

# DOS CRÍTICAS DE LAS “GEOGRAFÍAS IMAGINADAS”: GUILLERMO BONFIL BATALLA Y ROGER BARTRA\*

Oliver Kozlarek  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

En las últimas décadas se ha podido observar la irrupción de nuevas ideas que estremecen al pensamiento político y social. Algunas de éstas se deben a modificaciones tectónicas de los cimientos epistemológicos. Dichas modificaciones provocan un cambio importante: de un pensamiento orientado en lo que podemos llamar una “lógica temporal” llegamos a un pensamiento en el que se manifiesta cada vez más evidentemente una “conciencia geográfica”. O dicho de otra manera: en contra de una epistemología que ha producido un conocimiento orientado sobre todo en el tiempo se rebela una epistemología que produce conocimiento orientado en el espacio o, más concreto aún, en los lugares específicos.

Esta reorientación a nivel epistemológico tiene dos consecuencias que indican su pertinencia para los debates actuales: 1. Un pensamiento orientado en la dimensión del espacio tiene una sensibilidad más aguda para la coexistencia simultánea de diferencias. Como explicó Ernst Cassirer, en la forma del tiempo el principio de la relación entre las partes es la sucesión, de tal manera que se puede pensar cualquier momento histórico como la culminación de *el* tiempo (el fin de la historia) y la superación (*Aufhebung*) de cualquier diferencia. La forma del espacio no puede pensarse de otra manera que en la modalidad de la “yuxtaposición” de lugares (Cassirer 1998: 36ss), esto es, como si-

multaneidad de diferencias. Esto *no* condena al pensamiento epistemológicamente orientado en el espacio o en la geografía al relativismo. Cassirer define al “mundo del espacio” como “un mundo de percepciones sistemáticamente interconectadas y recíprocamente referidas” (p. 44).

2. Otra consecuencia de este cambio epistemológico concierne directamente a las unidades del conocimiento: mientras el pensamiento orientado en una lógica temporal se preocupaba por la construcción de *conceptos*, esto es, unidades altamente abstractas de conocimiento, cargadas de una pretensión de validez universal máxima, el pensamiento orientado en los lugares o en la geografía produce *imaginarios*. Como explicó el antropólogo Gilbert Durand: “[E]l espacio bien parece ser la forma *a priori* donde se dibuja todo trayecto imaginario” (Durand 2004: 421). Entre la forma del espacio y la imaginación parece existir un vínculo intrínseco (p. 416 ss). Aquí me tendría que limitar a esta simple referencia. Pero a ésta se debe añadir la importancia que según Durand tiene (o por lo menos debería tener) la imaginación también para los conceptos, ya que ella “viene a iluminar con su luz a todas las excitaciones sensoriales y los conceptos” (p. 416).

Esta distinción entre un pensamiento orientado en el tiempo y otro orientado en lugares concretos o en la geografía solamente quiere establecer “tipos ideales”. De ninguna manera sugiere que el conocimiento humano se construye *exclusivamente* en una sola de estas dimensiones. Todo conocimiento humano se constituye, más bien, siempre a través de las dos formas del espacio y del tiempo. Sin embargo, el pensamiento sociológico tendía a suprimir el conocimiento espacial o geográfico. Como podemos leer en Immanuel Wallerstein, *et al.*: “[E]n las ciencias sociales hubo un relativo descuido del tratamiento del espacio y del lugar. El acento en el progreso y la política de organización del cambio social dio una importancia básica a la dimensión temporal de la existencia social, pero dejó la dimensión espacial en un limbo incierto” (Wallerstein, *et al.* 1998: 29).

No obstante, podemos observar no solamente una resistencia a esta costumbre epistemológica, sino también la construcción más o menos explícita de alternativas. En cierta manera es posible considerar algunos de los debates actuales más sobresalientes como indicio de esta reorientación que algunos entienden como “giro espacial” (véase Bachmann-Medick, 2006): 1. sobre todo las contribuciones estadounidenses a lo que se llama “posmodernismo”

