

<sup>174</sup> Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 35.

<sup>175</sup> Citado por Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 17.

infinito, lo particular y lo universal, lo sensible y lo suprasensible, [...]”.<sup>176</sup> Al final lo que se despliega es esa unidad que contiene mediadas y superadas las polaridades antagónicas. Polaridad, mediación y unidad son las características de la dialéctica hegeliana. Por eso, la dialéctica es mediación. La dialéctica es ideología. La dialéctica es, dice Bartra, demonología freudiana.

Hubo una dualidad y una mediación hegelianas a las que Marx prestó particular atención. Por un lado, el Estado, por otro, los individuos. ¿Qué ponía Hegel en medio? Las clases sociales. Entonces, el esquema quedaba de esta forma: Estado-Clases Sociales-Individuos. Marx observó que lo que Hegel ve como mediación él lo ve como contradicción. Hay una profunda contradicción en la sociedad capitalista. De modo que más bien habría que ver que son las clases sociales las que están ocupando los extremos. Sí y no. Es decir, eso sería seguirle el juego a Hegel, porque nos quedaría más o menos el esquema: Clase social-Estado-Clase social. Lo cual es claramente mediador. Es decir, es ideológico. “La mediación es el hierro color de madera”. Precisamente el punto de Marx es que el Estado se presenta como el elemento mediador, pero eso es sólo una apariencia. Por eso, como dice Bartra, Marx cortaba la dialéctica de tajo.

En el esquema hegeliano Estado-Clases Sociales-Individuos los polos son sintetizados con la mediación de las clases sociales. Para Hegel esta síntesis lograba la preponderancia del Estado. En su lógica dialéctica, uno de los polos de la dualidad es la que prevalece o engloba a la otra. Lo infinito contiene lo finito anulándolo. Lo Universal anula lo particular. La cadena de polos y su movimiento de mediaciones conducen a una totalidad que engloba. Bartra señaló, por eso, que el concepto de globalización, actualmente muy usado, no convence, porque tiene un cierto tufillo hegeliano: “Los conceptos de ‘globalización’ o de ‘fin de la historia’ que se han usado para señalar el fenómeno tampoco son completamente convincentes, tal vez debido al viejo aroma hegeliano que despiden”.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 38.

<sup>177</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 26.

El pensamiento dialéctico tiende a crear la imagen de un mundo global. Hegel veía mediaciones que se engloban en una cadena de transcendencias. La cúspide de la cadena es el Estado.

Hay otras versiones del pensamiento dialéctico que también tienden a crear mundos globales. Estas versiones son la prolongación de las dualidades que el poder político lanza como trampas en las que quedan atrapados los sujetos. Los estudios de Foucault representan una de esas versiones. Sólo que donde otros ven transcendencias, Foucault veía inmanencias.

Los procesos de transposición implican dualidades imaginarias que entablan luchas imaginarias de implosión y entropía. Los procesos de transposición provocan efectos de inmanencia: “Los procesos [...] de transposición social y política provocan efectos de inmanencia y de omnipresencia del poder [...]”.<sup>178</sup> De ahí que quien cultive esos procesos tiende a producir modelos teóricos de inmanencia del poder.

Foucault describe los siniestros territorios de la locura, la enfermedad y la prisión y nos quiere revelar con ello la esencia del poder. Y tiene razón, dice Bartra. Efectivamente el poder se ejerce reprimiendo al “anormal”. Sin embargo, dice Bartra, al mismo tiempo Foucault nos tiende una trampa. La consecuencia de esta trampa es un programa político que se puede sintetizar, dice Bartra, en siete puntos.

De aquí se desprende un verdadero programa político que podemos resumir en el siguiente septenario:

1. El poder es una multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes al dominio que se ejercen.
2. Las relaciones de poder no son externas a los procesos económicos, al conocimiento o a las relaciones sexuales: le son inmanentes.
3. El poder no se adquiere ni se arranca ni se comparte.
4. El poder viene de abajo; no hay oposición binaria entre dominadores y dominados.
5. Es inútil buscar el estado mayor que preside la racionalidad del poder, ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos de Estado.
6. En donde hay poder hay resistencia, por eso mismo ésta no es exterior al poder.

---

<sup>178</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 69.

7. Las resistencias forman un reverso siempre pasivo de la dominación esencial, condenado a la derrota infinita.<sup>179</sup>

Bartra se preguntó qué es lo que lleva a Foucault a construir este modelo de omnipresencia e inmanencia del poder. Al estudiar esta cuestión Bartra pudo percibir que estamos frente a un fenómeno interesante de gestación de una nueva ideología. Foucault piensa que la dicotomía entre los normales y los anormales es la realidad que hay que interpretar. De esa manera cae en las trampas que el poder político tiende no sólo a él sino a toda la sociedad, pues el dibujo nítido de la represión de los anormales, en el que tan diestramente se afanara Foucault, escamotea, dice Bartra, la base social de la misma represión. Las fuertes contradicciones sociales que están en la raíz de la conflictiva social quedan desplazadas cuando los reales grupos sociales antagónicos quedan sustituidos en símbolos generados por el modelo dicotómico normal-anormal.

Foucault acepta –como *dato* a interpretar– la dicotomía que define segmentos marginales y anormales, y observa su evolución. Estas fronteras que separan al loco del sano o al criminal del ciudadano inocente son imaginarias, no obstante lo cual cristalizan y se materializan en manicomios y cárceles, de acuerdo con condiciones históricas determinadas; es decir que cada sociedad y cada cultura produce sus propios anormales. Pero esta delimitación nítida de los perfiles de la represión logra escamotear, por decirlo así, la raíz de la misma. ¿Por qué? Porque los segmentos sociales que en la realidad están efectivamente en contradicción antagónica, y cuya lucha constituye el motor de la represión [...] se encuentran, en el modelo dicotómico normal-anormal, sustituidos por cadenas de signos, ceremonias, mensajes y símbolos, percibidos y estudiados en campos de la vida donde aparecen como sombras o masas oscuras difícilmente descifrables.<sup>180</sup>

Bartra usa una analogía para representar esos campos: agujeros negros que succionan la materia generando situaciones de implosión, por un lado, y zonas de desorden (entropía), por otro lado. El pensamiento clasificatorio y dualista del estructuralismo se encarga de decodificar las fórmulas indescifrables de esos dos polos que previamente ha constatado en la realidad social. Esto es, el pensamiento estructuralista, armado con la poderosa arma de la dialéctica y pertrechado con un ropaje matemático asume que la sociedad está dividida en la polaridad

<sup>179</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 42-43.

<sup>180</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 43.

dicotómica.<sup>181</sup> Después vuelve a meter la clasificación en la sociedad. Paso seguido cree poder decodificar la polaridad. Finalmente descubre una coherencia estructural, y por consiguiente, dice Bartra, la inmanencia de las relaciones de poder. De esa manera, dice Bartra, la dialéctica hegeliana es otra vez introducida, pues las contradicciones son mediadas.

Estos campos tienen características peculiares: para establecer una analogía, serían agujeros negros y zonas de entropía en la sociedad.

El agujero negro de la “mayoría silenciosa”, normal y sana, sería como esos puntos “negros” en el cosmos descubiertos por los astrónomos: la materia en estado implosivo. Por otro lado, las zonas de la entropía del submundo marginal se encontrarían en un estado de desorden creciente que ha de ser descifrado mediante funciones matemáticas sobre la degradación de la energía. El proceso seguido es el siguiente:

- a) se constata la división dicotómica de la sociedad en anormales y normales, definida por la ideología dominante y determinada históricamente;
- b) se revierte la clasificación en la realidad y se ubican sociológica e históricamente los segmentos normales y marginales (agujeros negros y zonas de entropía);
- c) se decodifican e interpretan los mensajes y las fórmulas que provienen de dichos segmentos;
- d) se descubre una lógica común, una coherencia estructural y, por lo tanto, una red inmanente de relaciones de poder.

Con este modelo se anulan las contradicciones sociales. Pero no por mediación dialéctica a la manera hegeliana, sino por sustitución y transposición a la manera freudiana. El modelo de Foucault es en realidad un reflejo de lo que he denominado el *universo no hegeliano de la política*. A diferencia del modelo hegeliano, donde es la *dialéctica* la que “prueba” la superación de los conflictos y de las contradicciones de la vida social y económica, ahora es posible “probarla” por la *vía empírica*, pues una vez realizada la previa disección de los segmentos o esferas de la realidad social, los datos mismos, descifrados, revelan efectivamente la existencia de una red inmanente de relaciones de poder. Alcanzado este punto, la dialéctica hegeliana puede ser reintroducida sin peligro de toparse con las molestas contradicciones antagónicas; [...].<sup>182</sup>

De esa manera Foucault “revela” la esencia del poder, pero nos ha construido, en realidad, una trampa. Un teatro imaginario, dice Bartra.

Ante una realidad opaca, el nuevo profeta Foucault nos *revela* la esencia del poder por medio del martirologio de la locura, la enfermedad, la prisión y el sexo. Tiene razón y al mismo tiempo nos está construyendo un gran teatro imaginario, donde actores y mimos van a representar una comedia. Tiene razón, pero al mismo tiempo nos ha preparado una trampa. Porque Foucault nos ha edificado un modelo de aparato ideológico que permite transformar el impulso más subversivo y disolvente del criminal y del esquizofrénico en un logogrifo estructuralista de la inmanencia del poder.<sup>183</sup>

<sup>181</sup> Sobre el ropaje matemático del estructuralismo ver François Dosse, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, p. 40.

<sup>182</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 43-44.

<sup>183</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 42.

Bartra, así, sostiene que hay una relación entre las formas modernas de dominación política y el pensamiento estructuralista. De ahí que el propósito explícito de *Las redes imaginarias del poder político* sea la confrontación crítica con esa ideología.

Los ensayos reunidos en este libro [*Las redes imaginarias del poder político*] tratan de indagar la relación que existe entre la reproducción de las formas modernas de dominación política y la legitimidad que le imprimen algunas expresiones del pensamiento llamado estructuralista de vocación clasificatoria y dualista. Me refiero a aquellas formas de pensamiento —ya sea que tengan su origen en el llano sentido común o en los exquisitos veneros de la sabiduría intelectual— que al avanzar con las poderosas armas analógicas de la dialéctica cubren la exuberante, contradictoria y heterogénea vida social con el manto de una red de mediaciones ideológicas. He tomado como ejemplo privilegiado la dicotomía normal-anormal, pues de una u otra forma, explícita o implícitamente, se ha convertido en una de las expresiones más notables del pensamiento clasificatorio y dualista. Esta imagen, que proviene de la patología, ha logrado colarse —con frecuencia con un ropaje matemático— en las ciencias sociales.<sup>184</sup>

Foucault se interesó vivamente por la cuestión del alma.<sup>185</sup> Ejemplo de ello lo revela su curso del año 1982 que dictara en el *Collège de France (Hermenéutica del sujeto)*, dos años antes de su muerte. Foucault tuvo la intención de rastrear el devenir del alma desde el momento de su invención en la Antigüedad griega hasta el mundo convulso de San Agustín. Quería hacer una historia “en diagonal”, como le llamaba él. Es decir, se interesaba en algo sucedido en el pasado porque consideraba que era actuante del presente. En efecto, la tesis foucaultiana del poder involucra la consideración de que lo que se vigilaba y castigaba en la sociedad contemporánea era el alma. Para ser precisos, Foucault hablaba del alma-cuerpo. El panóptico fue una construcción arquitectónica ideada por Bentham para las cárceles y escuelas de los siglos XVIII y XIX. Pero, para Foucault, ejemplifica la situación de la sociedad disciplinada que él ve en el siglo XX. Es decir, el panóptico se convierte, en Foucault, en una metáfora para caracterizar ese ojo que vigila y castiga las almas-cuerpos de los anormales. Son reveladoras las citas de Foucault que Bartra analiza.

[...] para ellos el poder es la sociedad. Foucault, quien representa la versión francesa más refinada de esta teoría, constituye un buen ejemplo de la revelación política; en su

<sup>184</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 261.

<sup>185</sup> Ver arriba el apartado “Interioridad”.

interesante estudio sobre los orígenes de la prisión y del régimen carcelario moderno, establece que en el mundo moderno el castigo es un juicio del “alma”, a diferencia del castigo medieval que era un juicio del cuerpo y se manifestaba en el suplicio. Pero para “castigar al alma” y no al cuerpo, el mundo moderno requiere *conocerla*, es decir, *crearla*, sobre la base de un poder ejercido sobre un cuerpo marginal castigado o vigilado [...]. Foucault tiene razón: la clase dominante se define a sí misma y crea su mundo a partir de la definición de minorías marginales, de seres anormales, de desviaciones; la identidad occidental necesita la invención de la alteridad; el castigo deviene creación del alma, de la conciencia burguesa. A partir de estos hechos, Foucault desarrolla lo que denomina una “economía política del cuerpo” o una “anatomía política”, con la que pretende explicar las raíces profundas de las relaciones de poder por medio del ceremonial que enlaza los cuerpos castigados con la sociedad dominante. Su conclusión es que “este poder se ejerce más que se posee, [...] no es el ‘privilegio’ adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados”. Esto quiere decir que las relaciones de poder “no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases, y que no se limitan a reproducir la forma general de la ley o el gobierno en el nivel de los individuos, de los cuerpos, de los gestos y de los comportamientos”.

He aquí ya planteado el problema que me interesa: la vinculación estructural entre el cuerpo marginal castigado y la dominación que sobre él se ejerce, permite la formulación lógica de una teoría *general y global* sobre el poder. Este poder ya no es el conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción del “ciudadano” a un Estado, ni el sistema de dominación ejercido por un grupo o una clase sobre otros.<sup>186</sup>

El poder, por eso, es una luz que lo envuelve todo. Foucault, nos ofrece, dice Bartra, una teoría del Estado-Sol.

Si queremos entender y criticar las modernas formas de dominación política, las redes imaginarias del poder político, habría que pensar, dice Bartra, en un Estado topológico. Un poder que ocupa espacios.

Tan pronto como el universo de la explotación moderna cierra el círculo de su inmanencia y de su coherencia, aparece el dibujo borroso de quienes —al ser imaginariamente expulsados de la sociedad— son convertidos en los enemigos destructores del sistema de dominación. Simultáneamente, el sistema lanza un juego de redes imaginarias en las que atrapa de nuevo a los enemigos expulsados y los obliga a representar un simulacro. Ello ocurre así porque el Estado moderno se constituye más como un *espacio* que como un *instrumento* de la dominación; y organiza las relaciones políticas en términos espaciales: no sólo controlando los conflictos sociales, sino sobre todo *ocupándolos* y dejándose *ocupar* por ellos. Si partimos de este hecho es posible comprender el carácter de las redes imaginarias del poder político; Sartre descubrió hace años la relación entre las concepciones sobre el espacio y las ilusiones de la inmanencia:

---

<sup>186</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 40-41. Los últimos corchetes son de Bartra.

Sin darnos siquiera cuenta, pensábamos que la imagen *estaba* en la conciencia y que el objeto de la imagen estaba *en* la imagen. Nos figurábamos la conciencia como un lugar poblado por pequeños simulacros y esos simulacros eran las imágenes. Sin duda alguna, el origen de esta ilusión se tiene que buscar en nuestra costumbre de pensar en el espacio y con términos de espacio. La llamaremos: ilusión de inmanencia.

Hoy sabemos, además, que la inserción en espacios es más que una costumbre: es una de las formas en que se manifiesta el Estado en la vida cotidiana. Sabemos también que los simulacros imaginarios son parte constitutiva del poder político. Por estas razones me parece interesante pensar al Estado moderno como un *espejo*, es decir, como una combinación de espacios reales y espacios imaginarios, de espacios materiales y espacios reflejados.

Pero hay que alejarse de la tentación de interpretar las redes imaginarias únicamente como la solución ilusoria externa, en las nubes de la mitología y de 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.<sup>187</sup>

\*\*\*

Es importante que hagamos de la ironía un método de investigación.  
Roger Bartra

El marginal terrorista es imaginario. El terror político no lo es. Éste es muy real. Y lo es a tal punto que extiende sus redes imaginarias con trágicas consecuencias.

Desde los años cincuenta del siglo XX, relata Bartra, los militares en Estados Unidos han realizado un simulacro cuatro veces al año en Carolina del Norte. En un territorio conocido como Fort Bragg. El simulacro consiste en lo siguiente. Durante 19 días los militares se entrenan en la lucha para demostrar sus habilidades y capacidad de sobrevivencia. En un país inventado al que dan por nombre Pineland un grupo de nativos se rebela contra un gobierno represivo y tiránico.

Los militares los van a apoyar.

El juego se practica en una zona boscosa y en una extensa área poblada que abarca diez condados rurales, y suele solicitar la actuación de civiles y fuerzas de la policía local para dar realismo a los combates. Los militares actúan vestidos de civil con armas reales, pero con munición de salva. El sábado 23 de febrero del año 2002 un par de soldados que se

---

<sup>187</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 273-274.

entrenaban en Pineland circulaban en un camión conducido por un civil que actuaba como colaborador nativo. Transitaban por una carretera del condado de Moore, cerca del pueblo de Robbins. A esa misma hora, hacia las dos y media de la tarde, un sheriff del condado vigilaba la carretera. Nadie le había advertido que se hallaba en el mítico país de Pineland, creado por los militares. Vio pasar un vehículo sospechoso y lo detuvo para investigarlo. Los soldados vestidos de civil estaban convencidos de que era un reto que formaba parte del simulacro. Ellos debían mostrar sus habilidades tácticas y capacidad de supervivencia. En lugar de identificarse, se defendieron e intentaron sacar sus armas de la mochila, creyendo que el sheriff era un actor de Pineland. El sheriff, nervioso y más rápido que ellos, les disparó. Uno de ellos murió y el otro quedó gravemente herido.<sup>188</sup>

Fue un trágico suceso. Una profesora, continúa Bartra, de la Universidad de Carolina del Norte, Catherine Lutz, que había estudiado la cultura militar de Fort Bragg, visitó el pueblo de Robbins, donde sucedió el terrible acontecimiento. Ella cuenta, continúa Bartra, que vio un hombre que tenía al frente de su taller de reparación de autos dos banderas decimonónicas del ejército de los estados esclavistas confederados y al lado estaba un cartel que decía: “This is not Mexico”.<sup>189</sup>

Detrás del ficticio Pineland, dice Bartra, se descubren otras historias muy reales.

Detrás del ficticio Pineland se encuentra el racismo, la exclusión y la violencia hacia el otro inmigrante. Pineland, dice Bartra, es un ejemplo de red imaginaria.<sup>190</sup>

## **b) El Yo Identitario: El Nacionalismo**

¿Y qué hay del otro lado de la Otredad? ¿La Identidad? Suponiendo que sí, que del otro lado de la Otredad se encontrara la Identidad, ¿sería ésta un proceso deslegitimador? Es decir, ¿sería la Identidad aquello que nos conduce hacia un proceso donde la sociedad no se cohesionan y la desigualdad del capitalismo no logra legitimarse?

El presente apartado muestra que para Bartra no es así. La identidad, tanto como la otredad, son fuentes nutricias de la legitimación capitalista.

<sup>188</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, pp. 15-16.

<sup>189</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 16.

<sup>190</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 33.

Antes de introducirnos en el laberinto de la identidad nacional y sus legitimadoras funciones quiero entrar en un terreno, digamos, metodológico, si por tal ámbito se entiende la formación de los conceptos. Tres conceptos recorren la obra bartriana desde el año 1974 hasta diciembre de 2009: estructura de mediación, red imaginaria y jaula.

Ya he introducido esquemáticamente el sentido de la noción de *jaula*.<sup>191</sup> Weber decía que el capitalismo desarrolla una tendencia hacia la racionalización y la burocratización. Él le llamaba la “jaula de hierro”.<sup>192</sup> Bartra señala que, paradójicamente, el capitalismo no puede reproducirse sin las llamadas fuerzas irracionales. Entre éstas se encuentran los mitos. Uno de ellos es la melancolía. De ahí que en el capitalismo no sólo hay “jaulas de hierro”, también hay, dice Bartra, “jaulas de melancolía”.

Ahora bien, la noción de *jaula* es producto de un proceso teórico metodológico que comenzó con la noción de estructura de mediación, pero que continuó en la gestación de la noción de redes imaginarias. Veamos primero la noción de estructura de mediación.

Durante la década de los sesenta y parte de los setenta Bartra realizó estudios sobre el medio rural.<sup>193</sup> Sus estudios arrojaron los siguientes resultados. En el México posterior a la Revolución el capitalismo moderno crecía desbocadamente en el campo. Para controlar este crecimiento se extendió una economía campesina refuncionalizada a través de los repartos agrarios. Por otro lado, se levantaron unas instituciones y organizaciones populistas que controlaban el ejercicio del poder político. Estos dos aspectos formaron lo que Bartra llama “estructura de mediación”. Una estructura de mediación establece vasos comunicantes que generan condiciones que reproducen los aparatos políticos. Las estructuras agrarias de mediación son, dice Bartra en 1974, responsables de la legitimación del sistema político posrevolucionario.

---

<sup>191</sup> Ver arriba el apartado “La Otredad Melancólica”.

<sup>192</sup> En realidad, dice Bartra, es “vivienda de acero”. Ver abajo el apartado “Vesalio del siglo XXI”.

<sup>193</sup> Sobre la situación del medio rural y los campesinos en México durante la década de los sesenta ver abajo el apartado “Anexo 1. Sombríos tiempos”.

Ahora bien, como estructura de mediación, la situación rural establecía un “juego dialéctico interno”. Las instancias populistas se fueron transformando en expresiones cada vez más represivas y corruptas. Y al mismo tiempo, dice Bartra, la modernización marchaba presurosa y estrangulaba la economía campesina.

En el México rural posrevolucionario creció una compleja estructura de mediación que consistía, esencialmente, de dos partes:

1. Una economía campesina refuncionalizada que, gracias a los repartos agrarios, se extendía como una forma de controlar el desbocado crecimiento del capitalismo moderno en el campo.
2. Una serie de instituciones, organizaciones y cacicazgos de carácter populista y supuestamente revolucionario que controlaban las expresiones más crudas y directas del ejercicio del poder político.

En el seno de esta estructura de mediación se podían observar señales de endurecimiento: las instancias caciquiles y populistas eran paulatinamente invadidas por intereses económicos y financieros que las fueron transformando en expresiones cada vez más autoritarias, represivas y corruptas. Al mismo tiempo, la economía campesina iba siendo estrangulada por la modernización.<sup>194</sup>

Los estudios de Bartra y sus resultados no gozaron de la simpatía de algunos estudiosos. Algo importante en los estudios bartrianos era el descubrimiento de que el campesinado mexicano era una pieza clave del autoritarismo. Y, por supuesto, eso irritó a los populistas. Entre los que se encontraban, dice Bartra, tanto priístas como maoístas ortodoxos.

Estas interpretaciones generaron muchos debates, pues destacaban hechos incómodos. Descubrían que el campesinado, lejos de ser fuente de avances y progreso, se había convertido en una pieza clave del estancamiento y del autoritarismo. Esta idea irritó a muchos estudiosos empapados de concepciones populistas de diverso signo político, desde la ortodoxia maoísta hasta el nacionalismo revolucionario.<sup>195</sup>

Cuando Bartra escribe este resultado el régimen autoritario del nacionalismo revolucionario se había prolongado 45 años en el poder. En los años setenta el campesinado es, dice Bartra, pieza clave del autoritarismo mexicano. La conclusión, pues, de los estudios bartrianos fue que el sistema político mexicano ha logrado una asombrosa estabilidad debido en gran medida a las estructuras agrarias de mediación “Mi conclusión [dice Bartra 31 años después], en el estudio publicado en 1974 [*Estructura agraria y clases sociales en México*], fue que las estructuras

<sup>194</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 306.

<sup>195</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 306.

agrarias de mediación eran en gran medida responsables de la famosa estabilidad del sistema político”.<sup>196</sup>

Ahora bien, si los procesos de mediación se descomponen, entonces, dice Bartra, la legitimidad de todo el sistema se ve deteriorada: “Podemos comprender que si los mecanismos y procesos de mediación se descomponen, la legitimidad de todo el sistema resulta seriamente afectada”.<sup>197</sup> En *Estructura agraria y clases sociales en México*, Bartra creía poder prever el fin del sistema político mexicano, pues consideraba que las estructuras agrarias de mediación hacían cada vez más estrecho “día con día su juego dialéctico interno”.<sup>198</sup>

El sistema político mexicano posrevolucionario, en efecto, llegó a su fin. La previsión de Bartra fue acertada en cierta forma. Pero sólo parcialmente. Es decir, el “juego dialéctico” no se estrechó tanto como para dar paso a la deslegitimación del sistema autoritario en el curso de los años inmediatos. De hecho, el sistema mostraría una gran capacidad de resistencia, a pesar de la severa crisis económica que en algunos años desembocaría en la quiebra estrepitosa del año 82.

Ahora bien, hay que señalar que en realidad Bartra advirtió ya en su estudio del 74 esta tendencia, pues, de hecho, *Estructura agraria y clases sociales en México* mostraba una visión muy pesimista.

En realidad mis estudios sobre la sociedad rural me habían llenado de pesimismo, al hacerme comprender que el sistema mexicano tenía una sólida base en muy complejos resortes de mediación política. El gobierno de la “revolución institucionalizada” apoyaba su legitimidad en una extraña gestación de formas no capitalistas de organización: una serie de reformas y refuncionalizaciones estimulaba la expansión de “terceras fuerzas”, rurales y urbanas, que formaban la sólida base del régimen autoritario.<sup>199</sup>

Tres años después, en 1977, Bartra publica un libro más pesimista aún: *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*.

En suma, como lo desarrollé en un texto aún más pesimista [*El poder despótico burgués*], bajo determinadas condiciones podía surgir un “poder despótico moderno” (la llamada “dictadura perfecta”) que no era un régimen fascista ni un poder represivo de excepción,

<sup>196</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 307.

<sup>197</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 307.

<sup>198</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 307.

<sup>199</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, pp. 303-304.

sino un gobierno estable basado en un aparato mediador no democrático capaz de proteger al proceso económico de las peligrosas sacudidas de una sociedad que alberga todavía contradicciones de naturaleza no específicamente capitalista. En estas condiciones, tanto la democracia como el socialismo son alternativas raramente transitadas; en cambio, es frecuente observar una verdadera “putrefacción de la sociedad”, para usar una rancia metáfora de Lenin, que muestra una privatización del Estado y una estatización de la sociedad [...].<sup>200</sup>

Antes de continuar haré una breve digresión en torno a la nomenclatura. El régimen político iniciado en 1929 y que tuvo su fin en 2000 ha recibido una vasta nomenclatura. Ogro filantrópico, liberalismo autoritario, dictadura perfecta, proteccionismo político, poder despótico burgués. Los analistas han señalado que esta diversidad de nombres tiene su explicación en el hecho de que el objeto en cuestión es singularmente difícil de caracterizar.

El poeta Octavio Paz le llamó el *ogro filantrópico*. Revelaba con ello su naturaleza contradictoria. Los ogros son monstruos que se comen a los hombres. Pero es un ogro que les tiene simpatía, parecía decir Paz. El historiador Lorenzo Meyer, por su parte, le llamó *liberalismo autoritario*. También mostraba el elemento contradictorio. En efecto, Meyer señalaba que en realidad su título era un “juego de palabras” ya que históricamente el liberalismo nació como ideología contra el absolutismo.<sup>201</sup> Por otra parte, el escritor peruano Mario Vargas Llosa no dudó en llamar al extraño Leviatán mexicano como la *dictadura perfecta*.<sup>202</sup> Con lo que parecía aludir al hecho de que se trataba de un sistema muy opresivo, pero capaz de perpetuarse. El crimen perfecto. Terrible pero perfectamente impune. El nombre de *proteccionismo político* se le ocurrió al politólogo David Torres Mejía para caracterizar el autoritarismo del régimen entre los años 1946 y 1977.

Estas y otras nomenclaturas se propusieron. En los noventa, cuando el régimen ya rebasaba los sesenta años, fue popular la idea del *dinosaurio*. Tal vez pocos conocíamos la obra de

<sup>200</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 304.

<sup>201</sup> Ver Lorenzo Meyer, *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano*, p. 15.

<sup>202</sup> Citado por David Torres Mejía, *Proteccionismo político en México, 1946-1977*, p. 13.

Monterroso, pero muchos no ignorábamos su cuento: “Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí”.<sup>203</sup>

Pero es posible observar algunas limitantes en las nomenclaturas de Paz, Vargas Llosa y Torres Mejía. El *ogro filantrópico* parece referir a un cuento de hadas. Y en ese sentido la terminología adolece de una simplicidad narrativa propia de esos relatos. La noción de *dictadura perfecta* alude a un sistema social en el que el horror es sistemático, organizado y generalizado. No exento incluso de exterminios masivos. Por otro lado, además, resultó que no era tan perfecta, como dice Bartra. Los términos de *proteccionismo político*, por su parte, es una metáfora económica para una situación política, con todas las limitaciones que ello tiene. Una de la cuales, por ejemplo, es su evidente problemática con el liberalismo, ya que éste históricamente está en las antípodas de los proteccionismos. Además es significativo que Torres Mejía cierre su trabajo en 1977, es decir, cuando se dieron las reformas electorales que permitieron una tibia apertura con los llamados plurinominales. Pero una reforma electoral no necesariamente lleva a una democracia política moderna.

Yo creo que las nomenclaturas más acertadas fueron las de Meyer y Bartra. El liberalismo político tiene como una de sus prerrogativas la libre competencia de los actores, particularmente de los partidos políticos. Otra prerrogativa era el peso equitativo de los poderes de la federación y su independencia. Ambas cosas no sucedían en México. De hecho el Partido Comunista Mexicano fue una organización política proscrita durante más de tres décadas.<sup>204</sup> No es casual que sea un historiador quien haya puesto el acento en el asunto del liberalismo. Meyer es un estudioso conocedor de la historia de México. Y como tal ha mostrado que en nuestro país el liberalismo no ha sido democrático. Un hecho que no han podido disimular ni siquiera los

---

<sup>203</sup> Sobre el cuento de Monterroso puede consultarse Lauro Zavala, *El dinosaurio anotado. Edición crítica de “El dinosaurio” de Augusto Monterroso*. En esta edición se encuentra el manuscrito original del cuento monterrosiano, así como algunas de las infinitas versiones.

<sup>204</sup> Ver Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 27.

escritos de sus exponentes. En efecto, Bartra ponderó el tema en su crítica a los tres voluminosos tomos sobre el liberalismo mexicano del priísta Jesús Reyes Heróles.

Las mil quinientas páginas del libro de Reyes Heróles no caben en las urnas por la misma razón que en México el liberalismo nunca llegó realmente a fundirse con la democracia. El interesante libro de Reyes Heróles, justamente por su calidad y precisión, no logra demostrar una de las ideas centrales de su autor: “En el proceso histórico mexicano, liberalismo y democracia llegan a enlazarse y hasta identificarse” (t. III, p. X). El proceso histórico demuestra, por el contrario, que el liberalismo del siglo XIX desembocó en la dictadura porfirista y que su resurrección durante la Revolución de 1910-1917 naufragó en el despotismo institucional de los gobiernos posrevolucionarios.<sup>205</sup>

De modo que fue acertada la nomenclatura de *liberalismo autoritario* de Meyer. La nomenclatura de Bartra también evidencia la naturaleza contradictoria del régimen de la revolución institucionalizada. Burgués y despótico. No sigue las reglas del juego democrático moderno. Gobierna un déspota. Pero se trata de un despotismo institucional. Con profundas raíces sociales mediatizadoras.

Vargas Llosa señaló el hecho de que el éxito del régimen de la revolución institucionalizada obedecía a la capacidad del presidente en turno de pasar la estafeta al siguiente gobernante renunciando a su perpetuación en el poder.

El sistema del PRI, una dictadura de partido que guarda las apariencias democráticas con elecciones, prensa “crítica” y gobierno civil, ha sido una antigua tentación para los dictadores latinoamericanos. Pero ninguno ha podido repetir el modelo, genuina creación de la cultura y la historia de México, porque uno de los requisitos de su éxito es algo a lo que ninguno de sus émulos se resigna: el sacrificio ritual del presidente, cada cierto número de años, para que el partido siga en el poder.<sup>206</sup>

Sin embargo, el análisis de Bartra no apunta en ese sentido. Ciertamente la estafeta es un rasgo del régimen, pero no es ni el principal ni con mucho la clave de su estabilidad. El análisis bartriano señala que para que el partido autoritario siga en el poder ha sido necesaria una fuerte estructura de mediación política. A tal grado que se registra, dice Bartra, un proceso de

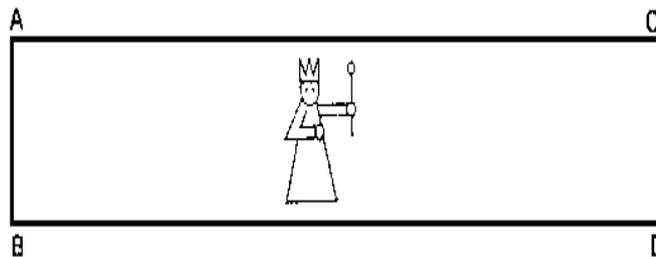
---

<sup>205</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 157. Bartra fue enfático al repetir, 31 años después, que el liberalismo no necesariamente converge con la democracia. Ver su participación en la serie de televisión denominada *Discutamos México* del día 25 de enero de 2010, se puede consultar en [www.discutamosmexico.com](http://www.discutamosmexico.com).

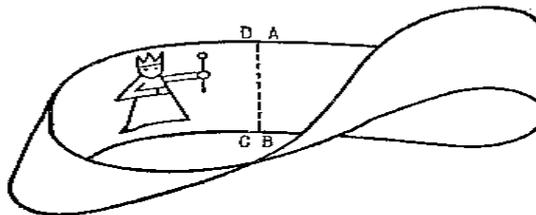
<sup>206</sup> Citado por David Torres Mejía, *Proteccionismo político en México, 1946-1977*, p. 40.

“estatización de la sociedad”. En *El poder despótico burgués* Bartra usa una metáfora para sintetizar este proceso: la banda de Moebius.<sup>207</sup>

A modo de introducción y delimitación del objeto de estos ensayos [*El poder despótico burgués*], quisiera ofrecer una imagen del concepto de *estructura de mediación* política. Pongamos el problema así: ¿puede una sola cara de la moneda *aparecer* como si fuera la moneda completa? ¿Puede aparecer el poder político de la clase explotadora como un poder que expresa también a la clase explotada? La estructura de mediación es capaz de resolver este problema; para ejemplificar la solución, trasladémonos al terreno de la geometría: ¿existe una construcción geométrica *de un solo lado* que parezca ser una figura *de dos lados*? Sí: la llamada cinta de Moebius. Si el lector se toma la molestia de recortar una tira de papel de unos 30 cm de largo por 5 cm de ancho, tendrá una figura así:



Evidentemente esta pieza de papel está formada por *dos lados opuestos*, y si nos imaginamos a un gobernante colocado encima de ella como si fuera la nación cuyos destinos está llamado a dirigir, sólo tendrá dos posibilidades: o bien se coloca en el anverso o bien se ubica en el reverso, pero no podrá estar al mismo tiempo en ambas caras de la hoja. Supongamos ahora que nuestro gobernante se desespera porque, estando él cómodamente instalado en el anverso, otros individuos ubicados en el reverso comienzan a sacudir la hoja de papel violentamente, con lo cual le hacen perder el equilibrio y la tranquilidad. El pequeño gobernante, para guardar mejor el equilibrio, decide entonces fomentar una especie de revuelta palaciega y junta los extremos de la tira de papel, fomando [errata en el original, debe decir “formando”] un anillo (es decir, pega los extremos del rectángulo, juntando el punto A con el C y el punto B con el D). Con este acto nuestro político ha quedado mejor protegido, instalado como está en la cara interior del anillo; no obstante, los personajes que habitan la cara exterior continúan descontentos y amenazan con aplastar el anillo de papel. En este momento al pequeño político, atentando contra la lógica geométrica tradicional, se le ocurre realizar la siguiente operación revolucionaria: pega los extremos de la cinta-nación juntando el punto A con el D y el punto B con el C, para lo cual tiene que torcer una vez la tira, sacudiéndose así a los fastidiosos personajes del reverso. Ahora ya tenemos a nuestro pequeño Bonaparte como emperador absoluto del país de Moebio:



<sup>207</sup> Sobre la banda de Moebius ver arriba el apartado “Interioridad”.

El gobernante puede recorrer todo el largo y ancho de su Estado *sin abandonar el lado en que está ubicado* y sin dejar un sólo rincón para sus opositores, no obstante lo cual puede aparecer en puntos opuestos. Ha inventado el Estado unilateral que aparece como bilateral. Ha creado una estructura de mediación: parece conciliar opuestos, pero en realidad hay sólo una ilusión de oposición, pues se trata de una figura geométrica (o de un aparato político) que tiene *un solo lado*.<sup>208</sup>

Por esa razón Bartra sabía que su libro era profundamente pesimista. Un estado capitalista puede legitimarse con un sistema de democracia política, como es el caso de algunos países capitalistas desarrollados, o bien con un sistema político no democrático, como es el caso de nuestro país. Un sistema de democracia política es una estructura de mediación. Se basa en la serie de mediaciones de un sistema liberal, donde es garantizada más o menos la pluralidad fundamentada en el respeto de los derechos individuales y la existencia de un sistema de partidos, por lo menos dos, que se alternan en el poder, como es el caso de los Estados Unidos. En México las estructuras de mediación no son democráticas. El sistema político es profundamente autoritario, basado, dice Bartra, en un sistema de controles y mediaciones, uno de cuyos elementos es la reforma agraria. La expresión más acabada de una estructura de mediación es el populismo.

La estructura de mediación es a la vez un medio de control y un sistema de mediatización; su expresión más acabada lo constituye el populismo. Sin embargo, todo Estado capitalista necesita, para asegurar su subsistencia, de una estructura de mediación. Esta puede consistir tanto en un parlamento democrático, como en un proceso de reforma agraria, un sistema sindical semi-controlado, como la creación de cooperativas.<sup>209</sup>

La estructura de mediación es un medio de control, pero más importante es su función de mediatización. El mundo social fragmentado es mediatizado con vasos comunicantes que le proporcionan continuidad y legitimidad a todo el sistema.

En el capitalismo las estructuras de mediación pueden ser de diverso tipo. Todas ellas tienen funciones cohesionadoras. Muchas de ellas son tradicionales: “Las tradicionales funciones

<sup>208</sup> Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, pp. 14-16.

<sup>209</sup> Roger Bartra, *Breve diccionario de sociología marxista*. Entrada: “Mediación (Estructura de)”.

cohesionadoras, dentro de la cultura occidental, basadas en los hábitos educativos y religiosos, las prácticas científicas, las ideologías y las identidades nacionales, [...]”<sup>210</sup>

Los sistemas religiosos como estructuras de mediación han sido ampliamente estudiados por infinidad de teóricos, de ayer y hoy. Las escuelas, los medios masivos de comunicación y las ideologías son también estructuras de mediación. Y también han sido profusamente estudiadas. Éstas últimas, las ideologías, en especial por la tradición marxista.

Ahora bien, el análisis bartriano de 1974 estudió las formas de mediación política que tenían su raíz en un sistema populista. Sin embargo, Bartra se da cuenta de que el concepto de estructura de mediación es limitado. No da cuenta de un fenómeno muy importante: las formas simbólicas e imaginarias del poder. Por lo que es necesaria su ampliación.

Sin embargo, la idea de una estructura de mediación en crisis tenía algunas limitaciones importantes, entre las cuales cabe destacar que no reflejaba la importancia de las formas culturales simbólicas e imaginarias de la legitimación política. Por eso fue necesario ampliar la perspectiva de las mediaciones para contemplar el conjunto de las redes imaginarias del poder político. En estas redes ya no sólo hallamos al campesino cada vez más ilusorio creado por el nacionalismo populista, sino diversos actores, en realidad toda una compañía de teatro que escenifica una guerra en gran parte imaginaria. Los actores imaginarios del drama son los llamados “marginales”, una aglomeración simbólica que corresponde muy vaga y lejanamente a los grupos sociales reales que, más que marginados, viven materialmente aplastados bajo el peso de la miseria y la represión.<sup>211</sup>

Una reforma agraria o un sindicalismo semi-controlado son estructuras de mediación, pero no son redes imaginarias. Mientras que lo inverso sí sucede, esto es, toda red imaginaria es una estructura de mediación. Por lo que el concepto de red imaginaria continúa, amplía y modifica el de estructura de mediación.

La noción de *red imaginaria* continúa, amplía y modifica el concepto de *estructura de mediación*. Yo le doy mucha importancia a estos conceptos debido a que permiten, me parece, ubicar con precisión un ámbito social revelador de las condiciones en que se reproducen y legitiman los aparatos políticos. Las peculiaridades de estos procesos mediadores —y el grado de eficiencia con que funcionan— son como un barómetro político que revela las presiones a las que está sometido el sistema político.<sup>212</sup>

<sup>210</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 28.

<sup>211</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 307.

<sup>212</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 306.

Bartra expone el concepto de red imaginaria en 1981 en *Las redes imaginarias del poder político*.<sup>213</sup> Sin embargo, se gestaba ya la necesidad de su elaboración en *El poder despótico burgués*. En efecto, Bartra observa en este texto que las estructuras de mediación del estado autoritario mexicano de los setentas tienden a generar extrañas prolongaciones espejeantes que dan la sensación de que el poder político es omnipresente. El poder político puede recorrer toda la cinta del país de Moebius generando la sensación de que está en todas partes. Bartra critica, así, el concepto de sociedad “unidimensional” que Marcuse había usado para caracterizar los estados capitalistas desarrollados. Se decía que los países desarrollados tenían una sociedad fuerte, estatizada, unidimensional, que daba su apoyo legitimador al Estado mediante el consenso, mientras que los países subdesarrollados eran gelatinosos, inestables, con Estados fuertes y violentos y sociedades débiles. Bartra dice que eso es una falacia. Ni en los estados subdesarrollados impera siempre la violencia ni en los desarrollados impera siempre el consenso.<sup>214</sup>

Las sociedades contemporáneas, para Bartra, no son unidimensionales ni el poder político es omnipresente. Por el contrario, el poder político crea efectos de inmanencia alimentados por la estimulación, exacerbación y represión de una marginalidad hiperactiva. Bartra observa este fenómeno en las últimas páginas de *El poder despótico burgués*. Para referirse a ello Bartra habla del “submundo marginal” o los “segmentos ácratas”. Y para referirse a lo que después denominará como “síndrome de Jezabel” utiliza la noción de “quimera”. La quimera de una supuesta homogeneización sociopolítica que desplaza las contradicciones creando la sensación de una unidimensionalidad. La sociedad se presenta como cómodamente estatizada y burocratizada apenas perturbada, dice Bartra, por el submundo de los marginales. Se trata de la dualidad marginalidad-mayoría silenciosa, que será analizada con mayor precisión en *Las redes imaginarias del poder político*.

---

<sup>213</sup> Ver arriba el apartado “El Otro Marginal: El Síndrome de Jezabel”.

<sup>214</sup> Ver Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 9.

El estudio de la transición del poder despótico moderno a las formas de sociedad “unidimensional” que ocurre en los países más desarrollados del Tercer Mundo, permite observar con cierta claridad las falacias de la nueva ideología. Allí es posible ver que *la pérdida de autonomía del Estado es la nueva apariencia que el sistema capitalista necesita para la reproducción de las relaciones burguesas de explotación*. Esta apariencia adopta la forma de una mediación que ha engullido a los polos opuestos de la sociedad (es decir, que ya no es mediación) creando la quimera de una homogeneización sociopolítica que desplaza las contradicciones a una situación marginal y residual; así, aparentemente, la cómoda sociedad estatizada y burocratizada se mantiene sana y apenas es perturbada por las sacudidas del submundo marginal de los guerrilleros, los hippies, la demencia de los *drop outs*, las sectas pseudorreligiosas, los comunistas, los rebeldes sin causa, los movimientos de liberación de la mujer, de los homosexuales o de los negros, las mafias del hampa, y de todos aquellos sectores sociales “minoritarios” que son colocados, imaginariamente, en las orillas externas y lejanas de la “nueva sociedad” bajo el común denominador de lo que podríamos denominar *segmentos ácratas* que profanan con sus actitudes “antisociales” el bienestar de la mayoría.<sup>215</sup>

En las últimas páginas de *El poder despótico burgués* también encontramos por primera vez en la obra bartriana un concepto que la recorrerá hasta el presente. Se trata del concepto de red imaginaria. La terminología es aquí distinta, pero sin duda alude al mismo fenómeno que Bartra empieza a observar. Bartra habla aquí de la “nueva imaginería ideológica”. Bartra alude a las nuevas ideologías que postulan que el Estado capitalista registra un vaciamiento, de tal modo que ya no hay un centro neurálgico del poder político. Para Bartra estas nuevas ideologías no son más que expresiones que justifican la tendencia política de la expansión del Estado y con ello estas ideologías permiten ocultar las contradicciones. Algunos teóricos hablaron de la unidimensionalidad de la sociedad contemporánea, otros del poder omnipresente y otros más del neofeudalismo, es decir, parecían sostener éstos últimos que no hay un castillo central del poder sino un vaciamiento de éste y su traslado a centros regionales de poder, en los que éste se desparrama y desaparece. Pero esto no es más que la apariencia, dice Bartra. Si observamos, dice Bartra, atentamente el fenómeno podemos comprobar que en realidad se trata de una situación de expansión del Estado. Se ha producido un monstruo obscuro, para retomar el término con el que Borges se refería a la banda de Moebius.<sup>216</sup> Un monstruo tan obscuro que es capaz de generar la

<sup>215</sup> Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, pp. 126-127.

<sup>216</sup> Ver arriba el apartado “Interioridad”.

apariencia de que se desparrama en toda la sociedad, de que está en todas partes. Y la apariencia de que se vacía.

Para Bartra sí hay un centro neurálgico de poder político tanto en los países desarrollados como en los subdesarrollados. Se trata de un poder que se expande y que adquiere formas muy sofisticadas de obtener legitimidad. La nueva imaginaria ideológica no es más que una de esas formas sofisticadas de justificación y aplacamiento de las contradicciones. La siguiente cita es reveladora del proceso conceptual que está registrando el pensamiento de Bartra. En efecto, aquí aparece por primera vez, como decía, la idea de “la nueva imaginaria política” como una estructura de mediación.

La estructura de mediación (democrática o no democrática) representa en los Estados burgueses (liberales o despóticos) la sensibilidad del poder central que le da la posibilidad de controlar al todo social escindido en contradicciones antagónicas. La nueva situación, [...], surge como una fragmentación de los centros de poder que ha sido calificada por algunos escritores como un “neofeudalismo”: el Estado central queda como una “estructura vacía” rodeada de nuevos castillos medievales. Pero si se observa el fondo del fenómeno, encontramos, en realidad, un crecimiento monstruoso del centro de poder que, como un cáncer, infecta a toda la sociedad civil; la fragmentación “neofeudal” no es más que la apariencia de esto último: no es otra cosa que la nueva imaginaria ideológica que justifica a los ojos de la sociedad las nuevas tendencias políticas y que permite ocultar, una vez más, las contradicciones de clase.<sup>217</sup>

Bartra dedicará los años comprendidos entre 1977 y 1981 al estudio de esa “nueva imaginaria ideológica” y se dará cuenta de algo muy interesante: las nuevas imaginarias están íntimamente conectadas con el fenómeno del Síndrome de Jezabel, esto es, están conectadas con el fenómeno de las redes imaginarias del poder político, pues no son más que su continuación. Las ideologías que postulaban la “neofeudalización”, la “unidimensionalidad” de la sociedad o el “poder omnipresente” son la continuación y legitimación del poder político.

Así pues, hemos visto que el concepto de red imaginaria es la ampliación del concepto de estructura de mediación. Y también hemos visto que si bien toda red imaginaria es una estructura de mediación no toda estructura de mediación es una red imaginaria.

---

<sup>217</sup> Roger Bartra, *El poder despótico burgués*, p. 127.

Ahora bien, no toda red imaginaria es una jaula. Bartra produce la idea de *jaula* como consecuencia de la reflexión que le suscitó una discusión en torno de su tesis sobre las redes imaginarias. Un filósofo, un poeta y un cronista le hicieron observaciones críticas en una mesa donde discutieron las ideas de *Las redes imaginarias del poder político*. Fue un acicate para Bartra reflexionar en esas críticas. El resultado fue *La jaula de la melancolía*. Es decir, el estudio de las redes imaginarias del poder político en el México de fines del siglo XX.

Quiero mencionar aquí otra discusión relacionada con estas ideas, que resultó muy estimulante. Así como la presencia de actores campesinos en el teatro imaginario ha causado inquietudes y críticas, el hecho de que la cultura mediadora coloque en un mismo escenario a indígenas o minorías sexuales junto a terroristas y criminales, también ha generado incomodidades. En una mesa redonda efectuada en 1980, Luis Villoro, con sus inteligentes observaciones, me permitió entender nuevos aspectos del problema. En la misma discusión, Carlos Monsiváis también puso objeciones a la asimilación de “marginales” dañinos (criminales, terroristas) y benignos (indígenas, homosexuales). En contraste, a Octavio Paz le gustó mi distinción entre verdaderos marginales y “la marginalidad creada por el poder”.

La discusión con Monsiváis, Paz y Villoro me estimuló a buscar la forma en que en el México finisecular se manifestaban las redes imaginarias del poder político. [...] Mi respuesta cristalizó en las investigaciones cuyos resultados publiqué en el libro *La jaula de la melancolía*, de 1987.<sup>218</sup>

En 1981 Bartra publica un artículo titulado “El desgesticulador que te desgesticulare buen desgesticulador será”. Este ensayo avanza en el estudio de las redes imaginarias del poder político en México. En él Bartra postula la siguiente idea: “no sólo de ideología vive el consenso”.<sup>219</sup> Los procesos de mediación política no sólo se nutren de símbolos. En los procesos de mediación política también encontramos relatos y *collages* compuestos de mitologías que adquieren una extraña coherencia. Bartra observó que los relatos de las redes imaginarias del poder político en México giraban en torno de un eje fuerte, pero escurridizo: la identidad de un ser nacional. En efecto, cada vez que se intentaba definirla se evaporaba como agua bajo el sol. De esa manera su presencia era más imaginaria que real. Bartra sostiene que la presencia imaginaria de esa supuesta identidad nacional tuvo una influencia decisiva en la constitución del

<sup>218</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, pp. 307-309.

<sup>219</sup> Roger Bartra, “El desgesticulador que te desgesticulare buen desgesticulador será”, p. 25.

poder político en México en el siglo XX: “A lo largo del siglo XX la cultura mexicana fue inventando la anatomía de un ser nacional cuya identidad se esfumaba cada vez que se quería definirlo, pero cuya presencia imaginaria ejerció una gran influencia en la configuración del poder político”.<sup>220</sup> La invención de la anatomía de ese ser nacional constituyó una prisión de la que había que escapar. Los libros *Estructura agraria y clases sociales en México* y *El poder despótico burgués* constituyen dos estudios para entender el orden autoritario. *Las redes imaginarias del poder político* es un ensayo para entender las trampas ideológicas. Y *La jaula de la melancolía* estudia las prisiones políticas. Estos libros tienen, así, una continuidad conceptual.

Pero aquí quiero destacar el proceso que motivó la mutación conceptual de las *estructuras* (de mediación) en *redes* (imaginarias), para acabar finalmente en una *jaula*. Estructuras, redes, jaulas: conceptos emparentados cuya secuencia expresa metafóricamente el gran problema: ¿cómo entender el *orden* autoritario, las *trampas* ideológicas o las *prisiones* políticas? ¿Cómo entenderlos primero y escapar después de las estructuras, las redes o las jaulas? Mi respuesta cristalizó en las investigaciones cuyos resultados publiqué en el libro *La jaula de la melancolía*, de 1987.<sup>221</sup>

\*\*\*

¿Cómo escapar de la jaula? Bartra mostró que primero habría que entrar en ella. Entremos, pues. Lo cual no es más que una expresión. *La jaula de la melancolía* es un libro del que quisiera simplemente citar todo. No haré eso, por supuesto, sino todo lo contrario. Dedicaré unos cuantos párrafos.

¿Pero, cómo entrar? Se puede advertir lo difícil que es. Una madeja enmarañada de hebras de diversa procedencia: ideologías nacionalistas decimonónicas, mitos europeos como la melancolía y el salvaje, el alma de los románticos fundadora de naciones.

Es decir, tenemos una serie de ideas heteróclitas, por una parte. Y por otra, diversos autores, cada uno con diferentes motivaciones, intenciones y búsquedas. Bartra percibe que estas ideas

<sup>220</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a *Anatomía del mexicano*, p. 11.

<sup>221</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, pp. 308-309.

heteróclitas expresadas y codificadas por autores no menos divergentes comparten un “aura”. Bartra le llamó el “canon del axolote”.

La palabra *canon* que Bartra utilizó fue precisa y afortunada. Ferrater Mora menciona que *Canon* fue la primera parte de una obra de Epicuro.<sup>222</sup> Era la Introducción. *Canon* es utilizado para entrar. Una vez que se entra, se acepta lo que sigue. Parece que ese era uno de los propósitos en la obra de Epicuro. Tener el encuadre heurístico, metodológico, para entrar en lo que él consideraba eran las materias que constituían el saber. Del encuadre depende que se acepte no sólo los contenidos sino también las áreas que componen la filosofía.

El término *canon* permite a Bartra una metodología para entrar, pero también permite hacer evidente el encierro y la necesidad de una huida. ¿Cómo salir del encierro?

A Bartra se le ocurre una metáfora sexual y genital. *Penetración* y *Expulsión*. “Penetración” es el primer ensayo de *La jaula de la melancolía* y “Expulsión” es el último. *Penetremos* en el canon del axolote, encerrémonos en él, preñémonos de él, y después, expulsemos en un parto la criatura del mexicano con la intención conspirativa de asistir a su autopsia, velorio y entierro.

Las metáforas bartrianas son producto de un fino trabajo teórico. Las expresiones: jaula de la melancolía, penetración-expulsión, canon del axolote, no son sólo eso. Las metáforas, dice Bartra, nos pueden acercar a la ciencia. Si bien no constituyen ideas científicas, al menos estimulan a construirlas: “Las metáforas son útiles para estimular la investigación y la reflexión”.<sup>223</sup> Tanto más necesario es esto lo revela la siguiente consideración. La metáfora irónica permite un distanciamiento crítico. Sin el empleo de las metáforas y el juego irónicos desplegados en *La jaula de la melancolía* difícilmente habría sido posible no quedar atrapado en la pregunta sobre lo mexicano.

---

<sup>222</sup> Ver José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*. Entrada: “Canon”.

<sup>223</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 151.

Un sagaz marxista como Revueltas no pudo percatarse de la trampa. En efecto, Revueltas elaboró una respuesta desde un punto de vista marxista.<sup>224</sup> Con ello, quedaba atrapado en la filosofía de lo mexicano más de lo que él mismo hubiera querido o imaginado.

Octavio Paz, intelectual antimarxista, también daba su opinión de la identidad del mexicano y su solitario laberinto. Así, cada autor, desde posiciones e ideologías diversas, dió su opinión. Pero, diríamos, no sólo de respuestas vive el consenso, sino también de preguntas.

En ese sentido, es fundamental lo que dice Bartra. La pregunta es parte de lo que constituye la cultura política dominante.

Ni por un instante me detendré a discutir si existe o no ese “mexicano típico”: es un problema completamente falso, que sólo tiene interés como parte del proceso de constitución de la cultura política dominante. La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional —“el mexicano”— es una poderosa ilusión cohesionadora; su versión estructuralista o funcionalista, que piensa menos en el mexicano como sujeto y más en una textura específica—“lo mexicano”—, forma parte igualmente de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. La definición de “el mexicano” es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación.<sup>225</sup>

Hacerse la pregunta es entrar en un juego. El juego, dice Bartra, tiene una lógica: “Espero mostrar que hay una lógica del juego, que se sobrepone a las expresiones particulares e individuales así como a las circunstancias precisas”.<sup>226</sup>

Ahora bien, ¿por qué Bartra usa la metáfora del axolote para sintetizar y simbolizar el mito nacionalista? Se diría que es una expresión desafortunada. Sintetiza justamente lo que critica.

En efecto, en la raíz del pensamiento nacionalista se han formado paralelismos entre la sociedad y la biología. También, dice Bartra, se han hecho paralelismos entre los caracteres de los individuos y lo que se supone hace peculiar a una nación. Son paralelismos sociobiológicos. (Por cierto, ninguno de ellos tiene absolutamente nada que ver con Darwin). Son muy inquietantes,

---

<sup>224</sup> En 1950 Revueltas publicó el artículo “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, puede consultarse en Roger Bartra (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, pp. 215-234. Es de notar que Paz publica *El laberinto de la soledad* también en 1950.

<sup>225</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

<sup>226</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

dice Bartra. En efecto, “contribuyeron a la cristalización del pensamiento fascista”.<sup>227</sup> México no era ajeno a algunas manifestaciones de este tipo. En la época de la República Restaurada encontramos pilares fundamentales de la idea de nación: la idea del mestizaje, la idea indigenista o la idea juarista de las etapas históricas. En el porfiriato se acentuó la noción de nación construida sobre esos pilares. Hay que decir que el mito nacionalista en el porfiriato estaba en sintonía con los mitos nacionalistas que se manifestaban en otras partes del mundo. Pensemos en los mitos nacionalistas en Alemania o Italia en el último tercio del siglo XIX que desembocarían en los agresivos nacionalismos de los años veintes y treintas del siglo XX. En México los regímenes posrevolucionarios se alimentaron del mito nacionalista que por momentos adquiría un franco e inquietante tinte racista. Recordemos el tristemente célebre lema de la UNAM: “Por mi raza hablará el espíritu”, muy sintomático de las ideas que circulaban en los treintas.<sup>228</sup>

Por otro lado, se decía (Lévi-Strauss) que el pensamiento salvaje trata la naturaleza animal como si fueran signos en un código que manda un mensaje. Bartra dirá que en realidad esta tradición no explica nada, sino más bien es parte del problema, al ser, de igual forma que el psicoanálisis, la prolongación de un mito.

Además, tengamos presente la connotación que ya tenía la palabra axolote desde que la usaran los surrealistas. André Bretón usó el axolote como símbolo del surrealismo: “Una parte [decía Breton] de mi paisaje mental —y, por extensión, creo, del paisaje del surrealismo— está definitivamente limitado por México. En el escudo del surrealismo figuran por lo menos dos animales específicamente mexicanos, el holodermo sospechoso y el axolote rosa y negro”.<sup>229</sup> Como hemos visto, Bartra señala que al nacimiento de lo mexicano fueron convocadas grandes corrientes culturales, una de ellas fue el surrealismo.<sup>230</sup>

<sup>227</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 21.

<sup>228</sup> Sobre el lema de la UNAM se puede consultar una observación crítica en Roger Bartra, “El espíritu autoritario y la raza crítica”, en Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, pp. 61-73.

<sup>229</sup> Citado por Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 21.

<sup>230</sup> Sobre el surrealismo ver arriba el apartado “La Otridad Salvaje”.

Si tenemos presente estas situaciones pareciera una decisión desafortunada usar la metáfora del axolote. Tanto trabajo para descifrar un mito, dice Bartra, para luego volverlo a enterrar en una cripta metafórica que requiere a su vez interpretación: “¿Para qué tomarnos tanto trabajo para descifrar un mito, si lo vamos a enterrar de nuevo en una cripta?”.<sup>231</sup> ¿Para qué hacer eso? Yo estoy convencida de que, por el contrario, fue acertado proceder así por tres razones.

En primer lugar, usar el axolote como metáfora irónica hace evidente lo criticado. Lo expone, le da seriedad, le da peso. Por eso, la ironía y el humor es una de las herramientas críticas más poderosas que existen. Fue Bartra quien, no cabe la menor duda, le dio la debida importancia a la filosofía de lo mexicano, como nadie lo había hecho. No son simples curiosidades absurdas, ocurrencias insensatas, cómico-trágicas de trasnochados señoritos académicos o poetas en búsqueda de trascendencia. Ya Revueltas parecía advertir el carácter insensato o irracional de las tesis de la filosofía del mexicano, pues se burlaba de lo que él llamaba la “literatura barata de salón”: “Cuando los intelectuales y profesores pretenden definir al mexicano por su sentido de la muerte, por su resentimiento, por su propensión a la paradoja y por sus inhibiciones y elusiones sexuales, no están haciendo otra cosa que una literatura barata de salón”.<sup>232</sup>

Pero fue Bartra quien observó que no sólo se trata de eso. Efectivamente, si se leen con una actitud sensata las tesis de la filosofía de lo mexicano se hace evidente que no tienen otra lógica más que aquella que le confiere su conexión con el poder político.

Uno de los aspectos que me parecen más interesantes de los estudios sobre “lo mexicano” es precisamente el hecho de que, al leerlos con una actitud sensata, no se puede llegar más que a la conclusión de que el carácter del mexicano es una entelequia artificial: existe principalmente en los libros y discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno.<sup>233</sup>

Si el análisis y la crítica sólo tomaran en cuenta el aspecto insensato de la filosofía de lo mexicano se pierde de vista lo que es medular en toda la problemática. Se trata de construcciones

<sup>231</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 136.

<sup>232</sup> José Revueltas, “Posibilidades y limitaciones del mexicano”, p. 219.

<sup>233</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 17.

codificadas que formaron una sólida base en la cultura política del siglo XX que cristalizó en el nacionalismo, indispensable en la legitimación del Estado mexicano.

Así, usar el axolote como metáfora irónica permite comprender y criticar esa situación: “[...], además de recordarnos los peligros del nacionalismo, el uso de metáforas biológicas en la reflexión sobre la cultura política nos puede ayudar a comprender los mecanismos recónditos de la hegemonía y de la legitimación del Estado moderno”.<sup>234</sup>

En segundo lugar, si comparamos el método irónico utilizado en *La jaula de la melancolía* con el empleado en *Las redes imaginarias del poder político* observamos que en éste último caso no es conceptualmente necesario. Bartra critica irónicamente la Otredad Marginal, maligna y amenazante en torno a la cual el Bien logra cerrar sus filas. Las cartas del Tarot y los epígrafes del *Apocalipsis*, con toda su escalofriante simbología, muestran las distorsionadas imágenes reflejadas en el espejo de las redes imaginarias. Estos recursos dan realce y profundidad al argumento. Sin embargo, podemos observar que si el juego no hubiera estado presente, eso no habría afectado la solidez de la crítica bartriana. Eso sí, no habríamos gozado con el ingenio y la imaginación bartrianos, de los que tan bien se expresara Villoro.

*La jaula de la melancolía* presenta una situación completamente diferente. En este caso el juego, el contrapunto, las metáforas, los epígrafes, las viñetas y las ironías son absolutamente indispensables, pues sólo de esa forma es posible criticar discursos compuestos por mitos milenarios que presentan un extraño e inquietante comportamiento mimético.

Pero agregó otra cosa: Bartra no lo supo sino algunos años después. Por eso, la técnica expositiva irónica fue una intuición. Es decir, las intuiciones se encuentran como en un punto intermedio. Son producto de un proceso. Una comprensión ha cuajado, pero aún no cuaja completa. En efecto, cinco años después de *La jaula de la melancolía* Bartra publica *El salvaje en el espejo*. Se había internado profundamente en el mundo de los mitos. Por otro lado, siguió investigando

---

<sup>234</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 21.

sobre el mito de la melancolía. Bartra se dio cuenta de algo importante: el extraño poder mimético que presentan algunos mitos. Un mito, por eso, requiere análisis, estudio, crítica y además ironía. Bartra pudo comprender, en ese sentido, años después, que cuando hacía los estudios sobre la cultura política estaba atrapado en lo mismo que intentaba comprender, porque la cultura política está compuesta de mitos y no sólo de ideas.

En tercer y último lugar, usar irónicamente el axolote como metáfora fue acertado porque reúne, dice Bartra, los siguientes elementos: podemos ser espectadores, curiosos y mirones como si estuviéramos en un teatro (*peep show*); podemos ser intérpretes de textos que a su vez interpretan (hermenéutica); podemos encerrarnos en una otredad crítica (hermética), podemos observar que en el mundo no hay dialécticas, ni totalidades ni teorías omnicomprendivas; y por último, pero no menos importante, podemos intentar huir.<sup>235</sup>

\*\*\*

[...] la identidad, la más fuerte de las apropiaciones.  
Roland Barthes

Con los mitos codificados en el canon del axolote entramos de lleno en una paradoja. Los llamados estudios de lo mexicano tenían algo en común. Se presentaban como algo mexicano, valga la redundancia. Es decir, como una reflexión mexicana sobre la realidad mexicana. Una realidad, se suponía, diferente a la occidental. O diferente a lo europeo. El agudo sentido crítico bartriano muestra hasta qué punto esto no es así. Más todavía: mitos fundamentales del canon del axolote tales como el salvaje y la melancolía son de manufactura occidental. De hecho, se trata de mitos constitutivos de la cultura europea. De ahí que la controversia nacionalismo-malinchismo es vacua y carente de sentido. Y además, dice Bartra, no hace más que alimentar la mitología nacionalista.

---

<sup>235</sup> Ver Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, pp. 129-137.

Me parece que estos mecanismos legitimadores no son, en la mayor parte de los casos, específicamente mexicanos. Forman parte de la larga historia de la cultura occidental, aunque se adaptan a la realidad mexicana. Por esta razón realizo una búsqueda de conexiones entre la simbología mexicana y diversos aspectos de la cultura europea. Esta paradoja ha sido ya notada por muchos: sólo se puede dibujar el alma nacional con tintas occidentales, razón por la cual la querrela entre nacionalistas y malinchistas no tiene más sentido que el de alimentar la propia mitología nacionalista. Creo, por tanto, que la anatomía del alma mexicana puede proporcionar claves para entender algunos aspectos del moderno Estado occidental, es decir, capitalista.<sup>236</sup>

Por mucho tiempo se pensó que la filosofía de lo mexicano era la expresión de una preocupación por indagar el pasado y el presente de los mexicanos, es decir, una preocupación por investigar “lo propio”. Esa es una visión esencialista, dice Bartra. Y además economicista.

Se ha dicho que los intelectuales de la primera mitad del siglo XX reflexionaban en los límites estrechos del aislamiento mexicano, dependientes de un pensamiento que debía pasar por París o por Madrid. Ése es nuestro infierno originario: el del atraso, el subdesarrollo y la dependencia. De allí que surgiesen fuerzas culturales que intentaron favorecer una acumulación intelectual propia, que sustituyese las importaciones, protegida por un mercado ideológico interno acotado por los gobiernos emanados de la Revolución mexicana. Por otro lado surgieron convicciones de que México albergaba, desde tiempos ancestrales, riquezas y recursos espirituales inagotables que era preciso rescatar, refinar, explotar e incluso exportar a las metrópolis para demostrar que treinta siglos de historia no habían pasado en vano. Todavía hoy encontramos rastros de estas corrientes economicistas y fundamentalistas, que al menos confluyen en un punto: en su profesión de fe esencialista.<sup>237</sup>

Estas interpretaciones economicistas, fundamentalistas y esencialistas precisamente por serlo no vieron la enorme importancia que tiene la cultura en la configuración del poder político. Por lo que Bartra insiste en que cuando hablamos de política muchas veces hablamos de cultura política. Y la cultura política está hecha no sólo de ideología sino también de mitos.

Bartra se percató de que los estudios de lo mexicano presentaban una gran diversidad de temas, actitudes, motivaciones y contradicciones. Pero lo que le pareció verdaderamente revelador fue observar que compartían una especie de “aura”. Es esa aura lo que los hace afines entre sí. Y esta afinidad refleja, para Bartra, el “misterio” político del régimen de la revolución institucionalizada.

---

<sup>236</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

<sup>237</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a *Anatomía del mexicano*, pp. 11-12.

Esta *Antología [Anatomía del mexicano]*, por su parte, brinda la oportunidad de pasear por ese campo minado, a la vez familiar y extraño, y comparar las imágenes que se van presentando: creo que el lector no tendrá dificultad en reconocer la presencia de rasgos comunes en los pasajes, la luz de una especie de aura compartida por autores que difieren enormemente en sus ideas, sus sentimientos y sus inclinaciones. He querido que los lectores guarden la impresión paradójica de un manojo extraordinariamente heterogéneo de textos que sin embargo participan de una misteriosa afinidad. El conjunto de afinidades electivas, para usar la expresión de Goethe, que une los fragmentos de esta antología refleja, en mi opinión, el misterio del sistema político mexicano que creció a la sombra de la Revolución de 1910 y que dominó el país hasta el año 2000. Me parece que la explicación de ese “misterio” político se encuentra en los ámbitos de la cultura, en una compleja trama de fenómenos simbólicos que permitieron la impresionante legitimidad y amplia estabilidad del sistema autoritario a lo largo de siete décadas. He definido esta trama como una estructura de mediación o un tejido de redes imaginarias, cuyas huellas más remotas se encuentran en el mundo agrario y campesino que nació después de la Revolución de 1910. [...] Esta estructura mediadora, en el campo de la cultura, cristalizó en la formación de la red de imágenes simbólicas que definieron la identidad nacional y el “carácter del mexicano”. En estas redes ya no sólo hallamos al campesino cada vez más ilusorio creado por el nacionalismo populista, sino diversos actores, en realidad toda una compañía de teatro que escenifica una guerra en gran parte imaginaria.<sup>238</sup>

Una vez más encontramos aquí el pensamiento dialéctico que nos tiende una trampa. La polaridad melancolía-metamorfosis. En efecto, la compañía de teatro de la que habla Bartra se arremolinaba en torno a esos polos. También aquí encontramos el proceso que se observara en el Síndrome de Jezabel: transposición. La cita es extensa, pero yo creo que importante.

Para regresar al problema planteado con los términos de Gramsci, puedo señalar que es la presencia eficaz de estructuras mediadoras en la cultura mexicana moderna —tales como el canon del axolote, entre otras— lo que la tiñe de un color nacional popular. Son las estructuras de mediación las que permiten que los escritores —en su sentido más global de generadores de discurso— cumplan una función “educadora” nacional al dar forma a los sentimientos populares tal cual los han revivido y recreado. ¿Qué es lo que vuelve tan eficaces a estas estructuras de mediación? ¿Qué le confiere poder legitimador al canon del axolote? La respuesta más socorrida, y no por ello menos falsa, es la que sostiene que la cultura nacional *es eficaz simplemente porque es mexicana*. Sin embargo, si meditamos un poco en esta respuesta veremos que es una vulgar redundancia.

La eficacia de las estructuras mediadoras proviene principalmente del hecho de que hay una *transposición peculiar* de algunos aspectos seleccionados de las luchas y de los sentimientos de las clases populares al campo de la cultura nacional. Esta transposición es la que permite que la cultura nacional sea *inteligible* para una gran parte del pueblo, aunque esto no quiere decir que la cultura nacional sea un reflejo objetivo de la situación de las clases populares. La peculiaridad de esta transposición radica en el hecho de que se realiza de acuerdo con un canon o estructura que tiene sus raíces, no sólo en el carácter mexicano, sino en la naturaleza profunda de la sociedad humana y en su necesidad de restañar los antagonismos que la hieren. Es, pues, el hecho de que los individuos perciben

---

<sup>238</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a *Anatomía del mexicano*, pp. 12-13.

una coincidencia de estructuras entre su sociedad y la cultura nacional lo que permite que ésta sea inteligible y, por lo tanto, considerada como propia. Pero no basta que los “ingredientes” de la cultura formen una tradición o, por lo menos, tengan su origen en el hábitat en que viven los mexicanos: hace falta, además, que una “fórmula” los mezcle de acuerdo con ciertos cánones precisos. Esta situación da lugar a una paradoja, que se podría ejemplificar con un caso relativamente obvio como es el del cine. Un participante y observador del cine mexicano —Alejandro Galindo— se asombra al comprobar que las películas de tema nacional revelan un desajuste total y una falta de concordancia “entre lo que presentan como realidad mexicana y lo que es en verdad la realidad mexicana”: lo que más desconcierta a Galindo es “la jubilosa y entusiasta aceptación de los públicos de esa realidad que las películas le ofrecen” a pesar de que se percatan de que esa realidad pretendidamente suya es falsa: “No sólo la aceptan, sino que la aplauden y hasta se enternecen y conmueven con su visión”.

Los propios realizadores, como señala Galindo, reconocen una contradicción entre la realidad que perciben y el cine que producen. Pero es evidente que existe, entre realizadores y público, una concordancia que usa como referente *otra realidad*, otra estructura de significados que no es la que los científicos sociales suelen entender como realidad objetiva. Ciertamente, nos encontramos con una subjetividad.

Esa “otra realidad” le es inoculada al pueblo como una vacuna para prevenir que desarrolle tendencias desestabilizadoras [...].

[...]. De diversas maneras, el pueblo reconoce, en el espectáculo de la cultura nacional, no un reflejo pero sí una extraña prolongación (o transposición) de su propia realidad cotidiana. Éste es un aspecto fundamental: los mitos nacionales no son un *reflejo* de las condiciones en que vive la masa del pueblo ni una diversión falsa (ideológica) de la conciencia. Los mitos políticos no son, fundamentalmente, conciencia social o ideología: como parte de la cultura son, digamos, la prolongación de los conflictos sociales por otros medios. En esta transposición se gesta el mito del mexicano, sujeto de la historia nacional y sujetado a una forma peculiar de dominación.<sup>239</sup>

Los personajes de la comedia que danzan al compás de la dialéctica melancolía-metamorfosis no son un reflejo de las condiciones reales en que viven los mexicanos. Tampoco son el circo que divierte a la población. No son tampoco figuras de una falsa conciencia. Lo que observamos es un proceso de selección, desplazamiento, condensación, transposición. Tan importante son los elementos seleccionados como su conexión con otros símbolos, con otros aspectos, con mitos, conformando una composición: “hace falta, además, que una ‘fórmula’ los mezcle de acuerdo con ciertos cánones precisos”. Una mezcla que no tiene otra lógica más que aquella que le confiere su entronque con el poder político, pues éste se nutre de identidad.

---

<sup>239</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, pp. 194-197.

El resultado es una presentación. La *presentación*, el *collage*, el *bricolage* no es la distorsión de la realidad. La compañía de teatro y la obra presentada es otra realidad. La realidad del imaginario.

Bartra simboliza la dialéctica melancolía-metamorfosis con el axolote. Este animalito, dicen los biólogos, es una especie que antes de llegar a la pubertad logró reproducirse.<sup>240</sup> Es decir, el axolote es una larva que en principio debía completar su desarrollo metamorfoseándose en salamandra. No lo hizo. La larva empezó a tener crías antes de completar su desarrollo. Y se quedó así. El axolote, de esa forma, es símbolo de la quietud, lo larvado, lo triste, lo melancólico, la pasividad. El axolote triste anunciaba un elemento de metamorfosis que nunca llegó, por lo que este animalito puede ser símbolo de la dialéctica melancolía-metamorfosis: “[...], y es evidente que su misteriosa naturaleza dual (larva/salamandra) y su potencial reprimido de metamorfosis son elementos que permiten que este curioso animal pueda ser usado como una figura para representar el carácter nacional mexicano y las estructuras de mediación política que oculta”.<sup>241</sup>

Desde el indio pasivo e insensible del que hablara Ezequiel A. Chávez hasta el indio pétreo como los egipcios del que hablara Samuel Ramos. Desde el héroe agachado hasta el luto humano de Revueltas, la melancolía fue recurrente en la filosofía de lo mexicano.

Y por otro lado, en la antítesis, el pujante mundo del cambio, lo urbano, los mitos de la Revolución, lo bárbaro, lo bronco. En el pensamiento dialéctico lo melancólico es antitético de lo metamórfico. Y como en toda polaridad dialéctica hay movimiento, síntesis y mediación. Se puede pasar de la actividad a la pasividad y viceversa. De la quietud al mundo de la Revolución. Y de la Revolución al mundo de la quietud. A Bartra le parece verdaderamente “increíble” que esta dicotomía haya transcurrido y atravesado tantos años.

La identidad nacional del mexicano ha sido caracterizada por una mezcla de melancolía y metamorfosis, de espíritu conservador y de deseos de cambio y progreso. Para eso, por un

<sup>240</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 56.

<sup>241</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 20.

lado, se han utilizado las imágenes del indio agachado, del campesino marginado, triste, holgazán, poco interesado en trabajar y, por el otro lado, el progreso, donde está el contraste del hombre fáustico de las ciudades, del emprendedor, del obrero, del hombre nuevo que la Revolución supuestamente impulsó. Esta dualidad ha permeado en diferentes momentos y de diferente manera las caracterizaciones de la identidad nacional del mexicano, pero es increíble que a través del tiempo mantengan una gran estabilidad. Se pueden ver reportes de viajeros extranjeros o de escritores mexicanos de mediados o finales del siglo XIX que ya están caracterizando a los mexicanos de esta manera polar. Lo mismo que se hizo después en los años veinte, lo mismo que hicieron los muralistas o Vasconcelos, hasta culminar con *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. En todos los casos, y desde perspectivas ideológicas y políticas diferentes, tenemos esta expresión del mexicano como una dualidad ligada, por un lado a la tristeza y a la melancolía y, por el otro, al progreso y a la metamorfosis.<sup>242</sup>

Muy bien, ya tenemos toda la compañía de teatro. Aquí están reunidos los “indios agachados, léperos enmascarados, mestizos relajientos, pelados inferiorizados, lidercillos gesticulantes o machos sentimentales”.<sup>243</sup> Pero, ¿no tiene el amable lector la sensación de que algo importante falta? Recordemos las palabras de Braunstein: “del origen sólo hay mitos”. Nos falta un mito importante. En efecto, no otro que aquél que nos habla del origen. ¿Cuál es el principio? ¿De dónde procedemos?

La figura de Malinche revela el origen. El acto de su traición funda una nación, pues Malinche traicionó algo completamente inexistente en el siglo XVI: la nación mexicana. En tiempos de Malinche existía una pluralidad de sociedades, entre las que había una verdadera guerra declarada. Malinche contribuyó a la derrota de los mexicas, un pueblo que había sometido con violencia a los tlaxcaltecas. Paradójicamente, la historia registra que ese acto no es una victoria, ni siquiera para los tlaxcaltecas. Por el contrario, el acto es negativo: la traición a una nación que de ese modo adquiere *status* de existencia. De esa manera, nuestro origen, queda figurado e inventado en la cultura prehispánica. Así, nuestro origen cultural no lo debemos buscar en las orillas del Mediterráneo. Nuestro origen cultural son las cabezas colosales de los olmecas.

En la temprana mañana de la historia los olmecas asoman sus enormes y extrañas cabezas para contemplarnos. En la tradición del viejo contrapunteo invocado por Roger Fry desde principios de siglo, esos primeros mexicanos están allí para recordarnos que la modernidad nace teñida de primitivismo. Esos rostros del arte primigenio están allí para

<sup>242</sup> Entrevista de Guadalupe Alonso a Roger Bartra, pp. 25-26.

<sup>243</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a *Anatomía del mexicano*, p. 14.

que nosotros, mexicanos modernos, nos reconozcamos en ellos y veamos reflejados en su otredad la parte enterrada y oculta de nuestro ser nacional. Se trata de un viejo y conocido tópico de la historia del arte, pero en México fue refuncionalizado desde mediados de siglo por la frenética búsqueda de “lo mexicano” que acompañó al *boom* modernizador de la posguerra.

Así, el origen del arte mexicano actual debe encontrarse en la costa del Golfo de México y no en el Mediterráneo o en el Cercano Oriente. Contra las apariencias, se decreta que nuestra raíz está más en las figuras de los códices prehispánicos que en los versículos del Antiguo Testamento.<sup>244</sup>

Contra todas las apariencias se decreta nuestro origen. Contra la apariencia de que muchos hablamos español, se decreta que nuestro origen no es Extremadura, sino La Venta. Contra la apariencia de que muchos son católicos, se decreta que su origen no es Jesús sino Huitzilopochtli.

Pero es fácil advertir que lo que está en juego aquí no sólo es un origen sino también una continuidad. Malinche es la bisagra fundamental. Se trata de una supuesta continuidad, dice Bartra.

[...] una continuidad que fue rota por la conquista y la colonización: las antiguas tradiciones artísticas fueron aniquiladas en pocos años. Sin embargo, se habla insistentemente de una continuidad cultural que, por encima del abismo abierto por la conquista, tendería un puente entre la mesoamérica prehispánica y el México colonial e independiente.<sup>245</sup>

Malinche, en efecto, representa la continuidad cifrada en el mestizaje, una idea completamente imaginaria. Se trata de una idea no sólo imaginaria sino recurrente en el siglo XX. En 1900 Ezequiel A. Chávez decía que el mestizaje de las familias de “buena cuna” era el “resistente nervio del pueblo mexicano”.<sup>246</sup>

No se admite que lo sucedido en ese siglo XVI fue uno de los hechos más dramáticos y violentos de la historia conocida de la humanidad. Una cultura desapareció de la faz de la tierra. Fue un terrible y escalofriante naufragio.

<sup>244</sup> Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, pp. 32-33.

<sup>245</sup> Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, p. 34.

<sup>246</sup> Ezequiel A. Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano”, p. 28.

La continuidad de la cultura mexicana —de Quetzalcóatl a la Virgen de Guadalupe, del barroco colonial a la burocracia revolucionaria— no está depositada en las arcas del Estado nacional. La historia de México está herida por una de las mayores catástrofes culturales de la historia universal: la completa devastación de las sociedades prehispánicas, la destrucción global de su cultura y el aniquilamiento de su población. No hay continuidad; toda señal de vida de las sociedades prehispánicas fue exterminada y hoy vivimos en una cultura irremediamente ubicada en Occidente. La destrucción del mundo indígena fue consumada; quedan solamente los sobrevivientes del gran naufragio: los indígenas, que nos recuerdan que tal vez hay una esperanza para la civilización occidental en la comprensión del mundo antiguo desaparecido.<sup>247</sup>

Ciertamente hubo mestizaje, pero sólo en la imaginación de Octavio Paz. Uno de los apartados de *El laberinto de la soledad* lleva el significativo título de “Los hijos de la Malinche”.<sup>248</sup>

Con la figura de Malinche son apuntaladas ideas clave de la comedia revolucionaria. El mexicano tiene un origen. Nuestra raíz más profunda es el mundo prehispánico. El mexicano es la fusión de dos razas. Los grupos étnicos actuales son los descendientes de las culturas prehispánicas que hay que preservar e integrar para recordar y continuar la gloria de la cultura madre. La integración fue perfecta: el imaginario del indio, pieza fundamental en el teatro de la comedia revolucionaria y que sería clave en la constitución del poder político que legitimó la explotación no sólo de los grupos étnicos sino también la explotación de todos los mexicanos.<sup>249</sup>

Por otro lado, Malinche delimita la otredad, que puede ser de dos tipos al menos: lo otro anglosajón, el Norte, y lo otro español. Malinche fue pieza fundamental del nacionalismo decimonónico, pues significa el apuntalamiento de una identidad en su frontera con la otredad de los gachupines. Ya lo decía Roland Barthes: “[...] el mito de lo idéntico, es decir del doble”.<sup>250</sup>

La otredad parece por momentos la sombra de la identidad.

La figura de Malinche ha fascinado a los escritores prácticamente de todos los tiempos. ¿Qué tiene Malinche que ha atraído con tanta fuerza el pensamiento de ilustres y esforzados varones?

Desde Ignacio Ramírez hasta Octavio Paz, Malinche ha causado desvelos y pasión. ¿Acaso

<sup>247</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a Juan Cajas Castro, *La sierra tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, pp. 13-14.

<sup>248</sup> Puede consultarse en Roger Bartra (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, pp. 159-178.

<sup>249</sup> Sobre la ideología de las tres razas y el indigenismo ver el estudio que Bartra realizó en el Valle del Mezquital publicado en Roger Bartra, *Campesinado y poder político en México*, pp. 72-93.

<sup>250</sup> Roland Barthes, *Mitologías*, p. 44.

tendrá que ver con cierto contenido sexual, por llamarlo de algún modo? Tal vez la siguiente cita de Paz nos pueda ayudar a despejar la incógnita: “[...], la mujer ¿esconde la muerte o la vida?, ¿en qué piensa?, ¿piensa acaso?, ¿siente de veras?, ¿es igual a nosotros?”.<sup>251</sup> Pero en este caso estaríamos hablando de un contenido sexista, antes que sexual. Sin embargo, es difícil establecer la diferencia. Por momentos los dos se imbrican. Tal vez la siguiente cita de Ignacio Ramírez nos proporcione alguna pista.

Es uno de los misterios de la fatalidad que todos los nacionales deban su pérdida y su baldón a una mujer, y a otra mujer su salvación y su gloria; en todas partes se reproduce el mito de Eva y de María; nosotros recordamos con indignación a la barragana de Cortés y jamás olvidaremos en nuestra gratitud a Doña María Josefa Ortiz, la Malintzin inmaculada de otra época que se atrevió a pronunciar el *Fiat* de la independencia para que la encarnación del patriotismo lo realizara.<sup>252</sup>

Pérdida, baldón, mácula son los rasgos distintivos de Malinche. Los contenidos sexistas, sexuales y nacionalistas se fundieron en un conglomerado cultural con fuerte presencia en el siglo XIX. En las palabras de Ramírez el concepto de lo inmaculado dibuja su perfil con el concepto de lo maculado. Estos conceptos mitológicos cristianos entroncan con el atrayente y siempre efectivo mito de los orígenes. A una mácula debemos la perdición de los humanos, y su salvación a la pureza. Simbolizadas ambas por figuras femeninas antitéticas. Pero más interesante todavía en la cita de Ramírez es la frase: “Doña María Josefa Ortiz, la Malintzin inmaculada”. Ramírez denomina a la Corregidora como una Malintzin. Si bien inmaculada, pero Malintzin a fin de cuentas. Se trata de un movimiento verdaderamente interesante, porque entonces se trataría en realidad de un solo mito y no de dos. En efecto, Bartra enfocó esta arista del pensamiento nacionalista.

Los mitos fundacionales del “alma mexicana” nos conducen directamente a dos fuentes originarias y aparentemente contrapuestas: por un lado, la virgen-madre protectora de los desamparados, la guadalupana; por otro lado, la madre violada y fértil, la chingada, la Malinche. Sin embargo, creer que son símbolos contrapuestos y diferentes obedece evidentemente a una idea piadosa que no admite abiertamente la profunda dimensión erótica y sexual de la Virgen en la cultura cristiana. Un examen atento y desprejuiciado

<sup>251</sup> Octavio Paz, “Los hijos de la Malinche”, p. 160.

<sup>252</sup> Discurso de Ignacio Ramírez el 16 de septiembre de 1816. Citado por Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 180.

nos llevará, me parece, a contemplar a la Malinche y a la Virgen de Guadalupe como dos encarnaciones de un mismo mito original. Las dos Marías se funden en el arquetipo de la mujer mexicana.<sup>253</sup>

Sin embargo, incluso algunos varones piadosos admiten el contenido sexual de la virgen. Y lo expresan sin mayores reticencias. Es llamativa la expresión, por ejemplo, de Luis Lasso de la Vega, quien fue vicario de la iglesia del Tepeyac en el siglo XVII: “Yo y todos mis predecesores hemos sido Adanes dormidos poseyendo a esta Eva Segunda en el Paraíso de su Guadalupe mexicano”.<sup>254</sup> Es de notar, nuevamente, que Eva, símbolo de pecado y perdición del género humano, sea aquí símbolo de amorosa salvación. Las palabras de Lasso revelan, dice Bartra, “un oculto deseo sexual al confesar su ardiente amor por la Virgen”.<sup>255</sup>

Ahora bien, la guadalupana es la expresión nacional, dice Bartra, de un mito que ha recorrido la historia no de un país, sino de la humanidad. Por lo que una vez más podemos afirmar que el “alma nacional” se dibuja con tintas occidentales: “La madre de los mexicanos, la guadalupana, es la expresión nacional más evidente de uno de los arquetipos más extendidos a lo largo y ancho de la historia de la humanidad”.<sup>256</sup>

En efecto, la corona de rayos solares que rodean a la Virgen de Guadalupe es un elemento plástico y visual que se encuentra en el *Apocalipsis* de Juan de Patmos, probablemente por primera vez en la historia occidental, hace casi dos mil años. Y ya podemos decir con facilidad quién es la hermana gemela de la vestida del sol. En efecto, no otra que la prostituta de Babilonia, la vestida de rojo amapola. Así, “La Malinche –en la leyenda mexicana– es la Gran Prostituta pagana: fue la barragana de Hernán Cortés y se ha convertido en el símbolo de la traición femenina”.<sup>257</sup> Ahora bien, hay que señalar que la vestida del sol en el *Apocalipsis* de Juan de Patmos no era la madre de Dios. Este estatuto lo adquirirá la vestida del sol cuatro siglos

<sup>253</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, pp. 171-172.

<sup>254</sup> Citado por Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 180.

<sup>255</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 180.

<sup>256</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 171.

<sup>257</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 178.

después. La mitología de María evidencia, dice Bartra, los diferentes tipos de estereotipos con los cuales se ha pensado a las mujeres en la historia occidental

Esta dimensión compleja del culto a la virgen-madre, que aúna elementos de castidad con rasgos eróticos paganos, es algo evidente aun en el famoso concilio de Éfeso del año 431, que establece definitivamente el título de *Dei genitrix* para María. Los teólogos que acentuaban los rasgos humanos de Jesús —y por lo tanto de María— y que no aceptaban que una simple muchacha judía fuese la madre de la divinidad, fueron derrotados, excomulgados y posteriormente perseguidos. La gran controversia sobre María había sido iniciada por Proclo, el gran teólogo neoplatónico, cuyo pensamiento anuncia ya el advenimiento de la escolástica, en un sermón pronunciado en Constantinopla en el año 428; fue apoyado ardientemente por Cirilo de Alejandría, quien se encargó de manipular el concilio de Éfeso para imponer su opinión, logrando que se aprobase la definición de María como madre de Dios antes de la llegada de los obispos orientales que se oponían a ello.<sup>258</sup>

Mientras se iba configurando la imagen estereotipada cristiana de la mujer, la imagen de las mujeres que no eran ni prostitutas ni vírgenes castas, esto es, la mujer que no encaja en la clásica dialéctica cristiana, era relegada o reprimida. Bartra recuerda que no muy alejada, en el tiempo y espacio, de la historia del Concilio de Éfeso ocurrió otra historia sintomática, a juicio de Bartra, del proceso de cristianización del mundo pagano. Sucedió en Alejandría, en el año de 415. Y en esta historia también tendría un papel el Arzobispo Cirilo.

Mientras la vida cristiana fue perseguida, se prestó gran atención a la mitología del martirio; pero con la tolerancia oficial concedida por los emperadores Constantino y Licinio, desde el siglo IV el martirio dejó de ser el eje central de la vida cristiana, y su lugar fue ocupado por el ascetismo, que se abrevó de fuentes griegas y que convirtió a la virginidad en un estado cristiano especial, con usos y reglas peculiares. El mismo Cirilo que impuso su opinión en el concilio de Éfeso, está ligado a una sintomática historia que revela que la imposición del ascético culto a la virginidad forma parte de la barbarie medieval que destruyó las bases de la ciencia y de la civilización antiguas. Cirilo, arzobispo de Alejandría, despreciaba profundamente al último científico que pudo trabajar en la gran biblioteca, porque era un símbolo de la alta cultura y por su estrecha amistad con el gobernador romano; este científico era una mujer: Hipatia, brillante matemática, astrónoma y filósofa; era Hipatia bellísima y había logrado consagrarse a los estudios —rechazando el matrimonio— y alcanzar una excelencia tanto más notable si se piensa en las escasas libertades que la sociedad de su época le ofrecía a las mujeres. Pero fue demasiado para una época de decadencia y crisis: en el año 415 una multitud de fanáticos feligreses de Cirilo la rodeó cuando se dirigía a su trabajo. La bajaron de su carruaje, le arrancaron los vestidos y, mediante afiladas conchas de mar, la desollaron y le arrancaron la carne de los huesos. Sus obras fueron destruidas y olvidadas; su cuerpo fue

---

<sup>258</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, pp. 175-176.

quemado. Así se inició la destrucción de la gran biblioteca de Alejandría, que había cobijado e incubado lo mejor del pensamiento antiguo.<sup>259</sup>

Una mujer científica no encaja en los modelos dialécticos de la mujer. Ahora bien, la historia de las concepciones sobre las mujeres aún está por escribirse, dice Bartra. Pero Bartra afirma que podemos observar de entrada que los modelos dialécticos han sido recurrentes en esa historia. Así, lo mismo que María tiene como antítesis una prostituta, lo mismo Guadalupe tiene como antítesis Cihuacóatl o Malintzin, la diosa serpiente o la traidora. Y de “la misma forma que la larga sombra de culpabilidad que proyecta Eva no abandona jamás a María, igualmente la antigua Tonantzin no se despega de Guadalupe”.<sup>260</sup> Es de señalar que esta mitología dialéctica es continuada por el psicoanálisis. Es comprensible que así suceda, pues, como hemos visto, esta corriente de pensamiento es la prolongación de la vieja mitología de que dentro de nuestro yo anida un ser otro, un *alter*, una antítesis. No es extraño, por ello, que algunos autores que componen lo que Bartra llama el canon del axolote, estuviesen muy influidos por el paradigma psicoanalítico.<sup>261</sup> De esta manera la dualidad femenina, dice Bartra, ha tenido sus versiones modernas.

La versión moderna de esta peculiar dualidad femenina explica su anatomía en términos muy influidos por el psicoanálisis. Se describe el culto a la Virgen de Guadalupe como un profundo sentimiento de culpa del hombre, que implora perdón al símbolo de la mujer que es traicionada y abandonada por él mismo; el amor a la Virgen corre paralelo al culto a la madre, [...]. Pero el hombre mexicano sabe que la mujer –su madre, su amante, su esposa– ha sido violada por el macho conquistador, y sospecha que ha gozado e incluso deseado la violación. Por esta razón ejerce una especie de dominio vengativo sobre su esposa, y le exige un autosacrificio total. Surge así una típica relación sadomasoquista, en la cual la mujer debe comportarse con la ternura y la abnegación de una virgen para expiar su pecado profundo: en su interior habita la Malinche, henchida de lascivia y heredera de una antigua traición femenina.<sup>262</sup>

En el interior de cada hombre hay un *alter* traidor, lo mismo que en el interior de cada mujer hay una Malinche, también traidora. Por eso el mexicano pide perdón a la Virgen. Ha dejado que su Otridad interior lo domine. Necesita, nos dice el psicoanalista, una terapia, para que su yo sea

<sup>259</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, pp. 176-177.

<sup>260</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 177.

<sup>261</sup> Ver, por ejemplo, Santiago Ramírez, “Psicoanálisis del mestizaje”, pp. 237-242.

<sup>262</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 182.

consciente de su *alter*: “*wo es war, soll ich werden*”. El psicoanálisis es una interesante teoría que al crear su objeto de estudio crea al mismo tiempo su objeto de justificación.<sup>263</sup>

El canon del axolote se nutre de estas ideologías y mitologías que postulan la otredad salvaje como una otredad interior del humano. El axolote que todos llevamos dentro, en nuestro ser profundo, larvado e infantil. El mundialmente famoso México Profundo.

Con la Malinche ya tenemos completo el cuadro de ese México Profundo. Nos faltaba esta Eva que acompañara a ese mexicano inventado, dice Bartra, por la cultura nacionalista. Termine este párrafo con la incisiva y deliciosa ironía bartriana.

En nuestro edén subvertido –habitado ya por un Adán agachado– hacía falta una Eva mexicana. Las materias primas para su creación ya existían, desde el siglo XVI; pero no es sino después de la Independencia que se inicia una catálisis cultural, y se va codificando un complejo mito sobre la mujer mexicana: entidad tierna y violada, protectora y lúbrica, dulce y traidora, virgen maternal y hembra babilónica. Es el pasado indígena subyugado y dócil, pero en cuyas profundidades habitan no se sabe qué lascivias idolátricas. Guadalupe y la Malinche como dos facetas de la misma figura: ésta es la mujer que se merece el mexicano inventado por la cultura nacional, y por ello es creada para él para que tenga compañera en su expulsión del paraíso.<sup>264</sup>

\*\*\*

La única respuesta posible no es ni el enfrentamiento ni la destrucción, sino únicamente el vuelo: [...].  
Roland Barthes

*La jaula de la melancolía* constituye una crítica frontal a la idea de Weber de que el desarrollo del capitalismo registra una creciente burocratización y racionalización de la sociedad. El mismo título es explícitamente crítico al respecto. La melancolía, como veremos, es un mito. Un mito de una antigüedad de 2500 años explorado ampliamente por Bartra. En la sociedad capitalista se observa una inquietante afinidad de este mito con su desarrollo. La sociedad moderna no registra

---

<sup>263</sup> Además, es probablemente la única teoría que está pertrechada de un extraordinario blindaje: el principio de denegación. Los psicoanalistas lo aplican tanto a sus pacientes como a los teóricos que critican sus posiciones y consiste en lo siguiente: entre más critiques la tesis de que dentro de tu yo hay un *alter* más evidente se hace que necesitas un psicoanálisis.

<sup>264</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 181.

una tendencia hacia la racionalización, el llamado desencanto del mundo. Bartra diría que el mundo, por el contrario, está bien encantado. Está poblado de seres mitológicos.

Juan Cajas Castro no fue muy cuidadoso al respecto. En efecto, en su magnífico libro sobre los rarámuris, este autor hace una especie de parangón entre la llamada “noche polar” de Weber y el concepto de redes imaginarias de Bartra. Veamos lo que dice este autor. Reproduzco entre corchetes las notas de pie de página del autor.

México diríamos que se erige como una caricatura costumbrista del premonitorio Castillo kafkiano: sombrío, mítico, donde el poder estatal concentra y distribuye infinidad de funciones, las más sublimes y las más perversas. El horizonte se cierra para dar paso a un submundo de telaraña del que nadie puede escapar, “noche polar” [La expresión “noche polar”, *strictu sensu*, fue acuñada por Weber, para dar cuenta del futuro del capitalismo moderno. Se fundamenta en la auscultación del proceso de fusión entre la ciencia y la técnica como forma moderna de poder. Nosotros la usamos, en contraste con la figura kafkiana, para matizar el entorno de servidumbre burocrático de México.] donde todos, de uno u otro modo, terminan atrapados bajo las redes imaginarias del poder. [Es decir, espacio de mediación a través del cual el Estado mexicano se legitima y se reacomoda constantemente. Al respecto, véase el trabajo de Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, México, ERA, 1981.] Redes que nos recuerdan nuestra condición de aldeanos.<sup>265</sup>

En la noche polar todos terminan atrapados en redes imaginarias, dice Cajas Castro. “Noche polar” parece tener una connotación de “servidumbre burocrática”. Parece aludir al carácter estatal de la caricatura mexicana. Lo cual estaría en sintonía con el pensamiento bartriano. Pero Cajas Castro habla de una “fusión entre ciencia y técnica”. Esta idea no está en el pensamiento bartriano. De hecho, como he señalado, encontramos su crítica. En efecto tanto en *La jaula de la melancolía* como en sus últimos trabajos, Bartra ha mostrado que el mundo formal y racional de la democracia política moderna cada vez muestra más su insuficiencia para legitimar el sistema capitalista, por lo que el poder político en la primera década de este siglo XXI sigue recurriendo al síndrome de Jezabel. Es decir, dice Bartra, el poder político sigue recurriendo a poderosas dosis de otredad. De forma tan fuerte o más que en la década de los setenta del siglo pasado,

---

<sup>265</sup> Juan Cajas Castro, *La sierra tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, pp. 20-21.

década en la que Bartra elabora su concepto de redes imaginarias analizando el poder político de los países europeos y los Estados Unidos.

Esta situación tiene implicaciones significativas. Nos indica que el núcleo de fenómenos que se fueron agregando para impulsar la legitimidad y la estabilidad de las sociedades modernas más ricas está resultando insuficiente. Supongamos que la clave de la reproducción de los sistemas occidentales capitalistas modernos radica —como se ha dicho en repetidas ocasiones— en una tecnología científica racional, en un espíritu ético disciplinado que Max Weber quiso que fuera originalmente protestante y, en fin, en una estructura política democrática. Resulta que aun esta exitosa combinación ha requerido de fuentes adicionales de legitimación, desde aquellas que emanan de las soberanías nacionales hasta las que surgen, más recientemente, de las redes imaginarias del poder. La democracia política, aún inscrita en marcos nacionales, es cada vez más ineficiente para lograr legitimidad y estabilidad. Ello no significa, y hay que subrayarlo, que la democracia pierda fuerza o retroceda. Por el contrario, se expande con vigor por el planeta y se vuelve cada vez más necesaria. Pero las formas en que se configuran los vínculos entre la democracia política y su halo cultural legitimador han ido cambiando. Las tradicionales funciones cohesionadoras dentro de la cultura occidental, basadas en los hábitos educativos y religiosos, las prácticas científicas, las ideologías y las identidades nacionales, han sido inyectadas desde fines del siglo XX con poderosas dosis de otredad.<sup>266</sup>

Además, Cajas Castro señala que de las redes “nadie puede escapar”.<sup>267</sup> Yo sé que es una expresión del autor, pero me parece que debo insistir en que uno de los objetivos de la crítica bartriana al estructuralismo, en especial a Foucault, había sido el concepto de la inmanencia del poder político. Y del mundo de la inmanencia, en efecto, no se puede escapar. Muy diferente es la idea bartriana. Para Bartra los sujetos no son meros soportes de estructuras. Por lo que Bartra invita a que escapemos de la jaula.

Me interesa, en cambio, mostrar críticamente la forma que adopta el mito a fines del siglo XX, pues me parece que los mexicanos debemos deshacernos de esta imagería que oprime nuestras conciencias y fortalece la dominación despótica del llamado Estado de la Revolución mexicana. ¿Vamos a entrar en el tercer milenio con una conciencia nacional que es poco más que un conjunto de harapos procedentes del deshuesadero del siglo XX que pergeñaron un disfraz para que no asistamos desnudos al carnaval nacionalista?<sup>268</sup>

<sup>266</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, pp. 27-28.

<sup>267</sup> Juan Cajas Castro, *La sierra tarahumara o los desvelos de la modernidad en México*, p. 20.

<sup>268</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 17.

Es cierto que los sujetos no son meros soportes de estructuras como también es cierto que no constituyen voluntades autónomas y soberanas. Por lo que si fue difícil entrar en la jaula, más todavía es ahora la cuestión de cómo escapar de ella.

Roland Barthes señaló que se suele asumir una relación de exterioridad respecto de los discursos encráticos. Cuando se asume que no hay dicha exterioridad, entonces la cuestión de la crítica de esos discursos es más complicada de lo que suponemos. Barthes formó su propia manera de resolver la cuestión. Barthes se preguntó, por ejemplo, cómo criticar el discurso amoroso. Se trata de un discurso tan arraigado en la conciencia burguesa que parece una segunda piel.<sup>269</sup> Barthes pensó que la única manera de hacerle frente era el “vuelo”. Le llamaba “volar” a una especie de operación quirúrgica. Sólo es posible, decía, fragmentar los discursos encráticos. A su modo, Barthes también era un anatomista. No es posible destruir los discursos culturales, científicos, literarios. Sólo es posible cortarlos y esparcirlos en fórmulas irreconocibles.

Este oscurecimiento se produce en el momento mismo en que más se vitupera la ideología burguesa sin preguntarse nunca desde qué presupuesto se habla de ella o contra ella: ¿se trata del espacio del no-discurso («no hablemos, no escribamos: militemos»)? ¿De un contradiscurso («discurramos contra la cultura de clase»)? ¿Formado por qué rasgos, qué imágenes, qué razonamientos, qué residuos culturales? Hacer como si se pudiera desarrollar un discurso inocente contra la ideología es como seguir creyendo que el lenguaje puede ser el mero instrumento neutro de un contenido triunfante. En realidad, no existe ningún centro de lenguaje exterior a la ideología burguesa: nuestro lenguaje viene de ella y a ella vuelve, en ella está encerrado. La única respuesta posible no es ni el enfrentamiento ni la destrucción, sino únicamente el vuelo: fragmentar el texto antiguo de la cultura, de la ciencia, de la literatura, y diseminar sus rasgos de acuerdo con fórmulas irreconocibles, de la misma forma que se desfigura una mercancía robada.<sup>270</sup>

La única respuesta posible al discurso del amor es su fragmentación. La crítica más radical para Barthes es la fragmentación de los discursos burgueses. Con esta idea nos ofreció sus famosos *Fragmentos de un discurso amoroso*.

Ahora bien, si la crítica no sólo va dirigida a una ideología burguesa sino a un discurso identitario que se nutre de mitos, entonces se puede advertir que estamos frente a un *plus* de dificultad. A ello se enfrentó Bartra. En otras palabras, las mitologías que fragmentó el filósofo

<sup>269</sup> Ver arriba el apartado “Amor”.

<sup>270</sup> Roland Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, pp. 16-17.

de Bayona son del tipo de ideas, actitudes, ideologías que adquieren carta de naturalidad. La idea, por ejemplo, de que es natural que las parejas realicen y culminen su pasión y sus afectos en el hogar común.<sup>271</sup> Las mitologías estudiadas por Bartra son de un tipo diferente. Bartra se refiere a los mitos en su sentido clásico, por decirlo así. En el mito de la identidad nacional están presentes y anudados tres mitos de esa clase: el mito del salvaje, el mito de la melancolía y el mito guadalupano. Se trata de tres mitos milenarios de nuestra cultura occidental que presentan no sólo una gran plasticidad sino también una gran capacidad de reproducción.

Así, no es fácil escapar del círculo hermenéutico que supone la interpretación de textos que a su vez interpretan una supuesta identidad. Esta dificultad seguía dando vueltas en la mente de Bartra, por lo que nuestro anatomista aprovechó una solicitud expresa para ofrecernos la anatomía metodológica de sus investigaciones sobre cultura política. La anatomía resultó ser un ensayo titulado “El método en la jaula: ¿cómo escapar del círculo hermenéutico?”.<sup>272</sup> Se trata de nueve páginas en las que se alternan la profundidad de un pensamiento largamente reflexionado con el sugerente espectro de hipótesis de trabajo. No trataré de sintetizar esas nueve páginas. Sólo mencionaré algunos puntos.

Cuando Bartra estaba redactando *La jaula de la melancolía*, comprendió, por un lado, que “también estaba atrapado en la jaula que intentaba comprender (y criticar)”.<sup>273</sup> Por otro lado, Bartra comprendió que esa condición se padece cuando se intenta comprender la cultura política de un país. ¿Por qué? Porque ésta está compuesta fundamentalmente de mitos.

[...] la cultura política no está compuesta, en lo fundamental, de lo que se suele llamar ideología. Quiero decir que sus funciones políticas no se explican “políticamente”, a partir de los intereses que se generan en las esferas estatales y en las clases sociales. Sus funciones legitimadoras del orden político se explican “culturalmente”, es decir, en términos de un conjunto de símbolos. En la cultura política hay ideología, desde luego, pero sobre todo hay mitología.<sup>274</sup>

---

<sup>271</sup> Ver la crónica sobre las bodas en Roland Barthes, *Mitologías*, pp. 47-50.

<sup>272</sup> Ver Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, pp. 129-137.

<sup>273</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 130.

<sup>274</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 130.

El iluminismo decía que los mitos se pueden y se deben extirpar para sustituirlos por formas racionales. Para Bartra ese lugar común ya se ha agotado. La racionalidad, para Bartra, es “un estado que tal vez nunca ha existido ni existirá”.<sup>275</sup> De modo que oponerle la irracionalidad de un mito engañoso y distractor de las masas no tiene mayor interés para Bartra.

El método que utilicé en mis investigaciones no fue pensado para resolver las contradicciones que anidan en los mitos políticos. Ya que los mitos no son criaturas ideológicas impuestas por el Estado o las clases gobernantes; nada más lejos de mi pensamiento que tratar de extirparlos para sustituirlos por formas racionales democráticas. Este viejo lugar común del iluminismo ya se ha agotado. La inserción de los mitos políticos en complejos procesos de legitimación no los convierte en piezas de una máquina para engañar o distraer a las masas.<sup>276</sup>

Ahora bien, la cultura política se extiende a través de muchos años sobre la historia de un país. Lo cual representó para Bartra un problema práctico en su investigación. Lo resolvió enfocando su lente sobre un aspecto: el mito de la identidad. Eso supone tener que renunciar a la gran panorámica de la historia cultural de un país.

Para estudiar la cultura política mexicana escogí el método que me parecía más adecuado: enfocar directamente la lente sobre un aspecto (lo llamé *canon* o mito de la identidad) como quien espía por el ojo de la cerradura, con paciencia y durante un tiempo prolongado, para descubrir los secretos de alcoba de la historia cultural. Es como mirar un peep show en una gran feria. Hay que confesar que los secretos se pagan: en este caso con la renuncia a contemplar la gran panorámica, el amplio escenario del espectáculo; pero se tiene la ventaja de evitar ser deslumbrados por la gran puesta en escena, con todas sus falsificaciones, de lo que Calderón de la Barca llamaba el gran teatro del mundo.<sup>277</sup>

Bartra señala las limitaciones de la perspectiva de la historia de las ideas, por un lado, y la perspectiva de la antropología de los mitos, por otro.

Si pensamos las cosas desde la perspectiva de la historia de las ideas, el canon de la identidad es un eslabón en la invención de la comunidad nacional, que se desarrolla a partir del nacionalismo

---

<sup>275</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 13.

<sup>276</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 130.

<sup>277</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 131.

decimonónico. Pero esto no nos permite, dice Bartra, entender cómo el mito del salvaje encarna en la obra de Samuel Ramos u Octavio Paz.<sup>278</sup>

Por otro lado, si pensamos las cosas desde la óptica de la antropología de los mitos la situación se vería diferente. Los mitos que son codificados en *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz o *El luto humano* de Revueltas serían las formas concretas (la traducción) en que son recibidos los mensajes que envían las estructuras míticas (las polaridades civilizado-salvaje, individuo-sociedad, naturaleza-cultura, melancolía-metamorfosis) enclavadas, se diría, profundamente en el espíritu humano. Pero, dice Bartra, esta opción asume que existe un “sistema de mensajes”.

Ninguna de estas ópticas enfrenta lo que para Bartra es una cuestión fundamental: ¿cómo apreciar la presencia de estructuras comprendiendo a la vez las largas secuencias de ideas-clave?<sup>279</sup> Lo que también lleva a esta cuestión: ¿cómo advertir, pregunta Bartra, los “momentos de transición”? Cuando Bartra escribe *La jaula de la melancolía* estaba convencido de que el canon de la identidad atravesaba un momento de transición: “Yo estaba convencido, hace diez años, de que la cultura política mexicana estaba en un momento de transición. Creo que no me equivoqué”.<sup>280</sup> A juicio de Bartra es necesario hacer una historia de los mitos (o una antropología de las ideas) con una perspectiva evolucionista, siempre y cuando no se lleve demasiado lejos la comparación entre los fenómenos biológicos y los fenómenos culturales.<sup>281</sup> De esa manera podrían advertirse y estudiarse las mutaciones, los cambios, las refuncionalizaciones, los momentos en que los mitos transitan de una forma a otra y por qué.

En cierta forma, la tarea de *La jaula de la melancolía* parece tener un punto de confluencia con la búsqueda de la conciencia que Bartra explicara con la metáfora del pañuelo. Bartra quería imaginarse que tenía delante de sí, en su mesa de trabajo, esos 1500 cc de cerebro extendido

---

<sup>278</sup> Ver Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 133.

<sup>279</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 132.

<sup>280</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 133.

<sup>281</sup> Ver abajo el apartado “Vesalio del siglo XXI”.

como un pañuelo y poder ver donde están las sinapsis misteriosas que conducen a la conciencia.<sup>282</sup> En *La jaula de la melancolía* quiso trazar el mapa de la evolución del mito de la identidad del mexicano. Lo que observó en la jaula fue algo semejante a lo que observó en el pañuelo cerebral: no hay una sustancia de la identidad.