expresan no solamente una crítica a la lógica temporal, sino también una atención más aguda a las diferencias geográficas y territoriales (véase sobre todo Jameson 1984; Harvey, 1990). 2. El debate genuinamente sociológico sobre las “modernidades múltiples” puede leerse también como un resultado de una crítica a la lógica temporal que impregnaba sobre todo a las “teorías de la modernización” que, a su vez, dominaban el discurso sociológico en las primeras décadas después de la Segunda Guerra Mundial. En vez de asumir que la modernidad representa un *telos* único para cualquier proceso civilizatorio que ya haya sido alcanzado por algunas sociedades, pero que era todavía un “proyecto inconcluso” para las sociedades “tradicionales”, el teorema que alienta al debate sobre las modernidades múltiples presupone que en la actualidad vivimos en un mundo compuesto por sociedades modernas. Sin embargo, las diferencias que existen y persisten en estas sociedades actuales se deben a que los procesos de modernización han conducido a resultados diferentes que solamente se pueden apreciar a través de estudios comparativos (véase sobre todo Eisenstadt, 2000). 3. El debate sobre la “globalización” es otro ejemplo que revela una breve reflexión semántica: mientras “modernización” expresa un referente temporal, “globalización” remite más bien a un referente geográfico: el globo terráqueo.<sup>1</sup> Más que un concepto —esto es, una unidad de conocimiento altamente abstracto con una pretensión de validez universal máxima— “globalización” parece referirse a un imaginario: el de nuestro planeta como lugar que todos compartimos. En sus reflexiones sobre la dimensión cultural de la globalización Arjun Appadurai piensa: “la imaginación es ahora central para todas las formas de *agency*, ella es un hecho social y el componente clave del nuevo orden global [...]” (Appadurai 1996: 31). 4. Finalmente cabe mencionar el debate sobre el poscolonialismo. Es sobre todo en este ámbito en el que en las últimas décadas se ha concretizado una conciencia de que los procesos de construcción de conocimiento dependen de los “lugares” en los cuales este conocimiento sea producido. De acuerdo a muchos (Ghandi 1998, Mar Castro Varela y Dhawan 2005) la historia de lo que hoy se conoce como el debate sobre el poscolonialismo empieza con el famoso libro de Edward Said, *Orientalismo* (primera edición en inglés: 1978). La intención del libro es justamente demostrar cómo a través de la producción de conocimiento sobre lo que llamamos “Oriente” se proporcionan no solamente las herramientas ideológicas para justificar los intereses coloniales de los países europeos en esta

región, sino que esta construcción de conocimiento se impone de manera tan eficiente a nuestra imaginación geográfica que la división entre “occidente” y “oriente” es entendida todavía hasta nuestros días como una manera “natural” de imaginarnos el mundo.

Ahora bien, todos estos discursos se originaron fuera de América Latina y si se discuten hoy los temas que estos discursos presentan en esta parte del mundo es porque son parte del *mainstream*, esto es, de un canon de discursos obligatorios. Sin embargo, creo que la idea que subyace a todos estos discursos y que incluso representa algo así como una convergencia a nivel epistemológico, esto es, el giro epistemológico de una “lógica temporal” hacia una epistemología que se orienta en el espacio, la geografía y los lugares y territorios, es algo que informa al pensamiento latinoamericano desde hace mucho tiempo, e incluso independientemente de los debates que acabo de mencionar. Dicho de otra manera, parece que el pensamiento latinoamericano siempre ha dudado en la “lógica temporal” que impregnaba al pensamiento occidental. Al mismo tiempo siempre existía algo así como una “conciencia del mundo”, es decir, una conciencia de que si bien el mundo es uno sólo, la manera de comprenderlo varía de lugar en lugar. Y algo más quedaba fuera de cualquier duda: que el pensamiento latinoamericano siempre sospechaba que la imaginación geográfica forma una parte esencial en el proyecto de dominación del mundo y que una suerte de liberación epistemológica requiere de una revisión de las “geografías imaginadas” (Said).

En lo que sigue quisiera intentar una relectura de las obras de dos autores mexicanos, orientada en la categoría de las “geografías imaginadas”. Los autores son Guillermo Bonfil Batalla y Roger Bartra. Mi tesis es que ambos desafían, cada uno a su manera, las “geografías imaginadas” que dominan a la “cultura política” de México. Y es justamente al indicar que los problemas políticos y sociales de un país como México tienen que ver con cuestiones territoriales y geográficas, en un sentido material e imaginario, que este texto quiere demostrar que la categoría de la identidad cultural probablemente no logra captar los retos ante los que se encuentran las sociedades latinoamericanas.

Antes de discutir cada una de las aportaciones (2, 3) quisiera brevemente definir la categoría que me sirve al propósito de mi discusión, a saber: el concepto de las “geografías imaginadas” (1).