En *La jaula de la melancolía* inicié la tarea de trazar el mapa aún borroso, de la evolución del mito desde la identidad del mexicano; las peculiaridades de este mapa no proceden de un código estructural impreso en la mente de los mexicanos; los hitos, los meandros, los caminos, las fronteras y las conexiones se han ido formando gracias a una especie de selección cultural; no en un proceso determinado de instrucciones preestablecidas en un sistema simbólico de mensajes. No hay una sustancia fundamental de la identidad.<sup>283</sup>

Una vez que Bartra nos ha hablado de los problemas que presenta una investigación sobre la cultura política y una vez que ha expuesto cuáles serían aquellos que enfrenta el análisis, nos ofrece unos párrafos “Sobre la interpretación”. Cuatro párrafos de una fuerte densidad conceptual no exenta del bello recurso a la metáfora que tanto le gusta a Bartra. Aquí Bartra sintetiza e ilustra su exposición con la metáfora de la historia de Ulises, el héroe griego. El problema es este: ¿cómo se pueden interpretar textos que a su vez interpretan la identidad? Parece haber varias posibilidades.

Una, dejarnos encantar por los símbolos, las texturas, los signos del mito. El canto de las sirenas en la historia de Ulises, dice Bartra. Perdernos en la exuberancia del campo de significados porque, después de todo, si uno penetra en el círculo hermenéutico acepta formar parte del mismo campo semántico que pretendemos comprender, como decía Paul Ricoeur, recuerda Bartra. Pero, esta opción presenta un problema.

Si nos dejamos encantar, en nuestro impulso hermenéutico, por los textos que analizamos, no podremos en este caso estar seguros de que nuestra interpretación deje de reproducir la imagen mítica inventada de una identidad que sustituye y desplaza nuestra percepción de una identidad real.<sup>284</sup>

---

<sup>282</sup> Ver abajo el apartado “El azul. El enigma de la conciencia”.

<sup>283</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 134.

<sup>284</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 135.

Posibilidad dos. No dejarnos encantar por el canto de las sirenas, atarnos firmemente a nuestro mástil, descifrar el conjuro del mito y continuar con nuestro camino. Pero aquí se presenta otro problema: “Pero si no nos dejamos subyugar por la atracción textual de las imágenes y figuras de las identidades que tratamos de descifrar, corremos el riesgo del retorno a una Itaca que ya conocíamos, habiendo descubierto, simplemente, que los mexicanos somos nosotros mismos”.<sup>285</sup>

Tal vez esa fue la opción que encontraron algunos teóricos. Claude Lévi-Strauss, dice Bartra, creyó poder escapar del círculo hermenéutico al sostener que las identidades son parte de un sistema inconsciente. De este modo, el inconsciente actúa en los escritores mexicanos sin que ellos se den cuenta. Pero Bartra no cree en la teoría del inconsciente.<sup>286</sup>

Posibilidad tres. Renunciar por un momento a las teorías y las verdades profundas para escuchar el canto que nos pierde en el laberinto de los sentidos y los significados, pero a la vez encerrarse en una especie de “hogar interior”. Existe un Ulises que puede hacer esto, ser a la vez hermeneuta y hermético. Abrirse con los brazos abiertos a lo extraño, mítico y atractivo, pero a la vez encerrarse en la cripta de su casa interior. Sólo que ese Ulises no es Bartra.

Tal vez debamos reconsiderar el consejo que Circe le da a su amante para escapar del encanto de las sirenas. Es una invitación a renunciar por un momento a las verdades profundas que anidan en nuestro castillo interior, para perdernos en el maravilloso laberinto de los sentidos y los significados. Pero Ulises se salva de extraviarse en el dédalo hermenéutico porque se halla fuertemente atado a su hogar interior: se atreve a descifrar el canto de las sirenas, pero al mismo tiempo recodifica los fragmentos interpretados, para enterrarlos en su memoria; con sus ataduras no sólo impide su perdición, sino que además mantiene atado el delirio de los signos en el hermetismo de los recuerdos. Así, Ulises, al mismo tiempo hermeneuta y hermético, regresa a Itaca con el corazón roto en pedazos y su alma fragmentada por las experiencias del viaje: huida hermenéutica y retorno hermético, después de los cuales Ulises ya no es el mismo.<sup>287</sup>

Yo creo (es una sospecha interpretativa) que Bartra de algún modo tiene presente la odisea del poeta catalán Agustí Bartra. El poeta era un Ulises, un extranjero en tierras que no eran la suya.

---

<sup>285</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 135.

<sup>286</sup> Ver arriba el apartado “La Otredad Salvaje”.

<sup>287</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 136.

En efecto, Agustí Bartra llegó al puerto de Veracruz al mediodía del 11 de agosto de 1941. Tenía 33 años.<sup>288</sup>

Antes había pasado una estancia en el Caribe. Sobre esta estancia el poeta contó tiempo después una anécdota. Escuchó una canción muy bella, pero no podía entender la letra, preguntó y recibió esta respuesta enigmática: “no dice nada, canta”.<sup>289</sup> Sería tal vez su primer contacto con una otredad idiomática americana, bella, pero no familiar.

Agustí Bartra era un Ulises arrojado a la tierra donde no hay otoños. En un poema titulado “Estances d’Atzingo” el poeta escribe una bella y reveladora estrofa, donde se observa lo mucho que añoraba su país.

...tierra sin otoños, de rápidas  
entrañas,  
de pesados dioses y colibrís ingrátidos:  
no me ata aquello que guardas, y,  
al mirar tus montañas,  
siento más ciertas las de mi país.<sup>290</sup>

Por muchos años Agustí Bartra se resistió a escribir sus poemas en español. No es sino hasta 1955 cuando el poeta publica su primer libro en español que tendría un significativo título: *Odiseo*. Cuando José de la Colina hizo la reseña no dudó en afirmar que se trataba de “un poema lírico de belleza extraordinaria”.<sup>291</sup> Sin embargo, el poemario fue escrito en catalán. Pero a partir de finales de los cincuenta Agustí Bartra empieza a escribir en castellano. El relato que hizo el poeta, tiempo después, de la necesidad de escribir su poesía en español es revelador y conmovedor.

Durante los primeros diez o quince años en México no tuve ningún problema respecto a la lengua a emplear, seguía escribiendo en catalán [...]. Al cabo de quince o veinte años de exilio, [...], llegó un momento en que se me planteó el problema de la falta de comunicación. [...] No había manera de comunicarme [...], tenía que limitarme a sentirme presentado, pero eso a mí, como un artista, que es un hombre que por sobre todo estima la comunión y la comunicación, no me bastaba. La crisis concretamente se

<sup>288</sup> Ver Rafael Vargas, “Un siglo de Agustí Bartra”, pp. 62-63.

<sup>289</sup> Parece que a partir de ese momento se preocupó mucho por la métrica y la rima. Ver J. Carreras, C. Iglesias, J. Pascual y E. Prat, “El oficio de hombre. Entrevista con Agustí Bartra”, p. 22.

<sup>290</sup> Citado por Rafael Vargas, “Un siglo de Agustí Bartra”, p. 63.

<sup>291</sup> Ver Rafael Vargas, “Un siglo de Agustí Bartra”, p. 63.

presenta con el poema *Quetzalcóatl*, [...]. Entonces solían venir a la casa tres o cuatro poetas jóvenes de veinte años, mexicanos, [...]. Ellos me preguntaban por lo que hacía, y claro, les llamó la atención que yo me metiera con un tema mítico mexicano, que había sido muy poco tratado, [...]. Ningún mexicano había tratado con profundidad uno de los mitos más importantes para mí de la historia del mundo de todas las épocas, que es el de Quetzalcóatl. Para algunos es mi obra maestra. [...] Era tan vivo para mí el deseo de comunicarme con aquellos muchachos, que decidí seguir el poema en lengua castellana. Y en lengua castellana escribí todo el poema, con excepción del canto “La Ascensión” que lo había escrito en catalán. Tenía que ahogarme como escritor y renunciar o tenía que usar un instrumento que fuese mi medio de comunicación, prácticamente resolví que durante un periodo determinado de tiempo, que estaba relacionado con la duración del exilio, si no tenía más remedio escribiría en castellano y así fue como escribí dos obras fundamentales mías: *Quetzalcóatl* y *La luna muere con agua*.<sup>292</sup>

Al parecer, el poeta sintió que de las muchas identidades que tiene el escritor una de las más imperativas es la del escribir. Es tan imperiosa que el escritor Kertész no dudó en afirmar que “[...] sólo poseo una identidad, la identidad del escribir”.<sup>293</sup> O tal vez el poeta sintió que los humanos podemos asimilar nuestro dolor “mediante el concurso de otros, gracias a que nos confundimos con ellos para afirmar nuestra perecedera identidad”, como dice Bartra.<sup>294</sup>

Sin embargo, Agustí Bartra siguió sintiendo más ciertas las montañas de su país. La certeza de lo amado. Por eso el poeta anhelaba regresar a su Itaca, aunque sea con el corazón roto en pedazos. Finalmente Agustí Bartra regresó a Cataluña en enero de 1970.<sup>295</sup>

Pero ¿qué pasa con el Ulises que ha vivido la condición de ser extranjero en su propia patria? ¿Qué pasa con el Ulises que nació en esta tierra mexicana cuyas flores son libadas por ingrátidos colibrís? Este Ulises entonces encontrará que también hay una cuarta posibilidad para escapar del círculo hermenéutico. Es un camino que pasa por la necesidad de reconocer que el mundo es esencialmente paradójico, por lo que es necesario escapar irónicamente. Se trata de nuestro anatomista, quien, como nadie, nos ha hecho la autopsia del mexicano.

---

<sup>292</sup> Ver J. Carreras, C. Iglesias, J. Pascual y E. Prat, “El oficio de hombre. Entrevista con Agustí Bartra”, pp. 21-22. Agustí Bartra se interesó por los mitos. Uno de sus libros es un diccionario de mitologías, citado por Bartra en *La jaula de la melancolía*. Bartra expresa, en la dedicatoria de un ensayo publicado en 2001, lo siguiente: “A mis padres, Agustí y Anna, que me enseñaron los primeros mitos”. Ver Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 197.

<sup>293</sup> Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*, p. 63.

<sup>294</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 211.

<sup>295</sup> Ver Rafael Vargas, “Un siglo de Agustí Bartra”, p. 63.

[...] es necesario un proceso de decodificación-recodificación en el que los signos de identidad cultural descifrados deben ser enmascarados de nuevo con nuestros propios signos (el proceso que va del desenmascaramiento de inferioridades, hipocresías y soledades mexicanas a la reconstrucción del canon del axolote).

Pero resta un problema importante: ¿al recodificar no ocultamos la verdad? ¿Para qué fingir? ¿Para qué tomarnos tanto trabajo para descifrar un mito, si lo vamos a enterrar de nuevo en una cripta? Me parece que estamos ante un problema de *presentación*, o de *representación*, si se quiere. Para enfrentarme a este problema he usado uno de los métodos más antiguos, que tiene su origen en el teatro griego: la ironía. En su expresión clásica, la ironía es una manera de decir algo distinto (e incluso contrario) a lo que se quiere significar. Es una forma alegórica y retórica mediante la cual se dice una cosa para dar a entender otra. No se trata de engañar, sino de invitar al lector a un trabajo de interpretación. ¿Pero con qué objeto? Me parece que los románticos, a quienes les fascinaba la ironía, dieron una buena respuesta a esta pregunta; Friedrich Schlegel pensaba que era necesario reconocer que el mundo es esencialmente paradójico, y que por lo tanto sólo es posible comprenderlo con una actitud ambivalente. La ironía, creo, es la expresión de un método polivalente que abarca al peep show, las extrañas mutaciones, los peligros de la alteridad y los espejismos de la hermenéutica. El método irónico nos permite ser hermeneutas y herméticos al mismo tiempo. De esta forma podemos escapar de la jaula hermenéutica, siempre y cuando hayamos podido —primero— entrar en ella y arrebatarse los mitos que encierra. A veces es más difícil entrar en la jaula que escapar de ella; pero lo más difícil es que no haya una escapada en desorden, sino una graciosa huida que represente los resultados de nuestras aventuras en los territorios de la cultura política. Una huida irónica y no un entierro carnavalesco de la sardina.<sup>296</sup>

\*\*\*

Por ello es importante separar claramente carácter y destino. El primero pertenece a la comedia y el segundo a la tragedia.

Cuando México tuvo carácter, vivíamos inmersos en la comedia revolucionaria: no había destino, todo estaba institucionalizado en el eterno retorno del autoritarismo. Ahora, con la democracia, tenemos un destino: pero vivimos sin conocer el final de la obra.

En la época de la comedia revolucionaria dominaba el carácter autoritario de una identidad nacional permanente.

Con la llegada de la tragedia democrática aparece una multitud de caracteres contradictorios y cambiantes, pero nadie sabe en qué terminará el barullo político, y muchos temen que no habrá un *happy end*.

Roger Bartra

Y no obstante luchamos por el socialismo, queremos el socialismo para México.  
Roger Bartra

<sup>296</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, pp. 136-137.

Hoy, se dice, vivimos los tiempos de la globalización. Bartra prefiere el término “Imperio”. Pero aún éste se queda corto, dice Bartra, frente a la magnitud de lo que estamos viviendo: “La noción de imperio, para calificar la nueva hegemonía de Estados Unidos, es acertada en muchos sentidos, pero queda pequeña ante la extensión del proceso”.<sup>297</sup> Estos tiempos no han traído cosmopolitismo. Por el contrario, lo que han traído es depredación.

Y la llamada tercera vía que emprendieron algunos países, sobre todo europeos, no sólo no fue suficiente para hacerle frente, sino fue, dice Bartra, un completo fracaso.

Pero hay que señalar que la tradicional política socialdemócrata que fomentó el llamado Estado de bienestar ha entrado en un callejón sin salida visible, como se puede comprobar en Europa. Es cierto que las tendencias tecnócratas asociadas a la “tercera vía” en Inglaterra y al “nuevo centro” en Alemania tuvieron un relativo éxito durante algunos años, en la medida en que invadieron los espacios de la derecha. Pero hoy son opciones clausuradas, pues la globalización ha empobrecido a los trabajadores, la desigualdad ha aumentado, los proyectos de reforma educativa han sido estériles y el modelo de una sociedad multicultural ha sido un fracaso completo.<sup>298</sup>

En México, globalización no sólo significa el empobrecimiento de los trabajadores y un escandaloso fracaso del sistema educativo, también tiene otro efecto verdaderamente inquietante, que poco se ha señalado. Bartra ha observado que la globalización en nuestro país tiene un efecto que se diría es paradójico. En efecto, la globalización supondría la erosión de poderes locales.

Bartra señala que no es así.

[...] otro proceso que acompaña a la globalización, como su sombra: el fortalecimiento de poderes locales que, en muchos casos, recuperan tradiciones culturales provincianas imbuidas de costumbres religiosas y fanatismos étnicos, intereses caciquiles o corporativos. No me refiero solamente a los poderes regionales que surgen gracias a la descentralización o a la federalización, sino también a aquellas fuerzas que se aprovechan de la simplificación de las normas y de la autonomía de lo que he llamado el cuarto poder (o los poderes culturales, sobre todo en los medios de comunicación, en la educación y en las instituciones religiosas), para impulsar, no los símbolos globalizadores del neoliberalismo y del mercado mundial, sino una extraña mezcla de rancios valores conservadores con la arrogancia soez de los nuevos ricos. Un coctel de globalización y provincianismo nos ofrecen cotidianamente muchas declaraciones de los jefes de la Iglesia, al igual que numerosos programas radiodifundidos y televisados. Un ejemplo extremo, pero revelador, es patente en la cultura del narcotráfico, combinación de catolicismo parroquial con crueles y desenfadados apetitos de riqueza, de cursilería ranchera con negocios transnacionales. Otro ejemplo: cuando determinadas costumbres

<sup>297</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 26.

<sup>298</sup> Roger Bartra, “La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana”, p. 42.

provincianas se transforman en reglas sancionadas en municipios o estados, se corre el riesgo de consagrar formas de gobierno integristas, sexistas, discriminatorias, religiosas, corporativas o autoritarias.<sup>299</sup>

En el año 2000 los mexicanos por fin asistimos al cambio de régimen e iniciamos trabajosamente la transición hacia la democracia. Pero en ese mismo año los usos y costumbres de este provincianismo intentaban adquirir cartas de legalidad. En efecto, Bartra se refirió al caso del estado del nuevo presidente: “el ejemplo de Guanajuato, en el año 2000, fue dramático: los usos y costumbres referidos al tabú del aborto, fundado en creencias religiosas, al ser transformados en ordenamientos legales en un pequeño estado crearon una espectacular confrontación a escala nacional”.<sup>300</sup>

Una verdadera profusión de usos y costumbres es lo que ha traído la globalización. Ahora bien, estas formas de gobierno sexistas y religiosas están conectadas al mito de la identidad nacional. La derecha mexicana siempre ha difundido la idea de que el catolicismo es elemento sustancial de esa identidad nacional. El guadalupanismo sintetiza su exaltación de la maternidad y su prohibición del aborto. Por eso, machaconamente insiste, dice Bartra, en valorar la familia. La derecha piensa que su desintegración, como le llaman, es signo de la desintegración de una supuesta identidad nacional. La derecha piensa que la crisis mexicana se debe al menosprecio de las leyes éticas. Piensa que la llamada familia disfuncional es el origen de la violencia y el crimen.

La derecha mexicana, por su parte, se encuentra inmersa en los intereses de las élites y carece de la imaginación e inteligencia necesarias para hacer otra cosa que dejarse arrastrar por las tendencias globales, escogiendo a trompicones entre las alternativas que se presentan. En lo que sí la derecha persiste con machacona insistencia es en denunciar los males de una creciente crisis moral. Esta crisis se revelaría en el menosprecio a la autoridad de leyes éticas de validez absoluta, inspiradas en valores católicos considerados inamovibles. La señal más evidente de la crisis moral que alarma a la derecha sería la disfunción o fragmentación de la familia como núcleo aglutinador de la sociedad, lo que ocasiona la masiva proliferación del crimen, del narcotráfico y de la violencia. A partir de esta tesis se desprende el ideario conservador que quiere limitar la educación laica y rechaza los anticonceptivos, la despenalización del aborto y las uniones de personas del mismo sexo. La derecha con frecuencia establece una relación causal entre la erosión de

<sup>299</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a *Anatomía del mexicano*, p. 19.

<sup>300</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 317.

valores éticos y la disolución del carácter nacional, ya que supuestamente la moral católica está profundamente enraizada en una identidad mexicana esencial.<sup>301</sup>

Lo que resulta increíble es que un sector de la izquierda partidaria (y no partidaria) también machaque la idea de la identidad nacional. La idea de que antes éramos tal o cual cosa. De que antes teníamos un ser, un carácter. Y que por estarlo perdiendo, estamos en crisis: “¡hasta dejamos de ser simpáticos!”, dice Enrique Semo.<sup>302</sup> Es verdaderamente escandaloso que las ideas tradicionales de la derecha sean recicladas por un sector de la izquierda.

Por su parte el PRD está volviendo a sus orígenes. Pero no a sus orígenes democráticos, sino a sus orígenes populistas.<sup>303</sup> Además cultiva con denuedo los lastres de los otros partidos: corporativismo, clientelismo y profunda corrupción.<sup>304</sup>

Pero quien se lleva la palma de la putrefacción sin duda es el PRI. Lo paradójico del asunto es que con ser una entidad podrida, goza de buena salud. No es de ningún modo, dice Bartra, una bestia muerta. Por el contrario, es un *zombie*. Es un cadáver bien vivo y coleando, como se dice. La elecciones intermedias del 2003, dice Bartra, lo mostraron. (Y las del 2009, lo confirmaron).<sup>305</sup> Este cadáver, dice Bartra, no tiene clemencia. Amenaza con estar entre los vivos las próximas décadas. Bartra le tiene mucho miedo a los políticos priistas. Está alarmado por el enorme poder que están acumulando.

Por otro lado, si subrayamos la necesidad de la reforma institucional, es lógico que nos fijemos en los maltrechos partidos políticos, y principalmente en el más descompuesto de todos: el PRI. Ciertamente, el PRI está muy descompuesto. Pero no tanto a la manera de un artefacto que funciona mal, sino más bien en el sentido de verse afectado por un proceso de descomposición orgánica. Y sin embargo, el PRI está muy lejos de ser una

<sup>301</sup> Roger Bartra, “La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana”, p. 38. Sobre la falta de inteligencia de la derecha y su profunda inmersión en los intereses de las élites ver también Roger Bartra, “Los lastres de la derecha mexicana” en Roger Bartra (Compilador), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, pp. 13-27.

<sup>302</sup> Enrique Semo, “México está en decadencia, hasta dejamos de ser simpáticos”, Entrevista de Israel Covarrubias y Ricardo Moreno Botello a Enrique Semo, p. 51.

<sup>303</sup> Sobre el retorno de un sector del PRD al populismo reaccionario y antidemocrático ver Roger Bartra, *Fango sobre la democracia*.

<sup>304</sup> Ver la crítica certera de Bartra a la izquierda partidaria en Roger Bartra, “La izquierda, ¿en peligro de extinción?” en Roger Bartra (Compilador), *Izquierda, democracia y crisis política en México*, pp. 5-13.

<sup>305</sup> Sin embargo, las elecciones de julio de 2010 representaron en cierta forma un freno a las ansias restauradoras del PRI. En efecto, se anunciaba que los priistas ganarían todas las elecciones, pero perdieron tres estados en los cuales habían gobernado por más de 80 años. Por supuesto, aunque es un dato esperanzador, los gobiernos de coalición no garantizan un gobierno democrático, como acertadamente dice Bartra. Ver Roger Bartra, “La restauración frenada”.

bestia muerta, y lo sostiene una extraordinaria voluntad de sobrevivencia. Lo mismo sucede, por cierto, con el peronismo en Argentina. Yo le tengo mucho miedo a los políticos priistas que, poseídos de una furia sistémica, quieren componer su artefacto institucional mediante una combinatoria de órganos sacados del cementerio. Las elecciones del 2003 han demostrado que lo están haciendo con éxito.

Me alarma la perspectiva de un partido poderoso, desarreglado y, sobretudo, podrido, capaz de contaminar al conjunto del sistema político. Ante esta situación los ilusos sembradores de cultura, iluminados por un vasconcelismo trasnochado, no podrán hacer nada. Tampoco tengo esperanzas en fontaneros, aprendices tardíos de brujo socialdemócrata, que quieren arreglar los desperfectos institucionales del antiguo partido oficial. ¿Está condenado el PRI a ser un poderoso *zombie*, un inclemente cadáver viviente que llene de incertidumbre el panorama político de los próximos decenios?<sup>306</sup>

En este punto yo tengo una ligera discrepancia con el doctor Bartra. Yo no les tengo miedo a los políticos priistas. Yo les tengo pavor. Después de lo que hicieron en el 2009 aliándose con el Vaticano, a mi me ponen a temblar. 18 estados aprobaron la penalización del aborto, bajo cualquier causal, incluyendo violación, peligro de muerte o malformación. Y van por los restantes 14. La imagen de juventud y renovación con la que se presentan es una completa falsedad.

Así, pues, estamos en una democracia política que deja mucho que desear. La transición camina a paso de elefante, si es que camina. Más bien parece un “eterno retorno” de lo mismo, para usar, dice Bartra, la expresión nietzscheana. Aburrido y tedioso.

Un sistema plural de partidos nunca funcionó en el siglo XX. El priismo era una verdadera aplanadora. Los partidos eran en esas condiciones apenas luces débiles, mortecinas, dice Bartra. La transición terminó por apagarlas. La transición es suavecita, casi ni se siente, un trapo aterciopelado, diría Bartra. Esta situación genera una verdadera implosión de la civilidad que debería desarrollarse.

Pero la democracia no suele ser divertida. Más bien es aburrida e inspira tedio. [...], la democracia aparece como una bruma gris que penetra todos los poros de la sociedad. Algunos analistas parecen sorprenderse ante el hecho evidente de que la democracia ha sumergido a México en un océano de aburrimiento y previsibilidad. Desde 1988 nos acostumbramos a que cada momento electoral parecía ser una alternativa decisiva que por fin nos abriría la puerta de la democracia y la civilidad. Ahora que la puerta se ha abierto

---

<sup>306</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, p. 328.

comprobamos estupefactos el inmenso mar de hastío en el que se baña una clase política carente de imaginación y de audacia. [...].

Me pregunto si no se trata de una herencia de la vieja cultura política. A fin de cuentas, el sistema mexicano funcionó de manera estable y previsible durante casi medio siglo, desde 1940 hasta 1988. En pocos momentos surgieron sorpresas. Una de las pocas que hubo fue la de 1968: una sorpresa que hirió de muerte al sistema. Pero incluso la agonía que se inicia ese año fue lenta y aburrida, oficiada por políticos y tecnócratas predecibles. Parecíamos estar condenados a una pesadilla nietzscheana, la del eterno retorno de lo mismo. Tal vez no debería ser tan sorprendente que nuestra nueva condición democrática se halle inmersa en la cultura gris y fastidiosa de la tradición institucional revolucionaria. Acaso nuestro pasado nos llevó a una transición tan exageradamente aterciopelada que terminó por apagar las ya mortecinas luces de los partidos políticos. Pues debemos recordar que la clase política se cocinó en el guiso mediocre del priismo.<sup>307</sup>

Estamos viviendo una tragedia democrática, como dice Bartra. Y si el panorama de los partidos políticos es turbio y mediocre, el panorama del gobierno actual no lo es menos. Se resume en dos cosas. Por un lado, el gobierno nada de muertito. Es decir, como dice Bartra, dejándose arrastrar por la marea, pescando a trompicones lo que quiere. O sea, no hace nada. Por otro lado, dedicándose, dice Bartra, a estimular la marginalidad, que tantos dividendos cohesionadores le rinde.

La principal alternativa de la derecha se apoya en el tema de la seguridad; o más bien, en el de la creciente inseguridad, cuyo enfrentamiento lleva a dejar atrás la política de la prevención, contención y represión para desencadenar, en las palabras de Luc Ferry, “una auténtica guerra contra la proliferación y extensión de zonas de anomia, donde los ciudadanos ‘normales’ viven literalmente aterrorizados por unas bandas capaces de desplegar un extraordinario nivel de violencia”. Esta es la lógica de la derecha moderna, que, ante la crisis moral que se agazapa tras la inseguridad, reivindica opciones políticas que ponen en el centro la defensa de la vida privada y la familia, que serían los últimos reductos que habrían quedado en pie después del diluvio posmoderno. Esta lógica nos lleva directamente a sistemas políticos potencialmente posdemocráticos en los cuales la legitimidad se finca en el estímulo de redes imaginarias, es decir, en estructuras que se centran en una batalla entre la normalidad silenciosa de la mayoría y una amenazadora marginalidad hiperactiva. En México, desde hace por lo menos quince años, han surgido este tipo de procesos políticos, en los cuales grupos tan diferentes como los neozapatistas primero y las mafias de narcotraficantes después han cumplido la función de amenazas marginales, pero simbólicamente muy fuertes, que estimulan la cohesión social en torno del gobierno.<sup>308</sup>

Son unos cuantos, una ridícula minoría, dijo recientemente el presidente. Es el Enemigo común de los mexicanos, agregó poco después. Y la nave va.

<sup>307</sup> Roger Bartra, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, pp. 325-326.

<sup>308</sup> Roger Bartra, “La sombra del futuro: Reflexiones sobre la transición mexicana”, pp. 41-42.

Desde el 2006 hemos vivido en una situación muy difícil. Desgraciadamente, hay señales de que los próximos años no sólo serán tensos sino, dice Bartra, muy asfixiantes: “Creo que de 2006 para acá y hasta el 2010 que ya está en puerta, hemos vivido unos años de bastante tensión. Ha sido un periodo difícil y mucho me temo que va a desembocar en una situación muy asfixiante”.<sup>309</sup>

\*\*\*

Nos quedan la ironía y el humor para sobrevivir: y también para condimentar el pesimismo con que seguimos buscando tercamente un sentido justo a la sociedad humana.  
Roger Bartra

El panorama es turbio. Parece desolador. Un páramo. Un desierto. Pero aún nos queda la ironía bartriana para condimentar nuestro pesimismo y seguir de tercicos buscando un México justo.

---

<sup>309</sup> Entrevista de Guadalupe Alonso a Roger Bartra, p. 26.

**Segunda Parte**

**El centro, el fondo y el camino**

[...] como si todos los interrogantes estuviesen obligados a tener un centro, todos los temas un fondo y todos los ensayos un camino.

Roger Bartra

## 1. Vesalio del siglo XXI

El caballo negro era la oscura bilis, refractaria.  
David Herbert Lawrence

[...] la melancolía, que constituyó uno de los ejes fundacionales de la modernidad capitalista.  
Roger Bartra

[...] la melancolía, como en el famoso grabado de Munch de 1893, es también un grito libertario.  
Roger Bartra

La melancolía camina ciega por el camino de su reproducción mimética, pero no es sorda al ruido de los hombres que sufren en cada época.  
Roger Bartra

Andreae Vesalii Bruxellensis, Vesalio, estudió en París donde aprendió las teorías de Galeno. El médico griego había establecido que en el cuerpo humano existen ciertos humores. Un desorden en su equilibrio genera la enfermedad humana. Al parecer Vesalio sostuvo que Galeno sólo había hecho disecciones de simios.<sup>310</sup> Vesalio hundió su bisturí en la carne cadavérica del humano y encontró que la teoría de Galeno no tenía ningún fundamento. Hay que recordar que tanto la disección de los humanos como el cuestionamiento de las teorías hipocrático-galénicas eran mal vistos, pues estas teorías habían sido fuertemente suturadas, dice Bartra, con la escolástica cristiana.

[...] una larga sutura que une la poderosa tradición galénica con el pensamiento escolástico cristiano. Esta sutura había sido tan bien cosida y duró tanto tiempo que fue muy difícil para la medicina científica moderna abrirse paso a través de ella. La medicina hipocrática, por la vía de Galeno, se había establecido en Occidente con una extraordinaria solidez, y había sido firmemente suturada a la escolástica gracias a los resistentes hilos elaborados por Averroes, Avicena y Rhazes. De la misma manera en que

---

<sup>310</sup> El Imperio romano en la época de Galeno prohibía la disección de humanos. El mismo Galeno contó que sólo pudo observar el esqueleto humano completo en dos únicas ocasiones: cuando un cadáver fue despojado de su carne por las aves de rapiña y cuando otro quedó al descubierto después de haber estado mucho tiempo en el fondo de un río. Ver Ulises Solís Hernández, “Claroscuros de la anatomía”, p. 27.

la disección del cuerpo humano era muy mal vista, tampoco se toleraba que los pensadores y los médicos intentasen descoser la sutura galénico-escolástica para hacer una anatomía de las contradicciones que encerraba.<sup>311</sup>

La descripción de la anatomía de Vesalio resultó en la composición de una obra monumental: *De humani corporis fabrica*.<sup>312</sup> Dividida en siete libros, ilustrada con cerca de 300 xilografías, se dice que constituye uno de los logros más señalados de la escuela de Padua. Jaime Labastida dice que Vesalio “ofreció una precisa (y preciosa) descripción” del cuerpo humano.<sup>313</sup>

Bartra encontró que uno de los humores de los que hablaba la tradición galeno-hipocrática, el humor negro, de hecho, existe. Y precisamente de la manera en que lo dijo Vesalio: un mito. Un milenario mito que recorre la cultura occidental. Para darle caza se necesitan todas las artes de que puede disponer un anatomista. Pero aquí son inútiles los microscopios y los escalpelos de metal. Observemos, como si estuviésemos en el anfiteatro de una sala de operaciones, cómo el doctor Bartra mueve su bisturí en la anatomía de esa extraña *criatura*.<sup>314</sup>

Pero antes, unas palabras sobre la tradición hipocrático-galena. Hipócrates (ca. 460-375) fue integrante de la escuela médica de la isla de Cos. La escuela terminaría por llevar su nombre al igual que lo que se conoce como *corpus hippocraticum*, a sabiendas de que tal vez Hipócrates sólo fue uno de sus autores.<sup>315</sup>

Al parecer las escuelas médicas del periodo, como las de Cnido, Cos y la Magna Grecia tuvieron contacto con algunas teorías de la filosofía presocrática. El pensamiento griego ocupado de cuestiones médicas citaba cuatro elementos: la calidez, la frialdad, la humedad y la sequedad. Al parecer estos elementos habían sido mencionados por Anaximandro. Del ápeiron, principio ilimitado, derivan los cuatro elementos. Diógenes de Apolonia, por su parte, había propuesto la

<sup>311</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 24.

<sup>312</sup> Ver Jaime Labastida, *El edificio de la razón. El sujeto científico*, pp. 43-47.

<sup>313</sup> Ver Jaime Labastida, *El edificio de la razón. El sujeto científico*, p. 43.

<sup>314</sup> En los siglos XVI y XVII se realizaban autopsias en los llamados *teatros anatómicos*, parecidos a los anfiteatros. Estas disecciones eran un acontecimiento social a las cuales tenía acceso todo el público. Al parecer una de sus funciones era aumentar el prestigio de los médicos. Es de señalar que la disección no la realizaba el médico sino un barbero. Una de las innovaciones de Vesalio fue que él mismo practicaba sus autopsias. Ver Ulises Solís Hernández, “Claroscuros de la anatomía”, p. 27.

<sup>315</sup> Ver Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismo en México. Siglos XVI al XVIII*, p. 6.

idea de que el aire se difunde a través de la sangre y nutre a todos los animales. Tales de Mileto, por su parte, dijo que el agua era el principio de todas las cosas. El agua equivalía al principio de la humedad. Sin embargo, el único filósofo explícitamente citado en el *corpus hippocraticum* fue Empédocles. Este filósofo formuló la teoría de las cuatro raíces o elementos. Fuego, aire, tierra, agua. En medicina, se dice, fue interpretada como teoría de las cuatro cualidades fundamentales, las ya citadas, calidez, frialdad, sequedad y humedad. Ahora bien, Alcmeón de Crotona, médico del siglo VI a.C., sostuvo que la salud del cuerpo humano era consecuencia del equilibrio de las fuerzas de los elementos, aunque para este médico, eran más de cuatro.<sup>316</sup>

Los hipocráticos querían matizar equilibradamente la vida del humano y sus circunstancias, ya que pensaban que la naturaleza sólo necesitaba auxilio cuando algo la alteraba patológicamente.<sup>317</sup>

Los hipocráticos consideraron que la naturaleza se mostraba bajo dos facetas: una de carácter universal o macro-cósmica, y la otra de índole individual o microcósmica. Para los de Cos el ejercicio médico adecuado requería el conocimiento mixto de ambos espacios. Por lo tanto, hay un doble o paralelo concepto de enfermedad. La terapia hipocrática estaba orientada por la convicción de que la enfermedad podía presentarse por desequilibrio dinámico en una persona, o bien por el irremediable desequilibrio entre un ser humano y su cosmos. El desequilibrio dinámico era atendible y de pronóstico favorable. La enfermedad era consecuencia de un desorden entre las fuerzas actuantes del cuerpo, por el cual una de ellas prevalecía sobre las restantes. Calor, frío, acidez, salinidad, dulzor y otras fuerzas determinaban si un organismo se mantenía sano. Pero el segundo desequilibrio, entre el humano y su cosmos, se relacionaba con la índole necesaria de la naturaleza que pide la muerte, la enfermedad entonces es mortal e indica al médico su abstención de la acción curativa, pues va en contra de la naturaleza misma.<sup>318</sup>

---

<sup>316</sup> Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismo en México. Siglos XVI al XVIII*, p. 18.

<sup>317</sup> Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismo en México. Siglos XVI al XVIII*, p. 21.

<sup>318</sup> Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismo en México. Siglos XVI al XVIII*, pp. 26-27.

Es señalada la importancia que el hipocrático daba a la idea de armonía. Incluso veían falta de armonía entre partes constitutivas del cuerpo humano. Los modos en que el hipocrático curaba era reflejo de una buscada armonía. Si lo caliente, lo frío, lo seco o lo húmedo eran nocivos para la salud, había que valerse de esos mismos para lograr la curación. La armonización era el fundamento de la teoría médica de los hipocráticos.<sup>319</sup>

La teoría de los cuatro humores llegó a constituir en la antigüedad una curiosa teoría de la naturaleza del ser humano. Lawrence se refirió a ella en estos términos.

Veamos las cuatro naturalezas del hombre que se manejaban en la antigüedad: sanguínea, colérica, melancólica y flemática, y tendremos los cuatro colores de los caballos: blanco, rojo, negro y pálido o amarillento. Pero, ¿cómo puede ser blanco el sanguinario? ¡Ah!, porque la sangre es la vida misma, y el poder de la vida era blanco, deslumbrante. En los tiempos antiguos, la sangre era la vida e, imaginada como poder, era una luz blanca. El escarlata y el púrpura eran los ropajes de la sangre; la sangre viva, vestida de rojo brillante, también era como luz pura. El caballo rojo es la cólera; no simplemente enojo sino fiereza natural, lo que llamamos pasión. El caballo negro era la oscura bilis, refractaria. Y la flema, o linfa del cuerpo, era el caballo pálido; su exceso provoca la muerte y su destino es el Hades.

Si tomamos las cuatro naturalezas planetarias del hombre: jovial, marcial, saturnino y mercurial, tenemos otra correspondencia, siempre que nos remontemos al significado original griego y olvidemos el significado latino. El gran Júpiter es el sol y la sangre viva: el caballo blanco; Marte, furioso, monta el caballo rojo; Saturno es negro, terco, refractario y taciturno; y Mercurio es en realidad Hermes, el Hermes del inframundo, el guía de las almas, el que vigila los dos caminos, el que abre dos puertas, el que busca en el infierno o Hades.<sup>320</sup>

Desde Hipócrates, dice Bartra, la saturnina melancolía era considerada como una peligrosa enfermedad. Se la consideraba sinónimo de locura.

La melancolía era considerada, desde Hipócrates, como una peligrosa y aterradora enfermedad mental. Es producida, como su nombre indica, por el humor negro que circula por el cuerpo, y se caracteriza por una tristeza profunda, un miedo muy grande, una grave enajenación mental y diversas formas de delirio, pero sin fiebre. Se asocia siempre a la posibilidad de que genere furia, furor o manía. La melancolía suele surgir sin causa aparente, es decir, sin una enfermedad aguda que produzca fiebre ni alguna amenaza externa visible o un motivo claro. La causa radica, en realidad, en la combustión de los humores internos que, en consecuencia, ennegrecen. En el uso cotidiano, la palabra melancolía era un sinónimo de locura.<sup>321</sup>

<sup>319</sup> Germán Viveros Maldonado, *Hipocratismo en México. Siglos XVI al XVIII*, p. 29.

<sup>320</sup> D. H. Lawrence, *Apocalipsis*, p. 85.

<sup>321</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 144.

Regresemos ahora al anfiteatro y vayamos al siglo XVI. En pleno siglo de Vesalio, el XVI, la criatura efectúa una audaz mutación que le permitirá sobrevivir a pesar del demoledor golpe que le había asestado el revolucionario anatomista de Bruselas.

La melancolía, dice Bartra, era una enfermedad conocida en los monasterios españoles. La religiosidad europea unió la antigua idea hipocrática de la melancolía a la peligrosa y mortal acedía, llamada también el “demonio del mediodía”.<sup>322</sup> Ésta era considerada uno de los ocho vicios capitales. Posteriormente, la tradición gregoriana la eliminaría y la integraría a la “pereza”, quedando configurada la famosa lista de los siete pecados capitales.<sup>323</sup>

El *acidiosus* adolece de una parálisis, una contracción de su voluntad. Pero, la contracción de la voluntad del *acidiosus* no proviene de una debilidad del deseo. Por el contrario, el deseo es tan vivo que se vuelve inaccesible.

La terrible parálisis anímica que amenaza al *acidiosus* no proviene de haber olvidado el fin divino de su contemplación, sino del hecho mismo de que puede ver el objeto de su deseo pero no saber cómo alcanzarlo, pues se interpone un inmenso abismo. Esta situación conduce a la *tristitia*, la *desidia* y el *taedium vital* propios de la acedía y la melancolía. En un hermoso ensayo Giorgio Agamben [*Stanze. La parole e il fantasma nella cultura occidentale*] ha señalado que la contracción de la voluntad que se experimenta con la acedía o la melancolía no proviene de una insuficiencia o debilidad del deseo, sino por el contrario de una exacerbación tan viva del amor por la divinidad que el objeto se vuelve inaccesible.<sup>324</sup>

Probablemente el ejemplo más emblemático de ese vivísimo amor por la divinidad y la angustia por no poder alcanzarla fue la poeta y religiosa Teresa de Ávila. El deseo de Teresa de Ávila era un fuego interno. Tal vez sea un melancólico quien mejor lo pueda describir. Escuchemos a José Revueltas.

Teresa de Ávila sufría por ese fuego, y se advertían en sus memorias el goce que experimentaba en reproducir la tentación, como si hubiese sensualidad voluptuosa del arrepentimiento y del bien, y la victoria sobre el demonio implicara al mismo tiempo una

<sup>322</sup> Ver Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 238. Sobre la acedía puede consultarse un estimulante parágrafo de Roland Barthes en *Cómo vivir juntos*, pp. 65-67.

<sup>323</sup> Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 238. Todavía hoy el código gregoriano tiene vigencia, a los *acidiosos* se les dice: “échale ganas”.

<sup>324</sup> Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, p. 238. De modo que el “échale ganas” resulta cruelmente irónico. Es precisamente el deseo el que inmoviliza. Un fuerte deseo y una pesada insatisfacción. Al respecto ver Roland Barthes, *Cómo vivir juntos*, p. 66.

relación placentera, mas no de placer divino, sino justamente un placer concreto del cuerpo, de la carne.<sup>325</sup>

El deseo que arde es goce. Teresa define su ardor con las siguientes metáforas: dolor deleitoso, tempestad sabrosa, quietud con pena. Por esa razón Teresa se preocupaba de que su éxtasis no fuese confundido con la melancolía. Teresa quería ser enfática cuando decía que lo que le sucedía provenía de “lo interior del alma”. Bartra explica la razón de su prurito: los místicos se percataban de que el mismo camino que los comunicaba con Dios los podía llevar también a la enfermedad.

No debemos extrañarnos de que a los místicos les preocupase mucho que la intensa experiencia interior del religioso fuese confundida con los síntomas de la melancolía, pues se daban cuenta de que el mismo camino que los comunicaba con Dios los podía también llevar al delirio morbosos. Santa Teresa de Ávila temía que su éxtasis, que era un deseo que ardía como fuego interior, se pudiese confundir con la melancolía o con un engaño del demonio. Tan fuerte era su inflamación deleitosa, que la define con metáforas que hacen pensar en la enfermedad: dolor deleitoso, tempestad sabrosa, que junta quietud con pena: pero “ser melancolía —escribió la santa—, no lleva camino ninguno; porque la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación; estotro procede de lo interior del alma”. Más adelante compara el dolor sabroso de su éxtasis con la ebriedad o la melancolía, aunque se excusa por esta grosera comparación.<sup>326</sup>

Uno de los rasgos del misticismo es la idea de que la carencia nunca puede ser colmada. Una de las carencias más lacerantes que puede experimentar el humano es no tener un *habitat*, un lugar. Es la condición de los migrantes, exiliados, expulsados, transterrados que se ven forzados a dejar su lugar. Ante esta terrible condición, la salida mística puede ser una tentación: “El hombre que encuentra que su patria es dulce, es todavía un tierno principiante; aquél para quien toda tierra es como la suya, es ya fuerte; pero es perfecto aquél para quien el mundo entero es como una tierra extranjera”.<sup>327</sup> Así hablaba Hugo de Saint-Victor. Los místicos, dice Bartra, viven en la certeza

<sup>325</sup> José Revueltas, *El luto humano*, p. 73.

<sup>326</sup> Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, pp. 238-239.

<sup>327</sup> Palabras de Hugo de Saint-Victor, citado por Roger Bartra en *La sangre y la tinta*, p. 128.

de que “nunca encontraremos aquello que nos hace falta”.<sup>328</sup> A no ser con la muerte. Muero porque no muero, decía la santa.

Ahora bien, ¿es sólo una cuestión de experiencia interior? O hay también una situación socio-política presente en esta problemática. En otras palabras, ¿es el sufrimiento sólo un sentimiento? ¿O podemos hablar de la gestación de patrones de sufrimiento? Y podemos añadir otra inquietante cuestión: ¿por qué una sociedad generaría estos patrones?

La cultura cristiana se enfrentaba al siguiente problema. Pero dejemos que lo plantee nuestro anatomista: “¿cómo, se preguntaban los cristianos, una vez terminadas las persecuciones contra ellos y habiéndose convertido su fe en la religión dominante, podían continuar ofreciendo a Dios sus sufrimientos y su dolor?”.<sup>329</sup> El misticismo resolvió el problema.

Así, a pesar del golpe que Vesalio había efectuado, el mito de la melancolía logró sobrevivir. El misticismo resolvió la interrogante de cómo salir del callejón sin salida al que se enfrentaban los cristianos.

Un siglo después la criatura ejecuta un movimiento doble. Por un lado, el humor negro es un grito. Un grito que, aunque no lo escuchase nadie, excepto quien lo hace, no deja de tener fuerza desgarradora. Por otro lado, el humor negro, la melancolía, servirá para construir un canon científico que dará autoridad a los encargados de ahogar esos gritos, a veces, incluso, en las llamas de una pira.

Un mismo siglo, el XVII. Dos países, Nueva España y España. Separados por un océano, unidos en un tiempo. Muy convulso, por cierto. Tanto que se antoja parafrasear a Rozitchner: todo tiempo es raro, pero éste más que otros.<sup>330</sup>

---

<sup>328</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 128.

<sup>329</sup> Roger Bartra, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos”, pp. 237-238.

<sup>330</sup> “Todo tiempo es raro, es cierto, y éste que ahora vivimos mucho más que otros”. León Rozitchner, *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*, p. 9. Rozitchner se refería a la década de los noventa del siglo XX.

Cinco mujeres. Condenada a la caridad, la primera. Otra teme ser quemada. La tercera huele a santidad. La cuarta quemada en estatua. Y la quinta es poeta. Las cinco viviendo un raro siglo XVII en un Altiplano que seguramente era transparentísimo. Veamos cómo el doctor Bartra efectúa la anatomía del mito en estas cinco mujeres del siglo XVII.

En el último cuarto del siglo XVI, nos relata Bartra, una orden de vocación mariana funda el convento de Regina Coeli en la ciudad de México, el cual alberga a españolas y criollas dedicadas a venerar a la Reina del Cielo y el misterio de la Trinidad. Entre ellas se encuentra María de la Natividad. Procede de una familia española muy religiosa. Es hija de un comerciante castellano, tres de sus hermanos son religiosos, uno es mercedario, el otro agustino y una hermana está también en el convento de Regina Coeli. Tres tíos maternos son también religiosos, un tío franciscano, otro dominico y una tía también en Regina Coeli. María ingresa al convento a los quince años de edad. Después de diez años de una vida conventual forzada, María de la Natividad siente que el demonio la posee. María sabe leer pero no escribir, de modo que pide a su confesor le elabore una carta dirigida a la Inquisición para solicitarle ayuda. La carta tiene fecha de 26 de enero de 1598. En su confesión María revela

[...] una pérdida de confianza en Dios y que el demonio la induce a imaginar que en la hostia consagrada no está el cuerpo del Señor, que se dejaría quemar viva antes de creer que allí está la carne de su Dios y que quiere pisotear los sacramentos. Agrega no creer en la virginidad de la Virgen María, haber escupido, azotado y tratado de quemar un crucifijo, y tenido la intención de ahorcarse, cortarse los dedos o la lengua y clavarse un cuchillo en el corazón.<sup>331</sup>

En 1602 María es finalmente recluida. ¿Qué significaba eso en ese año? Significaba, nos relata nuestro anatomista, que María tuvo que pasar días y noches en el “Patio de los Naranjos del palacio de la Inquisición, donde los presos son recluidos en oscuros calabozos cerrados con dos

---

<sup>331</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 145.

gruesas puertas, duermen en tarimas de azulejos y respiran el poco aire que entra por agujeros dotados de rejas dobles”.<sup>332</sup>

Después de un dramático proceso, en junio de 1602 el fiscal acusa formalmente a María de la Natividad de “blasfema”, “hereje”, “apóstata”, “perjura” y de apartarse de la ley cristiana con malicia, estando en su juicio y sano entendimiento.<sup>333</sup>

Sin embargo, dice Bartra, era claro que los inquisidores no creían en el “sano” entendimiento de María. En realidad, juzgan que está enferma. Descartan el caso de posesión y la consideran loca.

Es evidente que, aunque es sentenciada por sus pecados, los inquisidores en realidad están convencidos de que sor María de la Natividad está poseída por una profunda melancolía. Más que como pecadora, es tratada como una enferma mental rebelada contra la Iglesia.<sup>334</sup>

En efecto, al iniciarse el proceso los inquisidores afirmaban que antes que nada era necesario “saber y entender en qué estado se halla cerca de sus melancolías” la monja.<sup>335</sup> María es finalmente declarada hereje apóstata y sentenciada a ayunar los miércoles y viernes de todo el año. En el caso de María, dice Bartra, es de suponer que hay todo un drama trágico.

Podemos suponer un drama trágico detrás de estos incidentes: una situación que no debe haber sido extraña en una sociedad como la novohispana, que, fuera del matrimonio o el convento, no ofrece prácticamente ninguna alternativa a las mujeres criollas.<sup>336</sup>

Tragedias en las que no está ausente un dolor que, a mi parecer, es uno de los más terribles y castrantes de cuantos ha producido la cultura occidental: la culpa. La culpa, dice Bartra, “pesa sobre las mujeres como un inmenso fardo”.<sup>337</sup> Es el caso de Ana Enríquez. Ana no es monja, es sólo una mujer que había sido muy devota. En 1628 doña Ana sufre de melancolía desde la muerte de su esposo. Ana, relata Bartra, se había molestado con su marido porque se emborrachaba. Ana le ofreció al demonio su cuerpo a cambio de que la librara de su esposo.

<sup>332</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 146.

<sup>333</sup> La blasfemia es un insulto hacia lo divino, mientras que la herejía consiste en una negación o duda que se expresa sobre el mismo. Ver Miguel Ángel Segundo Guzmán, “Entre el alcohol, el amor y la mohína”, p. 115.

<sup>334</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 147.

<sup>335</sup> Citado por Roger Bartra del documento “Proceso contra sor María de la Natividad, monja profesada en el convento de Regina Coeli”. Ver *Territorios del terror y la otredad*, p. 146.

<sup>336</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 147.

<sup>337</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 148.

Poco tiempo después éste muere. Ahora a Ana le pesa mucho su pecado y no quiere entrar a la Iglesia por miedo a ser quemada.

Un caso distinto al de la monja María es el de Isabel de la Encarnación, monja también. Algo que me intrigó sobremanera en el relato de Bartra de este caso es que se tratara de una situación muy parecida, sin embargo, María es declarada hereje, mientras que Isabel es considerada virtuosa. Isabel de la Encarnación ingresa en un convento poblano de carmelitas descalzas en 1613. A diferencia de María, Isabel sí deseaba desde pequeña ser monja. Pero en 1624, relata Bartra, Isabel comienza a ver demonios que la rodean, entre éstos hay un hombre desnudo. Según su confesor, este demonio la impresiona mucho, por lo que Isabel, dice el confesor, “continuamente andaba gimiendo y llorando con increíble aflicción y tristeza, llena de temores y recelos de no perder la joya tan preciosa de su pureza”.<sup>338</sup>

Isabel, lo mismo que María, también estaba afectada de melancolía. Uno de sus biógrafos cuenta que se le secaron “las vías de todo el cuerpo, requemáronse las cóleras con una fiebre ardiente, púsose adusta la sangre en medio de las entrañas”.<sup>339</sup> Es decir, dice Bartra, “se dan las típicas causas que provocan la melancolía: la combustión o adustión de los humores (en su caso el humor amarillo y la sangre) que produce la bilis negra, causa de disturbios mentales”.<sup>340</sup> Isabel de la Encarnación muere en 1633 padeciendo grandes sufrimientos, pero en olor de santidad.

¿Cómo es que padeciendo una misma enfermedad María e Isabel tienen un destino tan diferente?

El mito de la melancolía, dice Bartra, se caracteriza por una gran plasticidad, que lo mismo crea a una hereje que a una mística.

¿Por qué la melancolía conduce a sor María de la Natividad a las cárceles secretas del Santo Oficio y en cambio a Isabel de la Encarnación la impulsa hacia la santidad? En los dos casos los demonios intervienen para tentar a las monjas, pero la primera es llevada a la blasfemia mientras que la segunda resiste las tentaciones a pesar de los padecimientos que sufre. La melancolía se presenta como una especie de prueba, y la suerte de la afectada dependerá de la forma peculiar en que aparecen los desvaríos mentales. El morbo melancólico lo mismo puede crear a una hereje que a una mística, a una mentecata

<sup>338</sup> Citado por Roger Bartra en *Territorios del terror y la otredad*, p. 149.

<sup>339</sup> Citado por Roger Bartra en *Territorios del terror y la otredad*, p. 149.

<sup>340</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 149.

o a una santa. La noción de melancolía, desde los tiempos antiguos, se caracterizó por estar dotada de gran plasticidad, por lo cual se adapta a muy diversas situaciones.<sup>341</sup>

Bartra menciona otro caso de humor negro. El de María de Rivera. Es verdaderamente revelador su caso, porque podemos observar en él cómo los médicos del siglo XVII seguían el viejo canon hipocrático. Uno de estos médicos practicó la autopsia de María de Rivera. Al abrir el corazón, se dice en el expediente, “emanó de él mucha copia de sangre melancólica, negra y gruesa que fue la que le sofocó e hizo morir”.<sup>342</sup> María de Rivera había sido acusada de judaizar, fue encarcelada, encontrada culpable y quemada en estatua.

El quinto caso es más sorprendente todavía. La afectada es otra monja de la Ciudad de México. Aquí vemos otra vez la misma enfermedad. La melancolía, que camina ciega en su reproducción mimética, como dice Bartra. Pero esta vez se trata de un dolor erótico que se presenta aureado por la belleza poética. Veamos cómo la poeta de poetas describe su tormento.

Este amoroso tormento  
que en mi corazón se ve,  
sé que lo siento, y no sé  
la causa porque lo siento.  
Siento una grave agonía  
por lograr un devaneo,  
que empieza como deseo  
y para en melancolía.<sup>343</sup>

Así escribía Sor Juana Inés de la Cruz estos versos que intentaban describir “racionalmente los efectos irracionales del amor”.<sup>344</sup>

Definitivamente, la melancolía es una extraña criatura de la cultura occidental. Como lectora bartriana no puedo dejar de notar los signos de exclamación del doctor Bartra. En la obra bartriana son escasos. Por lo que sin duda debo citar las palabras de nuestro anatomista: “¡Cuánta

---

<sup>341</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 150.

<sup>342</sup> Citado por Roger Bartra en *Territorios del terror y la otredad*, p. 151.

<sup>343</sup> Citado por Roger Bartra en *Territorios del terror y la otredad*, p. 151.

<sup>344</sup> Ver arriba el apartado “Amor”.

distancia separa el corazón sufriente de estas mujeres del bello dolor erótico al que se refiere sor Juana Inés de la Cruz en sus versos! Y sin embargo, es la misma enfermedad [...]”<sup>345</sup>

María de la Natividad, Ana Enríquez, Isabel de la Encarnación, María de Rivera y Sor Juana Inés de la Cruz son cinco casos concretos del siglo XVI y el XVII en la Nueva España. Pero la melancolía, dice Bartra, en esos siglos también fue un canon científico.

Del otro lado del Atlántico unos médicos españoles se preguntaban sobre el humor negro. La cuestión era importante, entre otras cosas, porque definía la competencia del Santo Oficio. Bartra se zambulló en estas turbulentas aguas y nos ofreció un libro de tres fascinantes ensayos: *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. En él observamos el despliegue de las artes del anatomista que maneja su bisturí con una habilidad exacta, delicada y detallista. Se diría que podemos observar *in situ* al arqueólogo que mueve sus brochas y sus espátulas para tratar de saber dónde estaba sentada cada persona. En efecto, Bartra se zambulle en un mar de documentación. Nuestro anatomista se internó a tal punto en su exploración que por un momento se sintió un médico del siglo XVII.

[...] estudiando como antropólogo las ciencias médicas que durante el Renacimiento y los albores de la modernidad intentaban comprender el funcionamiento cerebral humano. Me absorbió tanto el tema que por momentos sentía como si fuera un médico graduado en Salamanca o París en el siglo XVII. Los médicos de aquella época creían firmemente en las teorías humorales hipocráticas y galénicas, y por ello transitaban con facilidad del micromundo corporal al macrocosmos astronómico, atravesando ágilmente los mundos de la geografía, las costumbres, las estaciones, la alimentación y las edades.<sup>346</sup>

En 1575 el médico Juan Huarte de San Juan publicó el *Examen de ingenios*, uno de los ensayos, dice Bartra, más influyentes de la época.<sup>347</sup> Diez años después, en 1585, el doctor Andrés Velásquez publicó el *Libro de la melancolía*. Velásquez sostenía, dice Bartra, que el doctor Huarte era un detractor de la ciencia, pues a su juicio se apartaba de la teoría galénica.

---

<sup>345</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 151.

<sup>346</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 21.

<sup>347</sup> Influyente e interdicto. La Inquisición lo prohibió poco después de su publicación. Ver Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 19.

Bartra piensa que en realidad ningún médico de estos tiempos se apartaba del canon hipocrático. Los médicos debatían entre ellos, a veces de manera ríspida. Lo paradójico es que en su incomunicación, y en sus explicaciones, que no se correspondían a ninguna realidad, se comunicaban perfectamente. Bartra ilustra esta extraña paradoja con una historia. Sucede en el siglo XXVI.

Ya a punto de desesperar, después de estudiar muchos millones de combinaciones posibles, unos científicos logran encontrar por azar una clave estructural para traducir las extrañas señales olfativas con que se comunican los extraterrestres recién llegados a nuestro mundo, procedentes de un lejano planeta que llamaremos Odorn. Estos seres tienen una cultura muy avanzada en tecnología pero, al parecer, poco versada en las artes semioticas. Los científicos humanos construyen una computadora especializada que traslada los signos olfativos a señales significativas en las diversas lenguas de la Tierra; el aparato también traduce los mensajes humanos a los códigos olfativos. Gracias al ingenio estructuralista, se inicia un fructífero intercambio de ideas, se establecen tratados interplanetarios e incluso se evitan conflictos bélicos que sin duda hubieran amenazado la sobrevivencia de la civilización terrícola, ya que los odornios son capaces de usar una potencia destructiva muy sofisticada. En algunas ocasiones, muy de vez en cuando, aparecen inconsistencias extrañas en la traducción, pero el aparato cibernético está dotado de un sistema autorreferencial de comprobaciones y correcciones que resuelve los incidentes.

Después de muchos decenios de amistosas relaciones entre odornios y humanos, una expedición de antropólogos terrícolas, en una primera visita al planeta Odorn, descubre que casi todos los nombres, verbos y adjetivos expresados en términos olfativos corresponden a objetos completamente diferentes a aquellos que el artefacto cibernético les señala, y se dan cuenta de que su eficacia se basa en extraños procesos metafóricos que no comprenden bien. El equipo de antropólogos decide, no se sabrá nunca si para bien o para mal, ocultar cuidadosamente su descubrimiento. Piensan que la maravillosa clave estructural hallada por azar podrá funcionar algunos siglos, como sucedió con el falso modelo de Ptolomeo para interpretar el universo, y se niegan a convertirse en los copérnicos de la comunicación interplanetaria. A su regreso a la Tierra publican un curioso libro de etnografía olfativa, que se extiende especialmente en las experiencias de los antropólogos con las fragantes y aromáticas costumbres eróticas que emanan de la sociedad odornia, tal vez para alejar a los lectores de los problemas semióticos. Los antropólogos se permitieron, sin embargo, algunos experimentos lingüísticos, entre ellos la traducción de un texto de Galeno (*De instrumento adoratus*) que curiosamente gustó mucho a los habitantes de Odorn. Ésta es la única insinuación, deslizada por los antropólogos, de que algo extraño sucede con el aparato traductor: ellos han decidido que durante un largo tiempo, varias generaciones de antropólogos guardarán celosamente el secreto de Odorn.<sup>348</sup>

---

<sup>348</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, pp. 198-199.

La literatura perdió a un brillante cuentista. Pero la ciencia ganó un extraordinario anatomista. En todo caso, nuestro anatomista ejercita la ciencia ficción para explicar “las mediaciones culturales y políticas” que conformó el modelo de la melancolía en los siglos XVI y XVII.

En efecto, Bartra nos menciona que en otras disciplinas se estaban produciendo saberes que intentaban explicaciones que dieran cuenta de un mundo que no encajaba con la norma impuesta por los paradigmas medievales. En la astronomía, como sabemos, un nuevo paradigma nacía. Probablemente haya sido el cambio más espectacular de cuantos se han dado en la historia de la ciencia, del que han dado cuenta sinnúmero de epistemólogos, entre ellos, el ya legendario Koyré y el no menos memorable Koestler. En la física las tesis aristotélicas eran cuestionadas y se registra, según nos dicen los historiadores, el surgimiento de la física moderna. Por su lado, en la anatomía surgen las notables figuras de Vesalio o Harvey un tiempo después. Un mundo de creatividad, ingenio, experimentación, pruebas, errores, ensayos se abría paso en el Renacimiento. Con dificultades pero avanzando. Es singular en estas condiciones que en el campo de lo que podría denominarse la psiquiatría se registrara el proceso inverso. En el campo de lo que entonces se denominaba como las enfermedades del alma no sólo no surge un intento por entender los terribles dolores que sufrían las personas, sino que se recurría a un canon milenario. En ese sentido se puede decir que la teoría de los humores no sólo no se debilitaba sino volvía a adquirir una nueva vitalidad. Todavía es un misterio, dice Bartra, que la teoría del humor negro se haya extendido en el Renacimiento.

Así como las circunstancias y los motivos de su publicación se hallan en la oscuridad [se refiere al *Libro de la melancolía* de Velásquez], igualmente es un misterio aún no bien comprendido el hecho de que la melancolía se convirtiese en uno de los principales ejes culturales del Renacimiento. Desde Marsilio Ficino y el ángel de la melancolía grabado por Durero hasta el Quijote, Hamlet y Segismundo, el tema de la melancolía se inscribe profundamente en la cultura europea renacentista.<sup>349</sup>

---

<sup>349</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 21.

Bartra señala que es importante investigar y reflexionar lo que él llama una “textura cultural”, para no caer en simplificaciones que hacen de la melancolía sólo un signo que presagiaba la caída del Imperio español.

[...] la melancolía, que podría verse como un signo que anunciaba a los españoles del siglo XVI que el poderoso imperio se acercaba lentamente a su ocaso. Creo que esto es una simplificación, pero alude a un aspecto sobre el que es necesario meditar e investigar: la noción de melancolía formó parte fundamental de una densa textura cultural y sentimental que se extendió durante el Renacimiento por Europa. Las peculiaridades de esta textura pueden ayudar a explicar las grandes transformaciones que vivió el Occidente en los albores de la modernidad.

De hecho fueron los españoles del Siglo de Oro los primeros que se preocuparon por investigar las formas en que los temperamentos y los humores podían influir en el cuerpo social y político. La teoría humoral griega pasó de la medicina a los tratados políticos; el mismo libro de Huarte, criticado por el doctor Velásquez, es una creativa aplicación de la ciencia médica a los problemas de la constitución social del saber.<sup>350</sup>

Del cuerpo de los humanos al cuerpo social. Del microcosmos al macrocosmos la melancolía funcionaba como canon científico. Este canon no se correspondía con la realidad de las personas sufrientes, sin embargo, lo mismo que el ingenioso aparato traductor de la historia de los odornios, lograba una extensa comunicación entre los médicos dado su alto poder metafórico y mediador. Así, en el terreno de las enfermedades mentales no hubo un Copérnico, un Galileo o un Vesalio.

No es fácil encontrar en la psiquiatría europea del siglo XVI el espíritu humanista y el ansia de búsqueda en la realidad objetiva que tiñe a la cultura renacentista. Es cierto que hallamos algunos esfuerzos por alejarse de las explicaciones no naturales, pero la influencia de la teología contrarrestó las tendencias naturalistas. No encontramos en el estudio y tratamiento de las enfermedades mentales ningún equivalente a la extraordinaria descripción de la *fabrica* humana de Vesalio. Es cierto que hay un mayor énfasis en la observación clínica y en la descripción de casos concretos; pero el retorno a las fuentes grecolatinas provocó un fortalecimiento de la interpretación humoral, lo que frenó la búsqueda de nuevas manifestaciones y explicaciones de la enfermedad melancólica.<sup>351</sup>

Pero dejemos el renacentista siglo XVI y el raro siglo XVII. Y vayamos a las primeras décadas del siglo XX. He aquí que la melancolía entra en la cabeza de un hombre que creía que el mundo de los mitos, la magia y la religión era cosa del pasado.

<sup>350</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, pp. 22-23.

<sup>351</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 39.

Se trata de Max Weber y su peculiar ceguera al no ver no sólo lo que tenía en torno suyo, sino su propia enfermedad.

Bartra observa algo interesante en la vida de Max Weber. El sociólogo alemán no veía en el puritanismo sólo un problema histórico que le preocupó teóricamente. La ética puritana también era, dice Bartra, un tema “vivo de su propia época y de su propia vida”. En las cartas que Weber dirige a su esposa expone sus ideales de sobriedad y renuncia a la pasión erótica. Al parecer, dice Bartra, estos ideales llegaron al extremo de que los esposos Weber nunca tuvieron relaciones sexuales. Weber debió sentirse inquieto cuando observó la irrupción del movimiento contracultural de la primera década del siglo XX. Su inquietud pronto se manifestó en franca desaprobación. Weber rechazó tanto la teoría freudiana, que le parecía la expresión de un pensamiento pobre, como las interpretaciones de los discípulos de Freud, quienes no seguían ortodoxamente al maestro. Uno de ellos, el psiquiatra Otto Gross, había postulado la necesidad del amor libre. Idea, entre otras suyas, que tuvo la terrible consecuencia de que Gross fuera enviado a un manicomio. Cuando Gross escribe un artículo enviado a la revista que Weber dirigía, éste señaló enfáticamente que no debía ser publicado. Hay que decir que las ideas de Gross tampoco eran sólo de su interés teórico. Gross practicaba consecuentemente sus teorías. Tenía muchos amores y defendía el derecho de su esposa a tener los suyos. Uno de sus amores fue Else von Richthofen, discípula de Weber. Tal vez algo tuvo que ver el rechazo de Weber del artículo de Gross con el hecho de que aquél se había enamorado de Else. Supongo que su encandilamiento era de un tipo que estaba lejos del amor sobrio y casto que le profesara a su esposa. Supongo que Else despertó en él ciertas “ideas confusas y místicas”, como él le llamaba a la pasión erótica. Como quiera, debió exasperarlo ver a Else embarazada de Gross. En ese entonces un embarazo era la evidencia de la conjunción sexual. El caso es que la paciencia de Weber, dice Bartra, se agotó. Y es comprensible, dice Bartra. El erotismo le parecía incompatible con el espíritu de la modernidad capitalista.

Su inquietud es comprensible: Weber pensaba que la ética protestante —especialmente el ascetismo puritano calvinista— era la columna que vertebraba el espíritu moderno. La racionalidad intramundana había dado al hombre occidental una vocación ascética que le permitía regular con eficiencia la vida capitalista. Había mostrado que el espíritu moderno sólo se desarrollaba a costa de una eliminación de la magia y un retroceso de las tradiciones religiosas extramundanas ligadas al misticismo, al escapismo estoico y al hedonismo. Weber, sintomáticamente, usa una metáfora de Baudelaire, la “santa prostitución del alma”, cuando equipara la huida mística del mundo con la entrega amorosa sin objeto, no por los hombres sino por la entrega misma. La nueva ética pagana que se extendía por Europa a finales del siglo XIX sólo era extramundana hasta cierto punto: más exactamente la podemos llamar *contramundana*. Weber ya había señalado el carácter no moderno de la contrarreforma católica: “El capitalismo no puede usar el trabajo de aquellos que practican la doctrina del indisciplinado *liberum arbitrium*”. ¿Cómo podría ahora el capitalismo enfrentarse a la cultura contramundana libertaria? Esta contradicción, que Weber vivió en carne propia, ha sido señalada como una de las tensiones que parecen negar el paulatino desencanto racionalizador que debía invadir la sociedad moderna: el surgimiento de las corrientes llamadas contraculturales de mediados del siglo XX ha hecho pensar a algunos sociólogos, como Daniel Bell, que la sociedad moderna sufre incompatibilidades irresolubles. Sin embargo, estas contradicciones no son nuevas: hunden sus raíces en la cultura contramundana, como la he llamado, a la que se enfrentó Max Weber y que se nutrió de las tradiciones románticas decimonónicas. Si Weber viviera hoy, a principios del siglo XXI, vería que la ética protestante ha sido arrumbada, y en su lugar ha quedado el hedonismo.<sup>352</sup>

Dentro del mundo o fuera del mundo. Racionalidad intramundana o paganismo extramundano.

En realidad, dice Bartra, más habría que hablar de cultura contramundana. Lo que yo quiero acentuar en esta cita es el “sin embargo” de Bartra. Los sociólogos han advertido la presencia de las corrientes contraculturales de la mitad del siglo XX como algo incompatible con el capitalismo, una contradicción. La disección bartriana muestra algo que pocos han advertido: por un lado, las contraculturas de los sesenta están de alguna manera conectadas a las corrientes contramundanas de la primera y segunda década y éstas a su vez con las contraculturas románticas de fines del XVIII y principios del XIX. Por otro lado, más que hablar de un fenómeno de incompatibilidad se trataría de un fenómeno de afinidad selectiva.

Lo irónico de todo este asunto es que Weber pudo haberse dado cuenta de ese fenómeno. No lo hizo. Padecía una singular ceguera, dice Bartra. Ciertamente es muy singular no ver cosas que tenía delante de sí, y además, no ver cosas que él padecía en carne propia. Weber, dice Bartra,

---

<sup>352</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, pp. 74-76.

padecía una terrible enfermedad melancólica. Sus colapsos eran tan fuertes que tenía que tomar temporadas de descanso aislado en lugares dedicados a la recuperación de esos pacientes. Del último colapso no se recuperó.

En todo caso, Bartra enfoca la lente en la ceguera de Weber quien dejó pasar como dato irrelevante el hecho de que el puritanismo tenía conexiones históricas con el mito de la melancolía.

Me interesa, en cambio, dar un rodeo para comentar el hecho de que Max Weber se alejó del tema de la melancolía, un tema que, no obstante, insinuó al reconocer que la doctrina puritana causaba sufrimiento y ansiedad al exacerbar la soledad interior de los individuos. Sin embargo, la relación entre puritanismo y melancolía fue un asunto ampliamente discutido desde el siglo XVII.<sup>353</sup>

Lo que llamaba a Weber la atención eran las conexiones que él creía ver entre el puritanismo calvinista, el mundo desencantado y el capitalismo. Es decir, la asepsia del mundo moderno. El mundo no contaminado con magia, religión o mitos. Es una idea errónea, dice Bartra: “[...], Weber erróneamente llegó a creer que el calvinismo poseía características especiales que lo convertían en el motor espiritual del capitalismo”.<sup>354</sup> Por lo demás, esta idea, en realidad, dice Bartra, no era original de Weber, pues Engels la sostuvo en 1886.

Ahora bien, Bartra sostiene que la melancolía no sólo es importante en el desarrollo del capitalismo sino además es uno de sus ejes “fundacionales”. Por lo que es paradójico que no lo advirtiera el sociólogo alemán. Weber, dice Bartra, no fue muy cuidadoso al respecto. A pesar de que el libro que es como la piedra de toque del puritanismo, el *Pilgrim's Progress*, daba claves de ello. En este libro, dice Bartra, se habla de la jaula de hierro. Un personaje, Christian, se encuentra a un hombre que estaba encerrado en una jaula de hierro. El hombre le cuenta por qué está ahí. Le dice que se encuentra sumido en la desesperación, en un mundo de culpa por haber cometido pecados que le carcomían con su recuerdo. Los pecados tenían que ver con placeres sensuales que le habían dado una dicha momentánea haciéndole olvidar sus deberes. Bartra dice

---

<sup>353</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 86.

<sup>354</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 89.

que esta jaula de hierro es la metáfora del mito de la melancolía. Por cierto que la frase “jaula de hierro” atribuida a Weber, en realidad, dice Bartra, es una licencia que se permitió Parsons en su traducción. Weber nunca habló, dice Bartra, de jaula de hierro, sino de vivienda de acero. Bartra la llama después “coraza de acero”: “Weber no habla de una jaula de hierro, sino de una caja o vivienda tan dura como el acero (*“ein stahlhartes Gehäuse”*), y se refiere al encierro solitario del hombre rodeado de una petrificación masificada y masiva de bienes y mercancías”.<sup>355</sup>

De modo que si Weber, dice Bartra, hubiera leído con atención ese libro se habría dado cuenta de dos cosas: una, que la melancolía permea la ética protestante y dos, que ésta no tiene su monopolio, porque el mito melancólico es un extraño fenómeno cultural que, proviniendo de los paganos, fue desenterrado por la cultura renacentista y barroca y exaltado tanto por ilustrados como por románticos.

Además, Weber dejó sin explorar una dimensión cultural, la melancolía, que constituyó uno de los ejes fundacionales de la modernidad capitalista. Si Weber hubiese analizado con cuidado la metáfora de la jaula de hierro del *Pilgrim's Progress*, habría llegado a las raíces melancólicas de la fe puritana. Pero también habría comprendido que la angustia melancólica fue un malestar cultural muy amplio que no contenía nada que impulsase a las personas más hacia la ética protestante que hacia otras salidas, religiosas o no, para escapar de la jaula de hierro, como por ejemplo el catolicismo contrarreformista o el misticismo. El *ethos* protestante no tuvo un monopolio de la melancolía. En realidad, la melancolía formaba parte de un *ethos* pagano antiguo que empapó profundamente las culturas renacentistas barroca y reformista. El *ethos* melancólico seguía vivo en la época de Max Weber, pues había sido adoptado y recreado tanto por los filósofos ilustrados como por los románticos. Era el *ethos* de lo sublime que habían exaltado Kant y Schiller, y con el que Max Weber tuvo una contradictoria relación de afinidad y repudio. El *ethos* sublime contenía esa mezcla de esteticismo, sensualidad y melancolía que tanto miedo infundió en Weber, y cuya relación con el espíritu capitalista nunca pudo entender.<sup>356</sup>

Ahora bien, la noción de afinidad electiva es ella misma contradictoria en la vida y la obra de Weber, tan llena ya de tantas paradojas. Por un lado, Weber rechazaba en su teoría todo intento por deducir leyes sociales, mientras que en su vida seguía escrupulosamente las leyes que le dictaba el orden moral de su tiempo. Era tan decidido en este punto que no dudaba en defender la moral incluso con la espada, refiere Bartra.

<sup>355</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 85.

<sup>356</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, pp. 89-90.

En efecto, la noción de “afinidad electiva” es introducida por Weber para señalar que en el mundo capitalista existe una confusión de influencias mutuas entre las condiciones materiales, las formas políticas y las expresiones espirituales de la Reforma. Buscar una ley no le parecía el camino. Antes, le parecía a Weber, hay que buscar ciertas *afinidades electivas*. No hay una ley rígida, inexorable, causal. No es que las condiciones materiales sean la causa del calvinismo, o que el calvinismo y las formas políticas sean la causa de las condiciones materiales. Más bien parece haber cierta afinidad electiva entre esas esferas. Así, Weber admitía cierta flexibilidad en este punto, mientras que era inflexible en el mundo moral.

Es de notar, dice Bartra, que el término “afinidad electiva” fue sustituido en la traducción de Parsons por el de “correlación”. Parece que Parsons, dice Bartra, se sintió incómodo por la presencia de un mito romántico en la obra de Weber. No puedo dejar de citar el pasaje donde se revela uno de los rasgos encantadores de nuestro anatomista.

El uso de las afinidades electivas como metáfora en *La ética protestante* fue sustituido por Talcott Parsons, en su traducción al inglés, con el término más cómodo de “correlaciones”. Con ello intentó borrar la extraña presencia de un mito romántico en la obra de Weber y le quitó buena parte de su encanto y de su magia.<sup>357</sup>

¿A qué mito romántico se refiere Bartra? Se refiere a nuestro viejo amigo del siglo XII. Y otra vez lo encontramos en una obra literaria. En efecto, Bartra comenta que el término “afinidad electiva” fue popularizado por Goethe en la novela del mismo nombre.<sup>358</sup> En ella, dice Bartra, la afinidad electiva es una fuerza química que atrae a los amantes erosionando el matrimonio. Es tal su poder que mueve a algunos personajes a derroteros complicados o incluso trágicos.

Weber se disgustaba con el amor “confuso y místico”. Consideraba, por ejemplo, que el amor extra-marital era una vileza. Eso no impidió que finalmente tuviera un amor “confuso y místico” con Else. “Humano, demasiado humano”, dice Bartra. Estas dimensiones de la vida cultural de Occidente, que por momentos se entrelazan, no fueron percibidas por Weber como elementos

---

<sup>357</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 91.

<sup>358</sup> Ver arriba el apartado “Amor”.

fundacionales del espíritu del capitalismo, a pesar de usar él mismo el término goethiano de indudable procedencia erótica.

Ahora bien, observa Bartra, Weber, sin embargo, fue perspicaz y acertado en el uso del término, pues éste implica prestar oídos y aguzar la mirada a lo que la tradición filosófica llama el problema de la libertad y la necesidad. La ley alude al reino de la necesidad, pero la afinidad alude al reino de la libertad. Podemos observar en el capitalismo más que leyes, ciertas afinidades. Sólo que Weber, dice Bartra, no pudo o no quería ver la afinidad que el capitalismo tiene con la melancolía y con el mito romántico.

[...], Weber tenía razón en invocar la validez sociológica de las afinidades electivas, pues se percataba de que era necesario dejar un lugar importante a la libertad en el seno de tendencias sociales que parecían estrangularla. Pero no comprendió que la melancolía, como en el famoso grabado de Munch de 1893, es también un grito libertario.<sup>359</sup>

Entre la determinación y la libertad se mueve esa melancolía que es, dice Bartra, también un grito libertario. Otilie, el personaje de Goethe, parece gritar dolorosamente por una libertad que no encuentra en el tedio de la civilización capitalista. La melancolía, dirá Bartra, no es sorda al mundo donde los hombres sufren.

En todo caso, la melancolía no es sorda al sufrimiento de la dulce Otilie.

\*\*\*

[...] todo tiempo pasado [...] es pluscuamperfecto: lo más acabado, lo definitivamente ido, lo cerrado para siempre.  
León Rozitchner

¿Por qué tendría que preocuparme la historia, vieja dama antaño blanca, hoy llameante, enorme bajo la lente de nuestro siglo biselado? Ella nos desbarata la existencia con sus preciosos velos de luto, sus pases magnéticos, sus dilaciones, sus reversos mentirosos, sus juguetes.  
René Char

¿Por qué existe una ciencia de la historia —la memoria del Otro [...]?  
Néstor Braunstein

Pero podemos comprender que si Simónides hubiese simplemente inventado la posición de cada persona en el banquete, el resultado sería el mismo: los herederos podrían realizar sus labores de duelo, aunque las lágrimas no

---

<sup>359</sup> Roger Bartra, *El duelo de los ángeles*, p. 98.

cayesen sobre los restos correctos. ¿Quién podría darse cuenta? Claro que siempre pueden llegar unos arqueólogos aguafiestas a denunciar el infundio [...].  
Roger Bartra

[...] prefieren una estructura a una cronología.  
Roland Barthes

[...] ya se dejaba sentir en las ciencias sociales la influencia bienhechora de Roland Barthes.  
Roger Bartra

Sin duda, pues, la melancolía, el llamado humor negro, es un extraño mito. Presenta una gran plasticidad, dice Bartra. Y es muy inquietante por su duración: 2500 años aproximadamente.<sup>360</sup>

Cuando empezamos este apartado mencioné que veríamos cómo nuestro anatomista seguiría las huellas que ha dejado esta extraña *criatura*. Este término no es sólo una expresión. Precisamente los teóricos han observado que el mito de la melancolía efectivamente parece una criatura. Es decir, un sujeto, un ente, un organismo, como si fuera un ser vivo. Por momentos pareciera que le salen brazos y piernas. Le salen pies con los cuales se levanta y anda. Y además, dice Bartra, es ciega. No se fija por donde anda. Causa estragos en la fría Eve, tanto como en la dulce Otilie. Ataca lo mismo a un Revueltas que a una Sor Juana. Le es indiferente encarnar en Walter Benjamin que en Max Weber. En éste como terrible enfermedad que lo postra y lo lleva a la muerte, y en aquél como ángel que acaba por convertirse en “lápida que lo aplasta”. Muy extraña criatura. Pero agrega Bartra en una de las metáforas más llamativas, fecundas y hermosas de su obra: “La melancolía camina ciega por el camino de su reproducción mimética, pero no es sorda al ruido de los hombres que sufren en cada época”.<sup>361</sup>

Intentaré esbozar en lo que resta de este apartado cómo es que Bartra llega a la noción de *afinidad selectiva*.

Algunos sociobiólogos han observado que los mitos tienen un extraño poder mimético. Parece hacer copias de sí mismos y reproducirse indefinidamente. Este carácter mimético, dicen, se parece al que registran los genes, unidades de información que se heredan. Por esa razón

<sup>360</sup> Ver Roger Bartra, “2500 años de melancolía” en *Oficio Mexicano*, pp. 87-91.

<sup>361</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, p. 223.

propusieron que los mitos y otros valores culturales fueran llamados *memes*. Es decir, genes de cultura.

Bartra está en desacuerdo con esta visión. No está de acuerdo en ver en los mitos caracteres de herencia, a la manera de Mendel. En ese sentido, los mitos no encarnan en los humanos como si éstos fueran una carne habitada por ellos. Es decir, Bartra sostiene que efectivamente el mito de la melancolía es extremadamente singular por su poder de reproducción. Pasa de persona a persona, de generación a generación, de cultura a cultura, de territorio a territorio, pero eso no debe hacer suponer que la criatura sea un meme que se mete en los humanos. Bartra ejemplifica su crítica a los teóricos de los memes con el siguiente chiste: ¿qué es un intelectual? Es la manera que tiene una biblioteca de hacer otra biblioteca. Los mitos serían criaturas *cuasi* biológicas que usan a los humanos, se meten en ellos con el objetivo de reproducirse a sí mismas. Así, *mutatis mutandi*, ¿qué es un humano? Es la manera que tiene un mito de hacer otro mito. Bartra dice que esta teoría es interesante, pero no es una explicación. Lo único que enuncia es la constatación de un hecho: el singular poder mimético de los mitos.

Bartra sostiene que si los mitos pueden supervivir es precisamente porque no son genes ni memes. Es decir, la transmisión de información, su copia y reproducción no opera del todo. Por eso, Bartra señala que, por extraño que pudiera parecer, hay que volver la mirada al evolucionismo darwiniano. Darwin estuvo interesado en el cambio, no en la transmisión. Estuvo interesado en dos procesos disruptivos de la transmisión de caracteres: mutación y selección. Hay procesos en los cuales ya no se sigue el patrón de la transmisión genética. Algo muy extraño ocurre. Un momento de ruptura. Los organismos, contra toda lógica genética, mutan. Si la mutación permite una adaptación mejor, entonces es seleccionada. Bartra señala que parece que el mito de la melancolía logra mutar. Si la melancolía ha logrado mutar es porque, por un lado, se mimetiza, pero, por otro lado, muta y se adapta a una realidad que en principio le resultaría

extraña, pero con la cual parece tener afinidad. Estaríamos hablando de un proceso de afinidad selectiva.

Bartra está convencido de que la melancolía es un mito que tiene afinidad selectiva con el capitalismo.

Química hay entre los amantes para Goethe, como química hay entre el puritanismo y la sociedad capitalista para Weber.

A Bartra le parece acertado retomar la palabra *afinidad*, porque para nuestro anatomista hay una química entre el capitalismo y la melancolía. No hay una ley inexorable que los una, pero sí una poderosa atracción que los junta. Sólo que Bartra observa que no es una afinidad electiva, sino selectiva.

La propuesta evolucionista bartriana nos permitiría observar que el mito de la melancolía se adaptó a la situación de México en el siglo XX. La famosa teoría de la combustión de los humores tuvo su adaptación en la configuración de la identidad nacional.

Por último, quiero recordar una inquietante transformación del tema de la melancolía. Su incorporación a la cultura moderna, en cierta medida gracias al romanticismo, contribuyó a fundar los mitos nacionales de la identidad. Permitió dibujar una forma moderna y colectiva de sufrir los males del progreso, y con ello estimuló los sentimientos de permanencia en una cultura nacional definida más por ausencias y carencias que por afirmaciones racionales. No debemos olvidar que la nostalgia melancólica que se asocia a las identidades nacionales modernas tiene su origen en las imágenes de los desgarradores estragos que producía la combustión de los humores.<sup>362</sup>

Es de señalar que la propuesta evolucionista de Bartra permite algo muy importante. Permite eludir una explicación teleológica o metafísica de la duración tan larga de los mitos. Hay que explicar su duración sólo en su propia historia.

De ahí que se equivoca quien sostiene que para Bartra la melancolía es un “mal eterno”.<sup>363</sup> Nada más lejos de su interpretación. Si la melancolía logra sobrevivir es porque cumple funciones importantes en ciertas formaciones culturales, políticas y sociales. Y nada indica que sea un mito

---

<sup>362</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 172.

<sup>363</sup> Ver Guadalupe Beatriz Aldaco, “La melancolía: un mal eterno. Entrevista con Roger Bartra”. Es probable que el título de esta entrevista no se deba a la entrevistadora, sino a los editores.

eterno. Ciertamente ha durado muchísimo: 2500 años. Parece una eternidad en la escala de la vida de un individuo. Pero eso no debe hacer suponer que es eterno. La propuesta evolucionista de Bartra justamente contraviene una visión de este tipo.

La lógica de un mito no obedece a una voluntad previa ni está sujeta a una finalidad precisa; su cristalización ha requerido de un lento proceso de decantación histórica. Sin embargo, me parece que podemos ubicar ciertas estructuras mitológicas cuya sólida «sintaxis» permite un alto grado de multifuncionalidad y una gran plasticidad semántica. Creo que el mito de la melancolía, como he dicho, es un buen ejemplo de este tipo de estructuras, que están dotadas de un sistema de reproducción muy similar a los algoritmos que explican la selección natural. Hay que advertir que la presencia de mecanismos evolucionistas de selección no explica todos los procesos culturales; es necesario, en este sentido, alejarse de toda forma de fundamentalismo. ¿Pero en qué nos ayuda la investigación de estos mecanismos?

Creo que nos permite eludir soluciones teleológicas o metafísicas al problema de la larga duración de los mitos y otras formas culturales caracterizadas por su continuidad y persistencia. Si no hay en ellas una finalidad perenne inscrita en su estructura que asegure su devenir, ni tampoco obedecen a la influencia intemporal de un arquetipo o de una arquitectura espiritual, entonces debemos buscar la explicación en su historia misma.<sup>364</sup>

Hemos visto operar al doctor Bartra. Nadie se movía de su asiento siguiendo paso a paso los movimientos de nuestro anatomista. Abandonemos, ahora, el anfiteatro. El doctor Bartra guarda sus instrumentos y se retira. Tal vez preguntándose si habrá hecho una disección o una autopsia.

\*\*\*

Porque la risa [...] es mera alegría y, por tanto, [...] es por sí misma buena. Pues nada, fuera de una torva y triste superstición, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Esta es mi norma y así he orientado mi ánimo.

Baruj Spinoza

[...] ¿existe una mitología del mitólogo? Sin duda, [...].

Roland Barthes

Spinoza era enfático en hacer de la alegría la norma de su vida. También fue uno de los ejes principales de su filosofía. Ese énfasis me hace suponer que tal vez sentía que la melancolía le

---

<sup>364</sup> Roger Bartra, *Cultura y melancolía*, pp. 224-225.

pisaba los talones, como una sombra que acechaba sus pasos. Después de todo Spinoza es hijo del siglo XVII.

Lo cierto es que Spinoza pensaba que se podía expulsar la melancolía con la ayuda de la razón. Con ese afán construyó una majestuosa y hermosa catedral matemática con dorados nichos euclidianos.

Bartra es hijo del siglo XXI. Sabe que no hay manera de oponer a las mitologías una luminosa racionalidad. Acaso, ¿no habrá una mitología del mitólogo?, se preguntaba Roland Barthes.

Sólo es posible diseccionar el mito. Y acaso la disección resulte una autopsia.

## 2. El azul: el enigma de la conciencia

Lo único que lamento de mi vida es no haber podido ser otro.  
Woody Allen

Yo es otro  
Arthur Rimbaud

Hasta aquí todo bien. Pero, ¿qué partícula de esta vida fragmentada se refiere a sí misma con la palabra “yo”? “Yo”:  
una ficción de la que a lo sumo somos coautores.  
Imre Kertész

[...] perdemos el alma pero ganamos la conciencia.  
Roger Bartra

No es muy diferente lo que hacemos cuando escuchamos los versos de Darío, que son como una prótesis en la que nos apoyamos para comprender y sentir que la inmensidad del azul puede nublarse con el gozo perfumado y onírico del polvo dorado.  
Roger Bartra

¿Qué posibilidades tiene la otredad si descubrimos que estamos relacionados los unos con los otros más de lo que usualmente pensamos? ¿Seguiríamos coagulando las identidades, tanto personales como colectivas? ¿Seguiría el capitalismo alimentándose de los atomismos que hacen de las personas individuos? ¿Seguiría el capitalismo reverdeciendo indefinidamente?

He dividido este apartado en tres secciones: la intuición, el antecedente y la hipótesis.

### *La intuición*

La identidad de una persona es tan necesaria que pareciera imposible su vida sin ella. Definitivamente en nuestra vida estamos convencidos de que yo no es otro. De serlo, sería un completo caos. Una angustia. Entonces, ¿cómo es que Rimbaud, Wittgenstein, Kertész y Bartra llegaron a esa intuición que parece ir a contra corriente de nuestra vida cotidiana?<sup>365</sup>

¿Cómo se tiene una intuición? Aparentemente sale abrupta de alguna región que se desconoce. Henri Poincaré decía que el descubrimiento matemático procede de una intuición que se tiene en las profundidades del inconsciente y que cuando despiertas lo has olvidado pero abruptamente sale a brote.<sup>366</sup> Muy decimonónico.

Spinoza decía que la intuición es el grado más elevado de conocimiento.<sup>367</sup> Precisamente porque es lo contrario de una corazonada. Es producto de la experiencia deductiva. El matemático Robert Blanché, por su cuenta, reserva el concepto de intuición para aquellas áreas que tienen por base la experiencia física. De ese modo, la geometría intuitiva es aquella que se ocupa de la empiria por oposición a la geometría axiomática.<sup>368</sup> Es decir, Blanché se encuentra en las antípodas de Spinoza, para quien la axiomática, particularmente la euclidiana, era el modelo claro de la ciencia intuitiva

¿Qué es la intuición? No lo sé. Pero sí sé que la intuición de la que habla nuestro Vesalio no proviene de una región interna, inconsciente. Por el contrario, la intuición del “yo es otro” está tan a la vista que parece una especie de carta robada, según el cuento de Poe. Ahí, dejada a la vista de todos, cualquiera puede tomarla, pierde interés porque al no estar escondida se considera intrascendente.

---

<sup>365</sup> Bartra menciona a Rimbaud y a Wittgenstein, no menciona a Kertész.

<sup>366</sup> Citado por Ian Stewart, *Cartas a una joven matemática*, p. 61.

<sup>367</sup> Ver Baruj Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, p. 108.

<sup>368</sup> Ver Robert Blanché, *La axiomática*, pp. 98-99.

Un poeta se dio cuenta de que “yo es otro”. No sé qué llevó a Rimbaud a levantar y abrir esa carta. Un poco más puedo entender qué llevaría a Imre Kertész a su incursión en el “yo es otro”. Lo que yo he podido observar en su narrativa es una persistente y difícil actitud por evitar las siguientes situaciones: la hemorragia sublimadora, el misticismo, el victimismo, la desmemoria, la locura y el suicido.<sup>369</sup>

En todo caso, parece que aquellos que se internan en el llamado grado cero desarrollan cierta percepción aguda de la problemática de las identidades y las otredades.

Un poeta, se entiende. Un narrador, bueno, la narración casi empuja a ello.<sup>370</sup> ¿Pero un filósofo? ¿No son los filósofos tradicionalmente reacios a la observación del “yo es otro”? Después de todo, la modernidad filosófica ha estado imantada por la subjetividad. Pero se trata de un filósofo que hace “exploraciones cuasi etnológicas”, para usar la expresión afortunada de Bartra.<sup>371</sup>

¿Por qué a Bartra le parecen las investigaciones de Wittgenstein exploraciones cuasi etnológicas? ¿Habrá sido porque Wittgenstein señalaba que el lenguaje no se explica ni se justifica sino se describe? ¿O habrá sido porque tenía especial inquietud e interés por las ramas doradas?<sup>372</sup> Pareciera que a Wittgenstein le interesaban más las formas de vida que la filosofía del lenguaje. En las culturas parece no haber consensos ni disensos propiamente, más bien parece que practican una forma de vida.<sup>373</sup>

Y su vida fue un transitar entre culturas. No tenía inconveniente en deshacerse de las expectativas sociales como si no le afectaran mayormente. Un día se codeaba con la crema y nata de la filosofía en Cambridge, otro día era jardinero. Un día era soldado voluntario, otro día era nana. Se encontraba *relax* transitando entre las culturas del gran teatro del mundo. Tal vez esa

---

<sup>369</sup> Ver Imre Kertész, *Yo, otro. Crónica del cambio*.

<sup>370</sup> Umberto Eco, como ya he mencionado, dice que una novela es una máquina para generar interpretaciones. Citado por Bartra en *La jaula de la melancolía*, p. 22.

<sup>371</sup> Roger Bartra, *Oficio Mexicano*, p. 29.

<sup>372</sup> Ver Catherine Halpern, “Wittgenstein. La voie du langage”.

<sup>373</sup> Ver Catherine Halpern, “Wittgenstein. La voie du langage”.

forma de vida le habilitó un radar para captar las reglas y los azares que constituyen los lenguajes.

Como quiera que sea, lo que para mi propósito quiero señalar es lo siguiente. La intuición bartriana parece tener las características spinozistas. Esto es, la intuición es producto de un proceso deductivo. Sólo que Spinoza pensaba en la axiomática. Bartra llega a la intuición del “Yo es otro” después de un largo proceso de reflexiones.

Me pregunto cuáles de ellas habrá rememorado en ese paseo solitario por las calles de Barcelona. Me pregunto qué imágenes habrá evocado nuestro Vesalio. Qué historias habrán surgido. Qué estudios habrán adquirido una insospechada dimensión. Tal vez habrá recordado sus estudios sobre los estudios que hablaban de la identidad mexicana o sus observaciones sobre la condición postmexicana, investigaciones que arrojaron el resultado de que no existe una sustancia de la identidad. ¿Habrá recordado cómo alguna vez al hacer la crítica al mito de la identidad nacional alguien lo llamó el Anti-México?, ¿habrá surgido en su memoria cómo él observaba, en respuesta, que el yo no existe sin el otro?, ¿o se habrá acordado cuando se dio cuenta de lo ingenuo que es suponer que el salvaje es el Otro? Y qué irónico resultaba, en ese sentido, que alguien lo calificara como el Otro. ¿O habrán surgido imágenes de un remoto pasado que tal vez leyera o le contaran? Como el día que Agustí Bartra llegara a aquella isla del Caribe donde aprendió que la poesía es canto. Las paradojas que presenta la Otredad. Aprender la esencia del “oficio de hombre” en un canto que no se comprende, pero del cual quedaba prendado. ¿Habrá rememorado Bartra que el viaje de ese poeta daría camino a muchos otros ahora por él emprendidos? Caminos que lo harían un vagabundo un poco nostálgico. ¿Se habrá preguntado qué identidades y otredades se movilizan cuando se es un vagabundo? Tal vez algún *flashback* lo arrojó a esa lejana otredad idiomática cuando escuchaba a los poetas beatniks que, a su vez, le recordaban su infantil inglés neoyorkino.<sup>374</sup> ¿O recordaría el doctor Bartra que alguna vez cruzó

---

<sup>374</sup> Sobre este tema ver abajo el apartado “Anexo 2. Esperanzadores tiempos”.

fronteras para encontrarse con el doctor Velásquez, aquél médico transido por la nostalgia que parece imantar su Arcos de la Frontera? Quizás observó la gran distancia otreitaria que los separa. ¿O habrá observado una tenue pero inquietante identidad? ¡Ah!, quien pudiera entrar en las neuronas del cerebro del doctor Bartra y arrancarle sus secretos.

Pero tenemos algo mucho mejor. Tenemos su escritura. Y si seguimos su planteamiento nos daremos cuenta de que de esa forma podemos, en parte, conocer su cerebro. Así que dejémonos de especulaciones y leamos a nuestro anatomista. Algo imborrable, nos dice, comenzó un día de otoño de 1999. Pero tenía antecedentes en reflexiones de muchos años atrás.

¿De dónde se alimentan mis reflexiones sobre el problema de la conciencia? Puedo hacer referencia a al menos cuatro fuentes principales. En primer lugar, los muchos años como sociólogo sumergido en el estudio de diversas expresiones de la conciencia social y de su relación con las estructuras que la animan. Agregó a estas experiencias mis estudios antropológicos sobre la historia y las funciones de los mitos, incluyendo en forma destacada aquellos que giran en torno a las enfermedades mentales o de la identidad. En tercer lugar, recojo y cultivo los hábitos de la introspección, en algunas ocasiones sistemática y la mayor parte de las veces siguiendo al azar los vaivenes de mis gustos literarios y musicales o mis ensoñaciones. Por último, y de gran importancia, algunos años de lectura y estudio de los resultados que arroja la investigación de los neurocientíficos. Me ha parecido que he reunido los elementos suficientes para presentar un ensayo tentativo y exploratorio, sin duda riesgoso e imprudente, sobre uno de los más grandes enigmas a los que se enfrenta la ciencia. Pero debo confesar que no me hubiese atrevido a realizar este viaje si, durante un paseo solitario por el barrio gótico de Barcelona en 1999, no hubiese tenido una ocurrencia que se clavó en mi cerebro sin que nada pudiese borrarla. Desde ese día de otoño me dediqué a buscar obsesivamente en las investigaciones neurológicas los conocimientos que me permitiesen desechar la ocurrencia. No me disgustó —aunque sí me sorprendió— comprobar que estas lecturas contribuyeron a afianzar la idea original e impulsaron su transformación en una hipótesis manejable. No he podido resistir la tentación de exponerla a los lectores con la esperanza de que, acaso, contribuya a resolver el enigma de la conciencia.<sup>375</sup>

Ahora bien, hay que decir que la cuestión del yo, de la identidad y de la conciencia tiene una larga data, como se sabe. La cuestión cartesiana le dio un impulso moderno al centrar la atención en la subjetividad. Para algunos la cuestión de la conciencia y el sujeto es la cuestión moderna por excelencia.

---

<sup>375</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, pp. 14-15.

Pero a Bartra le parece mucho más estimulante partir de Locke que de Descartes. Específicamente su concepto de conciencia.

Al discutir el tema de la conciencia me parece mucho más estimulante partir de Locke que de Descartes. Podemos entender la conciencia como una serie de actos humanos individuales en el contexto de un foro social y que implican una relación de reconocimiento y apropiación de hechos e ideas de las cuales el yo es responsable. La manera en que Locke ve a la conciencia se acerca más a las raíces etimológicas de la palabra: conciencia quiere decir conocer *con* otros. Se trata de un conocimiento compartido socialmente.<sup>376</sup>

En efecto, Locke rechazó la visión religiosa según la cual la identidad de la persona es una sustancia permanente. Para Locke el yo se define por la conciencia y no por el alma. Esto es, la conciencia no es una sustancia pensante inmaterial, como en Descartes, sino una actuación. “Tener conciencia” es presentarse frente a un foro. Reconocer un contorno material y dentro de este contorno aquellos actos que son atribuibles a un *self*.

Al agregar un nuevo capítulo sobre la conciencia en la segunda edición de 1694 de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke perturbó profundamente las tradiciones morales y religiosas de su época. Locke rechazó la visión ortodoxa religiosa según la cual la identidad personal es una sustancia permanente. Para Locke el yo no está definido por una identidad de sustancias, sean divinas, materiales o infinitas: el yo se define por la conciencia. La identidad personal reside en el hecho de tener conciencia, algo inseparable del pensamiento: “es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe”. Locke no concibe la conciencia como una sustancia pensante inmaterial y concluye que el alma no define la identidad. A menos de medio siglo de la publicación de *Las pasiones del alma* (1649) de Descartes, Locke afirma que la conciencia es la apropiación de cosas y actos que incumben al yo y que son imputables a ese *self*. El yo radica en la identidad de *un tener conciencia*, de una actuación. Para Locke la persona es un término “forense”, es decir, que implica un foro: el yo es responsable, reconoce actos y se los imputa a sí mismo. El alma, en cambio, es indiferente al contorno material e independiente de toda materia.<sup>377</sup>

El alma insuflaba la vida, el movimiento, la identidad y el pensamiento a la persona humana dándole un carácter singular y único. La cuestión del alma tiene una larga data.<sup>378</sup> Tanto que Mario Bunge sostiene que la historia de las humanidades es en gran parte la historia del alma.<sup>379</sup>

<sup>376</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 13.

<sup>377</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 12.

<sup>378</sup> Ver arriba el apartado “Interioridad”.

<sup>379</sup> Ver Mario Bunge, *Diccionario de Filosofía*. Entrada “Alma”.

“Perder el alma” tiene un significado preciso en la obra bartriana. La conciencia fluye entre el sistema neuronal y su prótesis. Para Bartra no hay mediaciones metafísicas. La conciencia no es una entidad divina ni metafísica. ¿Qué hay entre el cerebro de un lector y su novela favorita?

Nada, dice Bartra.

En realidad, el postulado de que existe una peculiar dimensión mental subjetiva separada de las realidades biológicas y culturales es un muro que nos bloquea la investigación y que nos vuelve ciegos. Es como si, supongamos, ante los ojos de un lector que leyese *Madame Bovary* surgiese un espeso enjambre de espíritus, psiques, memes, transformadores fenoménicos, psicones, traductores, intérpretes, epifenómenos o ánimas que se erigiesen como la encarnación de un ego que —con ayuda del cerebro— estuviese percibiendo las melancolías eróticas de Emma, el gran personaje creado por Flaubert. Yo creo que, en realidad, no hay nada entre el cerebro del lector y las páginas de la novela. La conciencia se halla, simultáneamente, en el cerebro y en el libro, y no en una dimensión metafísica. Lo mismo sucede cuando el mismo lector de Flaubert decide escuchar a Prokofiev, contemplar un grabado de Klimt o conversar con un amigo: no hay una sustancia mediadora entre el individuo y lo que escucha o contempla. La existencia de redes neuroculturales no obliga a creer que hay un espacio anímico distinto de las texturas nerviosas y las estructuras sociales. El exocerebro no es algo que está ubicado entre las neuronas y la cultura, sino que es el segmento ambiental estructurado que continúa ciertas funciones cerebrales por otros medios.<sup>380</sup>

### *El antecedente*

Bartra señala que la idea del exocerebro fue enunciada originalmente por Santiago Ramón y Cajal.<sup>381</sup> Los ojos, en realidad, son parte del cerebro, pero están por fuera, sin su dura concha, el cráneo.

Hay que decir que la idea de un cerebro externo fue esbozada originalmente por Santiago Ramón y Cajal, quien al comprobar la extraordinaria y precisa selectividad de las redes neuronales en la retina, consideró a éstas como un cerebro simple, colocado fuera del cráneo.<sup>382</sup>

Bartra nos dice que ha buscado el lugar exacto donde Ramón y Cajal menciona esta tesis, sin embargo, no ha podido encontrarlo. Bartra comenta que supo de esa tesis por Hugo Aréchiga

---

<sup>380</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 208.

<sup>381</sup> Sobre Ramón y Cajal puede consultarse “Santiago Ramón y Cajal a cien años del premio Nobel” de María Genoveva González Morán.

<sup>382</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 25.

quien sostiene que Ramón y Cajal tuvo esa idea. En la nota de pie de página que sigue inmediatamente al párrafo citado Bartra dice lo siguiente.

Citado en Hugo Aréchiga, *El Universo interior*, p. 136. Aréchiga no señala el origen de esta cita, y no he logrado ubicarla en los textos de Ramón y Cajal. En su trabajo “La rétine des vertébrés” considera a la retina “como un verdadero centro nervioso, una especie de segmento cerebral periférico” (p. 121). [...].<sup>383</sup>

Algunos neurobiólogos han establecido que el cerebro humano está compuesto de tres sistemas: el sistema reptílico, el sistema límbico y el neocórtex. Bartra cree poder agregar un cuarto nivel: el exocerebro. Pero a diferencia de los otros, incluyendo el exocerebro de Ramón y Cajal, este nivel no es somático.

Ahora bien, muy lejos de la consideración de Bartra está el considerar el exocerebro extrasomático como apartado del cuerpo, una especie de energía sobrenatural.

Esta prótesis no tiene un carácter somático, pero sustituye las funciones somáticas debilitadas. Hay que señalar de inmediato que es necesario reprimir los impulsos cartesianos de un médico del siglo XVII: estas prótesis extrasomáticas no son sustancias pensantes apartadas del cuerpo, ni energías sobrenaturales y metafísicas, ni programas informáticos que pueden separarse del cuerpo como la sonrisa del gato de Cheshire. La prótesis es en realidad una red cultural y social de mecanismos extrasomáticos *estrechamente vinculada* al cerebro.<sup>384</sup>

### *La hipótesis*

Hasta ahora “yo es otro” ha sido una intuición. Pero fue durante un paseo por las calles de Barcelona que el doctor Bartra tiene una ocurrencia. Después de ese paseo Bartra transforma la ocurrencia en una hipótesis. Hay que decir que la idea de la prótesis de sustitución la descubrió Bartra por primera vez durante sus conversaciones con Paul Bach-y-Rita.<sup>385</sup> ¿Son los sistemas simbólicos de la cultura humana una continuación de los sistemas neuronales del cerebro por otros medios?

<sup>383</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 25.

<sup>384</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 22.

<sup>385</sup> Ver Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 25 y 275. Paul Bach y Rita escribió: *Brain Mechanisms in Sensory Substitution*.

Formular esta hipótesis supone problematizar la contraposición entre natura y cultura. Entre ambas, dice Bartra, podría haber un continuo o prolongación antes que una contraposición irreductible. Bartra señala que este continuo se parece a una botella de Klein.<sup>386</sup> Ésta es semejante a la banda de Moebius, pero más dinámica.

La controversia sobre la contraposición entre natura y cultura data desde los mismos inicios de la teoría evolucionista. Wallace y Darwin, los padres de esa teoría, discrepaban en torno a la cuestión de la construcción de sistemas simbólicos complejos del humano. Wallace era más sensible a la posibilidad de la interdependencia entre el cerebro y la cultura. La hipótesis bartriana apunta en este sentido.

Nuestro cerebro necesita completarse. El cerebro no es esa entidad terminada y acabada circundada por el cráneo. La hipótesis bartriana postula que el cerebro ha necesitado de una prótesis artificial para poder completarse. Bartra denomina a esta prótesis artificial el “exocerebro”, es decir, un cerebro que está fuera del cráneo, y sin embargo, tan duro como éste.

Pero ha ocurrido algo similar a lo que les sucede a los cangrejos ermitaños que, para proteger su desnudez como Diógenes, buscan un exoesqueleto artificial en la concha vacía de algún caracol. De manera análoga la carne cerebral de los humanos ha buscado fuera del endeble cráneo que la oculta un exocerebro artificial, expuesto a la intemperie, que le proporciona una sólida estructura simbólica en que apoyarse.<sup>387</sup>

La hipótesis bartriana se interna en la exploración de la evolución cerebral. Es probable que en algún punto de ésta haya sido requerida la formación de un sistema de compensaciones para hacer frente a un medio ambiente cambiante. La prótesis cultural compensa las deficiencias del sistema nervioso generándose una dependencia genética del sistema simbólico.

Esta prótesis puede definirse como un sistema simbólico de sustitución que tendría su origen en un conjunto de mecanismos compensatorios que remplazan a aquellos que se han deteriorado o que sufren deficiencias ante un medio ambiente muy distinto. Mi hipótesis supone que ciertas regiones del cerebro humano adquieren genéticamente una dependencia neurofisiológica del sistema simbólico de sustitución. Este sistema, obviamente, se transmite por mecanismos culturales y sociales. Es como si el cerebro

---

<sup>386</sup> Sobre la banda de Moebius y la botella de Klein ver arriba el apartado “Interioridad”.

<sup>387</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 102.

necesitase la energía de circuitos externos para sintetizar y degradar sustancias simbólicas e imaginarias, en un peculiar proceso anabólico y catabólico.<sup>388</sup>

La idea de Bartra va en el sentido de afirmar que el humano no pudo adaptarse biológicamente a los cambios ambientales del entorno exterior. En otras palabras, el humano adolece de una incapacidad de adaptarse y vivir con los solos recursos que la biología le ofrece. El extraordinario y vertiginoso desarrollo de los sistemas simbólicos no es producto de una historia de éxitos de adaptación neuronal sino, por el contrario, más bien producto de una incapacidad neuronal que ha sido heredada genéticamente de generación en generación.

El detonador clave en esta historia es el sufrimiento. Porque, después de todo, ¿qué es el sufrimiento sino carencia?, dice Bartra.

Mi hipótesis sobre el exocerebro, como he explicado más arriba, implica una situación en la cual el individuo está sometido a un sufrimiento ante las dificultades para sobrevivir en condiciones hostiles.<sup>389</sup>

Sufrimiento. Carencia. ¿Carente de qué? De *habitat*, de nicho. Un lugar donde vivir. Si no lo tienes, sufres, porque sufrimiento es carencia. Valga la redundancia. Pero es precisamente el punto. El *horror vacui*.

Los estudios neurológicos y los estudios sobre la plasticidad cerebral han hecho un descubrimiento. Se observó en el siguiente fenómeno. Los hombres a quienes les han amputado una extremidad siguen sintiendo ésta, e incluso sienten dolor en ella. Por mucho tiempo se pensó que era una cuestión psicológica. No es así. El cerebro forma, dada su capacidad de plasticidad, mapas de todo el cuerpo. Cuando algo falta, sufre *horror vacui* y reconstruye (mapea) lo faltante de la misma manera que había reconstruido todo el cuerpo. Por ello, el brazo amputado y reconstruido en el mapa cerebral se siente. Fue necesario taponar la carencia. De la misma forma que había sentido el brazo existente, siente ahora el brazo no existente.

---

<sup>388</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 26.

<sup>389</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 35.

Ahora bien, la hipótesis bartriana apunta en el sentido de que los complejos simbólicos de los humanos son una especie de prótesis que complementa cierta deficiencia neuronal. Los descubrimientos sobre la plasticidad cerebral hacen plausible esta hipótesis.

La sugerente idea fue motivada en parte por la observación de dos extraordinarias mujeres. Una de ellas era autista.

Quiero mencionar un ejemplo, que ha sido debatido intensamente, del uso de una prótesis para conectar a una persona autista con su contorno social. En 1991 una joven autista de California que casi no podía comunicarse verbalmente, Sue Rubin, fue impulsada a usar un tablero con teclas alfabéticas para expresarse, como los chimpancés de laboratorio a los que me he referido. Al parecer el uso de esta técnica —llamada “comunicación facilitada”— permitió a la autista salir de su aislamiento. De ser considerada retardada mental (un IQ de 24) pasó, gracias al tablero, a ser una excelente alumna en el bachillerato, a estudiar historia en un colegio y a vivir en forma semi independiente a los 26 años. A esta edad sigue sin poder comunicarse mediante el habla pero ha escrito el guión de un filme documental sobre su vida, dirigido por Geraldine Wurzburg (*Autism is a Word*, 2004, nominado a un Oscar). ¿Es posible que el tablero electrónico sustituya las deficientes funciones de circuitos neuronales que debieran comunicarla con el exocerebro? Es una idea sugerente, pero todavía hay mucho por explorar en los casos de autismo tratados mediante comunicación facilitada.<sup>390</sup>

Como quiera que sea, el fenómeno de los autistas, dice Bartra, “nos enfrenta a la necesidad de determinar si existen vínculos causales entre los circuitos cerebrales internos y las redes culturales y sociales externas”.<sup>391</sup> Sin embargo, existen otras situaciones que hacen sospechar la existencia del exocerebro.