## 1. Alcances y límites de las “geografías imaginadas”

“Geografía imaginada” es, en terminología de Edward Said, una estrategia epistemológica con la que “occidente” construye a “oriente” como objeto de sus fantasías coloniales, proporcionando, al mismo tiempo, una justificación para la apropiación de los territorios de esta parte del mundo. Aunque Said dedicó su libro *Orientalismo* al trabajo de los eruditos que a partir del siglo XIX pretendieron el estudio sistemático y académico de las culturas, civilizaciones y pueblos al este de Europa, Said deja claro que los resultados de los discursos no sólo satisficieron necesidades meramente académicas. Al contrario, la construcción de “oriente” trascendió claramente los límites de este ámbito y se convirtió en el patrón según el cual todos empezamos a imaginarnos el mundo, incluso los “orientales”.

Sin embargo, como cualquier otra construcción dicotómica también la de occidente-oriente proporciona una visión del mundo demasiado reduccionista. A pesar de todas las actividades académicas que legitimaron el orientalismo, la imagen que se construyó es muy rudimentaria. Más importante que conocer realmente a “oriente” era nutrir el prejuicio de que “oriente” era lo absolutamente otro de Europa y además inferior. La simplicidad de esta operación radica en una función geográfica: separar lo que existe “aquí”— esto es, en mi lugar— de lo que no pertenece aquí, lo “otro”, parece una forma “natural” de separar lo bueno de lo malo. Lo que interesaba sobre todo era salvar esta “plusvalía” del conocimiento, esto es, aquello en lo que radicaban los prejuicios, a pesar de cualquier evidencia empírica. De acuerdo a Said, los juicios que se independizan de cualquier evidencia empírica justifican el término “geografía *imaginada*”, ya que lo imaginado siempre rebasa a lo positivamente dado. “Digamos por el momento que hay algo *más* que aquello que aparece como conocimiento meramente positivo” (55). Este “más” es lo que a Said le interesa en primer lugar, porque, por increíble que parezca, a pesar de toda la información acumulada por generaciones de “orientalistas” el juicio sobre esta parte del mundo parece inmutable. Ninguna información positiva reta este juicio, legitimado por la autoridad académica más alta (véase 67).

Dicho de otra manera, mientras las “geografías imaginadas”, por una parte, remiten a una realidad material (geográfica), implican al mismo tiempo una dimensión “imaginaria” con una “plusvalía” espiritual o ideal, en todo

caso, no material. Lo que el poscolonialismo discute es precisamente esta “plusvalía” cargada de prejuicios que producen y reproducen la justificación del colonialismo europeo. De ahí surgen potencialmente por lo menos dos estrategias diferentes: la primera consiste en un trabajo revisionista, que confronta a la realidad con los prejuicios con el objetivo de corregirlos. Esta estrategia la podríamos denominar hermenéutica, porque se trata de una reinterpretación de la realidad “oriental”. Una segunda estrategia, sin embargo, persigue un objetivo diferente: procura enfatizar los aspectos geográficos y territoriales “materiales” del colonialismo. Esto requiere de una conciencia diferente a la que prevalece en muchos estudios poscoloniales. Sería importante reconocer que el colonialismo no es solamente una lucha entre diferentes definiciones, discursos, interpretaciones y/o imaginarios, sino que implica una violencia territorial que les quita a los afectados literalmente la tierra sobre la que se erige su cultura. Esta conciencia se encuentra en el centro de las reflexiones de Guillermo Bonfil Batalla, el primer autor que quisiera discutir a continuación.<sup>2</sup> En cambio, el segundo autor, Roger Bartra, representaría un ejemplo para la primera estrategia: una crítica cultural hermenéutica, como veremos más adelante.

## **2. La dimensión físico-geográfica del “México profundo”**

También en el pensamiento de Guillermo Bonfil Batalla el colonialismo es el punto de partida. El antropólogo mexicano quiere saber lo que el colonialismo significa para el México de hoy, un país con una historia colonial que, sin embargo, cuenta ya con casi 200 años de experiencia “poscolonial”. No obstante, de acuerdo a Bonfil Batalla la escisión colonial sigue definiendo la realidad en este país, lo que se expresa sobre todo en la existencia de dos proyectos que se oponen mutuamente: por una parte, el proyecto de la “civilización occidental” y, por la otra, el proyecto de la “civilización mesoamericana”. El antagonismo permanente entre estos dos proyectos indica que “la descolonización de México fue incompleta” (2005: 11).

La “civilización occidental” se ve ahora representada por lo que Bonfil Batalla llama el “México imaginario” y se opone a lo que queda de las civilizaciones mesoamericanas o el “México profundo”. También para Bonfil Batalla el

atributo de lo “imaginario” remite a la capacidad de ir más allá de la realidad. Y también para él esta trascendencia representa un problema. El “México imaginario” es “imaginario” porque niega la realidad del “México profundo”.