Experiencias que no tienen nada que ver con el autismo. Está el caso de Helen Keller, mundialmente conocido. Helen Keller no era autista de ningún modo. Se había sospechado ciertos rasgos autistas en esta niña pues se irritaba vehementemente cuando alguien trataba de abrazarla o mostrarle cariño. Pero este rasgo simplemente era indicativo de las terribles carencias que padecía la niña, pues era ciega y sorda, lo cual la había aislado del mundo. Bartra analiza su caso en dos capítulos “La conciencia al alcance de la mano” y “Adentro. Afuera. El inmenso azul”. El título del primero tiene que ver con el día mítico, dice Bartra, en que la niña Keller entendió que el agua que sentía en sus manos se correspondía con la palabra que

<sup>390</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, pp. 85-86.

<sup>391</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 87.

infatigablemente le había estado enseñando su maestra.<sup>392</sup> El título del segundo capítulo alude al poema de Rubén Darío. Bartra analiza en especial cuatro versos: “¡Oh inmenso azul! Yo adoro/tus celajes risueños,/y esa niebla sutil de polvo de oro/donde van los perfumes y los sueños”.<sup>393</sup> Bartra dedica cinco páginas a analizar los versos, pero yo únicamente referiré el último párrafo.

Mi propuesta es que las 23 palabras de que se componen los cuatro versos, sus ligazones sintácticas, sus ritmos y su rima, el enjambre de imágenes visuales que evocan y la comunicación con la persona que los lee en voz alta *son parte de la conciencia*, una parte íntimamente conectada con la memoria, con los recursos lingüísticos alojados en el cerebro y con los circuitos emocionales que son excitados. La conciencia del azul es un enjambre articulado e interconectado de instancias neuronales y culturales cuya coherencia y continuidad permite esa peculiar experiencia. Creo que la brillante inteligencia de Helen Keller le permitió a esta mujer ciega y sorda intuir la presencia de un exocerebro que le ayudaba, por decirlo así, a *ver* y *oír* aquellos aspectos que sus sentidos no percibían. Lo que no miraba lograba verlo, lo que no escuchaba alcanzaba a oírlo. ¿Cómo? Ella misma lo explica cuando, molesta, critica a quienes creen que los ciegos y los sordos no tienen derecho moral de referirse a la belleza, los cielos, las montañas, el canto de los pájaros y los colores: “Y sin embargo un espíritu atrevido me impulsa a usar palabras sobre la visión y el sonido cuyo significado puedo adivinar sólo gracias a analogías y fantasías”. Es muy sintomático el conmovedor reclamo de Helen Keller contra quienes asumen que la ceguera y la sordera la aíslan de las cosas que los demás pueden gozar. Arguye que gran parte de las delicias de la vida cotidiana provienen del peligroso juego de imaginar analogías y del enorme poder del tacto, el olfato y el gusto que ha desarrollado. Ella moviliza un poderoso sistema simbólico de sustitución que le permite construir artificialmente, en los huecos oscuros y silenciosos de sus redes exocerebrales, las sensaciones cromáticas y musicales que le faltan. Tenía una cultura tan vasta y una inteligencia tan penetrante que fue capaz de comprender la naturaleza protésica del exocerebro y manejarla con gran habilidad para recomponer y equilibrar su conciencia del mundo al mismo tiempo que construía su identidad: “Cuando consideramos —contesta a sus críticos— lo poco que se ha descubierto sobre la mente, ¿no es asombroso que alguien presuma que puede definir lo que uno puede conocer o no conocer? Admito que hay maravillas innumerables en el universo visible que yo no puedo adivinar. De igual manera, oh confiado crítico, hay una miríada de sensaciones que yo percibo en las cuales tú ni sueñas”. Ella, más que la mayoría, gracias a sus terribles carencias fue capaz de reconocer en la cultura las prótesis simbólicas que le permitían sustituir las sensaciones auditivas y ópticas. No es muy diferente lo que hacemos cuando escuchamos los versos de Darío, que son como una prótesis en la que nos apoyamos para comprender y sentir que la inmensidad del azul puede nublarse con el gozo perfumado y onírico del polvo dorado.<sup>394</sup>

---

<sup>392</sup> Ese día la niña Keller, emocionada de su hallazgo, fue a darle un beso a su maestra. Esto mostró la capacidad de empatía afectiva de la niña, situación que es casi imposible en los autistas, aún en aquellos que logran ciertas habilidades de lenguaje.

<sup>393</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 153.

<sup>394</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, pp. 158-159.

Vemos el azul. El azul tiene que ver con fenómenos físicos y neurológicos. En parte. El color es una experiencia simbólica, también. Así, entendemos y comunicamos el azul. Algo de lo más enigmático. Pero lo más extraordinario es que tenemos “conciencia del azul”, dice Bartra.

Helen Keller vio un hermoso y extraordinario azul. El que vemos todos los humanos. El azul de los poetas. El azul de la escritura. La inversa no se verifica. ¿Cuántos de nosotros podríamos oler los olores que ella habrá percibido o tener las sensaciones táctiles que habrá experimentado? Acaso sólo lo podríamos soñar. Pero podemos deleitarnos con su escritura. Tan sencilla, inteligentísima y bella. Y conmovedora, como dice Bartra.

Si la hipótesis del exocerebro es acertada, entonces ello querría decir que podríamos buscar resolver el enigma de la conciencia “afuera”.

El hecho de que la conciencia no sea un fenómeno oculto encerrado en el cráneo y que podamos examinar sus floridas prótesis arborescentes en los espacios abiertos de la vida cultural no quiere decir que se esfume ese halo misterioso que impregna la sensación subjetiva que los humanos tenemos de ser un yo único insustituible e irrepetible. Estoy convencido de que la ciencia logrará resolver el misterio. No tienen razón quienes afirman que, si la conciencia es un misterio y no un acertijo (un puzzle), jamás podremos entenderla. La cualidad misteriosa —yo diría poética— de la conciencia no la ubica fuera del alcance de nuestra comprensión. De hecho fue un poeta el que en su lenguaje afirmó un hecho revelador. En plena búsqueda angustiada de su identidad poética Rimbaud dejó caer una frase inquietante: “*Je est un autre*”. Se refería a la profunda inmersión del poeta visionario en el mundo que le rodea. Paradójicamente, es una afirmación de la identidad poética que, al mismo tiempo, disuelve el yo en el otro.

Yo es otro. Extraña expresión que nos incita a reflexionar. De alguna misteriosa forma expresa la idea que he expuesto: la conciencia de nuestra identidad individual se extiende y abarca a los otros. El poeta nos recuerda que la conciencia nace del sufrimiento y de la asimilación de ese sufrir mediante el concurso de otros, gracias a que nos confundimos con ellos para afirmar nuestra perecedera identidad. Así perdemos el alma pero ganamos la conciencia.<sup>395</sup>

Bartra debió ser poeta. No lo es. Es un anatomista. El anatomista que hereda la poesía. Está muy cerca de los poemas, pero a la vez lejos de ellos. Yo creo que esa cercanía y lejanía arroja el resultado de un pensamiento poco común por la agudeza de sus penetrantes observaciones y una escritura igualmente singular por su belleza.

---

<sup>395</sup> Roger Bartra, *Antropología del cerebro*, p. 211.

No sé si las preguntas con las que iniciamos este apartado se puedan responder. Las futuras investigaciones se abrirán paso en esta intrincada trama de las identidades y de las otredades. ¿Y por qué no? Resuelvan el enigma de la conciencia.

Bartra está convencido de que la ciencia logrará explicar la “cualidad poética” de la conciencia. Yo lo creo también. En el futuro habrá seguramente nuevos estudiosos que se decidan a finalizar esa “guerra fría” de la que hablara Arthur Koestler, que enfrenta a las ciencias sociales con las ciencias naturales.<sup>396</sup> Nuestro Vesalio ha dado un paso importante en ese sentido. Y tal vez inspirados en él futuros anatomistas arrojen luz sobre esta enigmática cuestión.

### 3. Cuando despertó, el machete todavía estaba allí

[...] ¿en qué medida puede gestarse el hombre nuevo? ¿Quién conoce los parámetros? Hay un esquema ilusorio que rápidamente deriva al sectarismo y al empobrecimiento de la entidad humana: el querer crear un tipo revolucionario permanente, considerado a priori como bueno.  
Julio Cortázar

La única forma que he encontrado de seguir siendo marxista es la de renunciar al marxismo; descubrimiento tardío, pues ya lo había dado a entender el propio Marx.  
Roger Bartra

Muchos escritores e intelectuales hemos abandonado las viejas militancias de la cultura política de la sangre, y nuestros textos salpican con manchas de tinta las páginas de historia que otros quieren imprimir con flujos de violencia. Ya no vivimos en la región de las venas abiertas, no porque hayan cesado la explotación y la miseria, sino porque creemos que en este mundo no todo son ríos y pantanos de sangre. Ya no nos agradan las invocaciones a una eucaristía revolucionaria que transforme el pan y el vino de la vida cotidiana en cuerpos martirizados y hemorragias sublimadoras.  
Roger Bartra

Esto implica la “abolición por consenso” de las formas capitalistas de producción y trabajo. Ésta es mi “utopía”.  
Roger Bartra

---

<sup>396</sup> Ver Arthur Koestler, *Los sonámbulos. Origen y desarrollo de la cosmología*, p. 21.

¿Cómo se combate el Síndrome de Jezabel? Pregunta ingenua. El concepto de *combate* es una de las consecuencias de los extraños surcos que recorren los hijos que pare el Síndrome de Jezabel. Alude a una concepción de la lucha que tiene que ver con la polarización entre amigos y enemigos. O estás conmigo o estás contra mí, suelen decir aquellos que tienen las identidades coaguladas.

A veces incluso la coagulación llega a formar verdaderos trombos fundamentalistas. “Estás conmigo o estás contra mí” lo dice lo mismo George W. Bush haciendo gala de su texanismo depredador que Nicolai Lenin cuando hacía sus purgas en las universidades rusas.

En el caso mexicano la situación no es menos complicada. Nuestra sociedad parece registrar un proceso de “putrefacción”, para emplear, dice Bartra, la vieja y rancia expresión de Lenin. Es decir, nuestra sociedad ni avanza hacia la democracia ni avanza hacia el socialismo. Menos aún hacia un socialismo democrático. Nuestra sociedad ha vivido la putrefacción de una coagulación perniciosa: el nacionalismo revolucionario, profundamente antidemocrático.

En estas condiciones los intentos por desarrollar una cultura democrática enfrentan muchos obstáculos. Señaladamente dos. Por un lado, el desarrollo de esa cultura tiene que enfrentar la cultura política dominante, profundamente autoritaria. Por otro lado, la cultura democrática tiene que enfrentar la cultura de una izquierda partidista que se niega a abandonar sus posturas dogmáticas, obreristas y teleológicas.

Mucho antes de que la democracia estuviera en el universo ideológico de casi todos, algunos marxistas, muchas veces contra corriente, emplearon sus esfuerzos por desarrollar esa cultura al interior de las agrupaciones socialistas. El momento fue particularmente adverso, pues la política en general del país no admitía esa cultura ni por asomo, a pesar de la profunda crisis de legitimidad en que estaba sumido el sistema político desde los sucesos del 68.

Aún así estos marxistas no dudaron en emplear sus días y sus años en este empeño. Yo quiero relatar un episodio de esa historia. Se trata de la publicación en los años de 1980 y 1981 de *El Machete*, la última publicación del Partido Comunista Mexicano, de la que fue director nuestro anatomista.

Antes una pequeña digresión. A fines de 1922 Diego Rivera, David A. Siqueiros, José C. Orozco y otros muralistas formaron un sindicato, el Sindicato de Trabajadores Técnicos, Pintores y Escultores. Pocos meses después el sindicato empezó a publicar un periódico quincenal, *El Machete*, que se convirtió en órgano no oficial del PCM hasta que este partido lo adoptó formalmente en mayo de 1925. Carr señala que se convirtió en el órgano comunista más atractivo y exitoso de los que se publicaban en América Latina.

Graciela Amador eligió el nombre de la revista. Graciela Amador era una poeta y actriz que ingresó al PCM a principios de 1924. En abril de 1924 fue delegada a la Conferencia Nacional del partido.<sup>397</sup> En 1924 estuvo entre los fundadores de *El Machete*, donde ocupó el puesto de administradora. La poeta señaló que el machete era el arma utilizada por los campesinos. Carr cita un pasaje de uno de sus poemas: “El machete sirve para cortar caña, para abrir senderos en los bosques umbríos, para decapitar culebras, para podar las malas hierbas y para humillar el orgullo de los ricos impíos”.<sup>398</sup>

Para diciembre de 1924 *El Machete* tenía seis mil lectores. Su circulación aumentó durante 1927 y 1928, pasando de 3000 en abril de 1927 a 11500 en noviembre de 1928.<sup>399</sup> *El Machete* dejó de circular con ese nombre en octubre de 1938. Fue un año culminante en su historia pues el periódico vendía hasta 35 000 ejemplares por número.<sup>400</sup>

Pasaron poco más de cuarenta años. Y ciertamente las cosas habían cambiado mucho. Pero en algunos aspectos no tanto. La misma historia de la revista lo evidencia. No me refiero a la revista

---

<sup>397</sup> En 1919 se había casado con D. A. Siqueiros. Se divorció de Siqueiros en 1929. Murió en 1951. Ver Óscar de Pablo Hammeken, “La Rojería. Diccionario biográfico de la izquierda socialista mexicana”, p. 38.

<sup>398</sup> Citado por Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 50.

<sup>399</sup> Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, pp. 50-51.

<sup>400</sup> Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 65.

de los antiguos comunistas de la época de Mella y Revueltas sino a la fundada en 1980. Un nuevo *El Machete* ochentero nació.

En realidad tal vez “ochentero” no sea adecuado. Ciertamente la revista se publica de 1980 a 1981, pero, como dice Cabrera, “se ha preferido incluir *El Machete* en los años setenta y no en la década siguiente porque, en su diseño y en sus contenidos, condensa la iconoclastía de la época”.<sup>401</sup> Coincido y veremos por qué.

*El Machete* fue la última publicación del PCM. El equipo editor estaba formado de la siguiente manera: Roger Bartra (Director), Humberto Musacchio (Jefe de Redacción), José Ramón Enríquez (Secretario de Redacción), Roberto Borja Ochoa, Fernando Danel Janet y Félix Goded (Redacción), Eduardo Montes (Editor), Germán Montalvo y Marisela Bracho (Diseño Gráfico), Rafael López Castro (portada), Alberto Castro Leñero (dibujos). La mayoría eran militantes del partido como nuestro anatomista.

El primer número salió en el mes de mayo de 1980. Ahí, el secretario general del PCM, Arnoldo Martínez Verdugo, señaló que *El Machete* había sido concebida como el espacio idóneo para la confrontación coyuntural de ideas que estaba ocurriendo, abierta o soterradamente, entre los marxistas de México. Parecería, pues, que la revista empezaba con buenos augurios, pues el mismo secretario general del partido le daba la bienvenida. Pero las cosas cambiaron, como veremos.

En ese mismo número de mayo de 1980 se publicó una entrevista a Carlos Monsiváis altamente simbólica de lo que sería la tesitura de la revista. Monsiváis criticaba abiertamente la homofobia imperante en actitudes y leyes tanto de los militantes comunistas mexicanos como de los estados socialistas. Asimismo impugnaba que el centro de las preocupaciones de la organización política sean los problemas económicos y el poder político mientras se silencia la importancia de las reivindicaciones de las mujeres y los homosexuales.<sup>402</sup>

---

<sup>401</sup> Patricia Cabrera López, *Una inquietud de amanecer. Literatura y política en México, 1962-1987*, p. 289.

<sup>402</sup> Ver abajo el apartado “Anexo 3. Abriendo brecha con *El Machete*”.

Ya se podrá imaginar el revuelo que causó. Como un botón de muestra de lo que era la ideología del militante marxista en la época podemos recordar la siguiente anécdota contada por uno de los líderes del 68, Luis González de Alba. En 1971 cuando salieron de la cárcel de Lecumberri él y otros de sus compañeros, también líderes del movimiento, fueron a ver una película de Pasolini.

Que nuestra actitud era ésa [“nuestra opinión prematuramente avejentada”] da ejemplo lo siguiente: ya libres, luego de casi tres años de cárcel, en 1971, los cuatro más importantes dirigentes del CNH abandonaron, indignados, la exhibición de *Teorema*, de Pasolini, luego de media hora de risas y gritos al “pinche puto” en la pantalla.<sup>403</sup>

Del año 1971 a 1980 esta situación no había cambiado mayormente, aunque ya se dejaba sentir una “inquietud de amanecer” como dice Cabrera. Pero en esos nueve años dos cosas muy importantes sucedieron: el movimiento feminista, por un lado, y el movimiento lésbico-gay, por otro.<sup>404</sup> Si *El Machete* hubiera aparecido en el año 1971 probablemente no hubiera durado más de dos ejemplares. Pero en el año 1980 las aguas estaban si no divididas por lo menos ya había lectores que no sólo entendían de lo que se estaba hablando, sino que eran lectores que lo estaban esperando y demandando.

En efecto, las cartas de los lectores no tardaron en llegar. Un lector de nombre Ricardo Menéndez Barquín, quien decía pertenecer a la “Célula Sigmund Freud del PCM”, daba la bienvenida al nuevo *El Machete*.

Esta revista se preocupa no sólo por lo tradicionalmente entendido como cultura política, sino también por lo cotidiano, esto es, la sexualidad, la pareja, la familia, el hablar cotidiano, etcétera, y esto precisamente ha sido un vacío en el discurso de la izquierda mexicana, por lo que no se ha llegado a elaborar un discurso coherente a sus objetivos populares, en donde el “machismo-leninismo” sigue siendo la consigna.<sup>405</sup>

<sup>403</sup> Luis González de Alba, *Las mentiras de mis maestros*, pp. 107-108.

<sup>404</sup> La primera marcha gay en la Ciudad de México data del año 1979. El año anterior, 1978, ya había marchado un contingente gay como parte de la conmemoración de los 10 años del 68. La Segunda Marcha del Orgullo Homosexual tuvo lugar en 1980. Mario Eduardo Rivas escribió la crónica (“La marcha homosexual”) que fue publicada en el número 4 de *El Machete*, pp. 29-30.

<sup>405</sup> Ver *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 4, Agosto de 1980.

Otro lector manifestaba su simpatía por los editores que se habían decidido a divulgar el “nuevo marxismo”, el cual, a su juicio, no tenía nada que ver con las figuras históricas de Mella, Siqueiros o Diego Rivera, cercanas al dogmatismo y el estalinismo.<sup>406</sup>

Pero otras cartas estaban en el tenor contrario. En ellas se insultaba al equipo editor. Los macheteros hicieron un recuento de los adjetivos en una jocosa convocatoria al concurso al mejor adjetivo: “frívolos, aventureros, eurocomunistas autóctonos, liberales, burgueses, intelectuales perfumados, nacionalistas pequeñoburgueses”.<sup>407</sup>

Otra polémica importante se dio en torno al papel que debía cumplir el intelectual militante. *El Machete* publicó una carta firmada por Eduardo Cortéz Palafox, quien decía ser un obrero metalúrgico. Al parecer este obrero se sentía decepcionado de la revista. Afirmó que la función de “la inteligencia del Partido” es la de “educar”, “aplicar la ciencia a la lucha de clases” y orientar. También exhortaba a los editores de *El Machete* a no decepcionar las expectativas de los militantes y refrendaba su “inquebrantable fe en nuestro partido y en ustedes los intelectuales”.<sup>408</sup> Recordemos cómo en 1961 Revueltas, acorde con su visión leninista, criticaba duramente al partido por no haber sido la “cabeza” de los obreros. La idea de la intelectualidad de la izquierda como directora y cabeza de los obreros era, pues, una idea fuertemente enclavada en los militantes comunistas.<sup>409</sup>

Los editores contestaron la carta de Cortéz Palafox diciendo que tienen que ser los mismos obreros los encargados de escribir sus experiencias. Además, los editores consideraban que “[...], *El Machete* no es un órgano del Partido Comunista; no es una revista *del* PCM *para* la izquierda, sino una revista *de la* izquierda *hecha* por el Partido Comunista, en la cual se intenta

---

<sup>406</sup> Ver *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 3, Julio de 1980, p. 3.

<sup>407</sup> Ver *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 3, Julio de 1980, p. 6.

<sup>408</sup> Ver *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 5, Septiembre de 1980, p. 4.

<sup>409</sup> Sobre esta concepción de Revueltas se puede consultar mi trabajo: Berenice Carrera Testa, *Tesis de Maestría en Filosofía*.

demostrar que es necesario elaborar una vía alternativa al capitalismo, una vía socialista, sobre la base de la confluencia libre de los intereses de todas las capas populares”.<sup>410</sup>

Tres números después los macheteros publicaron un texto que en cierta forma continuaría el debate. Se trataba del último texto que Mario Zapata entregara a los macheteros y probablemente su último texto, pues Zapata murió al día siguiente en que entregara a los macheteros un párrafo que consideraba pertinente. Los macheteros publicaron el artículo como un homenaje al comprometido intelectual. Entre otras cosas Zapata escribió que hay “que romper los moldes. No se puede militar en partidos que albergan en su seno la semilla del futuro, con los mismos criterios que se empleaban en el seno de las vanguardias de 1920”.<sup>411</sup>

*El Machete* tenía una sección titulada *Qué hacer*. Todos sabemos del famoso libro leninista. Pero esta sección poco tenía que ver. Era mimética y paródica. En ella había recomendaciones de moteles, pulquerías y playas nudistas. Supongo que a muchos debió causar sonrisas pero, al parecer, a otros debió causar escozor. Se suponía que un comunista no hace el amor en moteles infestados, no se intoxica en pulquerías de mala muerte o no corre desnudo por las playas oaxaqueñas. Es interesante lo que dice Musacchio sobre la “parte seria” de *El Machete*. Él dice: “si se quiere ver así”.

Para interesar en la teoría había que darle un tono gozoso a toda la publicación. Se decidió entonces asignarle características tipográficas acordes con esa intención y para el caso valía el empleo de titulares antisolemnes, en la línea que —dígase en merecido reconocimiento al fusil— habían experimentado con éxito *La Cultura en México* y *Nexos*. La sección fija *Ropa Sucia* se inscribía en ese propósito, mediante la publicación de textos breves, alegres o rotundamente críticos, lo que incluía señalamientos en contra de los editores y escritos polémicos. Otra sección, *Qué hacer*, estaba dirigida al lector medio de la revista y pretendía darle *tips* para ocupar su ocio: fondas, cine, juegos cantinas, pulquerías, recordatorios de fechas memorables, recomendación de moteles y hasta playas nudistas.

En la parte seria, si se quiere ver así, hay una impresionante lista de reconocidas firmas nacionales y extranjeras. Junto a ellas están muchos nombres menos o nada célebres, pero en todo caso se procuró siempre presentar un mínimo de calidad en los textos, que iban

---

<sup>410</sup> Ver “...Responde *El Machete*”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 5, Septiembre de 1980, p. 5.

<sup>411</sup> Mario Zapata, “Los intelectuales frente al tribunal obrerista”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 8, Diciembre de 1980, p. 37.

desde el ensayo altamente teórico hasta el reportaje y la entrevista de redacción ligera, pero de contenido que se pretendía fuera interesante.<sup>412</sup>

En efecto, sólo si se quiere ver así, la parte seria es seria y la parte humorística o gozosa es menos seria. Muchos escritores y teóricos han mostrado que si se ve atentamente las cosas observamos en todos los planos de la vida que muchas veces las partes humorísticas y gozosas son las más serias.

Otro de los aciertos de la revista fue el hecho de dar expresión a jóvenes escritores que en ese momento empezaban su producción. Felipe Garrido, Mónica Mansour, Roberto Vallarino, Luis Zapata, entre muchos otros, escribieron artículos en ella. La revista ofreció la oportunidad de dar expresión a escritores de las más diversas corrientes e ideas.

La revista se proponía incentivar el debate y la reflexión. A tal punto era éste uno de sus propósitos, lo muestra el hecho de que los editores decidieron publicar, incluso, artículos o cartas dirigidas contra ellos.

Debate y reflexión, al parecer de mucha falta en ese entonces. Cuando vemos algunos de los tópicos abordados por la revista no podemos más que recordar las palabras de Rozitchner cuando hablaba de la “carne enamorada”, castrada por importantes y muchas veces mayoritarios sectores de la izquierda de entonces.<sup>413</sup> O recordar a Raquel Gutiérrez cuando hablaba de la situación de las chicas militantes todavía en los ochenta.<sup>414</sup> Si te gustaba el fútbol eras enajenado.<sup>415</sup> Si usabas biler eras burguesa decadente. Si te gustaba el rock eras imperialista. Si defendías los derechos de las minorías sexuales eras puñal. En fin, eran los tiempos del “machismo-leninismo”. En el reino del leninismo y del estalinismo no hay lugar para el placer.

---

<sup>412</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 8.

<sup>413</sup> Es importante decir que no era una situación marginal para Rozitchner. Ver *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*, p. 10.

<sup>414</sup> Ver su magnífico libro *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*.

<sup>415</sup> Es interesante ver que esta actitud también la tuvieron los trotskistas. Dada su oposición a Stalin, podría suponerse que tendrían posturas diferentes.

En realidad se trata de un fenómeno muy interesante. Hay semejanzas entre los reinos leninistas y estalinistas y el reino de Juan de Patmos.<sup>416</sup> Adornarse usando biler, ir a pulquerías, gozar con el rock, jugar a la pelota, le parecían a los marxistas signos decadentes y degradantes del régimen burgués. En los manuales marxistas, dice Bartra, encontramos la misma envidia que sufría Juan de Patmos cuando describía a la prostituta de Babilonia.

Por su parte, Engels subrayó que, en contraste, el nuevo orden del Cordero es un reino completamente asexuado: ¡en el cielo de Juan de Patmos no hay una sola mujer! Lo mismo sucedía en el reino del leninismo y del stalinismo, donde la sensualidad y el placer no tenían lugar. Los manuales marxistas que criticaban al régimen burgués destilaban la misma envidia que sufría Juan de Patmos cuando describía su visión de la voluptuosa prostituta babilónica.<sup>417</sup>

Hay que señalar que otras organizaciones también mostraban esa extraña situación. Pareciera ser una constante en las organizaciones socialistas del siglo XIX y buena parte del XX. En efecto, mucho antes del leninismo y del stalinismo, la Asociación Internacional de los Trabajadores mostraba este inquietante fenómeno. Lo cual no escapó a la mirada aguda de Engels, quien observó, dice Bartra, lo mucho que se parecía una reunión de esa Asociación con las reuniones de las comunidades cristianas de los primeros tiempos: “Engels escribió que Renán había tenido toda la razón cuando afirmó que ‘para tener una idea de las primeras comunidades cristianas, no se necesita sino observar una asociación local de la Asociación Internacional de los Trabajadores’”.<sup>418</sup>

Los cristianos primitivos transfiguraban los antiguos mitos paganos creando una horrenda utopía bíblica. Lo mismo hacían los stalinistas con el marxismo. Lo transfiguraban en una horrenda utopía: *el amigo y el enemigo*. Los manuales marxistas destilaban energía y estaban llenos de frases valerosas y resueltas. El puño en alto y el combate sin tregua contra los enemigos, tanto internos como externos, es lo que caracteriza la oligarquía de los eunucos stalinistas. Algo muy parecido sucedía con los comunistas de la época de Engels, a fines del siglo XIX. Una epístola

---

<sup>416</sup> Sobre el reino de Juan de Patmos ver arriba el apartado “El Otro Marginal: El Síndrome de Jezabel”.

<sup>417</sup> Roger Bartra, “Prólogo” a D. H. Lawrence, *Apocalipsis*, p. 13.

<sup>418</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 221.

de Juan de Patmos perfectamente pudo haber sido escrita por un comunista de la Internacional, decía Engels.

El estalinismo, a su manera, también creó un aparato apocalíptico que logró absorber el antiguo marxismo pagano y convertirlo en una criatura del enemigo que era necesario combatir; el combate mismo generaba las condiciones de reproducción de una nueva ideología que consolidó el poder despótico de los mártires-eunucos del socialismo: los burócratas iluminados que fueron los autores de un nuevo Apocalipsis que excitaba “a los camaradas –como dijo Engels–, a la propaganda enérgica, resuelta y valerosa de su fe ante los adversarios, y al combate sin tregua contra el enemigo, tanto de dentro como de fuera”.

Las epístolas dogmáticas de Juan de Patmos a las iglesias, concluía Engels, “muy bien hubiesen podido ser escritas por un entusiasta, aun sin ser profeta, de la Internacional”.<sup>419</sup>

La tradición estalinista aún tenía algunos adeptos dentro del PCM en los setentas, por lo que las reacciones hacia *El Machete* fueron adversas. Ejemplo de ello fue un volante que circuló entre los delegados comunistas del Distrito Federal en que se acusaba a la revista de desarrollar un estilo “incorrecto”. Se trataba de una propuesta de la dirección del partido en el D. F. en la que se solicitaba la intervención de la dirección nacional. Esa propuesta fue apoyada por Amalia García, entonces miembro del PCM.<sup>420</sup> Los macheteros la publicaron en su número de abril de 1981. La reproduzco a continuación.

*Durante la Conferencia del PCM en el DF, preparatoria del XIX Congreso Nacional, circuló entre los delegados un volante que reproducía una singular propuesta de la dirección del partido en el DF. La reproducimos íntegramente a continuación:*

#### PROPUESTA DE RESOLUCION SOBRE LA REVISTA *EL MACHETE*

La revista *El Machete*, propiedad del Partido Comunista Mexicano, ha desarrollado un estilo incorrecto en lo que se refiere al debate sobre diferentes cuestiones, que hoy se da en nuestra organización a propósito del XIX Congreso.

Estilos tales como el de calificar de “dinosaurios” a camaradas que sostienen determinados puntos de vista, o hacer uso de términos calumniosos como el de “mercaderes de votos” o de “priístas” para definir a otros con los cuales no concuerda la dirección de dicha publicación, no ayudan a comprender las causas de fondo que han originado la situación que vive actualmente nuestro Partido, ni contribuyen al debate político ni a la unidad de acción de los militantes. Por todo ello, nos pronunciamos en contra de que ese método se use en una publicación partidaria.

Así mismo, demandamos de la Comisión Ejecutiva del Comité Central que se informe a los miembros del Partido ante quién responde la dirección y la orientación de la revista y que, así como ha manifestado ser sensible a cierto tipo de formas de discusión, la

<sup>419</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 230-231.

<sup>420</sup> Ver Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 13-14.

dirección nacional manifieste su punto de vista sobre métodos como el usado en *El Machete*.

Propuesta de resolución particular del Comité del Distrito Federal del PCM, a la Conferencia del DF.<sup>421</sup>

En respuesta los macheteros hicieron circular entre los delegados una aclaración que fue publicada en el mismo número de la revista. En ella decían que en lugar de solicitar medidas administrativas de censura y acciones burocráticas de control sería mucho mejor “aceptar las posibilidades que ofrece la revista en el terreno del debate y la crítica”.<sup>422</sup>

Por su parte el grupo denominado como los *renovadores* se quejaron de la “dispersión ideológica” de *El Machete*. Al mismo tiempo se quejaban de que la revista excluía sus puntos de vista. Queja extraña pues *El Machete* publicó textos de Enrique Semo y Rodolfo Echeverría.

Carr se refiere a este grupo en los siguientes términos.

Entre quienes objetaban su escaso tratamiento [de *El Machete*] de asuntos económicos y sociales vinculados a la producción estaba no sólo la base obrera del PCM sino una corriente de opinión muy influyente dentro del partido. Esta corriente recibió el nombre de *los renovadores*, en referencia a una carta abierta titulada “Por la renovación del Partido Comunista Mexicano” publicada en la prensa en diciembre de 1980.

Los *renovadores*, encabezados por Enrique Semo, Rodolfo Echeverría y Joel Ortega, eran un grupo ecléctico, de origen predominantemente intelectual, que atacaban sistemáticamente varios rasgos de la táctica, la estrategia y la vida del Partido Comunista. Criticaban la brecha que existía entre el supuesto compromiso formal del partido con la democracia interna y la ausencia real de prácticas democráticas en su vida cotidiana. Criticaban lo que consideraban excesiva devoción del partido a la actividad parlamentaria a expensas del “trabajo de masas”, y vinculaban este error con el hecho de que sólo un pequeño porcentaje de los miembros fueran activistas del movimiento obrero. También denunciaban lo que veían como una incorporación acrítica y a menudo incoherente de nuevos temas, cuestiones y miembros: una “dispersión ideológica”. Más concretamente, el grupo se quejaba de que la revista el *Machete* sistemáticamente excluía sus puntos de vista.<sup>423</sup>

<sup>421</sup> *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 12, Abril de 1981, p. 6.

<sup>422</sup> *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 12, Abril de 1981, p. 6. Para consultar la respuesta completa ver abajo el apartado “Anexo 3. Abriendo brecha con *El Machete*”.

<sup>423</sup> Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, pp. 288-289. Carr añade lo siguiente en nota de pie de página: “Bartra negó esta acusación [que *El Machete* excluía los puntos de vista de los *renovadores*] en una entrevista con el autor en la ciudad de México, 29 de abril de 1981.” Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 387.

Al parecer, lo que renovaban los renovadores era el estalinismo. Situación contrastante con el artículo que Semo publicara en el primer número de *El Machete* sobre el estalinismo. Hay que decir que ya Semo había mostrado sus ideas en los inicios de la revista cuando propuso que ésta debía pasar por medidas de control o censura.<sup>424</sup> La libre expresión, por lo visto, era considerada por Semo como un riesgo.<sup>425</sup>

Fuera del PCM la situación no era más alentadora. En el número 33 de *Nexos* Raúl Trejo Delarbre, por ejemplo, juzgó que *El Machete* rehuía la discusión de los problemas nacionales. Trejo consideraba que debatir sobre “la condena a la violación” y la “legalización del aborto” no era debatir los problemas nacionales fundamentales. Es de citar el pasaje altamente revelador de las concepciones de entonces.

Aunque **El Machete** no es el órgano de prensa oficial del PCM, el lector tiene derecho a suponer que, siendo editada por un partido, la revista sigue la línea política de la organización. Es difícil saber si así ocurre porque, al menos en sus tres primeras entregas, el contenido, la temática y las proposiciones de **El Machete** son tan diversos como eclécticos. Se han publicado artículos sobre problemas relativos a las minorías sexuales (la entrevista con Carlos Monsiváis en el número 1), y la violación (que mereció un amplio reportaje en el número 2). Se ha dedicado atención a la polémica sobre la relación entre sindicatos y partidos (en los tres números) y a cuestiones del socialismo actual (Enrique Semo escribe sobre Stalin y el dogmatismo, Mario Zapata sobre la invasión soviética a Afganistán y Rudolf Bahro es entrevistado sobre el mismo asunto, en el número 1; una entrevista con Louis Althusser y otra con el uruguayo Rodney Arismendi se ocupan del mismo tema en las otras dos entregas). Hay artículos sobre el PCM (de Pedro López y Sergio de la Peña) y notas sobre problemas de la cultura: Víctor Roura escribe sobre rock en el número 1, Adolfo Castañón sobre la novela de la onda en el 2 y Margo Su es entrevistada sobre el teatro Blanquita en el 3. Hay, además, algunos artículos sobre asuntos nacionales: El Sistema Alimentario Mexicano (no. 2), el SUNTU y el SNTE y la banca mexicana (no. 3).

Todos estos artículos, que son los fundamentales en los tres números que reseñamos, representan opiniones personales de los autores y entrevistados. Cabría preguntarse si es función de una publicación partidaria constituirse en un foro de debate abierto. Esa, habitualmente, es tarea de la prensa liberal y en México no faltan foros de este tipo. **El Machete**, en su directorio, se limita a precisar que es una “revista mensual propiedad del PCM” lo que, al parecer, quiere indicarnos que no debemos esperar encontrar allí las opiniones oficiales de ese Partido. Sin embargo, uno supondría que, aun con formas poco ortodoxas, es una publicación *para hacer política*; la política que, de acuerdo con sus principios programáticos, desearía hacer el partido que la edita. No parece que a los

<sup>424</sup> Ver Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 7.

<sup>425</sup> Actualmente Enrique Semo sostiene posiciones siniestras. Recientemente dijo: el PRI sí sabía gobernar. Ahora entiendo por qué la libre expresión era un riesgo para él. Ver Enrique Semo, “México está en decadencia, hasta dejamos de ser simpáticos”, p. 49.

editores de **El Machete** les interese incidir en el debate de los problemas nacionales fundamentales ni, tampoco, ampliar la información sobre cuestiones del movimiento socialista que se discuten en otros sitios. Más bien, parece interesarles contribuir a apoyar algunas reivindicaciones hasta ahora habitualmente soslayadas por la izquierda (la legalización del aborto, la condena a la violación) y participar en algunas discusiones que están de moda entre la izquierda universitaria.<sup>426</sup>

Este pasaje viene en una parte del artículo que Trejo titula “¿Cuál política?”. Discutir el tema del aborto era una cuestión de moda y no un problema nacional fundamental. Y no era un tema “para hacer política”. Cuando observamos la realidad nacional en este 2010 no podemos más que apreciar la labor de *El Machete*.

Hay analistas que incluso han observado que en ocasiones las posturas partidarias de la izquierda no difieren mayormente de las de derecha y han observado que prácticamente sólo un tema las bifurca: el aborto.

Pero más allá del comportamiento actual de las posturas partidarias, lo que es un hecho es que este tema es una cuestión de las más lacerantes y apremiantes de cuantas hay. Porque el problema en realidad es parte de uno aún mayor: la exclusión de las mujeres a una vida. Iba a decir a una vida digna, pero el hecho es que en muchos casos se trata simplemente de vivir.

Si se piensa que se ha avanzado sustancialmente, sólo habría que recordar que el año pasado se negó la despenalización en 18 estados de la república. Prácticamente el Distrito Federal es el único territorio en el que las mujeres podemos abortar sin peligro de muerte o cárcel. Las defecias hemos tenido que dar secretamente nuestros comprobantes de domicilio a las mujeres que se nos acercan para pedir ayuda. Pero a Trejo no le parecía una cuestión nacional fundamental.

Para que no quedara duda de que así lo consideraba este autor, más adelante en su artículo señala que sería injusto considerar que a *El Machete* sólo le interesan cuestiones “apartadas de la realidad social mexicana”.

Sería injusto considerar que a esta publicación le interesan solamente cuestiones apartadas de la realidad social mexicana. Ha abordado temas nacionales y se ha preocupado por problemas teóricos que son muy vigentes en nuestro país. La discusión

---

<sup>426</sup> Raúl Trejo Delarbre, “¿De la grilla a la trivia?”, p. 55.

sobre las relaciones y prioridades entre sindicatos y partidos, un viejo asunto en la teoría marxista, ha sido seguida en los tres números que comentamos.<sup>427</sup>

La relación entre sindicatos y partidos, eso sí era un “tema nacional”.<sup>428</sup> Lo otro, por ejemplo, el aborto, era considerado una moda o un afrancesamiento, o en el mejor de los casos, como algo secundario. Al final de su artículo Trejo se hacía eco de las voces que decían que *El Machete* debía llamarse *Le Machet*: “A veces parece que a los editores de **El Machete** se les olvida que, sin que esas polémicas nos resulten ajenas, no estamos en París. Alguien ha comentado que la revista debería llamarse Le ‘Machet’”.<sup>429</sup> Los macheteros le contestaron con humor e ironía.

Raúl Trejo se pone nervioso por la diversidad y el eclecticismo de nuestra revista, que no refleja –según él– la línea del PCM. El debate abierto, dice Trejo Delarbre, está bien para las publicaciones liberales... Los comunistas deberíamos mantenernos encerrados en nuestra fortaleza marxista. Ya que nuestro crítico no quiere darnos permiso para salir a la calle a los de *Machette*, lo invitamos a él a penetrar nuestro castillo con sus soplos obreristas: eso sí, le sugerimos que para adaptarse a la situación firme sus artículos como Raúl Trejo Delouvrier. Por el momento *Machette* es la revista de su género que más se vende en *le Mexique*.<sup>430</sup>

Otros ejemplos de la animadversión que provocó *El Machete* fuera del PCM fueron los siguientes. En la sección editorial del periódico *El Día* hubo profusión de difamaciones contra los editores de *El Machete*.<sup>431</sup> El Partido Laboral Mexicano, por su parte, se refirió a los editores de la revista como “puñales”.<sup>432</sup> En resumen, pues, el dinosaurio seguía ahí.

El hecho, pues, es que *El Machete* produjo un notoria unanimidad adversa [errata en el original] entre la izquierda de proceder dinosaurio, estalinista. Aun entre los sectores más receptivos a la crítica y dispuestos al libre examen no faltaron escozores y hasta animadversión.<sup>433</sup>

Cuando se discutió el proyecto de hacer *El Machete*, rememora Musacchio, se tuvo la pretensión de hacer una revista profesional. Musacchio consideraba que parte de la prensa de izquierda aún

<sup>427</sup> Raúl Trejo Delarbre, “¿De la grilla a la trivía?”, p. 57.

<sup>428</sup> Ver Raúl Trejo Delarbre, “¿De la grilla a la trivía?”, p. 57.

<sup>429</sup> Raúl Trejo Delarbre, “¿De la grilla a la trivía?”, p. 57.

<sup>430</sup> RB, HM y JRE (Roger Bartra, Humberto Musacchio y José Ramón Enríquez), “Lo que no pueden comprender los dinosaurios”.

<sup>431</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 7.

<sup>432</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 7. “Puñal” significa “homosexual”. Probable derivación de “puto”.

<sup>433</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 8.

tenía características decimonónicas. Esto es, el proceso de producción es similar al de la prensa obrera “de hace cien años”: escasa división del trabajo, ausencia de calificación y especialización profesional, énfasis en la denuncia y la doctrina, pocas soluciones políticas concretas. En adición, el tiraje de muchas revistas de los partidos y grupos como el MAUS, PMT y PSR era muy limitado, lo que hacía que hubiera mucho entusiasmo y pocos lectores.

Con *El Machete* se tuvo la pretensión de revertir esa situación, creando no sólo una revista profesional sino además de gran tiraje. Los encargados de elaborarla no serían voluntarios sino profesionales cuyo trabajo de redacción, diseño y administración fuese pagado con un sueldo. Este sueño se quedó en eso. Fue imposible el billete, dijo Musacchio. Y la revista sólo duró poco más de un año.

Corta historia, pero acaso inserta en un proceso de larga duración. Un difícil proceso de construcción de la democracia. A juicio de Bartra, en efecto, *El Machete* colocó a la democracia en el centro de su línea editorial.

Es un hecho comúnmente aceptado que hace apenas tres lustros en México vivíamos todavía sin un contorno político democrático. Hay dudas sobre la presencia de la democracia ahora que termina el siglo, pero la mayoría cree que al menos hemos iniciado la transición. Estoy convencido de que esta transición se aceleró cuando las fuerzas de la izquierda descubrieron el valor de la democracia política representativa, que solía ser tachada de formal o folklórica por los intelectuales del autoritarismo nacionalista y revolucionario. Los ensayos que reúne este libro [*La democracia ausente*] se refieren a ese momento de encuentro, que fue extremadamente difícil para quienes nos zambullimos en la democracia antes de que ésta fuera un lugar común. La publicación de la revista *El Machete*, que colocó a la democracia en el centro de su línea editorial, me atrajo la crítica áspera de compañeros cuyo abandono posterior de los dogmas es indudable. Para que el lector tenga una idea de las dificultades y el aislamiento que a principios de los años ochenta enfrentaban la defensa de la democracia “formal” y la discusión de temas nuevos en el seno de la izquierda, citaré algunos ejemplos sintomáticos. Enrique Semo, el intelectual orgánico más influyente del Partido Comunista Mexicano (PCM), me acusó de ser parte del “nuevo reformismo” y del “eurocomunismo de derecha”. Amalia García, destacada funcionaria de ese partido, apoyó un proyecto de resolución en 1981 a la Conferencia del Distrito Federal del PCM en el que se extrañaba por la autonomía de *El Machete* y acusaba a la revista de haber desarrollado “un estilo incorrecto”. Jorge G. Castañeda defendió esta propuesta y me denunció públicamente por no asistir a las reuniones de la burocracia partidaria, por no colaborar en la redacción de documentos oficiales; también me acusó de “falsificación” y de no estar afiliado al sindicato universitario. Raúl Trejo Delarbre criticaba a la revista por ser “un foro de debate abierto” (propio de la prensa liberal), por ser afrancesada y eludir “el debate de los problemas

nacionales fundamentales” y por “simplificar los problemas en aras de la frivolidad y el espíritu jocoso”. Gustavo Hiraes, otro funcionario del PCM, me acusaba de querer “un partido que pueda dar cobijo a todos los malos instintos reformistas”.<sup>434</sup>

En medio de las acusaciones, el aislamiento y todas estas dificultades podemos imaginarnos a nuestro Vesalio trajinando en esa casa rentada *ex profeso*, con sus muebles usados pero con “varios años de vida útil por delante”.<sup>435</sup> Nos lo imaginamos escuchando a Rafael López Castro y sonriendo al ver sus diseños.<sup>436</sup> O poniéndose de acuerdo con sus colegas sobre los envíos a la Imprenta Madero. Ir de aquí para allá a las reuniones del partido y discutir con sus compañeros, algunos de ellos en franca actitud áspera. Todo mientras por las noches terminaba su canasta de serpientes, *Las redes imaginarias del poder político*.<sup>437</sup>

Siempre me pregunté cómo podía Bartra mantener un acucioso nivel teórico al mismo tiempo que se entregaba a un trabajo extenuante como es el periodístico. Al escuchar el relato que hacen los editores del *El Corno Emplumado* nos maravillamos de todo lo que hay detrás de un ejemplar.<sup>438</sup> No podía entender ese rasgo en la obra bartriana hasta que en una reciente entrevista Bartra señaló que para él no significó restarle tiempo a sus investigaciones. En su caso, el trabajo periodístico no le quitaba la concentración que requería en sus trabajos de investigación. Por el contrario, las dos actividades lo estimulaban.

Uno camina por la vida con varias identidades y el periodismo ha sido para mí un complemento muy importante al trabajo de investigación académica, al trabajo de escribir ensayos. A veces en las universidades, en la academia, se sospecha del periodismo, que quita tiempo, que estorba, que no permite la concentración. En mi caso ha sido todo lo contrario, me ha permitido una apertura y un estímulo para mi trabajo como escritor, ensayista e investigador. Cuando estaba en el bachillerato dirigí el periodiquito de los estudiantes del colegio donde estudiaba, pero más seriamente, en los años sesenta, mientras estudiaba antropología, tenía una columna semanal o quincenal, según la temporada, en el suplemento cultural “El gallo ilustrado”, del diario *El Día*. Ahí no hablaba de temas políticos porque en aquella época estaba prohibido. Yo era un militante de izquierda y mis opiniones no tenían cabida en los periódicos, escribía sobre arqueología prehispánica, Teotihuacan, los aztecas, los mayas, los tarascos. Ése fue,

<sup>434</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 13-14.

<sup>435</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 8.

<sup>436</sup> Rafael López Castro se encargaba de hacer los diseños de las portadas de *El Machete*. Este artista también hace fotografía. Puede consultarse su magnífico libro de fotografías *Vestida del sol*.

<sup>437</sup> *Las redes imaginarias del poder político* se publica en 1981.

<sup>438</sup> Ver el documental *El corno emplumado. Una historia de los sesenta*.

digamos, mi primer experimento como colaborador constante manteniendo una columna en un diario. Fue un buen ejemplo de esta combinación tan buena entre el trabajo de difusión del periodismo cultural con el de la arqueología, nunca me estorbó, al contrario, me estimulaba. Años después tuve otras experiencias, una columna en el *unomásuno*, otra en *La Jornada* y, desde luego, mis experiencias como director de revistas, que también fueron muy importantes.<sup>439</sup>

*El Machete* representó para Bartra todo un acicate en su vida, en sus reflexiones y en sus investigaciones. Al parecer no sucedió lo mismo para un sector de la izquierda. Finalmente este sector decidió cambiar de rumbo. *El Machete* dejó de circular a mediados de 1981.

Carr enfatizó el hecho de que la revista había causado demasiada irritación dentro de la izquierda como la causa de su desaparición.

La revista desapareció por fin en el verano de 1981, sin ninguna explicación oficial. Sin embargo, varios factores habían contribuido claramente a su fin. Parte del problema era financiero; requería un fuerte subsidio del Comité Central del PCM, aunque gozaba de independencia editorial. Pero además, había ofendido a demasiados sectores del partido y, cuando se iniciaron negociaciones serias para la formación del PSUM, en el verano de 1981, el *Machete* se convirtió en un impedimento. El estilo y el contenido editorial de la revista chocaban demasiado frontalmente con la línea más tradicionalmente prosoviética, “productivista”, de partidos como el PPM y el PSR, o de grupos como el MAP y el MAUS.<sup>440</sup>

Cabrera también señaló que *El Machete* desencadenó adhesiones, pero también desencuentros y polémicas entre los militantes de izquierda.

Durante su breve existencia *El Machete* contribuyó al debate entre ciertos escritores y cierto tipo de lectores politizados. Las opiniones sobre diversos aspectos de la cultura que publicó provocaron polémicas ilustrativas de desencuentros entre, por un lado, las expectativas de los lectores tradicionales de las publicaciones de izquierda y, por otro lado, la heterodoxia, ya normal, de los grupos letrados de esta corriente política en los años setenta. Pero también logró adhesiones entusiastas de quienes celebraron el abandono de la rigidez y sobriedad propias del diseño gráfico y la iconografía de los países socialistas, toda vez que dedicó espacio al pensamiento irónico, autoparódico y anticonvencional.<sup>441</sup>

Sin embargo, el jefe de redacción de *El Machete* era contrario a la idea de que las polémicas y desencuentros que habían tenido lugar con ocasión de los contenidos de la revista fueran la causa de su desaparición. Musacchio, además, se resistía frente a la idea de que la posible decisión del

<sup>439</sup> Entrevista de Guadalupe Alonso a Roger Bartra, pp. 22-23.

<sup>440</sup> Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 289.

<sup>441</sup> Patricia Cabrera López, *Una inquietud de amanecer. Literatura y política en México, 1962-1987*, p. 290.

PCM de aliarse a otros grupos para pasar a formar el PSUM tuviera que ver también con la desaparición de *El Machete*: “Si se tiene presente lo anterior, pudiera pensarse que algunos hechos muestran la decisión del PCM de evitar roces inconvenientes. Uno de esos hechos es que *El Machete*, revista mensual del PCM, ha dejado de aparecer —el último número tiene fecha de julio”.<sup>442</sup> Musacchio no minimizaba el hecho, para todos evidente, de la adversidad hacia los macheteros, sobre todo, de los sectores stalinistas, pero, a su juicio, era una especulación sostener que la desaparición de la revista fuera el gesto amistoso del PCM a los otros partidos para mostrar que estaba en sintonía con ellos.

El hecho, pues, es que *El Machete* produjo una notoria unanimidad adversa entre la izquierda de proceder dinosáurico, estalinista. Aun entre los sectores más receptivos a la crítica y dispuestos al libre examen no faltaron escozores y hasta animadversión. En ese marco, no es extraño que se interprete la desaparición temporal de *El Machete* como un gesto amistoso del PCM hacia los que formarán con él un solo partido. Pero esa es una mera especulación, pues otros factores son los que condenan a la revista a la hibernación.<sup>443</sup>

Entre esos otros factores se encontraba las dificultades para conseguir el presupuesto. De ahí que Musacchio dedicara un párrafo de su artículo a mostrar esa situación, lo tituló “Billete imposible”.

Es significativa en ese sentido la palabra “hibernación” que Musacchio empleara en su artículo, publicado en *Nexos*, en octubre de 1981. Musacchio consideraba que la revista dormía un invierno del que despertaría. Y puntualizaba, en ese sentido, que también el director de la revista así lo consideraba: “Para Roger Bartra, el director, la desaparición de *El Machete* no es definitiva”.<sup>444</sup> Al final de su artículo Musacchio mostraba sus esperanzas de que la dirección comunista apoyara la revista, más que por la revista misma, por la necesidad de contar en las filas de la izquierda mexicana con espacios de reflexión y discusión abierta.

Hoy la izquierda mexicana muestra una gran diversidad de enfoques que requieren de la confrontación para probar su validez. Ciertamente toda polémica tiene aristas desagradables, sobre todo cuando se cuestiona a las personas y a sus ideas. Pero bien vale

<sup>442</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 7.

<sup>443</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 8.

<sup>444</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 9.

la pena correr los riesgos que implica toda discusión, pues es ahí donde se recoge la práctica y se enriquece la teoría, donde se miden tesis que pueden ser determinantes para transformar la realidad.

El nuevo partido, con su amplísima gama de posiciones, con su necesaria diversidad, estará obligado a garantizar la libre circulación de las ideas, requisito indispensable si se quiere una organización democrática que no descarte la pluralidad y la lucha interna en aras de un imposible monolitismo.

En esa línea, defender los espacios ganados al dogma y la cerrazón es obligación del PCM, donde la libertad de crítica y debate es ya una conquista. Mediante un esfuerzo de sus editores *El Machete* puede reaparecer antes de la fusión. De no ser así, de no contarse con apoyo de la dirección comunista, el PCM llegará a la unidad sin la revista, que sería lo de menos si no implicara que se arribará a un momento clave sin haber preservado las conquistas que se cuentan entre las principales de esa ruta, zigzagueante pero fértil, que han recorrido los revolucionarios mexicanos en los últimos años.<sup>445</sup>

Pero los hechos posteriores desecharían las esperanzas del machetero, como dice Cabrera. Es probable en ese sentido que la interpretación de Carr sobre la desaparición de *El Machete* sea acertada. También Cabrera parece inclinarse hacia la posición de Carr.

Claro que en el momento en que Musacchio escribió el balance, el periodista tenía la esperanza de que el PCM volviera a editar la revista antes de fusionarse en el PSUM, [...]. Los hechos posteriores al artículo de Musacchio desecharían sus esperanzas. Barry Carr [...] adjudica la desaparición de *El Machete* a que la revista “había ofendido a demasiados sectores” del PCM, y su estilo y contenido chocaban frontalmente con la línea prosoviética de los otros grupos que se fusionaron en el PSUM.<sup>446</sup>

Esa parece ser también la posición de Bartra, quien mencionó que la “revista sólo duró quince meses, pues los dueños de la jaula cambiaron de rumbo”.<sup>447</sup> El caso es que el ciclo se cerró “prematuramente”, dijo Bartra. En efecto, tenía mucho que ofrecer. A pesar de este desafortunado suceso hay que decir que Bartra considera que *El Machete*, con todo, fue un logro. Simplemente hacer que una revista de los comunistas llegara a los puestos de periódicos ciertamente lo es.

Cuando Fernando Benítez renunció a la dirección de *La Jornada Semanal* —en aquella época era un suplemento del tamaño del diario— el director, Carlos Payán, me invitó a que me hiciera cargo de un suplemento que tuviese formato de revista y así fue. Cuando entré a dirigir *La Jornada Semanal* se hizo una revista engrapada con portada a color. Fue la primera vez que se hacía algo así en México y allí estuve durante seis años. Ésa fue, quizá, mi más larga experiencia en el periodismo cultural. Antes había fundado y dirigido una revista de cultura política, *El Machete*. Era una edición de gran tiraje en épocas en

<sup>445</sup> Humberto Musacchio, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, p. 9.

<sup>446</sup> Patricia Cabrera López, *Una inquietud de amanecer. Literatura y política en México, 1962-1987*, p. 295.

<sup>447</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 129.

que la democracia no llegaba al país y resultaba muy difícil publicar una revista de izquierda, muy crítica, para venderse en los puestos de periódicos, pero en fin, lo logré y fue una experiencia muy importante, un antecedente a mi trabajo de varios años en *La Jornada*.<sup>448</sup>

A mediados de los noventa, esa década “rara” según Rozitchner, muchas cosas habían sucedido. Algunas de ellas sorprendentes, casi inimaginables. El campo socialista o del llamado socialismo real desapareció. Y en México unos indios creativos se atrevían a romper la jaula. La imagen del indio pasivo y melancólico de Ramos-Paz era cuestionada. También el mito del mestizaje era cuestionado. Y con ello era cuestionado también el mito de la identidad nacional.

En ese contexto, Bartra señaló que el cierre de *El Machete* fue prematuro. Además, Bartra mencionó una controversia que yo encuentro importante y sintomática. Era el momento de escoger el título de la revista. Bartra propuso que se llamara *Rayuela*, en honor a Cortázar. Otros proponían *El Machete*, en honor a la revista de los veinte. Al parecer las opiniones estaban divididas. Se tuvo que votar. Bartra perdió la votación.<sup>449</sup>

Cuando fui invitado a hacer públicamente la anatomía metodológica de algún proyecto sobre cultura política que hubiera realizado, se me ocurrieron dos posibilidades para tan macabra tarea. La primera fue el proyecto y la realización de una revista: hace más de quince años el Partido Comunista me invitó a dirigir una publicación, y me dio de entrada amplias libertades para diseñar su orientación. Sin embargo, no pude decidir el nombre, pues perdí una votación: yo quería que se llamase *Rayuela* (en honor a Julio Cortázar) pero la mayoría decidió que debía llamarse *El Machete*, igual que la vieja revista fundada por Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y Xavier Guerrero. Debo agregar que sí pude definir el subtítulo de *El Machete*: “Revista Mensual de Cultura Política”. De esta manera tuve una intensa experiencia práctica de lo que significa la continuidad de un mito y, además, de lo que implica estar atrapado en su interior. El drama, en este caso, era muy evidente: debía continuar la edición de un viejo mito desde su interior y usando, si no sus mismas estrategias y códigos hermenéuticos, otros muy similares. La revista sólo duró quince meses, pues los dueños de la jaula cambiaron de rumbo. No haré aquí una anatomía de esta experiencia, porque el círculo hermenéutico se rompió prematuramente. El otro proyecto fue una investigación, y la experiencia fue —espero— más duradera, pero en cierto sentido no muy diferente. Mientras escribía los resultados de un estudio sobre la cultura política mexicana, que se publicaron en 1987 en *La jaula de la*

<sup>448</sup> Entrevista de Guadalupe Alonso a Roger Bartra, p. 23. Bartra fue director de *La Jornada Semanal* de junio de 1990 a febrero de 1995. Ver Rogelio Villarreal, “El bohemio y el poder”, p. 19. Por cierto, según Villarreal, “Fue el enojo de Monsiváis lo que ocasionó la salida de Roger Bartra de *La Jornada Semanal*, [...]”

<sup>449</sup> También hubo dos discusiones más. Unos proponían que la circulación fuera sólo partidaria (Jorge G. Castañeda), mientras otros proponían que la circulación fuese no sólo partidaria sino además comercial. Y por último, unos proponían la censura previa (Enrique Semo), mientras que otros, entre ellos nuestro Bartra, proponían la no censura. Se impuso, afortunadamente, el criterio de la distribución partidaria y comercial y la libre expresión.

*melancolía*, comprendí que también estaba atrapado en la jaula que intentaba comprender (y criticar).<sup>450</sup>

Bartra observa las dificultades de trabajar con símbolos no elegidos. Y no sólo eso, sino con símbolos, ideas y mitos criticados.

*El Machete* tiene connotaciones de algo violento, hasta sangriento. Los versos de la poeta que le dio el nombre son incluso por momentos escalofriantes. Sugiere el cercenamiento de los poderosos. *Rayuela*, en las antípodas, sugiere la pluralidad de la interpretación. El debate, la apertura y la tolerancia. Que cada quien lea mi novela como le plazca, decía el cronopio. Y si le agrega algo, mejor. Cortázar buscaba al lector-autor. Y por supuesto, *Rayuela*, para Bartra, alude al respeto y la defensa absolutos de la integridad física de cualquier humano.

*Rayuela* fue inspiración de la generación de Bartra. Se dice que muchos la recitaban de memoria, como si fuesen versos o cantos. *Las redes imaginarias del poder político* deja ver su impronta. Son ensayos para estimular la discusión y la interpretación. Es una canasta de serpientes. En un doble sentido. Al abrirla, dice Bartra, nos puede saltar una serpiente de broma como en esas cajas de regalo para las fiestas. O también nos puede morder alguna otra serpiente que deje su veneno amargo y pesimista en nuestro humor.<sup>451</sup> Era tal la impronta cortazariana que las narraciones se hicieron presentes. Por ejemplo, los autores mencionados en el ensayo “El simulacro de las estructuras simbióticas” son personajes de una novela de Dick, excepto Philip Dick. Y las obras citadas son invenciones de Bartra.

Bartra perteneció a una generación deslumbrante, enigmática y contradictoria.<sup>452</sup> Muchas veces conmovedora. En ocasiones patética. Hay quienes quieren recordarla con añoranza. Pero la obra bartriana nos recuerda que la “dama antaño blanca” es complicada de interpretar.

---

<sup>450</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, pp. 129-130.

<sup>451</sup> Ver Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*.

<sup>452</sup> Ver abajo el apartado “Anexo 2. Esperanzadores tiempos”.

29 años han pasado desde los tiempos de *El Machete*. Por momentos, ha habido algo de nostalgia en el corazón de Bartra, después de todo ha sido un nómada. Pero yo creo que su negativa a caer en los seductores brazos del misticismo lo preserva de prender incienso al “pluscuamperfecto”.

Bartra es capaz de vivir intensamente el presente y observarlo atentamente, no porque “tomorrow never hapens, man”, como decía la Bruja Cósmica. Los fuegos cósmicos pueden ser atrayentes, pero no es lo que mueve a nuestro anatomista. La sicodelia rodeó a Bartra, pero no fue su inspiración. Bartra vive y observa atentamente el presente porque los mexicanos podemos tener esperanza en él.<sup>453</sup>

Por eso, Bartra no exclamaría algo así como: “¡esos eran jóvenes, Dios mío!” , como le dijo uno de sus entrevistadores.<sup>454</sup> Al contrario, Bartra mantiene viva la llama de la esperanza y eso significa, también, tratar de entender a la nueva generación.

Las utopías ciertamente lo son. Pero tal vez, dice Bartra, habrá que intentarlas.<sup>455</sup>

\*\*\*

Hoy podemos reconocer que la historia ha ingresado a un terreno desconocido: el siglo ha terminado y todavía no desciframos el nuevo milenio. Nos quedan la ironía y el humor para sobrevivir: y también para condimentar el pesimismo con que seguimos buscando tercamente un sentido justo a la sociedad humana.  
Roger Bartra

Sobrevivir, descifrar, buscar. Sobrevivir, sí, pero, ¿sólo eso nos queda? No. Podemos intentar descifrar, es decir, hacer ciencia, filosofía, arte y todos los híbridos que aún no tienen nombre, para intentar entender nuestro tiempo. Si sobrevivir es difícil, descifrar más aún, aunque más no sea porque implica que se dé lo primero simultáneamente. Pero nada más difícil que buscar. El

<sup>453</sup> Entrevista de Ariel Mondragón a Roger Bartra y otros, “Pensar e imaginar. México hacia el futuro”.

<sup>454</sup> Entrevista de Leonardo Curzio a Roger Bartra.

<sup>455</sup> Ver Roger Bartra, “La vida en la calle”.

panorama se presenta opaco. La búsqueda en esas condiciones puede resultar extremadamente difícil. Sin embargo, nuestro marxista, que renuncia al marxismo para seguir siendo marxista, está convencido de que podemos buscar la formación y consolidación de una cultura de izquierda que avance en la construcción del socialismo. El capital no la necesita, por obvias razones. Pero nosotros sí. Por eso, más que ser una izquierda necesaria, dice Bartra, es una izquierda “necesitada”.<sup>456</sup> Y definitivamente esa cultura de izquierda que vislumbra Bartra tendrá que hacer énfasis en el tema de la igualdad: “A mi entender sí podemos vislumbrar, aunque sea en forma tenue, algunos destellos esperanzadores de una opción socialista democrática moderna. Me refiero a [...] una nueva izquierda que retoma con fuerza el tema de la igualdad [...]”<sup>457</sup>

---

<sup>456</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 84.

<sup>457</sup> Roger Bartra, “La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana”, p. 42.

## Epílogo

Voy a usar un símil. Si nos preguntaran, un marcianito, por ejemplo, dónde es allá y dónde es aquí nos quedaríamos en aprietos y nuestro marcianito seguramente perplejo. “Allá” y “Aquí” no tienen lugar. Nunca están quietos y son mutuamente excluyentes. Si quiero llegar a allá, caminaré y entonces llegaré no a allá sino estaré aquí.

Algo similar sucede con la identidad y la otredad. La identidad es como un campo minado, dice Bartra.<sup>458</sup> Por su parte, la otredad, incluso aquella que puede ser crítica, presenta sus máscaras.<sup>459</sup> La identidad y la otredad juegan una danza loca de invenciones y creaciones. En ese sentido no tienen ningún lugar.

Ahora bien, Baltasar Gracián decía que “no tenemos cosa nuestra sino el tiempo, donde vive quien no tiene lugar”.<sup>460</sup> Podemos transformar el verso, dándole otro sentido. Si algo no tiene lugar, es necesario buscar su tiempo histórico. La identidad y la otredad son invenciones cuya realidad sólo es tal dentro del juego de su frenética danza. Pero nunca, dice Bartra, hay que olvidar la dimensión histórica.

Estoy de acuerdo con que la identidad es un proceso complejo de creaciones e invenciones: pero ello no nos autoriza a hacer a un lado la dimensión temporal e histórica, que es la que sedimenta el consenso de una comunidad en torno a ciertos símbolos y valores.<sup>461</sup>

En efecto, nunca debemos olvidar que la constante estimulación de la otredad (como de la identidad) ha sido una función de legitimación del poder político.

Ahora bien, si el capitalismo se queda sin el agua y el sol de la otredad, ¿podrán reverdecer sus ramas?, ¿podrá continuar sin reformas profundas? A Bartra le cuesta trabajo pensar que no habrá cambios.

---

<sup>458</sup> Ver Roger Bartra, “Prólogo” a *Anatomía del mexicano*, p. 12.

<sup>459</sup> Ver Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, pp. 168-169.

<sup>460</sup> Citado por Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, p. 71.

<sup>461</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 35.

La creación y estimulación de sentimientos públicos sobre la otredad es una de las funciones más importantes de los aparatos de legitimación. Me cuesta trabajo creer que el final de la guerra fría y la extinción del comunismo como gran encarnación de la alteridad amenazante no provoquen, en algún momento del futuro cercano, cambios o sacudidas importantes en el sistema político de Estados Unidos.<sup>462</sup>

En otras palabras, ¿seguirán los Estados Unidos con su política exterior depredadora? Algunas alteridades amenazantes pueden disolverse. Pero entonces nada garantiza que no sean inventadas y estimuladas otras: “Con la desaparición de la amenazadora alteridad comunista ha aumentado la necesidad de buscar e inventar nuevos enemigos. Podría pensarse en otra bipolaridad mítica: la que opone la tierra baldía de la posmodernidad a las otredades líquidas”.<sup>463</sup>

El sistema capitalista sabe cómo trenzar estas bipolaridades. Sabe cómo lanzarlas una y otra vez al mar y recoger el preciado cardumen de su perpetuación. En esto tiene mucha experiencia. Por ello, Bartra sabe que una cosa son los deseos y otra la realidad política. En la cultura política de por lo menos el siglo XIX y el XX la otredad se ha esparcido por todos los puntos cardinales del planeta, dice Bartra. La imaginaria política ha construido la imaginaria otretaria. Se trata, dice Bartra, de una verdadera cosmografía de la otredad. Al Este el refinamiento de la otredad oriental; al Sur, los míticos primitivos de las selvas; al Norte, las hordas agresivas; al Oeste, el ego occidental. Hacia arriba, en el cielo, los místicos saturninos; hacia abajo, en el infierno, el imperio mítico del mal.

Estos espejos conforman los planos de una especie de cosmografía de la alteridad. Para ello partiré de los puntos cardinales como referencias simbólicas.

Si miramos hacia el Este contemplaremos el espejo de la otredad oriental, esa extraña mezcla de imágenes románticas y monstruosidades políticas que vienen del pasado mítico. En el Oriente hay sensibilidades eróticas diferentes, sátrapas, antiguas sabidurías y perversiones refinadas. También de allí vienen oleadas migratorias de turcos, paquistaníes, chinos o árabes. Llegan asimismo la influencia del budismo zen, el yoga y los gurús indios, así como el miedo a los déspotas orientales, desde los sultanes otomanos y los emperadores manchúes hasta las diversas dictaduras encarnadas en Saddam Hussein, Pol Pot, Suharto o el sha Reza Pahlevi. Edward Said ha descrito en un libro muy conocido el orientalismo europeo. Nerval y Chateaubriand alentaron la imaginaria orientalista y después Nietzsche se refirió a la unión de la antigüedad clásica con el Cercano Oriente, de Dionisos con Zaratustra.

---

<sup>462</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 62.

<sup>463</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 22.

Si ahora dirigimos nuestra mirada a un Sur interior e imaginario, veremos allí las míticas figuras de los salvajes, seres primitivos que viven una existencia tosca y bestial, carentes de los refinamientos orientales, pero tan extraños como los míticos habitantes de Catay, los sultanes de las *Mil y una noches* o las sensuales odaliscas turcas. Los salvajes no están sumergidos en la nebulosa fantasía del Oriente, sino en las oscuras y peligrosas selvas, los desiertos y las montañas. Pero también son un flujo de emigrantes africanos, con extrañas costumbres tribales y lenguas incomprensibles, que llegan a las costas mediterráneas en busca de trabajo. O los miles de latinoamericanos que cada año llegan a los Estados Unidos. Los famélicos emigrantes se confunden, en el espejo líquido de la imaginación, con los míticos calibanes y yahoos que escapan del corazón de la oscuridad que describió Conrad en su famosa novela.

Del Norte, desde la antigüedad y la Edad Media, se descuelgan oleadas agresivas donde rudos escitas y bárbaros germanos amenazan a la civilización. Coetzee ha representado en una extraordinaria novela, *Esperando a los bárbaros*, los miedos ancestrales frente a indefinibles amenazas nórdicas, eslavas o germánicas que se ciernen sobre la civilización. En esta rápida exploración hay otro rumbo, otra ruta hacia la lejanía. En la geografía de las otredades la historia avanza hacia el Oeste y atraviesa, en peligroso equilibrio, por un punto –el ego occidental– ubicado entre los salvajes crueles del Sur y las hordas bárbaras del Norte. El porvenir imaginario y fantasioso ubicado en el Oeste está tan plagado de alteridades como el pretérito oriental. Pero aquí el fulgor [...].

En esta cosmografía de la otredad nos falta mirar hacia otras direcciones. Si dirigimos los ojos hacia el cenit, hacia arriba, podremos contemplar cómo del cielo nos llueven místicos que pretenden estar en comunicación con los dominios celestiales: iluminados, alumbrados, ilusos, melancólicos y profetas perdidos en la noche oscura, lunáticos y saturnos que predicán con fervor exótico las bondades de la luz verdadera. Formas blandas y aparentemente benévolas de la locura se mezclan, en esta otredad angélica, con los fanatismos y fundamentalismos más radicales de ayatolás, unas veces imaginarios y otras muy reales y amenazadores.

El punto opuesto al cenit lo hallamos hacia abajo, rumbo al nadir de las alteridades malignas. En las profundidades subterráneas, en el infierno, existe el imperio mítico del mal –en el que cree firmemente el presidente Bush–, un pozo que no sólo se traga a los pecadores, sino que desde sus cavernas emana la otredad malvada de los terroristas, los criminales, la locura furiosa y el hedonismo desenfrenado.<sup>464</sup>

Por lo que tal vez sólo sea un “wishful thinking” pensar que habrá sacudidas importantes en el sistema político norteamericano.<sup>465</sup>

En efecto, los Estados Unidos han constituido uno de los países que más ha estimulado y exacerbado la otredad. Por lo que debemos ser cautos con nuestros deseos y contrastarlos con la realidad. Empezando con la realidad de las mitologías.

Recordemos simplemente, la tradicional imagería en torno de una de las alteridades más extremas. Porque, ¿qué es el alienígena sino la otredad más radical? Desde los treinta, por lo

<sup>464</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, pp. 16-20.

<sup>465</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 63.

menos, hemos convivido con ella en esa fabulosa sinestesia que son los medios audiovisuales masivos. Pareciera una cuestión superficial. Pero acaso el militarismo sea una de sus motivaciones y consecuencias. El militarismo, dice Bartra, parece ser el producto de la enigmática presencia de las imaginéras míticas.

Pero aquí el fulgor de la otredad proviene de supertecnologías desconocidas, de fenómenos cibernéticos hipersofisticados y de formas de robotización cuyas expresiones emblemáticas se encuentran en el Extremo Occidente, en unos Estados Unidos míticos en cuyos sueños y pesadillas habitan los arquetipos posiblemente más radicales del Otro y del Extranjero: los seres híbridos robotizados como los cyborgs, los extraterrestres y los superhombres o superhéroes de la ciencia ficción. Los referentes reales de esta encarnación futurista ultraoccidentalizada son poco precisos, pues este mito vive sobre todo en un mundo imaginario. Acaso los centros de investigación o experimentación científica y tecnológica asociados a los enclaves militares y de inteligencia pueden ser un ejemplo de su enigmática presencia en la sociedad.<sup>466</sup>

La presencia imaginaria de la otredad como de la identidad ejerce una vasta influencia en la configuración del poder político. Los imaginarios identitarios coagulan las identidades, los imaginarios otretarios, las otredades. A veces pareciera que unas son las sombras de las otras. En todo caso, lo que se puede observar es que en algunos contextos históricos estas *entities* y sus sombras se convierten en trombos fundamentalistas.

El siglo XXI, dice Bartra, “nace en Occidente bajo los signos del terror y la otredad”.<sup>467</sup> Es una visión pesimista. Pero tendríamos que admitir que Bartra tiene razón. En efecto, vivimos un desierto, una tierra baldía. Seca, estéril y agrietada. *A wasteland*, dice Bartra.<sup>468</sup>

En este desierto nada parece crecer excepto las duras raíces de la prepotencia y la intolerancia. Tres semanas después de la tragedia de Pineland donde una persona murió y otra quedó herida, el presidente George Bush visitó el lugar. ¿Para lamentar el suceso?, ¿para ofrecer sus condolencias a los deudos?, ¿para ordenar una investigación? Nada de eso. Con lujo de cinismo y prepotencia fue a Pineland como parte de una campaña para lograr que el Congreso aprobase un enorme presupuesto para la defensa contra el terrorismo.

---

<sup>466</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 19.

<sup>467</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, p. 11.

<sup>468</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, p. 34.

Apenas tres semanas después del incidente del sheriff que disparó contra dos soldados, el presidente George Bush visitó el lugar, como parte de su campaña por lograr que el Congreso aprobase un enorme presupuesto para la defensa contra el terrorismo, de 379.000 millones de dólares. La caravana presidencial transitaba por una tranquila carretera flanqueada de árboles en la que un cartel pintoresco anunciaba: “Welcome to Pineland”. El presidente Bush se topó enseguida con dos autobuses escolares incendiados y entró en una improvisada ciudad invadida por manifestantes amenazadores, que rodeaban un tanque destruido y se mofaban del presidente. Encaramado en lo alto de un gran bloque de cemento —marcado con un letrero que indicaba que era la embajada de Estados Unidos—, Bush observó los acontecimientos protegido por un casquete de beisbolista, gafas protectoras y orejeras amortiguadoras. Varios comandos descendieron por unas cuerdas desde un helicóptero, seis paracaidistas saltaron con precisión desde una altura de tres mil metros, llegaron varios rangers, algunos en moto y otros en vehículos todoterreno. Desde un helicóptero se ametrallaba a una multitud que agitaba palos contra Bush y gritaba “Go home! Go home!”. En torno, fuertes explosiones levantaban nubes de polvo. Grupos de fuerzas especiales asaltaban, cuarto por cuarto, un edificio adyacente lanzando metralla y explosivos contra los revoltosos que allí se escondían. Después de quince minutos el presidente Bush avisó por radio al comandante que la batalla había terminado. El campo de Pineland estaba lleno de cuerpos y escombros. “Fue emocionante”, declaró Bush; “creo que están bien entrenados. Me da gusto que estén de nuestro lado.” Más se hubiera emocionado el presidente si hubiese sospechado que un valeroso sheriff estaba vigilando el camino desde su patrulla. Tampoco sospechó que el espectáculo que acababa de ver lo presentaba como el simulacro de un presidente actuando en un escenario donde se mezclan lo auténtico y lo imitado, lo real y lo imaginario. El presidente se convirtió en la representación de ese sheriff que no puede distinguir entre el teatro y la vida, porque él mismo es actor en la comedia y gobernante trágicamente existente del sistema más poderoso de la tierra.<sup>469</sup>

---

<sup>469</sup> Roger Bartra, *Territorios del terror y la otredad*, pp. 33-34.

## Conclusión

Si miramos hacia el pasado, que conforme es más lejano se vuelve menos inteligible y requiere de una cauda de decodificadores especializados, podemos imaginar cuánto de lo que hoy nos rodea será casi incomprensible en el futuro.

Roger Bartra

La apuesta sobre los agujeros negros que engullen libros nos recuerda que la historia de las artes y las ideas no transcurre sin riesgos: hay fracturas, grietas donde se pueden perder muchas obras. Por supuesto, la historia de lo que no fue carece de registro, y no aparece en ningún archivo de donde podamos extraerla para compararla con lo que tenemos. Esa historia engullida en algún agujero negro de nuestra cultura no es recuperable. Pero ello no quiere decir que las cosas no pudieron ser de otra manera. No sabremos con certeza lo que perdimos, pero su ausencia se perfila en las angustias de este fin de milenio.

Roger Bartra

En cierta ocasión César Cansino dijo que Roger Bartra es de los intelectuales cuya trayectoria ha estado marcada por la independencia y la crítica al poder.

Hasta aquí, el balance resulta terrible: la seducción por el poder ha llevado a la mayoría de los intelectuales mexicanos a sucumbir ante él. La existencia de un puñado de intelectuales a lo largo del siglo XX que han elegido el camino menos rentable y protagónico de la independencia y la crítica al poder —como Gabriel Zaid, Roger Bartra o Lorenzo Meyer— no marca una tendencia.<sup>470</sup>

Estoy, por supuesto, de acuerdo. Lo hemos visto a lo largo de este trabajo. Pero yo quiero darle una vuelta de tuerca al asunto. Yo pienso que esa sólida carrera, brillante por la profundidad teórica, hermosa por la escritura y completamente crítica del poder político, de alguna manera tiene que ver con la poesía. Trataré de explicar esta idea.

Todos sabemos lo siguiente. El pensamiento que no constituye lo que se llama el grado cero, en principio, se puede expresar por otros medios que no sean la palabra escrita. Es decir, un sociólogo podría expresar una teoría por la radio, por ejemplo. Aunque tendría grandes limitaciones, podría resumir la tesis principal. No pasa así con el grado cero. La literatura no se

---

<sup>470</sup> César Cansino, *El evangelio de la transición y otras quimeras del presente mexicano*, p. 198.

expresa a través de literatura. Las letras no son su medio. En este ámbito la forma es el contenido, como se dice.<sup>471</sup>

Ahora bien, la escritura presenta una gran paradoja. La escritura por sí misma es trascendencia. Y la escritura del grado cero más que cualquier otra. Muerto el poeta o cuentista, la escritura quedará. Mucho más que los científicos sociales o los científicos naturales o los humanistas, los que trabajan el grado cero son sensibles al problema. Se dice que algunos narradores se percataron de la paradoja e intentaron escapar de ella usando seudónimos, por ejemplo.<sup>472</sup> El humano muere y su escritura queda, trasciende. Es una contradicción. Una inquietante paradoja. Para muchos la trascendencia es fascinante. A veces la fascinación llega al afán.

Yo creo que al ser hijo de un poeta Bartra estuvo cerca del problema. Lo suficiente como para darse cuenta que muchos intelectuales padecen esa fascinación por la trascendencia. Recordemos uno de los pasajes más conocidos de *Las redes imaginarias del poder político*.

Los aparatos mediadores son servidos y alimentados principalmente por una clase de hombres que en su búsqueda de trascendencia construyen un mundo inmanente y se dedican a llenar mares y ríos sin fondo con las piedras de la demonología freudiana: son aquellos que sueñan dormidos; hay otros que sueñan despiertos, sus sueños no obedecen a las leyes freudianas y por ello renuncian a llenar con ilusiones los vacíos que separan a las contradicciones antagónicas.<sup>473</sup>

Pocas cosas son tan desagradables para un intelectual que comprobar la muerte intelectual.<sup>474</sup> Por lo que con dificultad se admite, con Monterroso, que “nuestras obras son los ríos que van a dar al mar del olvido”. Bartra es de los pocos intelectuales que se percatan de la muerte intelectual. Por doloroso que sea habría que aprender a desprenderse de la obra. Bartra se desprende de su obra,

---

<sup>471</sup> Ciertamente que hubo un tiempo que la poesía fue canto, oralidad, pero en la historia de Occidente ha tenido mucha mayor tradición la cultura escrita. Y en nuestra actual sociedad es claro que eso sucede así. Cuando los poetas recitan sus poemas de manera oral, lo hacen sólo como una manera de que sus lectores escuchen la voz del poeta. Para deleite de sus asiduos lectores. Por cierto, quien quiera escuchar la voz de nuestro anatomista existe *Jaula de ensayos*, un disco compacto editado por la UNAM.

<sup>472</sup> Pero aún ellos dejaron pistas, dice Monterroso, para que después los reconociéramos. Ver Augusto Monterroso, “De atribuciones” en *Movimiento perpetuo*, p. 29.

<sup>473</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 76.

<sup>474</sup> Ver Roger Bartra, “Cuatro formas de experimentar la muerte intelectual” en *La sangre y la tinta*, pp. 43-47.

como dice uno de sus poetas preferidos. Bartra no siente atracción por la trascendencia. Yo creo que esta singular actitud le proporcionó ese agudo sentido crítico que le conocemos.

La búsqueda de trascendencia es lo que desvela a muchos intelectuales. Paradójicamente (o consecuentemente) terminan por construir un mundo de inmanencia. Sueñan dormidos.

Pero hay otros que sueñan despiertos. Son aquellos que reconocen que en “poesía no se habita más que el lugar que se abandona, no se crea sino la obra de la que nos desprendemos, no se logra la duración más que destruyendo el tiempo”, como dice el poeta.

\*\*\*

Ahora bien, renunciar a llenar con ilusiones los vacíos de la contradictoriedad de la vida humana a veces implica ir contracorriente.

Una corriente en el pensamiento actual es el que se conforma en torno a la idea de la Otredad. Particularmente en el campo filosófico la Otredad suele tener una especial atención. Por eso, Levinas ha formado escuela, por decirlo así. Por cierto, es sorprendente, observa Bartra, que este paladín de la otredad crea en la “mentalidad primitiva”.

Sorprende que Lévinas, quien ha preconizado desnudarse más allá de toda desnudez frente a un otro que es necesario respetar como inviolable e irreductible, acepte la existencia de esa “mentalidad primitiva” inventada por la antropología francesa (véase el ensayo dedicado a Lévy-Bruhl, publicado originalmente en 1957, en el libro *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [...]).<sup>475</sup>

En realidad, la obsesión por *penser-à-l'autre*, la creencia en la otredad, ha sido la obsesión de Occidente. Y ese es el problema. En efecto, las filosofías motivadas por la otredad, dice Bartra, han sido influidas por una larguísima historia ya milenaria, de la que no han sido ajenas las reflexiones científicas que se basan, dice Bartra, en el interés por lo primitivo.

Si miramos a nuestro alrededor podemos comprobar que el mito del salvaje sigue vivo en la cultura occidental. En espacios culturales muy diferentes nos asaltan los salvajes. En la

---

<sup>475</sup> Roger Bartra, *La sangre y la tinta*, p. 145.

literatura son innumerables las secuelas modernas de *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad, o *El barón rampante*, de Ítalo Calvino, para citar ejemplos muy distintos. Francis Ford Coppola recogió en su impresionante película *Apocalypse now* el tema de Conrad. En el cine podemos recordar la saga cinematográfica y televisiva que inició *El planeta de los simios*, o los bellos dibujos animados de Topor en *El planeta salvaje*, además de los incontables monstruos, hombres-lobo o vampiros. En los cómics los salvajes han encontrado un espacio privilegiado, desde los más antiguos híbridos como el hombre araña hasta los mutantes como Wolverine o los neomedievales como Conan. Los pintores modernos, desde Paul Klee y los *fauves* hasta Paul Delvaux o Lucien Freud, han pensado en salvajes. Esta inquietud ha influido en las reflexiones filosóficas motivadas por la otredad (Emmanuel Levinas) o científicas, basadas en el interés por lo primitivo [...].<sup>476</sup>

Lo que ha impedido relacionarnos con las personas de manera respetuosa y libre es la creencia de que dentro de nuestro Yo hay un *Alter*. En otras palabras, creer en la Otredad ha impedido ver los otros.

Bartra tiene la esperanza de que si sabemos reconocer que creer en la Otredad es el problema, entonces tal vez haya una posibilidad de que los humanos seamos capaces de acceder a una vida de libertad.

El artículo bartriano “El salvaje europeo” está dividido en 10 párrafos. El primero de ellos se titula “1. Hubiéramos podido ser otros...”. Se compone a su vez de cuatro párrafos. En diferentes momentos de mi trabajo he citado los tres primeros. Me parece que estamos en condiciones de incorporar el cuarto. Citaré ahora todo el párrafo.

### 1. HUBIÉRAMOS PODIDO SER OTROS...

¿Quiénes son los salvajes europeos? ¿Qué buscan? ¿Qué representan? Desde luego, estos salvajes nada tienen que ver con los nativos que los europeos han colonizado en África o en América. En realidad, los europeos usaron un antiguo mito para denominar a los extraños habitantes de otras regiones del mundo. Cuando Nietzsche trata de dibujar la tragedia del hombre moderno, da un salto de veinticinco siglos para enfrentarse al típico hombre salvaje de los antiguos griegos, el fauno Sileno. Cuenta Nietzsche la leyenda de Midas, el legendario rey frigio que logra capturar al salvaje Sileno y lo fuerza a revelarle qué es lo mejor para los hombres. El rey Midas, que quería comprender el sentido de la vida humana, recibe una respuesta contundente: “Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y, en segundo lugar, lo mejor es, para ti, morir”. De esta forma Nietzsche descubre en la antigua sabiduría popular griega, revelada por Sileno, la llave del pensamiento trágico: el dolor y el sufrimiento por la unidad perdida del hombre con la naturaleza.

<sup>476</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, pp. 81-82.

El salvaje europeo guarda celosamente un secreto, durante muchos siglos ha sido el guardián de arcanos desconocidos: posee las claves de la tragedia, oculta los misterios del cosmos, sabe escuchar el silencio y puede descifrar el fragor de la naturaleza. El salvaje ha sido creado para responder a las preguntas del hombre civilizado; para señalarle, en nombre de la unidad del cosmos y de la naturaleza, la sinrazón de su vida; para hacerle sentir trágicamente el terrible peso de su individualidad y de su soledad. El salvaje permanece en la imaginación colectiva europea para que el hombre occidental pueda vivir sabiendo que hubiera sido mejor no haber nacido o, más bien, para poner en duda a cada paso el sentido de su vida. En esta forma, paradójicamente, el salvaje es una de las claves de la cultura occidental.

El mito del salvaje europeo tiene una larga historia. Cada época construyó su propia imagen salvaje, sin que la continuidad del mito se perdiera. Ciertas facetas del mito del salvaje medieval fueron rescatadas por la imaginación renacentista para definir con ironía el nacimiento de un nuevo tipo de hombre; lo mismo había ocurrido con el *homo sylvestris* medieval, que tomó del salvaje trágico de los griegos elementos para dibujar el perfil del sentimentalismo amoroso. De esta manera, rasgos que podrían haberse perdido en la noche de los tiempos son rescatados por una nueva sensibilidad cultural para tejer redes mediadoras que van delineando los límites externos de una civilización gracias a la creación de territorios míticos poblados de marginales, bárbaros, enemigos y monstruos: salvajes de toda índole que constituyen simulacros, símbolos de los peligros reales que amenazan a la sociedad occidental.

Estos peculiares encadenamientos históricos permiten que la travesía milenaria del mito del hombre salvaje nos revele rasgos fundamentales de la llamada civilización occidental; por ejemplo, la obsesión europea por el Otro, como experiencia interior y como forma de definición del Yo, lo cual ha velado a veces la presencia de otras voces: *el Otro ha ocultado al otro*. Mi esperanza es que, en la medida en que el hombre occidental comprenda la naturaleza mítica del salvaje europeo, pueda enfrentar la historia del tercer milenio, una historia cuyas desgracias previsibles e imprevisibles tal vez puedan ser atenuadas o incluso evitadas si Occidente aprende por fin que hubiera podido no existir, sin que por ello los hombres sufrieran más de lo que sufren hoy por haber perdido tantos caminos que quedaron abandonados tan sólo para que, si acaso, la voz melancólica de algunos poetas o la curiosidad de raros eruditos los evoque. La Europa salvaje nos enseña que hubiéramos podido ser otros...<sup>477</sup>

De esa manera, pues, hemos observado en nuestro recorrido que la Otredad no es un tópico en la obra bartriana. Si aquella se presenta en ésta es porque tiene que hacer su crítica.

Lo mismo sucede con la Identidad. Nada más equivocado sería decir: la obra bartriana aborda el tema de la identidad. La declaración de Bartra del 25 de enero de 2010 no deja lugar a dudas: “de la identidad ni siquiera debiéramos estar hablando”.

Quine dijo: “no entity without identity”.<sup>478</sup> Pero la identidad y la otredad son, dice Bartra, polaridades míticas. Polaridades que cumplen funciones específicas. De ahí que era imposible

<sup>477</sup> Roger Bartra, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, pp. 35-38.

<sup>478</sup> Citado por Mario Bunge, *Epistemología*, p. 65.

por mi parte que diése una definición de Otredad, no sólo al empezar este trabajo sino, y sobre todo, ahora que lo concluyo.

En ese sentido, el título del mismo *Capitalismo y Otredad. El pensamiento de Roger Bartra* es tramposo. En el pensamiento de Bartra no encontraremos la Otredad exactamente por la misma razón de que no encontraremos la Identidad. Lo que es central es lo que muestra la obra bartriana: ambas son altamente legitimadoras.

Mi título, sin embargo, tiene un lado acertado: la conjunción. En efecto, lo que hemos resaltado en la obra bartriana es el hecho de que ésta demuestra que el capitalismo se nutre de otredad.

Así, lo que observamos en la obra bartriana es una obsesión por escudriñar los resortes de la legitimación política.

¿Es una obsesión un tópico? Yo estoy convencida de que no. Por esa razón sólo de manera forzada y artificial se diría que la obra bartriana presenta una unidad. Lo que pasa es que las obsesiones son eso. No dejan descansar.

\*\*\*

[...] (y entonces es cuando podemos decir realmente que hay Texto): cuando el texto «literario» (el Libro) transmigra a nuestra vida, cuando otra escritura (la escritura del Otro) consigue escribir fragmentos de nuestra propia cotidianidad, es decir, cuando se produce una *co-existencia*.

Roland Barthes

El autor que viene de su texto y va a nuestra vida no tiene unidad.

Roland Barthes

Si mi escrito presenta la forma de una unidad ha sido únicamente porque yo tengo una obsesión.

Mi obsesión se llama Roger Bartra. Lo que me lleva al siguiente punto.

Mi escrito ha presentado un imaginario. Siguiendo a Sartre, lo imaginario no es irreal sino una actitud. Es evidente que mi actitud hacia la obra bartriana se compone de mis andanzas: Barthes, Spinoza, Monterroso, Adoum, Allen, Braunstein, Rozitchner, Kertész. Con ellos he construido “mi Roger Bartra”. Pero es evidente que, por un lado, esos autores constituyen otros tantos imaginarios, y por otro lado, que los he construido, a su vez, con partes de la obra bartriana.

Los autores que han poblado nuestra vida se convierten en esa luz contra la cual podemos ver los negativos que nos presentan la obra de otros autores. He visto la obra de Woody Allen, que he seguido casi obsesivamente en algún momento de mi vida, a contra luz de una frase bartriana que viene en una nota de *Las redes imaginarias del poder político*: “Por otro lado, varios estudios han probado la existencia de una correlación entre psicosis y pertenencia a clases explotadas, entre neurosis y clases acomodadas”.<sup>479</sup> Las neurosis de los neoyorkinos y su nerviosismo amoroso he visto en la obra de Allen, tan pletórica de náusea existencial, terror a la muerte, tedio, amor y depresión.

Con Braunstein me reí otra vez de los chistes woodylianos. Me sorprendía placenteramente su encanto para contarlos, y aunque ya los conocía, no podía evitar volver a reír. Aunque recuerdo que fueron los chistes de su propia invención los que me hicieron estallar en carcajadas.<sup>480</sup> Son los efectos de la magia braunsteiniana. Seguí a Braunstein obsesivamente durante tres años en su memorable curso en la FFyL, donde aprendí las ficciones de la memoria. Con Braunstein he podido leer a contra luz la frase “el teatro de la memoria” de Bartra. Pero con Bartra pude leer a contra luz la gran admiración que siente Braunstein por Nietzsche. Es comprensible y revelador en un psicoanalista.

Y qué decir de Roland Barthes. Hubo un tiempo en que no me dormía sin antes leer un fragmento. Un libro de Barthes siempre había en mi mesita de noche. Podría usar una expresión erótica (que seguramente hubiera dejado indiferente a mi filósofo de Bayona): no me iba a la

---

<sup>479</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, p. 277.

<sup>480</sup> Por cierto, Braunstein una vez nos hizo la pregunta más fuerte y perturbadora que he escuchado en mi vida: ¿podríamos reírnos de todo?

cama si no era con Roland Barthes. Lo cual es perverso, por supuesto. Ya Barthes observaba lo raro que es hablar con los muertos. Ya no digamos irse a la cama con ellos.

Con Barthes exploré segmentos de la idea de los imaginarios. Barthes decía que no hay drama en el duelo del imaginario. (A veces habla de “atravesar” el imaginario). Ignoro el significado de esa idea. Sólo puedo suponerlo. Drama puede significar al menos dos cosas. Una, drama en el sentido de relato, narración, historia. Dos, drama en el sentido de algo doloroso.

El imaginario es una actitud, decía Sartre. Si quisiera hacer un relato de mi actitud me vería en aprietos. En efecto, ¿dónde empezó?, ¿comienzan en algún lugar o momento las actitudes?

Mi actitud hacia la obra bartriana dará paso con los años a otra actitud. De hecho, es lo que ha sucedido. Y ciertamente no ha sido doloroso, sino lo contrario.

Por otro lado, Barthes decía: “Vale más el Imaginario del Sujeto que su censura”.<sup>481</sup> Barthes soñaba con hacer una Novela. Era un Fantasma, decía. Una Imagen, un Imaginario. Ciertamente, pero, añadía, si no se intenta “atravesarlo” difícilmente se sabrá cuál es la distancia que lo separa de lo “Real”. Se dice que Flaubert quiso describir la impresión del color del moho cuando escribió *Madame Bovary*.<sup>482</sup> Yo tuve un imaginario, una imagen: quise describir el color azul del mar bartriano.<sup>483</sup> Intenté atravesar mi imaginario, y, efectivamente, constaté la distancia que lo separa de lo Real. Barthes nunca escribió su novela.<sup>484</sup> Y yo probablemente nunca escribiré las palabras precisas que describan el azul bartriano. En mi descargo sólo puedo decir que describir el azul acaso sólo los poetas puedan.

¡Oh inmenso azul! Yo adoro  
tus celajes risueños,  
y esa niebla sutil de polvo de oro  
donde van los perfumes y los sueños

<sup>481</sup> Roland Barthes, *La preparación de la novela. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980*, p. 35.

<sup>482</sup> Ver André Breton, *Diccionario del surrealismo*. Entrada: “Amarillo”.

<sup>483</sup> “[...] el gran escritor no es aquel con quien uno se compara, sino con quien uno puede, uno quiere, más o menos parcialmente, identificarse [...]” Roland Barthes, *La preparación de la novela. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980*, p. 35.

<sup>484</sup> Muere dos años después de ese momento que él llamaba la “vida nueva”, momento de quiebre en el que el fantasma de la novela le parece impostergable.

\*\*\*

En el curso de la investigación y redacción de mi trabajo pude percatarme de que hubiera sido interesante centrar el argumento en sólo cinco años de la vida y la obra de Bartra, los comprendidos entre 1977 y 1982. En esos años encontramos conceptos y polémicas que por su importancia amerita un seguimiento más detallado. Lo mismo puede decirse respecto del tema del mito melancólico. Al lector que conozca los libros bartrianos sobre la melancolía seguramente le habrán parecido los pasajes de mi escrito decepcionantes por incompletos. En efecto, no revelan sino tenuemente la riqueza de los planteamientos de Bartra. Convengo en ese sentido que el tema habría sido merecedor de toda una tesis.

Sin embargo, también me percaté de una paradoja: ¿cómo me habría dado cuenta de eso sin tener una comprensión amplia de la obra bartriana? Se trata de una paradoja irreductible. O para decirlo con la socorrida expresión: ¿cómo me habría dado cuenta de la existencia del claro sin observar el espeso bosque? Es la exposición de esa paradoja la que le ofrezco al lector.

Así, el lector ha recorrido conmigo una comprensión. Llegar a ella no ha sido inmediato, sino producto de un atento seguimiento de la obra de nuestro autor, lo que denominé en el prólogo como un “rastreo”. Tal vez sea pertinente mencionar al respecto dos ejemplos. El escrito donde Bartra dice que el Otro ha ocultado a los otros (“El salvaje europeo”) llegó casualmente a mis manos mucho tiempo después de que yo tuviera ya la comprensión que expresara en una nota de pie de página de un antiguo borrador: Bartra no cree en el Otro, cree mucho en los otros. Y el artículo donde Bartra hace una retrospectiva sobre la mutación de los conceptos de estructura, red imaginaria y jaula (“La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”) también lo leí en la etapa de redacción del trabajo. El proceso de mi investigación ya me había proporcionado el resultado de esa comprensión.

De modo que mi escrito, al presentar una línea expositiva, ha dejado sin explorar en detalle el panorama completo de la obra bartriana. No obstante, mi trabajo habrá ganado mucho si logré despertar el deseo de los lectores por leer todos los libros bartrianos. Pero mucho más habrá ganado si logré espolearlos a escribir sobre una obra acuciosa que se perfila ya para constituirse en una obra universal de referencia obligada.

No debe intimidarnos la sutileza, profundidad, erudición y belleza de la obra bartriana sino estimularnos a estudiarla y escribir sobre ella. Esta afirmación, amable lector, es también una referencia autocrítica. Cuando salió *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos* (2006) quedé tan fascinada que inmediatamente me puse a trabajar en una reseña, pues se trataba de una obra extraordinariamente sugerente. Mi reseña, sin embargo, nunca salió a la luz pública. Ni siquiera fue terminada. Llegué a la conclusión de que el único que pudo haberla hecho con toda propiedad era Santiago Ramón y Cajal.

Y me pregunto si algo parecido sucederá con otros lectores. En una ocasión, esperando entrar a la sala de un cine y teniendo en mis manos precisamente mi ejemplar de *Antropología del cerebro*, una persona se me acercó y me dijo: “¿ya leíste *Las redes imaginarias del poder político*?” En otra ocasión, frente a mis alumnos (en una clase que no tenía nada que ver con nuestro autor) se me escapó el comentario tangencial sobre una idea de *Antropología del cerebro*, un joven se levantó de su asiento, abrió su morral y nos mostró orgulloso su ejemplar. Hay, pues, muchos lectores atentos, entusiastas y asiduos de la obra bartriana, pero pocos nos atrevemos a escribir sobre ella.

Por increíble que parezca, lo cierto es que existen relativamente pocos estudios sobre esta obra como tal. De ahí que el inciso **B** de la **Bibliografía** del presente trabajo (**Sobre la obra bartriana**) en realidad es una exageración. Estos escritos básicamente son artículos, reseñas y tesis.

Tanto más necesaria resulta la labor de escribir sobre la obra bartriana cuanto que de ella a veces se conocen facetas. He observado que muchas personas conocen *Las redes imaginarias del poder político*, pero desconocen que Bartra es también el autor del extraordinario *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Los jóvenes, por su parte, conocen *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, pero les resulta curioso saber, cuando se les informa, que Bartra escribió *El poder despótico burgués*, fundamental para comprender la sociedad y la política del México del siglo XX. En fin, muchísimos conocen *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, pero piensan que es lo más representativo de Bartra. Con todo que es una joya del pensamiento contemporáneo, lo es igual *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*.

Si hablamos del ambiente de las revistas la situación es parecida. La revista *Metapolítica*, por ejemplo, dedicó dos números especiales a la temática “México en la cultura. Viejos problemas, nuevos retos”. En uno de ellos Zamarrón y Echegollen ofrecen una selección de las “100 obras mexicanas para el nuevo siglo”. Entre ellas figuran *La jaula de la melancolía* y *Las redes imaginarias del poder político*. Fue un acierto, por supuesto, su inclusión, con lo cual hicieron honor a los propósitos de la selección que era incluir obras “[...] cuya vigencia o actualidad ya han sido demostradas cabalmente o han pasado la prueba del tiempo”.<sup>485</sup> Sin embargo, no puedo entender por qué Zamarrón y Echegollen no incluyeron cuatro libros de Bartra si están incluidos cuatro de Paz, cuatro de Monsiváis y cuatro de Revueltas. He leído con cierto detalle la obra de Revueltas y no tengo la menor duda de que ambas son imprescindibles si queremos entender la vida contemporánea de nuestro país.

En el ambiente académico de las humanidades la situación parece similar. Por ejemplo, en la base de datos del disco compacto sobre la filosofía en México en la segunda mitad del siglo XX,

---

<sup>485</sup> Eduardo Zamarrón y Alfredo Echegollen (selección), “Bibliografía. 100 obras mexicanas para el nuevo siglo”, p. 110.

me sorprendió no gratamente encontrar sólo un texto. Se trata del “Prólogo” de Bartra a *Apocalipsis* de D.H. Lawrence.<sup>486</sup>

Así pues, lo que empezó siendo una audacia limitante terminó siendo una audacia afortunada. Fue audaz pretender contemplar toda la obra bartriana engarzando aquellas aristas que dieran relieve a mi esbozo sobre el capitalismo y la otredad. Pero, también fue limitante, ya que las ricas experiencias teóricas y políticas de los años 77-82, en las que se gestan las nociones sobre las redes imaginarias, no quedaron expuestas con detalle. La estrategia interpretativa y expositiva de mi trabajo fue ambiciosa y audaz, pero igual puedo decir que será afortunada si logré que los lectores visitaran, en su imaginación, un anfiteatro anatómico y observaran *in situ* la disección del mito melancólico, que Bartra revela como constitutivo de la cultura moderna del capitalismo. Un mito atrapado en las redes imaginarias del poder político.

\*\*\*

Yo, en cambio, prefiero tomar como punto de partida la idea típicamente posmoderna o *desmoderna* según la cual la ironía se encuentra en el hecho de que no existe una inocente, sublime y dialéctica totalidad –ni en los hechos ni en la teoría–, sino que nos enfrentamos a un mundo heterogéneo y dividido [...].  
Roger Bartra

A mí me gustan más las reverberaciones del término *desmodernidad*, pues denotan una aniquilación de tensiones por exceso de modernidad. En inglés podría denominarse *dismotherism*, pero sólo los latinos comprenderían el desmadre implícito en la traducción.  
Roger Bartra

[...] la realidad es gris, caro amigo, y verde el árbol de oro de la utopía. Pues hay veces que la vida milita del lado de la teoría y de la imaginación, contra la realidad opresora.  
Roger Bartra

Si se asume que en el mundo no hay sublimes totalidades ni lógicas coherentes entonces elaborar teorías pareciera una empresa prácticamente imposible. Los novelistas, aquellos que se

---

<sup>486</sup> Ver el disco compacto *50 años de Filosofía en México. 1950-1999*.

zambullen en las aguas turbulentas de la pluralidad de las voces, suelen ser sensibles al respecto. En México hubo un novelista marxista que mostró particular inquietud por esta cuestión.

Es sabido que a José Revueltas le gustaba mucho la metáfora de la vida como el árbol de oro, según la famosa frase de Goethe: “Gris es toda teoría, verde es el árbol de oro de la vida”.<sup>487</sup> El gusto de Revueltas por la frase es paradójico. Como todos sabemos, el marxista mexicano no se cansó en sus intentos por hacer teoría. De hecho, incluso en su narrativa había rastros de ese intento, por lo que Pacheco le llamó “el novelista con mentalidad más teórica que ha habido nunca”.<sup>488</sup>

Roger Bartra no opta por el “verde árbol de oro de la vida”. El pensamiento bartriano no gusta de actitudes fáusticas. Entre otras cosas por lo siguiente. La oposición entre vida y teoría es engañosa. En la vida hay representación. Y en la teoría hay vida.

Este libro [*La democracia ausente*] reúne textos que emanaron directamente de experiencias políticas ocurridas hace quince o veinte años. El paso del tiempo transmutó lo que fueron discusiones vivas y tensiones acaloradas en recuento de épocas idas y en archivo de confrontaciones. El torbellino dramático de la crisis se ha ido convirtiendo en un catálogo de dudas, aciertos y errores. Las experiencias se apagaron y sus cenizas alimentan las páginas de la historia: la vida se aleja y queda sólo su representación. Y ya sabemos que la representación, atada irremisiblemente a alguna teoría que reconstruye el pasado, tiene mala fama, sobre todo desde que el demonio mefistofélico de Goethe exclamó: “Toda teoría es gris, amigo mío, mientras que verde y florido es el árbol de la vida”. Esta cita ha sido repetida incansablemente, hasta aturdirnos. Sin embargo, debemos reconocer que la representación del drama, escrita por algún demiurgo teórico, es lo único que nos queda en la memoria. Podemos sospechar, además, que las experiencias vividas también fueron representaciones, puestas en escena que sólo el teatro de la memoria puede volver a presentar.<sup>489</sup>

También podemos representarlo así: las cosas no están separadas entre lo inmediato y lo mediato. Por otra parte, nunca hay que renunciar a la teoría, por difícil que parezca y aunque tenga mala fama. Pese a su gusto fáustico, Revueltas es un ejemplo del autor que no renunció a ella. Por eso, Bartra ha enfatizado la “gran estatura intelectual y la inteligencia” de Revueltas.<sup>490</sup>

---

<sup>487</sup> Citado por José Emilio Pacheco, “Revueltas y el árbol de oro”, p. 11.

<sup>488</sup> José Emilio Pacheco, “Revueltas y el árbol de oro”, p. 11.

<sup>489</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 13.

<sup>490</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, p. 126.

A la hora de querer entender las cosas las amonestaciones de Mefistófeles no ayudan mucho. Y más bien poco.

Ayudaría más una metodología optimista. Un método que escuche las razones de los otros y promueva la reflexión, la argumentación y la discusión. Bartra opta por el verde árbol de oro de la teoría y la imaginación, pues ellas nos pueden abrir senderos para la realización de la utopía socialista.

\*\*\*

He aquí que he presentado, pues, una obra que tiene la inteligencia y la audacia de entrar con ironía y humor al gran teatro del mundo. Se trata de la obra del anatomista que hace la penetrante autopsia del cadáver del mexicano. Con ello nos revela los resortes de la legitimación política nacionalista. Es la obra del anatomista que rastrea las huellas que han dejado en la cultura occidental capitalista dos extrañas criaturas: la melancolía y el salvaje. Es la obra del anatomista que disecciona el pensamiento de autores para ver cómo el mito melancólico dejó cicatrices en su obra y en su vida. Es la obra del anatomista que disecciona el cerebro y busca obsesivamente las arborescentes sinapsis que den la clave de la conciencia. Es la obra del anatomista que lucha incansablemente por abrir espacios a la democracia mexicana. Es la obra del anatomista que busca obsesivamente los caminos por los cuales transitar hacia una sociedad socialista.

Las ciencias de la mente en el siglo XVI no tuvieron a un Vesalio. Pero el siglo XXI tiene a un anatomista que hunde su bisturí en el cuerpo social y nos entrega la acuciosa disección de la cultura contemporánea: Roger Bartra, nuestro Vesalio del siglo XXI.

## Obra bartriana

No nos está permitido enloquecer en una época demente, aunque nos pueda quemar vivos un fuego cuyo igual  
somos.  
René Char

Bartra, Roger, *Breve diccionario de sociología marxista*, Grijalbo, México, 1973.

Bartra, Roger, *Estructura agraria y clases sociales en México*, Era/UNAM, México, 1974.

Bartra, Roger, *Marxismo y sociedades antiguas. El modo de producción asiático y el México prehispánico*, Grijalbo, México, 1975.

Bartra, Roger, *El poder despótico burgués*, Era, Serie Popular, México, 1978. Primera edición como *El poder despótico burgués. Las raíces campesinas de las estructuras políticas de mediación*, Península, Barcelona, 1977.

Bartra, Roger, *Las redes imaginarias del poder político*, Océano, El Ojo infalible, México, 1996. Primera edición: Era, México, 1981.

Bartra, Roger, *Campesinado y poder político en México*, Era, México, 1982.

Bartra, Roger, *La democracia ausente. El pasado de una ilusión*, Océano, Con una cierta mirada, México, 2000. Primera edición como *El reto de la izquierda*, 1982. Segunda edición como *La democracia ausente*, 1986.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, Grijalbo, México, 1996. Primera edición: 1987.

Bartra, Roger, *El salvaje en el espejo*, Era/UNAM, México, 1992.

Bartra, Roger, *Oficio Mexicano*, Grijalbo, México, 1993.

Bartra, Roger, *El salvaje artificial*, Era/UNAM, México, 1997.

Bartra, Roger, *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*, Océano, El ojo infalible, México, 1999.

Bartra, Roger, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Anagrama, Argumentos, Barcelona, 2001.

Bartra, Roger, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Pre-textos, Valencia, 2004.

Bartra, Roger, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, Pre-textos, Valencia, 2006.

Bartra, Roger, *Fango sobre la democracia. Textos polémicos sobre la transición mexicana*, Planeta, Temas de hoy, México, 2007.

Bartra, Roger, *Territorios del terror y la otredad*, Pre-textos, Valencia, 2007.

Bartra, Roger, *La fractura mexicana. Izquierda y derecha en la transición democrática*, Random House Mondadori, Debate, México, 2008.

Bartra, Roger, *Culturas líquidas en la tierra baldía. El salvaje europeo*, Katz/Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona, Barcelona/Buenos Aires/Madrid, 2008.

### **Recopilaciones, Compilaciones, Selecciones, Antologías:**

Bartra, Roger (Antología y Prólogo), *El modo de producción asiático. Antología de textos sobre problemas de la historia de los países coloniales*, Era, El hombre y su tiempo, México, 1969.

Bartra, Roger (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, Plaza & Janés, México, 2002.

Bartra, Roger (Introducción y Recopilación), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 2004.

Bartra, Roger (Compilador), *Izquierda, democracia y crisis política en México*, Nuevo Horizonte editores, México, 2007.

Bartra, Roger (Compilador), *Gobierno, derecha moderna y democracia en México*, Herder, México, 2009.

### **Artículos:**

Bartra, Roger, “La tipología y la periodificación en el método arqueológico”, 5 Suplemento de la Revista *Tlatoani*, ENAH, Sociedad de Alumnos, 1964.

Bartra, Roger, “Campesinado y poder político en México” en Roger Bartra, Eckart Boege, Pilar Calvo, Jorge Gutiérrez, Víctor Raúl Martínez Vázquez y Luisa Paré, *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI, México, 1982. Primera edición: 1975.

Bartra, Roger, “Clases sociales y crisis política en México” en Raúl Benítez Zenteno (editor), *Clases sociales y crisis política en América Latina*, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM/Siglo XXI, México, 1977.

Bartra, Roger, “Sobre la articulación de modos de producción en América Latina” en Roger Bartra, Agustín Cueva, Pierre Beaucage, Raúl Olmedo, Sergio de la Peña, Enrique Semo, Ciro

Flamarión S. Cardoso, José Carlos Chiaramonte, *Modos de producción en América Latina*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1978.

Bartra, Roger, “Centralismo, democracia y otras grillas”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 9, Enero de 1981.

Bartra, Roger, “¿Qué tan correctas son las ideas correctas?”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 10, Febrero de 1981.

Bartra, Roger, “El desgesticulador que te desgesticulare buen desgesticulador será”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 13, Mayo de 1981.

Bartra, Roger, “Paz en el nobel”, *La Jornada Semanal*, Nueva época, Número 71, 21 de octubre de 1990.

Bartra, Roger, “Una discusión con Octavio Paz”, *La Jornada Semanal*, Número 71, Octubre de 1990.

Bartra, Roger, “Melancolía y cristianismo en el siglo de oro. Evolución, sobrevivencia y mutación en la historia de los mitos” en Ingolf Ahlers, Roger Bartra, Herbert Frey, José Luis González, Hans G. Kippenberg, Bernhard Lang, Burton L. Mack, Luther H. Martin, Franco Savarino, *La genealogía del cristianismo: ¿origen de Occidente?*, CONACULTA, Sello Bermejo, México, 2000.

Bartra, Roger, “¿Histeria o melancolía?”, *Alquimia*, Año 3, Número 9, Mayo-Agosto 2000.

Bartra, Roger, “Derechos indígenas: imaginaria política e ingeniería legislativa”, *Letras Libres*, Número 29, Mayo de 2001.

Bartra, Roger, “Culturas líquidas en la tierra baldía”, *Replicante*, Volumen 1, Número 1, Otoño de 2004.

Bartra, Roger, “Las izquierdas después de 1989”, *Metapolítica*, Fuera de Serie, 2004.

Bartra, Roger, “La dictadura no era perfecta: Mediaciones democráticas y redes imaginarias”, en José Antonio Aguilar Rivera (coordinador), *México: crónicas de un país posible*, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2005.

Bartra, Roger, “La responsable moral de la transición”, *Nexos*, Número 336, Diciembre de 2005.

Bartra, Roger, “Fango sobre la democracia”, *Letras Libres*, Número 93, Septiembre de 2006.

Bartra, Roger, “El Exocerebro”, *Replicante*, Número 8, Agosto-October de 2006.

Bartra, Roger, “Las ciencias sociales en su tinta”, *Nexos*, Número 359, Noviembre de 2007.

Bartra, Roger, “La vida en la calle”, *Replicante*, Número 16, Agosto-October de 2008.

Bartra, Roger, “La sombra del futuro. Reflexiones sobre la transición mexicana”, *Letras Libres*, Diciembre de 2009.

Bartra, Roger, “Poder, intelectuales y opinadores”, *Letras Libres*, Año XII, Número 137, Mayo de 2010.

Bartra, Roger, “La restauración frenada”, *Letras Libres*, Año XII, Número 140, Agosto de 2010.

### **Material audiovisual:**

Bartra, Roger, *Literatura y ciencia en el Siglo de Oro*, VHS, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección Los mitos de la melancolía, Videoteca de Ciencias y Humanidades, 2002.

Bartra, Roger, *Jaula de ensayos*, CD y folleto. Christopher Domínguez (Presentador). Dirección de Literatura, UNAM.

### **Reseñas:**

Bartra, Roger, “El axolote ataca de nuevo”, *La Jornada Semanal*, 26 de julio de 1992.

Bartra, Roger, “La cebolla y el liberalismo”, *Este país*, Número 188, Noviembre 2006.

Bartra, Roger, “Quetzalcóatl sigue volando”, *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, Número 39, Mayo 2007.

Bartra, Roger, “Las desilusiones de un reformista”, *Letras Libres*, Año XII, Número 134, Febrero 2010.

### **Prólogos y presentaciones a otras obras:**

Engels, Friedrich, *El origen de la familia: la propiedad privada y el Estado. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1977. Prólogo de Roger Bartra.

Hipólito, Simón, *Guerrero, amnistía y represión*, México, Grijalbo, 1982. Prólogo de Roger Bartra.

Cajas Castro, Juan, *La sierra tarahumara, o los desvelos de la modernidad en México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1992. Prólogo de Roger Bartra.

Morgan, Lewis Henry, *La sociedad antigua*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1993. Prólogo de Roger Bartra.

Velez Storey, Jaime (editor), *El ojo de vidrio: cien años de fotografía del México indio*, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana/Banco Nacional de Comercio Exterior, México, 1993. Prólogo de Roger Bartra.

Lawrence, D. H., *Apocalipsis*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien del Mundo, México, 1994. Prólogo de Roger Bartra.

López Castro, Rafael, *Vestida del sol*, Era, México, 2006. Presentación de Roger Bartra.

### **En colaboración con otro autor:**

Bartra, Roger (Director de la Investigación) y Elio Alcalá (Coordinador de la Investigación), *El agro andino venezolano*, Mérida, Universidad de los Andes, 1969.

Bartra, Roger y Pilar Calvo, “Estructura de poder, clases dominantes y lucha ideológica en el México rural” en Roger Bartra, Eckart Boege, Pilar Calvo, Jorge Gutiérrez, Víctor Raúl Martínez Vázquez y Luisa Paré, *Caciquismo y poder político en el México rural*, Siglo XXI, México, 1982. Primera edición: 1975.

Bartra, Roger, Humberto Musacchio y José Ramón Enríquez, “Lo que no pueden comprender los dinosaurios”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 7, Noviembre de 1980.

### **Discusión con otros autores:**

J. G. Castañeda, R. Bartra, C. Lomnitz, “La transición, esa metáfora calva”, *Fractal*, Año III, Número 12, 1999.

R. Bartra, J. Silva-Herzog Márquez, (debate epistolar), “Reparar o sembrar: una conversación sobre política mexicana”, *Letras Libres*, Número 54, Junio de 2003.

### **Entrevistas a Roger Bartra:**

Entrevista de Fernando Solana Olivares a Roger Bartra, *Casa del Tiempo*, Número 57, febrero de 1984. Incluida en *La democracia ausente*.

Entrevista de Christopher Domínguez a Roger Bartra para *El Buscón*, agosto de 1984. Incluida en *La democracia ausente*.

Entrevista de Guadalupe Beatriz Aldaco a Roger Bartra: “La melancolía: un mal eterno. Entrevista con Roger Bartra”, *Tierra Adentro*, Número 133, abril-mayo 2005.

Entrevista de Ariel Ruiz Mondragón a Roger Bartra, *Metapolítica*, Número 54, julio-agosto 2007.

Canal Once, *El 68*. Documental conmemorativo de los 40 años del 68. Octubre de 2008.

Entrevista de Leonardo Curzio a Roger Bartra para *Enfoque Noticias*, 16 de julio de 2009.

Entrevista de Ricardo Cayuela Gally a Roger Bartra: “Los otros y la conciencia. Entrevista con Roger Bartra” en Ricardo Cayuela Gally, *La voz de los otros*, Barril & Barral, Barcelona, 2009.

Ariel Mondragón entrevista a Roger Bartra, José Antonio Aguilar Rivera, Juan José Doñán, Luis González de Alba, Macario Schettino, Eduardo Valle y Heriberto Yépez, “Pensar e imaginar. México hacia el futuro”, *Replicante*, Número 21, Noviembre de 2009-Enero de 2010.

Entrevista de Guadalupe Alonso a Roger Bartra: “Roger Bartra. Transición democrática, transición cultural”, *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, Número 73, Marzo 2010.

### **Semblanza bartriana**

**25 de enero de 2010** Roger Bartra enfatiza una vez más que el socialismo es hoy necesitado. Además subraya la importancia para los mexicanos de rescatar el espíritu contracultural de los sesenta.

**Octubre de 2009** Roger Bartra quisiera caminar por la “cosmopista” de Julio Cortázar. Pero no puede. Sigue soñando despierto. Lo que sí puede hacer es “arrimarse” al cronopio. Roger Bartra está en la certeza de que el socialismo es hoy un imperativo.

**2009** Roger Bartra enfatiza la importancia de desarrollar la fuerza de las ideas y las prácticas democráticas en los diversos sectores políticos de México. Al mismo tiempo hace acto de memoria en un esfuerzo por entender los días que sacudieron a un individuo y a una generación. Días que quedaron “grabados” en la memoria.

**2009** Roger Bartra recibe el Premio Nacional de Periodismo Cultural Fernando Benítez 2009.

**2006** Roger Bartra hace escuchar su voz en la escena pública para señalar insistentemente el papel importante que la democracia política juega en el abatimiento de la desigualdad que priva entre los mexicanos.

**2005** Roger Bartra recuerda públicamente que la izquierda fue la principal responsable de que el autoritarismo mexicano perdiera una de sus bases importantes.

**2003** Roger Bartra enuncia por primera vez la hipótesis del exocerebro, que mantendrá obsesionada a la presente y la siguiente generación.

**2001** Muchos gozos hay en el corazón de Roger Bartra: “Para mis hijos —Arí, Belisa, Bruno e Iliana—, que me han dado tantas alegrías”.

**2000** Roger Bartra es una Eva que se atreve a coger la fruta interdicha.

**1999** Roger Bartra denuncia públicamente la atrocidad perpetrada por los mandos policíacos al invadir la Ciudad Universitaria de la Universidad Nacional Autónoma de México.

**1996** Roger Bartra recibe el Premio Universidad Nacional.

**1992** Roger Bartra enuncia una de las tesis científicas más importantes del siglo XX: el salvaje es un europeo.

**1987** Roger Bartra saluda felizmente el movimiento estudiantil. Los estudiantes se constituyeron en “una fuerza crítica que se opuso al autoritarismo”.

**1987** Roger Bartra está visiblemente enamorado: “A Josefina, siempre”.

**1984** Roger Bartra ingresa al Sistema Nacional de Investigadores.

**1982** Roger Bartra llega a sus descortezados cuarentas. Vive días de intensa práctica política convencido de que la democracia política es un imperativo.

**1981** La imaginación al poder, decían algunos. Bartra se plantea una inquietante pregunta: ¿o el poder de la imaginación?

**1981** Roger Bartra está enamorado: “A Pilar”.

**1980** Roger Bartra es director de *El Machete*.

**1977** Roger Bartra publica su idea de la banda de Moebius y el Estado mexicano.

**Septiembre de 1974** Roger Bartra organiza y coordina el simposio sobre modos de producción en América Latina en el marco de la reunión del Congreso Internacional de Americanistas celebrado en la Ciudad de México.

**1974** Roger Bartra se doctora en la Sorbona.

**Segunda mitad de los sesenta** Roger Bartra recorre Chachopo, Timotes, La Joya, Pueblo Llano, Jajó, Tuñame,..., 5000 kilómetros de carreteras y caminos en los Andes venezolanos.

**Primera mitad de los sesenta** Roger Bartra, joven veinteañero, trabaja en una comisión de riego del Río Balsas, la cuna del maíz.

**1961** El joven Roger, casi un adolescente, recorre las calles de Arcelia. No conoce las armas, no sabe cómo funcionan. Está en la certeza de que la revolución es hoy un imperativo. Nuestro joven militante vive los días y los años de un Estado y un país en los que “hasta la forma de hacer el amor era sospechosa”. A pesar de eso vive momentos de intensas atracciones y caricias femeninas.

**Fines de los cincuenta** Roger Bartra es un inquieto adolescente que dirige el “periodiquito” que hace con sus compañeros del colegio.

**Fines de los cuarenta o principios de los cincuenta** Encontramos a Roger Bartra entre los morritos que corren traviesos por las playas de Nueva York. Es un niño “libre y feliz”.

**1942** En la Ciudad de México nace Roger Bartra Murià.

## Escrito bartriano

“Vagabundos del exilio permanente”

Por Roger Bartra

¿Qué es un hijo de exiliado? En el fondo el hijo resulta un exiliado permanente que vive la extraña condición de vivir un exilio en el propio país. Estos exiliados y sus hijos son estructuralmente seres añorantes y melancólicos. Yo soy uno de ellos: hijo de refugiados políticos catalanes que se vieron obligados a huir después del triunfo del fascismo en España vivo la condición de ser extranjero en todas partes. Pero no es una condición rara: hoy en día hay una masa de exiliados que se extiende por el mundo. En números crecientes aquellos que migran —suelen escapar de las miserias políticas y económicas— forman un conjunto social anómico en muchos países del mundo. Me parece que, a fin de cuentas, quienes vivimos una condición multicultural por motivos directamente políticos formamos parte de esa inmensa marea de nuevos nómadas que vive un singular exilio: los millones de latinoamericanos, orientales y africanos que viven en Europa y Estados Unidos. Es cierto que los flujos que obedecen a razones políticas escogen rutas más raras, a veces a contracorriente, que no siempre conducen a las regiones más desarrolladas de Occidente. También ha habido flujos de europeos que escapan de la “civilización” para buscar nuevos espacios de libertad en diversas partes del mundo. La desintegración del bloque socialista provocó y sigue provocando también formas peculiares de migración y de exilio.

Hay algo de medieval en la condición del exiliado, del migrante. Para él las fronteras políticas y los bloques militares tienen un sentido diferente. Por ello me parece que las viejas palabras de Hugo de Saint-Victor son una suerte de divisa para los exiliados: “El hombre que encuentra que su patria es dulce, es todavía un tierno principiante; aquél para quien toda tierra es como la suya, es ya fuerte; pero es perfecto aquél para quien el mundo entero es como una tierra extranjera”. La tentación mística atrae con frecuencia a los migrantes y exiliados, pues es una invitación a caminar permanentemente con la certeza de que nunca encontraremos aquello que nos hace falta. Y sin embargo, no podemos dejar de andar. Como soy hijo de un exiliado que era ante todo un poeta, me doy cuenta que he heredado como patria ese país llamado poesía. René Char definió así al espacio poético: “En poesía no se habita más que el lugar que se abandona, no se crea sino la obra de la que nos desprendemos, no se logra la duración más que destruyendo el tiempo”. Ése es el espacio de la inmensa cohorte de vagabundos del exilio permanente.

## Anexos

<b>Anexo 1. Sombríos tiempos.....</b>	<b>254</b>
<b>Anexo 2. Esperanzadores tiempos.....</b>	<b>260</b>
<b>Anexo 3. Abriendo brecha con <i>El Machete</i>.....</b>	<b>272</b>

### Anexo 1. Sombríos tiempos

“Sombríos tiempos los de 1960”, dice Ilán Semo.<sup>491</sup> El campo mexicano experimenta un proceso de expropiación y descampesinización, es decir, la concentración creciente de las condiciones de producción y el aumento del trabajo asalariado. La mitad de los propietarios poseía menos del 12 por ciento de las tierras cultivables. Más del 90 por ciento de todas las propiedades hasta de 109 hectáreas, que abarcaban a 77 por ciento de todos los propietarios privados, podrían clasificarse como minifundios. Y sólo una proporción muy pequeña de éstos recibían la suficiente agua para producir cosechas que cubriesen las necesidades elementales de una familia. En cuanto a los ejidos las cosas no estaban mejor. De 1.5 millones de ejidatarios, cerca de un millón cultivaba parcelas incapaces de mantener a una familia. El crédito gubernamental no llegaba a sus manos. En 1945, los ejidatarios habían recibido el 29 por ciento del total del crédito otorgado por el gobierno. En 1960, esta proporción se había reducido al 13 por ciento. En 1960 una enorme masa de ejidatarios y pequeños campesinos, expropiados en diferentes formas, se veía forzado a vender su fuerza de trabajo para subsistir. A esta masa de propietarios expropiados, se sumaba la de trabajadores agrícolas sin tierra. En 1950 había aproximadamente 2.3 millones. La tasa per cápita de ocupación de esos trabajadores se había reducido de 194 días anuales en 1950 a 100 días en 1960.

---

<sup>491</sup> Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, p. 67.

Este rápido proceso de expropiación y pauperización de ejidatarios y pequeños campesinos fue una de las condiciones del auge de la producción agrícola en la década de 1960. El ritmo de crecimiento de los cultivos y cosechas en México no tenía parangón comparado con otros países latinoamericanos. En realidad, señala Semo, “el aumento de la producción agrícola que correspondía a una expansión del mercado internacional y el nacional, era el resultado de la consolidación de los sectores capitalistas, emergidos al calor de la producción estatal y de la sobreexplotación de campesinos y trabajadores agrícolas”.<sup>492</sup>

Esta situación agudizó las contradicciones entre las clases rurales en 1960. Las confrontaciones no tardaron en engendrar crisis políticas y violencia. La ausencia de perspectivas y la ineficacia de las organizaciones oficialistas fundadas en las décadas de 1930 y 1940, en especial la CNC, convirtieron el campo en un “vasto polvorín”.<sup>493</sup>

En el año de 1958 los efectos de la crisis se hicieron más sensibles. Y los campesinos sustituyeron la paciente espera por motines y tomas de tierra. Las luchas campesinas fueron tan diversas como las entidades en donde se efectuaron. El estado de Guerrero fue uno de los más afectados. Como es de todos tristemente sabido este estado del sur de nuestro país no tiene industria y en los sesentas ni perspectivas de que la hubiera. Se trata de un estado atrasado, aplastado por el analfabetismo e invadido por el turismo norteamericano.<sup>494</sup> Así, el campesinado guerrerense estaba atrapado entre el caciquismo y las compañías trasnacionales. En efecto, el gobernador, el general Raúl Caballero Aburto protegía a los acaparadores de copra, a las trasnacionales como Anderson Clayton, Palmolive, Procter & Gamble y a los dueños de los aserraderos. Y el latifundismo no era cosa del pasado. La Revolución del 10 tuvo efectos magros.

---

<sup>492</sup> Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, p. 77.

<sup>493</sup> Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, p. 77.

<sup>494</sup> El lacerante atraso de Guerrero fue expresado en *Acapulco* de Ricardo Garibay. Este libro es de fines de los setenta, lo que evidencia lo poco que habían avanzado las cosas en casi veinte años. Y más bien lo inverso. En efecto, en los setentas Guerrero vivió la guerra sucia. Sobre ésta puede consultarse el libro de Simón Hipólito, *Guerrero, amnistía y represión*.

“La reforma agraria se había presentado pocas veces en Guerrero, y cuando lo había hecho era para remozar alguna calle, inaugurar un monumento o repartir un predio abandonado”.<sup>495</sup>

Semo señala que entre 1956 y 1959 se presentó una dura crisis, lo cual radicalizó a los sectores medios del campo, particularmente los agricultores de la copra, los cafetaleros y los productores de madera. Estos sectores medios se aliaron con algunos caciques locales. Capitalizaron el movimiento de protesta de los copreros y los madereros y de esa manera emprendieron una lucha contra el gobernador Caballero Aburto. Esta extraña alianza se gestó al interior de la Asociación Cívica Guerrerense, la cual encabeza las luchas y aísla al gobernador. Caballero Aburto responde una y otra vez con la represión y el estado de sitio. Los estudiantes y profesores de la Universidad Autónoma de Guerrero se suman a la lucha. Para fines de ese año de 1960 ya se exigía la destitución del gobernador. Caballero Aburto les respondió con estas palabras: voy a “acabar de raíz con los agitadores comunistas y los traidores”. En ese aciago mes de diciembre de 1960 Caballero Aburto ordena a la tropa disparar contra una manifestación indefensa: trece muertos y decenas de heridos es el saldo de un conflicto que empezaba a manifestarse como una revuelta civil. Al parecer así lo concibió el Congreso de la Unión Federal, el cual es colocado ante una disyuntiva: mantener al general Caballero Aburto y prolongar la tensa situación o decretar la desaparición de poderes en el estado. El 30 de diciembre de 1960 el Congreso opta por la destitución del gobernador y nombra a un interino. Así, el gobierno accede a una demanda de la Unión Cívica Guerrerense, pero ignora la exigencia que había engendrado el conflicto: acabar con el monopolio sobre la copra y la madera. Y el gobernador interino sólo agudizó las contradicciones.

Frente al movimiento en torno a las elecciones, en donde empieza a tener fuerza la oposición, el gobierno no vira en su política represora. El 30 de diciembre de 1962 es disuelto un mitin en Iguala: veinte muertos, 119 heridos y 985 detenidos es el saldo y el precio de la disidencia. Las

---

<sup>495</sup> Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, p. 78.

fuerzas que respaldan al candidato opositor se dispersan, acabando con la posibilidad de obtener la gubernatura. Después vienen las concesiones (sobre todo a los copreros) y la represión selectiva, que se manifiesta en la detención de los líderes. Por lo que muchos son obligados a irse a las montañas. Entre ellos se encuentran Genaro Vázquez Rojas y Lucio Cabañas.

\*\*\*

Por otro lado, la historia de Rubén Jaramillo, señala Semo, es muy azarosa y contradictoria. Tanto, como la historia de los campesinos de los estados de Morelos y Puebla. Los directores del ingenio de Zacatepec y las autoridades estatales arbitrariamente deciden sobre salarios, tierras, avíos, así como la no intervención de la CNC. De modo que ellos obligan a los ejidatarios a recurrir a las armas. En 1943 viejos zapatistas se levantan en armas en la serranía de Morelos. Los encabeza Rubén Jaramillo. La lucha se prolonga varios meses. La gente ya empieza a llamar a los alzados los jaramillistas. Éstos logran golpear y evadir al ejército con la colaboración de los campesinos de la región.

El presidente Ávila Camacho tenía ciertos intereses en mermar el poder de los caciques, los latifundistas y los especuladores de la región, por lo que acepta negociar. Los jaramillistas exigen que se respete la reforma agraria; que no haya represalias; exigen la libertad de los presos, entre otras demandas. El presidente accede a algunas de ellas y Jaramillo depone las armas.

Pero los caciques y la burguesía agrícola no dejaron de asediar a los peones y ejidatarios. En el sexenio de Ruiz Cortines la situación en la serranía de Morelos se torna insoportable. Los jaramillistas ocupan una vasta región de predios. El ejército los desaloja y de nuevo se van a la sierra. El gobierno envía fuerzas de caballería y mecanizadas, apoyadas por artillería y aviación. Los insurrectos resisten y la lucha se prolonga varios años. En 1958 sube al poder López Mateos y los jaramillistas reciben plenas garantías a cambio de deponer las armas, junto con la promesa

de resolver los problemas agrarios de la región. En esas condiciones, en 1959 Jaramillo reorganiza el Partido Obrero y Agrario de Morelos. Según el dirigente éste contaba con 15 000 miembros en 29 comunidades para el año de 1960.

En 1961, los periódicos nacionales vuelven a hablar de Jaramillo. Lo culpan de promover la invasión de tierras ejidales. En realidad, nos dice Semo, los jaramillistas no hacían más que lo que hacían sus compañeros en Guerrero, Puebla, Yucatán y San Luis Potosí. He aquí algunas palabras de uno de los participantes en el movimiento.

Nos fuimos con Jaramillo éramos unos 5000. Bajaron de todas partes, y no porque hayan bajado así nomás, sino porque antes estaban aquí. Tomamos posesión de lo que era nuestro: el llano de Michapan, el Guarín, todo eso lo ocupamos. Constituimos nuestro pueblo, le pusimos “Otilio Montaña” como el general zapatista, don Rubén nos dijo que la cosa se iba a poner fea, porque no íbamos a soltar las tierras; ahora las íbamos a regentear nosotros, juntos todos. Allí estábamos, trabajando. Nadie nos podía echar, ni ejército ni gavilleros. Pasó el tiempo. A don Rubén lo mató el ejército; a nosotros nos dividieron, pa’ unos tierra, pa’ otros nada, pa’ unos agua, pa’ otros nada, pa’ unos crédito, pa’ otros nada. Y así se acabó el movimiento aquél.<sup>496</sup>

Los titulares de los periódicos matutinos del 24 de mayo de 1962 conmovieron a la opinión pública. Anunciaron el asesinato quíntuple de Rubén Jaramillo y su familia en las cercanías de Xochicalco. Testigos presenciales vieron a un cincuentenar de militares y civiles que viajaban en camiones y yeeps del ejército; los vieron detenerse ante la casa de los Jaramillo; también los vieron salir armados como si se hubieran enfrentado a un ejército. El boletín oficial inculpaban al líder de “despojo y tráfico de estupefacientes”, “atracos a vacacionistas”, “engaño a campesinos” y “estafa a ejidatarios”; según el comunicado “el crimen era fruto de venganzas personales”. Al morir, Jaramillo tenía 62 años de edad. Había ingresado al Partido Comunista Mexicano y al Movimiento de Liberación Nacional poco antes de su asesinato. Se dice que el sepelio de los Jaramillo conmovió a muchos.

A pesar de que el ejército bloqueó los caminos que conducen a Tlalquitenango e intimidó a los campesinos de la región, el sepelio de los Jaramillo conmovió a los mismos que le habían dado muerte. El cortejo fue memorable; el 25 de mayo de 1962, más de 5000 campesinos bajaron con sus camisas blancas y sus listones negros para rendir homenaje al

---

<sup>496</sup> Citado por Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, pp. 85-86.

hombre que tantas luchas había compartido con ellos. Su féretro fue cubierto con una vieja bandera mexicana que había servido de estandarte a las fuerzas zapatistas durante la revolución.<sup>497</sup>

Jaramillo ya había decidido participar dentro de los canales legales. ¿Por qué entonces el ejército lo asesina? Semo señala que eso es difícil de explicar. Por supuesto, se trataba no sólo de unos alzados sino de la cuestión de la democracia y autonomía de las organizaciones.

\*\*\*

Pero también había otras situaciones. Una serie de eventos que abrevaron en la configuración de un tiempo singular. Había una exaltación de los ánimos. No es raro, en esas condiciones, que los viejos agraristas no trataran de conciliar la tensa situación sino más bien trataran de emprender un levantamiento nacional.

En septiembre de 1959, un general correligionario de Zapata, Celestino Gasca, llama a tomar las armas para “derrocar al gobierno” a las tres de la madrugada del 15 de septiembre de 1961. En el curso de ese día comienzan a recibirse noticias sobre alzamientos en distintas zonas del país. Jáltipan (Veracruz), Huistla (Chiapas), Pantepec (Puebla); La Unión (Guerrero); San Luis Potosí; Ixtepec (Oaxaca); Temoaya (Estado de México); Rincón de la Cañada (Guerrero); Mozatán (Chiapas); vecindades de Saltillo; Chimatlán y Perote (Veracruz); en la zona de Izúcar de Matamoros (Puebla) y otros puntos. El levantamiento más numeroso se da en la región montañosa del norte de Puebla y Veracruz. Se trata de quinientos rebeldes, encabezados por otro zapatista, Ubalдино Gallegos. Luchan contra tres batallones armados con tanques ligeros y artillería. Son derrotados. Gallegos cae junto con otros catorce alzados, de lo que resulta la desintegración del grupo. En cuanto al grupo de Gasca, la policía y el ejército realizaron una

---

<sup>497</sup> Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, p. 84.

*razzia* en el domicilio del general en la ciudad de México y detuvieron a unas doscientas personas que ahí se encontraban. Gasca fue preso.

El Partido Comunista Mexicano acusó al gobierno de engendrar las causas del levantamiento y no descalificó a los insurrectos, si bien señaló como camino acertado sólo la organización independiente de las masas. Mientras que el Movimiento de Liberación Nacional censuraba al gobierno el haber tomado el camino de la represión, como también censuraba el camino de los alzados, calificando su acción como desesperada. El Partido Popular Socialista, de Lombardo Toledano, no responsabilizó al gobierno y calificó a los alzados como pobres e ignorantes que tomaron medidas desesperadas.

Esos fueron los tiempos con los que empezó la década de los sesenta. Recordemos también que el suceso que marca la tónica de este lapso en realidad ocurre dos años antes. Por supuesto, se trata de la lucha de los ferrocarrileros de 1958 y la brutal represión gubernamental de 1959.<sup>498</sup>

Por otro lado, en este último año ocurre la Revolución Cubana, que tendrá cierto impacto en la cultura de izquierda en nuestro país.

Tiempos de 1960: la disidencia obrera y la revolución cubana hostigan la ideología de la “unidad revolucionaria”; la reforma agraria se ha petrificado; el campo vive horas de alzamiento y revueltas; el gobierno desata la violencia y la violencia se desata contra él.<sup>499</sup>

## Anexo 2. Esperanzadores tiempos

[...] en el tintero donde abreva mi pluma he vertido unas gotas de sangre. He podido observar que, sin estas gotas, la tinta no llega a secar nunca. Lo mismo, dicen, ocurre con quienes invocan los derechos de la sangre: si no mezclan con tinta el fluido vital, éste se evapora sin dejar rastros. Estas y otras mezclas son las que mantienen viva la esperanza.  
Roger Bartra

<sup>498</sup> Sobre estos hechos Revueltas escribió el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Su análisis e interpretación de los hechos ocurridos en 1959 era fundamentalmente leninista. Sin embargo, Revueltas pudo captar en su ensayo algunos rasgos importantes de la cultura política del México moderno. Ver Roger Bartra, “¿Revueltas o Lombardo?”, en *La democracia ausente*, pp. 65-78.

<sup>499</sup> Ilán Semo, *El ocaso de los mitos 1958-1968*, p. 86.

Ignacio Sánchez ha señalado que Revueltas funda un *ethos* intelectual que va a definir a autores como Roger Bartra. Sánchez lo define de este modo: libertad, por encima de los dogmas; compromiso político, por encima de las teleologías históricas.

En este gesto, Revueltas funda desde su fracaso el *ethos* intelectual que definirá a los intelectuales de la transición, autores como Carlos Monsiváis o Roger Bartra: la libertad, encima de los dogmas, el compromiso político encima de las teleologías históricas.<sup>500</sup>

La libertad de pensar críticamente las contradicciones de nuestros días y el compromiso político con las prácticas democráticas que impulsen a nuestro país hacia el socialismo son dos rasgos constantes en la obra de Bartra. Las aguas de estos dos afluentes se confunden en un caudaloso río que desemboca en el azul mar bartriano. Si quisiéramos destacar un hito en su formación podríamos ubicarlo en el día en que Bartra escuchara con atención lo que le dijo su amigo, el cineasta Paul Leduc en 1961.

Quiero, pues, remontar al lector a ese año, sombrío en muchos aspectos, pero esperanzador en otros.

\*\*\*

¿Qué deseábamos? Una sola cosa: libertad.  
Margaret Randall

Hay que rescatar el espíritu contracultural de los sesenta: el espíritu de discusión.  
Roger Bartra

En el verano de 1961 llegó a México Margaret Randall con su pequeño hijo de 10 meses de edad. Era una joven poeta que rondaba los 25 años. Durante los cincuenta había escrito sus primeros poemas.<sup>501</sup> Vivía en Nueva York, pero un día decidió que debía buscar nuevos horizontes.

---

<sup>500</sup> Ignacio M. Sánchez Prado, “‘Bienaventurados los marginados porque ellos recibirán la redención’: José Revueltas y el vaciamiento literario del marxismo”, p. 173.

<sup>501</sup> Randall publicó *Giant of Tears*, su primer poemario, en 1959. Fue ilustrado por la artista Elaine de Kooning. Ver Margaret Randall, *Esto sucede cuando el corazón de una mujer se rompe: poemas 1985-1995*.

¿Qué caminos había transitado esta poeta que la llevaron a tan arriesgada encrucijada? No tengo la menor idea. Pero yo sospecho que algo fuerte en su vida debió haber pasado. Nadie cambia de residencia, y menos de país a país, sin tener ciertas conmociones. Pero Randall dejó atrás su amado país.<sup>502</sup> Y llegó a México con sólo el nombre de Philip Lamantia, poeta al que debía buscar. Su situación era aún más complicada si pensamos en el bebé. Las mujeres tienden a buscar lugares más o menos seguros o lo mejor estables que se pueda cuando se convierten en madres, no atravesar umbrales e internarse en senderos inciertos. Pero nada limitaba a esta mujer cuyo apellido pudo haber sido “Búsqueda”. Y con la misma convicción y deseo con los cuales esperó a su hijo, de igual manera se internó en la búsqueda de un país que significaría para ella otros tantos deseos. Y así, un buen día Randall dejó atrás idioma, familiares, conocidos, historias, ..., todo, se diría.

Parte de ese todo era el macartismo. Probablemente aquí podemos encontrar algunas explicaciones del exilio no sólo de Randall sino de otros poetas. En efecto, en la misma época que llegara Randall a México, también llegaron otros poetas e intelectuales norteamericanos. Entre ellos se encontraban Harvey Wolin, Ray Bremser y Philip Lamantia, ya mencionado.

Algunos venían huyendo de la hipocresía, la moral macartista y el consumismo. Otros de órdenes de aprehensión giradas contra algunos de ellos, como fue el caso de Ray Bremser. Se trataba de una verdadera “cacería de brujas” con el resultado de que algunas “vidas fueron destruidas”, contaría Randall muchos años después.<sup>503</sup>

Randall, pues, buscó a Lamantia y lo encontró. Desde otro lado de la historia, que es otra historia, unos poetas mexicanos tenían curiosidad por conocer más poetas vinieran de donde vinieran. Homero Aridjis fue uno de ellos. Él conocía a Lamantia, quien sería deportado tiempo después. Recordando a los amigos de aquellos tiempos escribe un bello poema cuya última estrofa se refiere a Lamantia.

---

<sup>502</sup> Ver Margaret Randall, *Esto sucede cuando el corazón de una mujer se rompe: poemas 1985-1995*.

<sup>503</sup> Ver el documental de Nicolénka Beltrán y Anne Mette Nielsen, *El corno emplumado. Una historia de los sesenta*.

Donde están los hermanos y hermanas  
 De la Congregación de la Flor Amarilla, que con bandas  
 De arcoiris sobre la frente buscaban lo beatífico,  
 Pero sólo hallaron a los policías de Migración.  
 Philip, deportado, dejó atrás fotos de frente y de perfil,  
 Huellas digitales y libros de poesía. A nosotros los rebeldes  
 De entonces sólo nos queda la lucha por la Naturaleza.  
 Dime, María, dónde están los soles de antaño.<sup>504</sup>

Homero Aridjis le dijo a Sergio Mondragón que fueran a ver a Philip Lamantia. Cuenta Mondragón ese día.

Aridjis, que publicó en ese tiempo su primer libro, *La musa roja*, me presentó un día al poeta Juan Martínez, una de las personalidades más singulares e inquietantes de la literatura mexicana, autor de una obra igualmente inquietante y profunda que todavía está esperando ser leída y estudiada por la crítica, que hasta hoy la ha evadido, y en torno al cual se ha generado ya una leyenda; también me llevó a conocer a Juan José Arreola en su departamento de la calle Río Hudson, y una tarde, [...], cruzamos la calle para ir al edificio de enfrente a visitar al poeta norteamericano Phillip Lamantia, que hacía poco había llegado a la ciudad procedente de San Francisco, California.

#### **La atmósfera “beat”**

Con Lamantia y con sus amigos poetas –Allen Ginsberg, Margaret Randall, Lawrence Ferlinghetti, Ray Bremser, Harvey Wolin– que llegaban procedentes de California, Texas, Nueva York, en un verdadero éxodo, llegó a México la poesía, el lenguaje, el humanismo, la atmósfera “beat”, las lecturas de poesía en cafés y parques públicos (con y sin jazz); [...]. Todos ellos venían huyendo de las secuelas de la represión macartista en su país, de la histeria anticomunista, de la conciencia “limpia” y el rostro sonriente y satisfecho que había soltado la Bomba sobre ciudades japonesas densamente pobladas y se apoderaba del lenguaje de la paz y la fraternidad mientras se preparaba para involucrarse en la guerra de Vietnam. Venían en busca del mito [...].<sup>505</sup>

Aridjis también se acuerda de ese momento.

*¿Se encontraban mucho en el departamento de Lamantia?* [Preguntan Beltrán y Nielsen] Precisamente él vivía en la calle Oslo, allí yo lo conocí. Y curiosamente yo llegué a vivir años después en ese mismo edificio y luego vivió en la calle Río Hudson en la colonia Cuahutémoc. Creo que yo le presente a Sergio a Philip, porque yo conocí a Philip antes. A Sergio yo le conocí en la Escuela de Periodismo, porque yo estudié periodismo, entonces Sergio fue un condiscípulo. Allí nos conocimos, pero en ese tiempo no escribía poesía. Yo escribía poesía pero él no, y aunque no éramos amigos, ya nos conocíamos desde allí. Después, él descubrió la poesía, la descubrió mucho con Margaret.<sup>506</sup>

<sup>504</sup> Homero Aridjis, “Balada de los amigos idos”, p. 57.

<sup>505</sup> Sergio Mondragón, “*El Corno Emplumado*: una revista mexicana de poesía con vocación latinoamericana”, pp. 201-202.

<sup>506</sup> Ver Anne Mette W. Nielsen y Nikolenka Beltrán, “El polvo de aquellos años. Entrevista con Homero Aridjis”, p. 18.

Mondragón descubrió la poesía y descubrió a Margaret, aunque ella no solía ser mujer a la cual se descubre, sino mujer que descubre, así que diríamos que ella descubrió a Mondragón. El caso es que juntos descubrieron que querían hacer una revista, entre otras cosas. En ese proyecto se embarcaron junto con Harvey Wolin, quien le dio el nombre: *El Corno Emplumado*. *The Plumed horn*. *Corno*, por el instrumento de jazz norteamericano y *emplumado*, por el mexicano Quetzalcóatl. Y así *El Corno* alzó el vuelo para ser música continental.

En efecto, la revista nació bilingüe pero rebasó el marco México-Estados Unidos para ser una revista de las Américas, como dice Aridjis.

*El Corno Emplumado* fue desde el comienzo bilingüe precisamente por ser dirigida por una pareja mexicana-norteamericana, que era Sergio Mondragón y Margaret Randall. Entonces nació como una revista bilingüe y precisamente por la ambición de que fuera una revista realmente de las Américas publicando la poesía nueva de Estados Unidos, Canadá, México y también Sudamérica hasta Brasil. Entonces en *el Corno Emplumado* publicaban muchísimos poetas jóvenes de esa época que después fueron poetas muy conocidos, pero que en ese momento no se conocían.<sup>507</sup>

Randall señala que *El corno emplumado* publicó por primera vez los trabajos de poetas de gran talla, ya conocidos algunos de ellos, pero otros no lo eran. Entre ellos menciona a Agustí Bartra, el poeta catalán radicado en México desde 1941.

*El Corno Emplumado* publicó, a veces por primera vez, o por primera vez en español o en inglés, a escritores y artistas de la talla de William Carlos Williams, Ezra Pound, César Vallejo, Ernesto Cardenal, Octavio Paz, José Luis Cuevas, Allen Ginsberg, Denise Levertov, Robert Creeley, Lawrence Ferlinghetti, Jan Arb, Agustí Bartra, Mario Benedetti, André Breton, Leonora Carrington, Otto-René Castillo, Cid Corman, Julio Cortázar, Roque Dalton, José Coronel Urtecho, Elaine de Kooning, Mark di Suvero, Ted Enslin, Clayton Eshleman, Isabel Fraire, José Agustín, León Felipe, Margo Glantz, Nicolás Guillén, Jaime Labastida, Leandro Katz, José Lezama Lima, Michael McClure, José Emilio Pacheco, Nicanor Parra, Luisa Pasamanik, Antonio Seguí, Jorge Seferis, Laurette Séjourné, Gary Zinder y Rodolfo Wash. Menciono estos nombres para dar una idea, [...].<sup>508</sup>

Es de señalar que Agustí Bartra, además de publicar sus poemas en *El Corno Emplumado*, también apoyó la revista, según menciona Sergio Mondragón.

<sup>507</sup> Ver Anne Mette W. Nielsen y Nikolenka Beltrán, “El polvo de aquellos años. Entrevista con Homero Aridjis”, p. 17.

<sup>508</sup> Margaret Randall, “Así nació *El Corno emplumado*”, p. 194.

Una ayuda similar encontramos en el editor Joaquín Díez-Canedo y en Antonio Acevedo Escobedo, director de literatura de Bellas Artes. Asimismo, en el poeta catalán exiliado de la Guerra Civil Española, Agustí Bartra, que aportó su brújula para orientarnos en el proceloso mar del ambiente literario de México.<sup>509</sup>

Agustí Bartra tenía un hijo que, en ese entonces, en 1961, contaba con 18 años. Muchos, pero muchos años después, este muchacho encontraría un libro que llamó su atención. Estaba haciendo una investigación sobre las contraculturas en una biblioteca de California cuando se topó con *Troia: Mexican Memoirs*. Él conocía a la autora: Bonnie Bremser, esposa del poeta beatnik Ray Bremser. En ese año de 1961 los Bremser se instalaron unos días en la casa de ese muchacho, quien sería tiempo después un extraordinario anatomista, de quien creo que hemos hablado un poco en las páginas precedentes.

A fines de los cincuentas y principios de los sesentas llegaron a México, en verdadero éxodo, como decía Mondragón, los beatniks, causando revuelo o curiosidad en algunos intelectuales y poetas mexicanos. A Homero Aridjis se le preguntó cómo era el ambiente del Defectuoso en aquellos días.<sup>510</sup> Así contestó.

Era un ciudad con muchos cafés, muchas galerías, muchos escritores, también había mucho poeta y pintor de paso o que se establecía en México. Había mucha cultura. La ciudad era grande pero no tan grande. No era esa mega-ciudad que ahora conocemos. Tenía sitios de encuentro, cafés, donde se encontraba la gente, pero eran momentos de cierta rebelión intelectual. Yo recuerdo que un día llegue al café en el centro de la ciudad en la Alameda. Entonces estaba un poeta amigo nuestro, que se llamaba Juan Martínez. Y de pronto estaba rodeado de beatniks que habían llegado a México. No sé donde los encontré, pero todo el café estaba lleno de beatniks. Entonces yo llegué y con esa cordialidad que tenían los beatniks luego luego estábamos allí todos juntos y desde luego había cierta subversión. El dueño salió un poco asustado porque [...] eran jóvenes greñudos, vestidos de manera diferente, un poco rebeldes, pero también un poquito no convencionales, entonces se... como que se agitó, porque decía que el tipo de clientela no era esa y más se asusto cuando se dio cuenta que nadie iba a pagar, porque todos estaban consumiendo y nadie traía dinero y algunos hasta empezaron a fumar allí marihuana. Entonces dice que “por esta vez está bien, pero no tomen a mi café como un lugar de reunión diaria”. Más tarde nos despedimos y Juan Martínez se fue con varios beatniks y el día siguiente me enteré que habían arrestado a varios de los beatniks porque habían

---

<sup>509</sup> Sergio Mondragón, “*El Corno Emplumado: una revista mexicana de poesía con vocación latinoamericana*”, pp. 201-202.

<sup>510</sup> Para quien no esté familiarizado con la jerga chilanga se informa que “Defectuoso” significa: Ciudad de México, Distrito Federal (D.F.).

subido a la torre de la televisión, de telecentro. Desde allí habían orinado, entonces los habían arrestado, [...].<sup>511</sup>

Algo de esta atmósfera se vivió en aquel año de 1961 en un departamento de la Plaza Citlaltépetl. Vientos contraculturales, poesía y marihuana. Por cierto, ésta no era en ese año algo común y trivial para los intelectuales mexicanos. Llama la atención en ese sentido la referencia que da Huberto Batis: en México, sólo consumían marihuana los albañiles, los soldados y Salvador Elizondo. Lo que me recuerda al personaje del mariguanito de *Los muros de agua* de Revueltas. Los que fumaban mota eran personas desarrapadas, se les encontraban en la parte más honda de los pozos de la sociedad mexicana. Esos personajes que tanto impactaban a Revueltas. De ningún modo fumaban mota novelistas de la talla de Salvador Elizondo.<sup>512</sup> Los beatniks difundieron esa práctica, que se convertiría con el tiempo en algo trivial, pero en ese entonces parecía un acto cargado de cierta atmósfera. Los del *Corno* tenían alguna fama al respecto. Batis se asustó cuando vio correr con naturalidad a la Mari Juana en la casa de los esposos Randall-Mondragón.

Había un rumor que se corría en aquellos años; que te daban un carrujo de mariguana en la compra de la revista, que además iba por correo en un sobre abierto, entonces todavía no había narcotráfico ni nada de esto y la mariguana era barata. Yo me asusté mucho en casa de Sergio cuando ellos fumaban mariguana y yo dije que barbaridad eso sólo lo hacen los albaniles y los soldados y Savador Elizondo y 2 o 3 intelectuales que yo conocía que cuando fumaban mariguana decían compermiso y se iban al jardín o a la azotea o al bano, pero no, no giraba.<sup>513</sup>

Pero en el departamento de nuestro joven universitario sí giraba. Y lo mismo que en casa de los Randall-Mondragón, también giraban las ideas, la música, la poesía, la revolución, todo un mundo. La adolescencia es un mundo increíble donde se experimentan los primeros olores y vivirla en esa atmósfera debió ser todo un viaje para nuestro joven universitario, para seguir con la terminología yerbera.

<sup>511</sup> Ver Anne Mette W. Nielsen y Nikolenka Beltrán, “El polvo de aquellos años. Entrevista con Homero Aridjis”, p. 17.

<sup>512</sup> Para quien no esté familiarizado con el argot setentero se informa que “mota” significa cannabis. Otras denominaciones son: café, pasto, epazote, orégano, grifa, grass, té, verdolaga. Ver Gabriel Guerrero y Hugo Vargas, “La mariguana: juicios y prejuicios”, p. 14.

<sup>513</sup> Anne Mette W. Nielsen y Nikolenka Beltrán, “Cómo Huberto Batis conoció *El Corno Emplumado* (Resumen de una larga y dispersa charla)”, p. 46. Todos los errores gráficos son del original.

A ese mundo quedó transportado nuestro anatomista al leer el libro de Bonnie Bremser, cuyo título, nos narra, sólo pudo entender después de algunas pesquisas en los diccionarios. *Troia* significa en italiano *puta*. De esa manera Bonnie al mismo tiempo que revelaba su historia la ocultaba, como diría Bartra en una entrevista.<sup>514</sup> Bonnie en los días en que estuvo en México se prostituía para mantener a su marido, Ray, y a su pequeña hija, Rachel.

Al ir leyendo ese libro enigmático e impactante, Bartra recordó la primavera y el verano de ese año de 1961, que lo marcaría, nos dice, para siempre. Bartra recuerda el día exacto, cosa que me parece de lo más singular, en que regresó a México procedente de una estancia en Nueva York: 7 de abril de 1961.

Poco a poco, mientras hojeaba el libro, fui recordando. Fue en la primavera y el verano de 1961. Yo acababa de regresar de una estancia en Nueva York, donde había conocido a varios integrantes del movimiento *beat*. Mi amigo el pintor Josep Bartolí pidió a los propietarios de una galería de arte en el Greenwich Village, los Baron, que me alojaran. Gracias a ellos conocí a muchos poetas y pintores, todos ellos intimidantes para el muchacho de apenas dieciocho años que yo era entonces. Recuerdo a Elaine, pintora y esposa del famoso artista Willem de Kooning; también me topé con el gran poeta Paul Blackburn y con la joven escritora Margaret Randall, que poco después se establecería en México. Fiestas, cocteles, recitales de poesía, exposiciones de la nueva pintura, marihuana, jóvenes *beats*...

El hecho es que el 7 de abril de 1961 regresé a México con la cabeza llena de ideas y sensaciones nuevas, donde viviría solo en el departamento de mis padres –que se habían quedado en Estados Unidos– en la Plaza Cítlaltépetl. Se inició allí un verdadero carrusel de visitantes extraños que poblaron la casa durante meses. Algunos pasaban apenas algunos días, otros se quedaban varias semanas. Mi dirección había circulado de mano en mano y casi todos los días aterrizaban, procedentes del norte, pintores, militantes de izquierda radical, escritores desahuciados, agresivos poetas jóvenes, fumadores empedernidos de marihuana, intelectuales drogadictos o lunáticos y toda una fauna variopinta de individuos más o menos revolucionarios.

Un buen día llegaron a la casa Ray Bremser, Bonnie y su pequeña bebé Rachel. Él había pasado seis años preso, acusado de un asalto a mano armada, en un reformatorio de New Jersey, y lo habían vuelto a recluir, estando libre bajo palabra, por casarse con Bonnie sin permiso de las autoridades. Había después salido libre de nuevo bajo palabra de la cárcel y se había escapado a México. Ella salía a veces por las tardes a conseguir clientes y él se quedaba con la niña; [...].<sup>515</sup>

<sup>514</sup> Ver Leonardo Curzio, Entrevista a Roger Bartra.

<sup>515</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 134-135. Sobre Elaine de Kooning, Mondragón menciona que el primer número de *El Corno Emplumado* llevaba ilustraciones de ella. Ver Sergio Mondragón, “*El Corno Emplumado*: una revista mexicana de poesía con vocación latinoamericana”, p. 202.

Bonnie, dice Bartra, no tenía la menor idea de lo que estaba sucediendo en ese momento en México. Bartra agrega algo que llama la atención: y si la hubiera tenido, no le habría importado. Los beatniks no llegaron a México en busca de intelectuales, sino de cantinas, volcanes o drogas. Como los surrealistas en los veintes y treintas que venían a México buscando al axolote rosa, los beatniks de los sesenta buscaban mezcal o experiencias sicodélicas bajo los volcanes.

Bonnie Bremser, sumergida como estaba en sus problemas y angustias, no tenía ni idea de lo que sucedía en México, y seguramente no le importaba. Los intelectuales de la contracultura de los Estados Unidos veían a México sólo como un espacio salvaje y atrasado, y jamás se interesaron por sus manifestaciones intelectuales o políticas. Ni Ray Bremser, ni Allen Ginsberg o Jack Kerouac se acercaron a los medios artísticos e intelectuales mexicanos. Tampoco Burroughs había tenido el menor contacto con la cultura mexicana. Al recordar aquella época, compruebo que en mi memoria hay muy pocas huellas del interés por México de los *beats* que pasaban por el país. La excepción, claro está, fue la poeta Margaret Randall, que se quedó a vivir en México y aquí fundó, con Sergio Mondragón, una revista interesante e injustamente olvidada, *El Corno Emplumado*.<sup>516</sup>

Excepcional es Margaret Randall en varios aspectos. En sus ensayos encontramos páginas muy críticas, por ejemplo, su percepción de los hippies.<sup>517</sup> Batis recuerda lo siguiente de la poeta.

[...] y esa Margaret Randall, a ella en mi facultad la conocían como la apóstol del diafragma porque era feminista y se ponía en la puerta de Filosofía y Letras y pasaban las chicas y les decía conocen esto y les enseñaba un diafragma que tenía unas cajas de concha, eran unas cajas enormes, entonces decía te lo metes ahí y no tienes hijos. Pecado decían las chicas y corrían, pero algunas la seguían y ella las convertía al control de la natalidad, todavía no se inventaba la píldora. [...]. Yo tengo 7 hijos, ¿qué quiere decir esto? Que no usábamos diafragma, no había diafragma, eramos católicos, [...].<sup>518</sup>

Verdaderamente singular debió haber sido esa muchacha, pues al parecer muchos la recuerdan. Bartra, por ejemplo, también recuerda cuando ella llegó a su casa: “Habían llegado a la casa Margaret Randall y [...]”.<sup>519</sup> De Randall se recuerda también su gran interés por comunicarse con las personas, también se recuerda su fuerte politización. Fue además de las primeras feministas a finales de los cincuenta, cuando eso ni existía, se diría. El movimiento feminista no se manifestaría sino hasta los sesenta y no cobraría fuerza sino hasta los setentas.

<sup>516</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, p. 142.

<sup>517</sup> Ver Margaret Randall (selección, prólogo y epílogo), *Los 'hippies' expresión de una crisis*.

<sup>518</sup> Anne Mette W. Nielsen y Nikolenka Beltrán, “Cómo Huberto Batis conoció *El Corno Emplumado* (Resumen de una larga y dispersa charla), p. 45.

<sup>519</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, p. 139.

Pero fue una excepción, dice Bartra. En general, a los intelectuales beatniks no les interesaban los problemas culturales, políticos o sociales de México. De alguna manera también Mondragón relata el suceso. Lo que buscaban, dice, era el Mito México.

Venían en busca del mito de México, y lo que les interesaba eran las alturas e inmediaciones de los volcanes, las ceremonias de la sierra, el universo indio, las pirámides, los altares barrocos, los mercados, las cantinas, los pueblos aparentemente abandonados, la vida nocturna en despoblado, los espacios verdes (que en ese tiempo abundaban en esta ciudad), las sustancias donadoras de visiones: el México ignorado, mágico, enigmático, marginal.<sup>520</sup>

Es decir, buscaban el axolote rosa y anexas. El México Profundo. Pero este México no tenía problemas profundos sino serios en ese año de 1961. Las axolotliadas no querían verlos (ellas eran parte de sus problemas).<sup>521</sup> Como dice Mondragón: “en realidad eran tiempos bastante negros”.<sup>522</sup> Tiempos sombríos, decía Ilán Semo.

En aquella época algunos marxistas mexicanos eran también intelectuales contraculturales. Situación de lo más singular y extraña. Así, los mismos que planeaban subversiones campesinas fueron en ocasiones los mismos que cafeteaban y leían a Lawrence Ferlinghetti.<sup>523</sup>

Aquella tarde en Berkeley, mientras iba leyendo el libro de Bonnie, recordé que durante el verano de 1961 había entrado en comunicación con dos mundos [...]. Los campesinos de la Costa Grande de Guerrero y el espíritu rebelde de los *beats* dejaron en mí una huella subterránea. Recordé que aquellas noches de verano nos reuníamos a conspirar y, al mismo tiempo, a practicar un ritual de rechazo a todo lo establecido. Con los campesinos y los indígenas queríamos hacer la revolución; con ritos y drogas aspirábamos a conocer una nueva realidad. En el refrigerador de mi casa había tanto cocteles molotov como paquetes de marihuana. Lo mismo nos alistábamos para combatir en Cuba contra una invasión de Estados Unidos (acababan de desembarcar en Bahía de Cochinos los contrarrevolucionarios) que leíamos en voz alta la poesía de Lawrence Ferlinghetti.<sup>524</sup>

<sup>520</sup> Sergio Mondragón, “*El Corno Emplumado*: una revista mexicana de poesía con vocación latinoamericana”, p. 202.

<sup>521</sup> Ver arriba el apartado “El Yo Identitario: El Nacionalismo”.

<sup>522</sup> Ver Anne Mette W. Nielsen y Nikolenka Beltrán, *El corno emplumado. Una historia de los sesenta*. Documental.

<sup>523</sup> Ver Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 142-143.

<sup>524</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 142-143.

Algunos de los jóvenes que asistían a las reuniones en Plaza Citlaltépetl, incluido nuestro joven universitario, formaban parte de un grupo político que trabajaba con Rubén Jaramillo.<sup>525</sup> Estos jóvenes tuvieron una experiencia guerrillera en Arcelia en la Costa Grande de Guerrero.

En aquella época [...] no era tan sorprendente ni extraña como parecería hoy la asociación entre la rebeldía de los grupos contraculturales y la revolución cubana. La marihuana se ligaba al marxismo, las formas no convencionales de erotismo iban por el mismo camino que los guerrilleros. En mi casa nos reuníamos tanto los *beats* como los aspirantes a revolucionarios, los buscadores de paraísos artificiales como los que querían derribar sistemas opresivos. Varios de nosotros formábamos parte de un grupo político que trabajaba con Rubén Jaramillo, el líder campesino de Morelos. Incluso tuvimos una experiencia guerrillera, afortunadamente frustrada. Viajamos en 1961 a Arcelia, en la costa grande de Guerrero, para organizar un grupo armado. Al recordarlo, en la biblioteca donde leía las memorias de Bonnie, me estremecía. Recordaba cómo, con mis compañeros centroamericanos y mexicanos, habíamos recorrido las empinadas calles de Arcelia anunciando con altavoces una reunión. Cómo en dicha reunión habíamos hecho un llamado a la insurrección. Cómo los campesinos habían recibido con aprobación nuestras ideas. Suponíamos que ellos se alzarían con sus propias armas, pues nosotros no teníamos y yo jamás había disparado un tiro ni tocado más fusil que uno inservible que me prestaron en el ejército para marchar, cuando hice mi servicio militar un par de años antes. Recordaba que Guerrero era en esa época una región inflamada por grandes tensiones: el gobernador (Raúl Caballero Aburto) acababa de caer, después de haber reprimido muy violentamente el movimiento cívico campesino encabezado por Genaro Vázquez Rojas. Recordaba cómo habían alertado al ejército, avisando que unos guerrilleros (nosotros) estaban organizando un grupo subversivo. Salimos despavoridos de Arcelia y cuando llegamos a la mañana siguiente a Chilpancingo, la capital del estado, un diario anunciaba que el ejército estaba buscando en Arcelia a unos peligrosos guerrilleros. Recordaba que en mayo del año siguiente Rubén Jaramillo, el líder que nos había motivado a luchar, su esposa embarazada y sus tres hijos habían sido asesinados por militares.<sup>526</sup>

Algunos meses después Bartra le platicó a su amigo Paul Leduc su experiencia. Leduc se alarmó y lo convenció de que debía ingresar a una organización de izquierda, el partido comunista.<sup>527</sup>

Así lo hizo y ahí comienza una historia fascinante. La de un anatomista empeñado en llenar de tinta su apasionado corazón. Llenar con reflexión las páginas de su vida. Un anatomista comprometido con la búsqueda de un socialismo democrático.

<sup>525</sup> Sobre los jaramillistas ver arriba el apartado “Anexo 1. Sombríos tiempos”.

<sup>526</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 138-139. Sobre la represión en Guerrero durante el gobierno de Caballero Aburto ver arriba el apartado “Anexo 1. Sombríos tiempos”.

<sup>527</sup> Más de diez años después los dos amigos Roger Bartra y Paul Leduc emprenderían juntos una fecunda colaboración cuando trabajaron en el documental “Etnocidio”. Paul Leduc fue el director y la investigación de Bartra sobre el campesinado y la ideología indigenista sirvió de base al guión.

Pero aquellos meses conviviendo con Bonnie y los beatniks se quedaron grabados en su memoria. Algo similar sucedió con Bonnie, quien en sus memorias recuerda a Bartra, el rubio Roger, le decía. Bonnie recuerda que cuando en un pasón contó su historia, ese rubio muchacho se mostró amable: “Pero Roger fue tan amable como para entender mi estado frenético, [...]”<sup>528</sup>

También recuerda que el departamento de Plaza Citlaltépetl no sólo estaba atiborrada de jóvenes también había chinches. Bonnie también se acuerda de Margaret Randall, quien, dice en sus memorias, también pasó unos días en el departamento de Plaza Citlaltépetl.

Finalmente fui admitida en casa de Roger B[artra] e invitada a quedarme; de hecho M[argaret] ya se estaba quedando allí. La casa de Roger estaba llena de gente y de chinches. A todos les solté mi historia y reaccionaron de forma diferente. Roger fue muy comprensivo, Roger, el Rubio [...].<sup>529</sup>

Los tres jóvenes se encontraron y convivieron en algún momento de ese año de 1961. Margaret de 25 años, Bonnie de 21 y Roger de 18, vivieron en ese año una búsqueda contracultural. Los tres buscaban poesía, placeres sensuales, experiencias sexuales y libertad. Muchos años después estas búsquedas serían el objeto de estudio de nuestro anatomista.

Bartra no recuerda que hubiera chinches en su casa, como tampoco se acuerda que fuera amable o comprensivo. Sin embargo, nos dice, el convivir con la variopinta fauna que llegó a su casa debió “inyectarle” fuertes dosis de tolerancia. Lo cual no fue difícil ya que en realidad sentía simpatía por los beatniks, pues le recordaban su infantil inglés neoyorkino.

Recordaba mi departamento atiborrado de gente. De las chinches y de lo comprensivo que yo era no me acordaba tan bien. Convivir unas semanas con Bonnie y el resto de los personajes del mundo *beat* debió ser una potente inyección de tolerancia. Sentía una gran simpatía por ellos, en parte porque me hacían recordar mi infancia, cuando durante un par de años me convertí en un niño gringo libre y feliz que deambulaba con su banda de amiguitos por los bosques y los lagos de Newton (New Jersey) y las largas playas de Bayville (Nueva York).<sup>530</sup>

<sup>528</sup> Citado por Roger Bartra en *La fractura mexicana*, p. 144.

<sup>529</sup> Citado por Roger Bartra en *La fractura mexicana*, p. 143. Los corchetes son de Bartra, excepto el último.

<sup>530</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, p. 144.

### Anexo 3. Abriendo brecha con *El Machete*

Las diferentes fuerzas sociales que componen al sujeto revolucionario no pueden mantener entre sí una relación de subordinación; no es forzosamente más “importante” una huelga de obreros industriales que la lucha feminista por el aborto, más “revolucionaria” la tarea de organizar sindicatos que la de organizar estudiantes y maestros, más “proletario” trabajar en los barrios marginales y urbanos que en las zonas rurales.

Roger Bartra

[...] ni existe el *homosexual* ni existe el *heterosexual*.

Carlos Monsiváis

El reformismo del que hablo se puede resumir así: socialismo para hoy.

Roger Bartra

Pasaron veinte años y nuestro muchacho contracultural se convirtió en un hombre de 38 años que empezaba a dejar atrás la juventud. Esta juventud sería vivida intelectualmente con intensidad. En efecto, una vez concluidos sus estudios universitarios, Bartra viajó por espacios teóricos que recorrería a través de espacios geográficos diversos. Atrás quedaron los viajes sicodélicos, pero llegaron otras búsquedas no menos intensas, que nuestro anatomista exploraría con la convicción de participar en la lucha por el socialismo a través de la reflexión, el estudio, la organización y el trabajo político.

Así, en 1962, esto es, apenas un año después de los sucesos relatados en el anterior apartado, encontramos a nuestro anatomista distribuyendo en las calles propaganda crítica, práctica que le depararía, como a muchos otros muchachos, el ser interrogado por la policía. Bartra aún no puede olvidar al siniestro represor de jóvenes que lo interrogó.

Uno de estos policías era el odioso general Raúl Mendiola, conocido por todos aquellos que alguna vez habíamos sido detenidos por razones políticas. No me resisto a introducir aquí una nota personal para recordar que este policía (en esa época coronel) me interrogó en su oficina cuando me apresaron durante una semana por distribuir en la calle propaganda crítica sobre los Estados Unidos en ocasión de la visita del presidente John F. Kennedy a México, a fines de junio de 1962. La imagen de este policía, gordo y con la cabeza rapada, que me acosó a preguntas mientras jugaba con una moneda de oro sobre el escritorio, ha quedado grabada en mi memoria. Este policía fue uno de los que

condujeron duras represiones contra los estudiantes en 1968 y fue el responsable de torturar a muchos.<sup>531</sup>

Pero las ideas de nuestro militante comunista eran sólidas. Y ya en 1965 vemos a Bartra, joven de 22 años, como activo participante en la revista *Historia y Sociedad*, de la que fue editor.<sup>532</sup>

En 1968 Bartra viaja a Venezuela para participar en una investigación sobre el medio rural.<sup>533</sup>

Ricardo Cayuela señala que este viaje fue un “autoexilio”.<sup>534</sup> Recordemos las propias palabras de Bartra cuando nos relata que en aquella época no se podía escribir críticamente sobre política. Y menos aún realizar tareas de organización sin que tuviera consecuencias desagradables, en el mejor de los casos. Se trata de los años del gobierno despótico de Díaz Ordaz. Por lo que, entre 1961, año en que Bartra, es de suponer, inicia sus estudios universitarios, y 1967, año en que los termina, Bartra sólo pudo publicar artículos sobre las culturas prehispánicas. Así, no pocos jóvenes tuvieron que huir. Bartra recuerda ese momento de su vida: “[...] al huir del despotismo diazordacista, recién terminada mi carrera, en 1967, me fui a vivir a Venezuela”.<sup>535</sup>

Es de recordar, en ese sentido, también el relato que hizo Margaret Randall sobre las dificultades que enfrentaron los de *El Corno Emplumado* para seguir publicando la revista, pues ésta protestó contra los sucesos ocurridos en octubre de 1968. Randall fue incluso hostigada y no tuvo más remedio que cruzar fronteras nuevamente. La revista sobrevivió sólo unos meses más y dejó de publicarse a mediados del siguiente año. Su último número sería el 31, aparecido el 1 de julio de 1969.

Los años de los setentas son para Bartra años de intenso estudio de los conceptos marxistas. Un primer resultado de ese trabajo lo constituye el primer libro de nuestro autor: *Breve diccionario de sociología marxista*.

---

<sup>531</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 127-128.

<sup>532</sup> Ver Barry Carr, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, p. 244.

<sup>533</sup> Ver Roger Bartra (Director de la Investigación) y Elio Alcalá (Coordinador de la Investigación), *El agro andino venezolano*.

<sup>534</sup> Ver Ricardo Cayuela Gally, “Los otros y la conciencia”. Entrevista con Roger Bartra, p. 248.

<sup>535</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, p. 206.

En 1974 Bartra debate con teóricos de gran talla (entre los que se encontraba Agustín Cueva) sobre diversos problemas de la realidad mexicana y latinoamericana. Por ejemplo, en este año Bartra es un activo colaborador y organizador de una reunión donde se debatió sobre los modos de producción en América Latina.<sup>536</sup>

Sus estudios le proporcionaron una sólida formación, de tal manera que en la década de los setenta Bartra ya es un perspicaz teórico que sabe discernir dónde hay contenidos teóricos interesantes, como también es capaz de elaborar una aguda crítica de esos contenidos. En efecto, en 1970, después de su incursión en Venezuela, Bartra cruza fronteras para trasladarse a las tierras de los salvajes europeos. Durante su estancia en Francia, con motivo de sus estudios de doctorado, Bartra escuchó las teorías de Michel Foucault y Louis Althusser (probablemente, es de suponer, entre 1970 y 1974, año en que se doctora en La Sorbona). Mientras que no pocos autores mexicanos y latinoamericanos quedaban fascinados con los filósofos franceses, nuestro joven estudiante pronto se percató de que esas teorías eran un muro que bloqueaba sus búsquedas.

En Europa me propuse realizar ejercicios de observación participante, en la más pura línea de Malinowski. Al mismo tiempo que me acercaba a las experiencias de la izquierda francesa, mi obsesión de etnólogo no me dejaba descansar: estos salvajes europeos eran poseedores de importantes secretos; ocultaban celosamente antiguas fórmulas que me explicarían por qué estaban cerradas las puertas del futuro. Con mis preguntas fui a tocar la puerta de Louis Althusser en la rue d'Ulm, quien con gran amabilidad las dejó sin respuesta. También interrogué a Michel Foucault, asistí a sus lecciones en el Collège de France, y me convencí de que el estructuralismo era un muro que se interponía entre mis dudas y los secretos que quería develar. [...].

Cuando terminé las investigaciones, con los resultados en la mano y creyendo traer los secretos arrancados a los salvajes europeos, crucé de nuevo fronteras [...].<sup>537</sup>

Nuestro nómada cruzó otra vez fronteras y regresó a México. Bartra analizó por varios años el medio rural en nuestro país, enfocando con especial atención las formas que adquiere el poder político en este medio y la importancia que revestía en nuestro país en las décadas de los sesenta y setenta. Bartra empieza a observar los fenómenos de transposición ideológica. En efecto,

<sup>536</sup> Ver Roger Bartra, "Sobre la articulación de modos de producción en América Latina".

<sup>537</sup> Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, pp. 14-15.

encontramos en esta época un estudio sobre la ideología indigenista en el que Bartra utiliza el término de transposición con un contenido muy parecido al que empleara en *Las redes imaginarias del poder político*.

Sus estudios avanzan para profundizar en el estudio del Estado. Bartra se percata, también en estos años, de que no es nada ocioso poner especial atención en el concepto de mediación política que Marx elaborara en su crítica a la filosofía de Hegel. El primer capítulo de *El estado despótico burgués* está dedicado a la cuestión. Hay que decir que este trabajo tendrá una importancia central en las ideas bartrianas, pues Bartra ya no abandonará jamás el concepto de mediación, planteado en sus recientes trabajos como *vasos comunicantes*, que rebajan la intensidad de los conflictos sociales. Por otro lado, el último capítulo de *El estado despótico burgués* avanza en el estudio del fenómeno de la marginalidad hiperactiva.

Así, Bartra ha esbozado ya para 1977 dos nociones importantes que tendrán una impronta perdurable en la obra bartriana: transposición y marginalidad hiperactiva. De modo que Bartra se percata de que es necesario una confrontación crítica con las filosofías políticas de los estructuralistas franceses que él había escuchado durante su estancia en Francia, pues los fenómenos de mediación política revelan, en su interpretación, que las formulaciones sobre el Estado-Sol no son una explicación del fenómeno de la mediación política sino su continuación. Es decir, no son más que ideologías que prolongan las redes imaginarias del poder político.

Bartra pone manos a la obra. Y entre 1977 y 1981 redacta el que será muy probablemente el texto de filosofía política más importante del siglo XX mexicano: *Las redes imaginarias del poder político*. En efecto, se trata de un texto de una extraordinaria lucidez teórica, para usar la afortunada terminología de Luis Villoro. Si hay tres textos de filosofía más importantes del siglo XX mexicano, sin duda uno de ellos es *Las redes imaginarias del poder político* de 1981 de Bartra.

Este texto tendrá una huella perdurable en la vasta obra bartriana. Bartra indica, en efecto, que los *Territorios del terror y la otredad*, son, en cierta forma, una continuación de *Las redes imaginarias del poder político*.

¿Territorios del terror [pregunta Ricardo Cayuela] y la otredad *es una suerte de «actualización» de tu libro Las redes imaginarias del poder político?*

Tienes razón [contesta Bartra], los ocho ensayos que conforman el libro tienen de alguna manera su origen en *Las redes imaginarias del poder político*. Este libro quedó larvado en mi conciencia, y me ha impulsado a escribir diversas cosas ligadas a esa problemática. Es un libro que me marcó muchísimo, pero ya viejo, escrito cuando vivía en París en los años setenta, en un periodo de transición en mi obra. El núcleo de las ideas que desarrollo en este nuevo volumen ya está expresado en *Las redes imaginarias del poder político*, pero desde una visión distinta.<sup>538</sup>

Hay que decir también que los estudios bartrianos sobre las redes imaginarias vienen de la práctica teórico-política y van hacia ella, pues, en efecto, tienen una consecuencia práctica inmediata: el énfasis en la situación político-cultural. El marxismo-leninismo todavía en los años setenta aún era subsidiario de las ideas economicistas que caracterizaban las prácticas militantes de corte estalinista.

El PCM reinicia sus actividades en la escena pública en 1979 como resultado de las reformas electorales que iniciaron en el 77. Los peces salieron de la clandestinidad, después de treinta años de estar en ella. Tenían una publicación, el periódico *Oposición*, que era su órgano de difusión. Pero consideraron que hacía falta una revista. En 1980 los peces mexicanos conocían muy bien la trayectoria comunista de Bartra. De manera que no dudaron en llamar a Bartra para que él dirigiera la nueva época de *El Machete*.

Y Bartra no dudó en proponer el nombre para la nueva revista, que de haber sido aprobado se llamaría *Rayuela. Revista Mensual de Cultura Política*. “Rayuela” no se admitió en la votación, pero sí se admitió el subtítulo. El énfasis de Bartra en éste es producto de muchos años de observar la realidad capitalista de nuestro país. Bartra le da mucha importancia a la cultura política, pues aquí encontramos los fenómenos de legitimación política que cohesionan la

---

<sup>538</sup> Roger Bartra, “Los otros y la conciencia”. Entrevista de Ricardo Cayuela a Roger Bartra, p. 249.

sociedad en torno al poder. Estos fenómenos eran considerados secundarios en las tradiciones economicistas de los marxistas-leninistas. Sobre todo en la tradición lombardista. Recordemos que Lombardo despreció el movimiento estudiantil del 68. Dos cosas irritaban a Lombardo: por un lado, ver en movimiento un sujeto político que no tenía una definición como clase social determinada por su función económica en el modo de producción, esto es, los estudiantes, por otro, el énfasis de este sujeto en la lucha por las libertades civiles y democráticas, consideradas burguesas por la tradición marxista-leninista. En realidad, Lombardo se percató de que la lucha de los estudiantes minaba la hegemonía cultural del Estado de la Revolución, que él había contribuido a edificar.<sup>539</sup> Los marxistas mexicanos le dieron la espalda al movimiento estudiantil. Con algunas excepciones, una de ellas fue, por supuesto, el caso de Revueltas. Revueltas fue marxista-leninista hasta el último de sus días. Sin embargo, debido a su gran inteligencia fue lo suficientemente sensible para ver en el movimiento estudiantil una voz crítica que anunciaba cambios importantes. Fue tal su entusiasmo que no dudó en participar activamente en el movimiento, lo cual le valdría su tercera y última estancia en las cárceles mexicanas, esta vez en Lecumberri. Es relevante citar el pasaje en el que Bartra se refiere a este episodio del marxismo mexicano.

Por otro lado, hubo una crítica marxista dogmática al movimiento estudiantil que reaccionó contra las ideas nuevas. Acaso el ejemplo más extremo de esta posición fuera el máximo dirigente del Partido Popular Socialista, Vicente Lombardo Toledano, quien publicó precisamente el 1º de octubre de 1968 un folleto titulado “La juventud en el mundo y en México”. A sus setenta y cuatro años de edad el dirigente de izquierda más conocido del país, que había dedicado su vida a fortalecer el Estado institucional revolucionario, sintió la necesidad de aleccionar a la juventud. Criticó ásperamente a los jóvenes que “diciéndose reformadores del marxismo para calumniarlo” buscan desencadenar una nueva revolución y abrir paso a una nueva izquierda “por un camino que no es el del marxismo-leninismo”. Aquellos jóvenes, como sus compañeros en muchas otras partes del mundo, buscaban con imaginación creadora nuevos caminos para el socialismo; pero Lombardo –y con él un gran sector de la izquierda cobijada bajo las alas del nacionalismo autoritario– no fue capaz de entender la rebeldía de los estudiantes. Al día siguiente de la publicación del folleto de Lombardo contra el movimiento estudiantil, miles de jóvenes se reunieron en Tlatelolco, donde fueron reprimidos duramente por el ejército, en un acto de barbarie que dejó un rescoldo de amargura en lo

---

<sup>539</sup> Sobre la contribución de Lombardo al dominio hegemónico del nacionalismo revolucionario ver “¿Lombardo o Revueltas?”, en Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 65-78.

más profundo del sistema político mexicano. Los jóvenes, por supuesto, no escucharon a Lombardo. Él tampoco quiso dejarse “deslumbrar por las palabras sonoras ni por las frases brillantes y audaces” de los “ideólogos de la nueva revolución”. Seis semanas después de la masacre de Tlatelolco, Vicente Lombardo Toledano falleció –en olor a santidad leninista– sin haber querido comprender que los gritos de los jóvenes estudiantes no eran “una provocación antinacional”.

Desde la cárcel, en contraste, la gran estatura intelectual y la inteligencia de José Revueltas lo convirtieron en un ejemplo de honestidad política.<sup>540</sup>

En los setentas irrumpieron otros dos sujetos políticos, las feministas y el movimiento homosexual, que padecerían también el ninguneo de las fuerzas de izquierda, aún imbuidas en el marxismo-leninismo, jocosa y críticamente denominado, por algún lector de *El Machete*, como machismo-leninismo.

*El Machete*, bajo la dirección de Bartra, le dio la bienvenida a estos dos actores como sujetos políticos de primera categoría en la lucha por el socialismo. Las masas no obreras, dice Bartra, son sujetos revolucionarios conscientes de primera clase. Así, se trata de impulsar lo que Bartra llama un proceso de expansión del sujeto revolucionario.

Hoy en día frente a la vieja idea de las alianzas de clases como círculos concéntricos, se está desarrollando, en la práctica y en las concepciones, un proceso de expansión del sujeto revolucionario. La noción de *izquierda* refleja esta idea de un espacio político en crecimiento que se extiende como un movimiento generador de una nueva hegemonía *mayoritaria*: el Estado socialista no será, así, el educador autoritario de una sociedad en gran medida reacia al socialismo; en realidad, será el Estado el que deba ser educado por la sociedad. La expansión de un espacio de izquierda se refiere a un proceso social objetivo que va colocando a las masas no obreras en condición de sujetos revolucionarios conscientes, y no sólo como aliados de segunda o tercera clase. Este espacio de izquierda debe contar con uno o, mejor todavía, con varios *partidos de masas* definidos como organizaciones políticas y electorales capaces de aglutinar a la mayoría en un proceso socialista revolucionario: es decir, encaminado *directamente* a construir el socialismo. Es obvio que no se trata simplemente de ganar unas elecciones, cosa que, como todos sabemos, no es nada simple. Pero la tarea es aún más compleja, pues al poder electoral es necesario acorazarlo en una situación que permita que los fundamentos socialistas se reproduzcan por medios democráticos con la misma naturalidad con que respiramos el aire que nos rodea.<sup>541</sup>

Con esa convicción los macheteros iniciaron su publicación nada menos que con una entrevista al cronista Carlos Monsiváis sobre el tema del feminismo y la homosexualidad. Los siguientes números de la revista continuarían una línea editorial muy crítica.

<sup>540</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 125-126.

<sup>541</sup> Roger Bartra, *La democracia ausente*, pp. 89-90.

Pero un sector de la izquierda no apoyó la iniciativa de los macheteros e incluso algunos intentaron una moción de censura.<sup>542</sup> Los macheteros contestaron con una aclaración que fue publicada en *El Machete* en su número 12. La reproduzco a continuación.

*En respuesta, el equipo de trabajo del PCM en El Machete distribuyó entre los delegados la siguiente aclaración:*

A la Conferencia del DF del PCM:

El Comité del DF del PCM, de manera burocrática y sin ninguna discusión previa con el equipo que trabaja en *El Machete*, ha decidido que la revista “ha desarrollado un estilo incorrecto” en el debate que se da en nuestra organización a propósito del XIX Congreso. Es asombroso que las “pruebas” que se aportan para solicitar una moción de censura a una polémica que se ha desarrollado a lo largo de diez números de *El Machete* se refieran exclusivamente a aspectos por completo marginales y secundarios.

Se quejan del humor con que *El Machete* ha respondido a cuantos han insultado y calumniado a una revista comunista que, sobre la base de un amplio y libre debate y de una participación plural de diversas corrientes de izquierda, ha logrado una gran difusión y una considerable influencia política. La redacción de *El Machete* en efecto, ha colocado el folclórico calificativo de “dinosaurios” a todos aquellos que, como Cruickshank, Moreno Wonchee o Ramírez Cuéllar, se han dedicado a injuriar a nuestra revista y al partido, en nombre de una izquierda atrasada y sectaria, sin aceptar en ningún momento el debate a fondo. Cuando algún militante del PCM hizo lo mismo y nos acusó públicamente y por escrito, sin ningún argumento, de ser una revista antisoviética, de dispersión ideológica y dependiente de la voluntad exclusiva del secretario general, nos permitimos el mismo humor con que hemos recibido los insultos de críticos oportunistas. Los camaradas del Comité del DF que critican a *El Machete* por su estilo, no han pensado que, en lugar de solicitar medidas administrativas de censura y acciones burocráticas de control, sería mucho mejor aceptar las posibilidades que ofrece la revista en el terreno del debate y la crítica. En lugar de pedir medidas represivas a la dirección del partido, deberían participar en la polémica que ha abierto *El Machete*. Los términos que consideran calumniosos se desprenden de, y han sido utilizados en una crónica, escrita por un camarada, del XV Congreso Regional del PCM en el Valle de México. En vez de polemizar con éstos y otros puntos de vista con los que no concuerdan, varios camaradas del Comité Regional del DF han decidido boicotear la revista. Se olvidan de que los autores que colaboran en *El Machete* aceptan la controversia y son responsables de sus opiniones: si no se acepta el reto que ellos presentan, no se quiera ahora acusar a la revista de unilateral.

Esperamos que por fin los camaradas del Comité del DF se convenzan de que, para zanjar las diferencias políticas, es mejor la discusión y la participación unitaria en todos los frentes de trabajo que el uso de medidas administrativas y burocráticas. Les recordamos, también, que el buen humor no está reñido con la lucha política.

Fraternalmente,

México DF, a 4 de marzo de 1981.

Roger Bartra, Ma. de Lourdes Carrasco, Fernando Danel Janet, José Ramón Enríquez, Humberto Musacchio, Ma. Eugenia Uthhoff, Hugo Vargas.

*Para tranquilizarlos, informamos a nuestros lectores que la particular propuesta del Comité del DF del PCM no se aprobó en la Conferencia (ni siquiera llegó a discutirse).*

<sup>542</sup> Ver el volante que pedía la moción de censura arriba en el apartado “Cuando despertó, el machete todavía estaba allí”.

Es asombrosa ciertamente la actitud adversa hacia *El Machete*, pero yo digo que si se ve bien las cosas no es tan sorprendente. En efecto, las páginas en las que los macheteros se entregaban crítica, creativa y plenteramente al humor eran escasas dos o tres páginas. Las casi cuarenta restantes eran artículos muy serios, para usar la misma terminología. Sería largo mencionar todos los artículos, pero baste señalar, por ejemplo, la nota sobre la publicación en español, en el año 1980, de *Mitologías* de Roland Barthes. Una nota de Paul Swansey. O todos los artículos dedicados a debatir las tesis del Congreso que hubo en la izquierda mexicana en ese momento. Así, las reacciones son sintomáticas, pues evidenciaban que el humor y el lenguaje setentero minaban simbólicamente las caras serias y solemnes de esa izquierda que, con puño en alto, denostaba del Enemigo, fórmula clásica para unificar a los de adentro, subordinando a las mujeres o los homosexuales en aras de la unidad requerida del partido.

Aunque la moción de censura no fue oficialmente aprobada en el partido, la actitud de animadversión del sector de las ideas correctas finalmente rindió sus frutos, pues la revista sólo sobrevivió algunos números más.

Pero las ideas incorrectas se abrirían paso en otro sector de la izquierda que estaba comprometido en la lucha por un socialismo democrático.

Con ocasión de la muerte de Carlos Monsiváis acaecida el pasado 19 de junio de 2010 José Ramón Enríquez declaró la vigencia de sus ideas. A los muchos y merecidos recordatorios, remembranzas y homenajes póstumos al cronista, se agregó el del otrora redactor de la última revista de los peces. Al antiguo machetero le pareció un acierto que el féretro de Monsiváis fuese arropado con la bandera multicolor del movimiento *gay*. Esto le hizo recordar su antigua entrevista. La *Revista de la Universidad de México* en su número de julio de 2010 decidió volverla a publicar como parte de su homenaje al cronista de México. Enríquez escribió las siguientes palabras de presentación.

Hace treinta años, para el primer número de la nueva época de la revista del Partido Comunista Mexicano, *El Machete* (mayo de 1980), entrevisté a Carlos Monsiváis. En esa entrevista hablamos sobre temas entonces prohibidos en la mayor parte de las izquierdas, no sólo mexicanas: el feminismo y la homosexualidad.

Desde muy joven, Monsiváis había declarado que, al nacer del lado de las minorías, había conocido desde muy temprano tanto el temor como el resentimiento. Desde entonces, ambos sentimientos los convirtió en lucha, hasta el último día de su vida. Y la lucha por la libertad de las minorías sexuales fue siempre una de sus banderas más reconocibles. Por eso, el hecho de que su féretro haya sido arropado con el arco iris de la liberación *gay* me lleno de júbilo, dentro de la tristeza por su partida, y me hizo recordar esta entrevista.

*El Machete* dirigido por Roger Bartra situaba al PCM en esa vanguardia de los partidos que buscaban romper con la órbita soviética (también cubana en nuestro caso) y proponer un marxismo con rostro humano, en el cual la democracia fuese valor fundamental del socialismo. Éramos jóvenes comunistas y asumíamos que lo personal era también político. Por eso decidimos abrir con la entrevista a Monsiváis, ya entonces un referente para la intelectualidad y para las izquierdas mexicanas.

Lo que dijo entonces Carlos es aún válido y vale la pena recordarlo. Pero, sobre todo para mí, recordarlo como un luchador incansable y comprometido con la liberación femenina y la liberación *gay* me parece el mejor homenaje.<sup>543</sup>

Como militante comunista y director de *El Machete* Bartra *abrió brecha*. Con sus ideas democráticas Bartra se internó en un áspero bosque abriendo, junto con sus compañeros, una brecha por la que pudiera transitar la pluralidad de muchos sectores populares como actores sociales de primera categoría en la lucha por el socialismo.

Esta idea ha sido enfatizada por Bartra en sus recientes libros. La lucha por las libertades civiles, la lucha por la despenalización del aborto, por ejemplo, es para Bartra, una cuestión fundamental y no una cuestión secundaria o marginal.

La defensa de la libertad de las mujeres para decidir sobre su propio cuerpo es uno de los aspectos más significativos en el que han coincidido, en muchas partes del mundo, el liberalismo y la izquierda moderna, en un enfrentamiento contra el traslado de las ideas religiosas sobre el pecado a los ámbitos laicos de la civilidad moderna, que es donde se definen las conductas delictivas. Los conservadores católicos no defienden la vida, sino una concepción del alma que quiere apartar el cuerpo de la mujer de los goces y los deseos de este mundo. Por ello también les disgusta el uso de anticonceptivos y condones. [...]. No se trata de un problema marginal. La expansión y consolidación de los espacios seculares y laicos de la civilidad moderna es algo que tiene una extraordinaria importancia, pues es allí donde los ciudadanos ejercen las libertades que pueden impulsar el desarrollo del país. Esto se conecta con una idea que he defendido desde hace tiempo:

---

<sup>543</sup> José Ramón Enríquez, “Monsiváis: Feminismo y Homosexualidad”, en *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, Número 77, Julio de 2010, p. 21.

el desarrollo industrial y la producción de riqueza —bases indispensables para el impulso de la igualdad— tienen a la cultura democrática moderna como su motor principal.<sup>544</sup>

Comparto, por supuesto, esta opinión como también comparto la de Enríquez en el sentido de que las ideas de Monsiváis aún siguen vigentes. Por lo que quiero terminar este apartado con la transcripción de algunos pasajes de su entrevista. Y al final reproduzco una copia de la primera página del primer número de *El Machete*.

“Monsiváis: Feminismo y Homosexualidad”

Entrevista de José Ramón Enríquez

*El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Mayo de 1980.

**El Machete:** “De modo sorpresivo, el tema de la cotidianidad se empieza a incluir entre las prioridades de ese conjunto [...] conocido como *izquierda mexicana*. [...] Una de las características de los movimientos llamados revolucionarios o de izquierda ha sido su profundo *moralismo* [...]. ¿A qué atribuirías la persistencia de cánones del comportamiento tan ligada al poderío ideológico de los opresores?”

**Carlos Monsiváis:** “Tal vez, al terror de no ser capaces de ir a fondo haciendo tabla rasa de las creencias y códigos dominantes. De seguro, a que, hasta hace poco, el énfasis en la política y la economía no dejaba espacio para otras preocupaciones. Ciertamente, parte de la respuesta debe hallarse también en la solidez de una institución familiar muy tradicionalista en fondo y forma que le opone a los cambios la sorprendente variedad de sus chantajes y métodos retentivos: ‘O la integridad familiar o la desintegración social’. [...] La revolución es la utopía conocida a la que no se le quiere añadir —el miedo a lo desconocido— un capítulo todavía impredecible: el manejo revolucionario de la cotidianidad. Y por *revolucionario* entiendo aquí la respuesta racional, crítica, democrática”. [Página 15].

**El Machete:** “Hay, de modo notorio, un cambio de actitud de la izquierda mexicana frente a la cuestión de la mujer: ¿hasta qué punto este cambio es orgánico o hasta qué punto es mero oportunismo?”

**CM:** “No me toca juzgar la intencionalidad sino los resultados, hasta el momento brumosos a pesar de avances espectaculares. Un sector —que crece— decide respetar la especificidad del feminismo. Otro pretende absorberlo y destruirlo, seguro de que el feminismo es una insensatez porque ‘le resta fuerzas al combate contra el enemigo principal’ y porque la lucha es inseparable, las mujeres al lado de los hombres y le cae al que se voltee. Se niega la especificidad de la lucha feminista, se niega la opresión sobre la mujer y se pretende disolverlo todo con lo que llamo ‘apocalipsis de la bondad’, o ‘No seamos impacientes, ya habrá tiempo para vivir como es debido cuando llegue el socialismo. Esperemos, el feminismo no hace falta, es reminiscencia anticipada de la explotación capitalista que algún día cesará. Mejor aguardemos todos juntos el advenimiento de la liberación integral’.

<sup>544</sup> Roger Bartra, *La fractura mexicana*, pp. 28-29.

Lo sucedido en los países socialistas muestra que lo anterior es muy ilusorio, que las luchas deben seguir librándose porque la densidad de la cultura patriarcal ha atravesado también; y muy reciamente, la ideología socialista.” [Página 16].

**El Machete:** “Me gustaría que revisásemos la actitud de la izquierda mexicana ante un fenómeno como la homosexualidad. ¿Cómo explicas tú la virulencia, el desprecio, la ignorancia frente a esta cuestión?”

**CM:** “A la izquierda de México la integran mexicanos. Esta brutal y legalista obviedad te describe de entrada una formación homofóbica, el odio/temor a lo diferente y la sensación de superioridad instantánea ante los ‘raros’, los ‘otros’. Si frente al feminismo, causa finalmente de masas, la izquierda no mostró mayor sensibilidad durante décadas, ante la existencia de una minoría invisibilizada no cabía esperar sino lo que dio: burla, incomprensión, repugnancia ante el mero tratamiento del tema.

Los ejemplos abundan. El héroe mexicano por antonomasia en lo que va del siglo, Emiliano Zapata, al enterarse de la homosexualidad de Manuel Palafox, su ideólogo y su redactor, se enfurece a tal grado que sólo le perdona la vida por la fuerza del argumento político (después del fusilamiento de Otilio Montaña, otra liquidación interna en el zapatismo hubiera sido desastrosa). Si vas de la cultura campesina a la urbana, encuentras que allí el tema aflora mediante el escándalo: los grabados de Posada sobre la redada en el baile de *los 41* ratifican y sostienen una imagen popular: el homosexual es el señorito afeminado, el colmo del ocio de la clase alta que pervierte proletarios con su dinero. A esta imagen predominante se añade otra, servil y complementaria: el joto de burdel, el infortunado producto de una tragedia biológica. No hay términos medios. Y entre estas dos visiones, el aristócrata lascivo y decadente que abusa de la urgencia económica que acompaña a la virilidad popular, y la víctima infeliz de la biología que reptar y se contonea patéticamente, la conclusión es drástica: la homosexualidad es anuncio de la desintegración burguesa o broma pesada del destino.” [Páginas 20-21]

[Continúa CM] “A esta visión social completamente indiscutida durante décadas, la izquierda añade su preocupación por el hombre nuevo, demanda de incontaminación y pureza cuya atracción mística dura casi hasta hoy. ‘Construyamos al Hombre Nuevo’. La demanda de San Pablo se vuelve fundamental en la prédica estalinista y en los cuadros de Guerósímov el ensueño es cabal: hombres nuevos, felices, contentos, justamente esperanzados, desde el tractor o en la fábrica modelan su ejemplaridad: buenos padres, esposos, hijos, camaradas, ciudadanos. Sin duda, la homosexualidad nada tiene que hacer en este idilio y es muy explicable que la izquierda se moleste viva y visceralmente ante lo que mella este proyecto.” [Página 21].

**El Machete:** “Qué relación guarda el proceso de la izquierda mexicana con el estalinista en la URSS?”

**CM:** “Una muy amplia. Aunque en la URSS hubo ‘apertura’. Te cito datos de un ensayo de Lauritsen y Thornsted. Al principio, la legislatura soviética declara ‘la absoluta no interferencia del Estado y la sociedad en los asuntos sexuales siempre que no se lesione a persona alguna y que no se perjudiquen los intereses de nadie’, en 1933, los estalinistas proclaman ‘la decencia proletaria’ y definen a la homosexualidad como ‘Producto de la decadencia de los sectores burgueses’ y ‘perversión fascista’. En enero de 1934 hay arrestos masivos en Moscú, Leningrado, Jarkov, Odesa. A los detenidos (actores,

escritores y músicos entre ellos) se les acusa de participar en ‘orgías homosexuales’ y se les condena a varios años de trabajos forzados en Siberia. En 1934, por intervención personal de Stalin, se introduce una ley que castiga a los actos homosexuales con cinco años de prisión (si son ‘consentidos’) o con ocho años si hubo empleo de la fuerza o la seducción se condujo ‘públicamente y con intento declarado’. El periodo es furibundamente moralizante: canonización de la Pareja (‘El hombre que no toma en serio al matrimonio es también mal trabajador’), creencia en que los homosexuales se enmiendan leyendo a Marx en los campos de concentración, inspección de las sábanas de los soldados del Ejército Rojo para avergonzar a quienes se masturban, etcétera, y con demostraciones científicas al calce en todos los casos.” [Páginas 21-22].

**El Machete:** “Quizás se podría desprender de lo anterior que la homosexualidad es profundamente subversiva en relación con la familia patriarcal y en relación con un concepto de Estado (un concepto burgués de Estado). Eso tendría que ver con el relativo pero inegable [errata en el original, debiera decir innegable] progreso de los derechos civiles homosexuales en algunos países capitalistas, y con el celo homofóbico sostenido en varios países socialistas.”

**CM:** Bueno, una mínima precisión. Cuando se usa hoy, en los círculos de clase media a los que pertenecemos, el término ‘subversivo’, la carga semántica suele ser positiva, asociada con un rechazo generalmente intelectual o cultural del sistema. A partir de este contexto, habría que ver hasta qué punto la conducta homosexual encierra o contiene un proyecto ‘subversivo’. Quizás lo sea en oposición a una muy arraigada ortodoxia de comportamiento, con sus descripciones canónicas de la masculinidad, la virilidad, etcétera. Así, es ‘subversiva por inconformidad y contraste, por disentir o alejarse de un ideal. Por lo demás, no hay mucha facilidad de movimiento en una sociedad que a los marginales les construye ghettos y les hace vivir una cultura tributaria, donde la ‘rareza’ es tanto un *show* graciosísimo como un fin en sí. Si nos alejamos del melodrama a veces implícito en un vocablo como ‘subversivo’ y elegimos mejor ‘radical’ o ‘crítico’, será clara la imposibilidad de convertir una práctica de la sexualidad en ideología coherente y precisa. En el aplastamiento y la oscuridad del ghetto, el uso de instrumentos del humor defensivo (la parodia, la ironía autodestructiva) ha sido la táctica predilecta y la limitación más ostensible. No hay mucha ‘subversión’ en la autodestrucción o el desprecio de sí.” [Página 22].

**El Machete:** “Lo cual nos remite a una pregunta esencial ¿qué es lo que fortalece la homofobia, ese miedo irracional, odio persecutorio hacia los homosexuales?”

**CM:** “Pienso que a toda intolerancia la fortifica la creencia fanática en las generalizaciones. Si se usa el término ‘*homosexual*’ de modo drástico y con el énfasis peyorativo suficiente, la simple enunciación ahorra explicaciones. No hay por qué agregar que *homosexual* es un concepto cerrado y autosuficiente, que incluye degeneración burguesa, separación inoble [errata en el original, debe decir innoble] de la sociedad, sordidez, inmoralidad sin arrepentimiento que la redima. Se subraya una identidad: homosexual igual a envilecimiento congénito igual a amenaza social. Mientras se admitan estas generalizaciones proseguirá triunfalmente la intolerancia. Como abstracciones inmutables y eternas que se reproducen sin variantes, ni existe el *homosexual* ni existe el *heterosexual*. Supongo que nunca entenderemos el comportamiento de una minoría marginada si la concebimos como una entidad

homogénea, sin fisuras, en cuyo interior no existe ni puede existir la individuación, las tendencias opuestas, las contradicciones.” [Página 23].

# machete

REVISTA MENSUAL DE CULTURA POLITICA ■ MAYO 1980 ■ NUMERO 1

**2** EDITORIAL

**3** ROPA SUCIA

**9** LOS TAPADOS: LA CARRERA DEL 82

**15** CARLOS MONSIVAIS: FEMINISMO Y HOMOSEXUALIDAD

**25** Arnoldo Martínez Verdugo  
PARTIDO OBRERO Y SINDICATOS

**28** Eduardo Montes  
SOCIALCHARRISMO: EN BUSCA DEL CONSENSO PERDIDO

**31** Enrique Serna  
EL COCINERO STALIN Y EL PAVO ASADO DEL DOGMATISMO

**34** Sergio de la Peña  
UN PARTIDO COMUNISTA DE LOS MEXICANOS

**36** Fernando Valdez  
LAS MANZANAS DE LA DEMOCRACIA



**37** Huamán Poma Ayala  
EL SALVADOR: LAS ENSEÑANZAS DE LA HISTORIA

**40** CARTA ABIERTA A MR. ROBERT WHITE

**43** Mario Zapata  
EL INVIERNO DE KABUL: REGRESO SIN GLORIA A LA GUERRA FRIA

**46** Rudolf Bahro  
LA HORA DE AFGANISTAN

**48** Federico Ortiz Quezada  
DIME EN QUE TRABAJAS Y TE DIRE QUE PADECES

**51** Javier Guerrero  
ELOGIO DE LA FEALDAD

**53** Victor Roura  
ROCK: DE POPOTITOS A TLATELOLCO

**57** ROJONOVELA: UNA HUELGA QUE NO FUE MODELO

**60** ¿QUE HACER?

*Director:* Roger Bartra ■ *Jefe de redacción:* Humberto Munacchio ■ *Redacción:* Roberto Borja, Fernando Daniel Janset, José Ramón Enriquez, Félix Godred ■ *Gestión:* María Eugenia Uthoff ■ *Editor:* Eduardo Montes ■ *Diseño gráfico:* Rafael López Castro (coordinador), Marisela Bracho, Alberto Castro Leñero, Germán Montalvo ■ *Montaje:* Ramón Cruz ■ *Secretaría:* Alba Montiel ■ *Impresión:* Imprenta Madero, S. A., Avena 102, México 13, D. F. *Distribución:* Ezequiel Ramírez ■ Toda correspondencia debe dirigirse a: *El Machete*, Medicina 56, Copilco, México 21, D. F. Teléfono: 548 42 72 ■ Revista mensual propiedad del PCM. Reservados todos los derechos de reproducción de los textos. Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores. No se regresan textos no solicitados. Toda colaboración debe ser entregada en original y dos copias.

## Bibliografía

### A) General

Adoum, Jorge Enrique, *Entre Marx y una mujer desnuda. Texto con personajes*, Siglo XXI, México, 1984. Primera edición: 1976.

Aridjis, Homero, “Balada de los amigos idos”, *Generación*, Año XVI, Número 61, 2005.

Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid, 1997.

Barthes, Roland, *Mitologías*, Siglo XXI, México, 2002.

Barthes, Roland, *Cómo vivir juntos, simulaciones novelescas de algunos espacios cotidianos. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1976-1977*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Barthes, Roland, *Michelet*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 433, México, 2004.

Barthes, Roland, *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1977-1978*, Siglo XXI, México, 2004.

Barthes, Roland, *Fragmentos de un discurso amoroso*, Siglo XXI, México, 2004.

Barthes, Roland, *La preparación de la novela. Notas de cursos y seminarios en el Collège de France, 1978-1979 y 1979-1980*, Siglo XXI, México, 2005.

Blanché, Robert, *La axiomática*, Fondo de Cultura Económica, Breviarios 535, México, 2002.

Borges, Jorge Luis, “Sobre *Matemáticas e imaginación*” en Edward Kasner y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Libraría, México, 2007.

Braunstein, Néstor A., *Memoria y espanto. O el recuerdo de infancia*, Siglo XXI, México, 2008.

Braunstein, Néstor A., *La memoria, la inventora*, Siglo XXI, México, 2008.

Bunge, Mario, *Epistemología*, Siglo XXI, México, 2006.

Cabrera López, Patricia, *Una inquietud de amanecer. Literatura y política en México, 1962-1987*, Plaza y Valdés/UNAM/CEIICH, México, 2006.

Cansino, César, *El evangelio de la transición y otras quimeras del presente mexicano*, Debate, México, 2009.

Carr, Barry, *La izquierda mexicana a través del siglo XX*, Era, Problemas de México, México, 1996.

Carreras, J. y C. Iglesias, J. Pascual, E. Prat, “El oficio de hombre. Entrevista con Agustí Bartra”, *La Jornada Semanal*, 12 de julio de 1992.

Char, René, *Indagación de la base y de la cima*, Árdora, Madrid, 1999.

Char, René, *Poemas*, Fundación editorial El Perro y la Rana, Caracas, 2006.

Chávez, Ezequiel A., “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter mexicano” en Roger Bartra (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, Plaza & Janés, México, 2002.

Culdaut, Francine, *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo. Propuestas*, Akal, Madrid, 1996.

Damasio, Antonio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona, 2006.

Damasio, Antonio, *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Crítica, Barcelona, 2006.

De la Cruz, Sor Juana Inés, *Buscan mis ojos tu presencia. [Sonetos completos]*, Verdehalago, México, 2006.

De la Cruz, Sor Juana Inés, *Aforismos*, Verdehalago, México, 2002.

Dosse, François, *Historia del estructuralismo. Tomo I: El campo del signo, 1945-1966*, Akal, Madrid, 2004.

Enríquez, José Ramón, “Monsiváis: Feminismo y Homosexualidad”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 1, Mayo de 1980. Segunda edición: “Monsiváis: Feminismo y Homosexualidad”, *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, Número 77, Julio de 2010.

Espinasa, José María, “Vigencia de Agustí Bartra”, *La Jornada Semanal*, 12 de julio de 1992.

Foucault, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005.

Gargallo, Francesca, “Ni por dos mil besos”, *Replicante*, Número 4, Verano de 2005.

Garibay, Ricardo, *Acapulco*, Océano, El día siguiente, México, 2002.

González de Alba, Luis, *Las mentiras de mis maestros*, Cal y Arena, México, 2005.

González Morán, María Genoveva, “Santiago Ramón y Cajal a cien años del premio Nobel”, *Ciencias*, Número 84, Octubre-Diciembre 2006.

Guerrero, Gabriel y Hugo Vargas, “La mariguana: juicios y prejuicios”, *El Machete*, Revista Mensual de Cultura Política, Número 5, Septiembre de 1980.

Gutiérrez Aguilar, Raquel, *¡A desordenar! Por una historia abierta de la lucha social*, Juan Pablos/Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, México, 2006.

Halpern, Catherine, “Wittgenstein. La voie du langage”, *Sciences Humaines*, mayo-junio 2009.

Hammeken, Óscar de Pablo, “La Rojería. Diccionario biográfico de la izquierda socialista mexicana”, *Memoria*, Número 242, Mayo de 2010.

Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

Kasner, Edward y James Newman, *Matemáticas e imaginación*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Libraria, México, 2007.

Kertész, Imre, *Yo, otro. Crónica del cambio*, El Acantilado, Barcelona, 2002.

Koestler, Arthur, *Los sonámbulos. Origen y desarrollo de la cosmología*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 2007.

Kowalewskaia, Sofia, *Memorias de juventud*, Herder, Barcelona, 1997.

Labastida, Jaime, *El edificio de la razón. El sujeto científico*, UNAM/Siglo XXI, México, 2007.

Lawrence, D. H., *Apocalipsis*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Cien del Mundo, México, 1994.

López Castro, Rafael, *Vestida del sol*, Era, México, 2006.

Macfarlane, Alan, *La cultura del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Meyer, Lorenzo, *Liberalismo autoritario. Las contradicciones del sistema político mexicano*, Océano, Con una cierta mirada, 1995.

Mondragón, Sergio, “El corno emplumado”, *Generación*, Año XVI, Número 61, 2005.

Mondragón, Sergio, *Poesía reunida (1965-2005)*, UNAM, México, 2006.

Mondragón, Sergio, “*El Corno Emplumado*: una revista mexicana de poesía con vocación latinoamericana”, en Gustavo Ogarrio (compilador), *Narrar el instante. Antología improbable: políticas y poéticas de la crónica*, Eón/Secretaría de Cultura de Michoacán, México, 2009.

Monterroso, Augusto, *Movimiento perpetuo*, Era, México, 1991.

Musacchio, Humberto, “¿Por qué hiberna *El Machete*?”, *Nexos*, Número 46, 1981.

Nielsen, Anne Mette W. y Nikolenka Beltrán, “El polvo de aquellos años. Entrevista con Homero Aridjis”, *Generación*, Año XVI, Número 61, 2005.

Nielsen, Anne Mette W. y Nikolenka Beltrán, “Cómo Huberto Batis conoció *El Corno Emplumado* (Resumen de una larga y dispersa charla)”, *Generación*, Año XVI, Número 61, 2005.

Pacheco, José Emilio, “Revueltas y el árbol de oro” en José Revueltas, *Las evocaciones requeridas I*, Era, México, 1987.

Paz, Octavio, “Los hijos de la Malinche” en Roger Bartra (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, Plaza & Janés, México, 2002.

Pérez-Rincón, Héctor, *El teatro de las histéricas y de cómo Charcot descubrió, entre otras cosas, que también había histéricos*, SEP/Fondo de Cultura Económica/Conacyt, La Ciencia para Todos 162, México, 2001.

Ramírez, Santiago, “Psicoanálisis del mestizaje”, en Roger Bartra (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, Plaza & Janés, México, 2002.

Randall, Margaret (Selección y Prólogo), *Las mujeres*, Siglo XXI, México, 1970.

Randall, Margaret, *Esto sucede cuando el corazón de una mujer se rompe: poemas 1985-1995*, Madrid, Hiperion, 1999.

Randall, Margaret, “Recordando los años sesenta”, *Generación*, Año XVI, Número 61, 2005.

Randall, Margaret, “Así nació *El Corno Emplumado*”, en Gustavo Ogarrio, (compilador), *Narrar el instante. Antología improbable: políticas y poéticas de la crónica*, Eón/Secretaría de Cultura de Michoacán, México, 2009.

Randall, Margaret (Selección, Prólogo y Epílogo), *Los ‘hippies’ expresión de una crisis*, Siglo XXI, México, 2010.

Revueltas, José, *El luto humano*, Era, México, 1980. Primera edición: Editorial México, 1943.

Revueltas, José, “Posibilidades y limitaciones del mexicano” en Roger Bartra (Selección y Prólogo), *Anatomía del mexicano*, Plaza & Janés, México, 2002.

Revueltas, José, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Era, México, 1980. Primera edición: Liga Leninista Espartaco, 1962.

Rozitchner, León, *Las desventuras del sujeto político. Ensayos y errores*, El cielo por asalto, Buenos Aires, S/F (Impresión: 1996).

Sánchez Prado, Ignacio M., “‘Bienaventurados los marginados porque ellos recibirán la redención’: José Revueltas y el vaciamiento literario del marxismo”, en Francisco Ramírez Santacruz y Martín Oyata (editores), *El terreno de los días. Homenaje a José Revueltas*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/UNAM/Miguel Ángel Porrúa, México, 2007.

Segundo Guzmán, Miguel Ángel, “Entre el alcohol, el amor y la mohína” en Roger Bartra (Introducción y recopilación), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, México, 2004.

Semo, Enrique, “México está en decadencia, hasta dejamos de ser simpáticos”, Entrevista de Israel Covarrubias y Ricardo Moreno Botello a Enrique Semo, *Metapolítica*, Número 66, septiembre/octubre de 2009.

Semo, Ilán, *El ocaso de los mitos (1958-1968)*. Enrique Semo (coordinador), *México, un pueblo en la historia 6*, Alianza editorial, México, 1989.

Solís Hernández, Ulises, “Claroscuros de la anatomía”, *¿Cómo ves?*, Año 12, Número 139, Junio de 2010.

Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Clásicos de la cultura, Madrid, 2005.

Stewart, Ian, *Cartas a una joven matemática*, Crítica, Drakontos, Barcelona, 2007.

Torres Mejía, David, *Proteccionismo político en México, 1946-1977*, UNAM, México, 2001.

Trejo Delarbre, Raúl, “¿De la grilla a la trivia?”, *Nexos*, Año III, Número 33, Septiembre de 1980.

Vargas, Rafael, “Un siglo de Agustí Bartra”, *Proceso*, Número 1673, 23 de Noviembre de 2008.

Villarreal, Rogelio, “El bohemio y el poder”, *Milenio Semanal*, Número 661, 28 de Junio de 2010.

Viveros Maldonado, Germán, *Hipocratismos en México. Siglos XVI al XVIII*, UNAM, Seminario de Cultura Mexicana, México, 2007.

Von Goethe, Johann Wolfgang, *Las afinidades electivas*, Cátedra, Madrid, 2000.

Zamarrón, Eduardo y Alfredo Echegollen (selección), “Bibliografía. 100 obras mexicanas para el nuevo siglo”, *Metapolítica*, Número especial 1ª. Parte, “México en la cultura. Viejos problemas, nuevos retos”, Número 41, mayo-junio de 2005.

Zavala, Lauro, *El dinosaurio anotado. Edición crítica de “El dinosaurio” de Augusto Monterroso*, Alfaguara/UAM, México, 2001.

## **B) Sobre la obra bartriana**

Arvizu Hugues, Francisco, “Saldos del ‘año que vivimos en peligro’”, *Replicante*, Número 20, Agosto-October 2009. (Reseña de *La fractura mexicana* de Roger Bartra).

Carrera Testa, Berenice, “Ciencia social, filosofía y melancolía”, *Molino de Letras*, Número 34, Noviembre-Diciembre de 2005. (Reseña de *El duelo de los ángeles* de Roger Bartra).

Carrera Testa, Berenice, *Tesis de Maestría en Filosofía*, UNAM, 2005. (Aproximación al estudio del trabajo intelectual en Roger Bartra).

Florescano, Enrique y Pablo Mijangos, *México en sus libros*, Taurus, México, 2004. (Los autores comentan *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra).

Reyes, Emilio, “Las figuras modernas de subjetividad en la cultura mexicana”, en Laura Páez Díaz de León, (coordinadora), *En torno al sujeto. Contribuciones al debate*, UNAM, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Campus Acatlán, México, 1999. (Análisis de las figuras de subjetividad a partir de *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra).

Villarreal, Rogelio, “Bartra y el diálogo”, *Milenio Semanal*, Número 629, 9 de Noviembre de 2009. (Villarreal relata el lamentable suceso ocurrido durante la lectura del doctor Bartra de una de sus ponencias. Y rechaza esas actitudes que obstruyen el diálogo, de tanta falta entre los mexicanos).

Villoro, Luis, “Roger Bartra: Estado y sociedad civil” en Luis Villoro, *En México, entre libros. Pensadores del Siglo XX*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio Nacional, México, 1995. (Luis Villoro comenta y critica *Las redes imaginarias del poder político* de Roger Bartra).

### **C) Material audiovisual (Ficción)**

Allen, Woody, *Love and Death (Amor y muerte. La última noche de Boris Grushenko)*, Metro-Goldwyn-Mayer, 1975.

Allen, Woody, *Interiors (Interiores)*, Metro-Goldwyn-Mayer, 1978.

Annaud, Jean-Jacques, *The name of the rose (El nombre de la rosa)*, Constantin Film Production GmbH, 1986.

Wadleigh, Michael, *Wolfen (Lobos)*, Warner Bros. Pictures, 1981.

### **D) Material audiovisual (Documental)**

Beltrán, Nicolenka y Anne Mette Nielsen (realizadores). Robert Schweitzer (idea original), *El corno emplumado. Una historia de los sesenta*, Ángulos producciones/Fonca-CONACULTA/Universidad de Aarhus. DVD, Documental de 54 minutos, 2005.

### **E) Material en Disco Compacto**

*50 años de Filosofía en México. 1950-1999.* Instituto de Investigaciones Filosóficas, Bibliografía Filosófica Mexicana, UNAM, México, 2008.

## **F) Internet**

[www.discutamosmexico.com](http://www.discutamosmexico.com)

[www.wikipedia.com](http://www.wikipedia.com)

## **G) Material de Consulta**

Bartra, Roger, *Breve diccionario de sociología marxista*, Grijalbo, México, 1973.

Breton, André, *Diccionario del surrealismo*, Losada, Buenos Aires, 2007.

Bunge, Mario, *Diccionario de Filosofía*, Siglo XXI, México, 2007.

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2001.

Longman Dictionaries, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Longman Group Ltd, 1995.

Voltaire, *Diccionario Filosófico*, Akal, Madrid, 2007.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Vigésima segunda edición, Real Academia Española, Madrid, 2001.