El “México imaginario” es una abstracción creada a través del mito de la “modernización” que sigue operando en una lógica dual: lo moderno *versus* lo tradicional, lo avanzado *versus* lo retrasado, lo urbano *versus* lo rural, etc. (94). La imaginación del “México imaginario” sigue, pues, una “lógica temporal” e introduce, de esta manera, una “ficción esquizofrénica” (107) que divide al país. El “México imaginario” es un “país que se quiere rico y moderno” (156) pero que trata de conseguir estos dos bienes preciados importando modelos “extranjeros” a costa del otro México, el “México profundo”. Pero el “México imaginario” no solamente refleja una situación dada, sino que representa un agente activo en la producción material de los dos Méxicos que empezó hace ya más de 400 años con la conquista y sobre todo con el largo proceso de colonización.

Ahora bien, el *proceso* de la imposición del “México imaginario”, sobre el “profundo”, tiene muchos nombres en el trabajo de Bonfil Batalla: “occidentalización”, “desindianización”, “colonización” o “modernización”. Pero lo que une a todos estos nombres son dos aspectos claramente materiales. El primero es la *violencia* que no solamente inicia y determina la colonización de México, sino que continúa como el fundamento en el que toda “razón de estado” está anclada. “La fuerza militar, la mayor capacidad de matar, fue el pilar [...] es el argumento último y contundente de la dominación” (126). El segundo aspecto físico-material es el *territorial*. Bonfil Batalla argumenta incansablemente que la estructura del México dividido se basa en una modificación de la economía territorial. En lo que sigue quisiera demostrar que es precisamente a través del énfasis que Bonfil Batalla pone en este aspecto lo que le permite fusionar las diferentes dimensiones de su trabajo: la empírica y la teórico-epistemológica.

La pregunta inicial que el libro de Bonfil Batalla sigue es “¿qué significa en nuestra historia, para nuestro presente y, sobre todo, para nuestro futuro, la coexistencia de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental?” (9). Obviamente, esta pregunta contiene una problemática que está a la orden del día en muchos debates actuales como los debates sobre la *identidad cultural*, el del *multiculturalismo* o de la *comunicación intercultural*. Pero frente a muchos de

estos debates, que colocan al tema de la “cultura” en el centro, Bonfil Batalla piensa que el problema no es que dos “culturas” o “civilizaciones” ocupen el mismo territorio y que deban encontrar una forma de *con*-vivencia pacífica y de mutuo “reconocimiento”, sino que desde hace más que 400 años existe una guerra permanente en la que dos proyectos civilizatorios muy distintos luchan por el derecho sobre el mismo territorio. Dicho de otra manera, en el fondo no se trata de comparar ciertos contenidos culturales, sino de la necesidad de espacio en el que seres humanos con algo así como “cultura” pueden existir.

Esto requiere de alguna explicación, ya que hoy en día parece más bien extraño —si no reaccionario— cuando alguien trata de vincular “cultura” y “lugar” de manera enfática. Rápidamente viene a la mente la política de “sangre y tierra” de los nazis. Por otro lado, en “ciencias culturales” se prefiere una concepción de cultura en movimiento. Experiencias como el exilio, la migración, etc. fomentan estas ideas. Sin embargo, el argumento de Bonfil Batalla se inspira en la experiencia del “México profundo” para el que el despojo de sus tierras ha sido la experiencia clave. Es más, desde la perspectiva del “México profundo” los contenidos culturales parecen estar directamente vinculados con los aspectos territoriales. Todo proyecto civilizatorio de esta civilización<sup>3</sup> se revolvía alrededor de la producción del maíz y esta actividad agrícola no solamente provocó una estimación especial de la “tierra”, sino que conducía a una organización política, social y *cultural* que se reflejaba en estructuras territoriales y geográficas muy específicas. “Todo el espacio, desde las grandes líneas que determinaron la ocupación del territorio en las formas que siguen caracterizando a las diversas regiones del país, hasta los detalles interiores de las casas habitación, tiene, en última instancia, una relación determinante con el maíz que se ha forjado durante siglos y milenios” (34). La intervención en este complejo sistema territorial solamente puede tener consecuencias devastadoras no para la cultura, en última instancia, sino para las habilidades culturales de los afectados. Es justamente esto lo que representa el “México imaginario”: el despojo de los pueblos mesoamericanos de sus tierras, lo que equivale a la destrucción de las posibilidades de la reproducción cultural de la civilización mesoamericana.

Respecto a las implicaciones teórico-epistemológicas que la decisión de acentuar los aspectos geográficos y territoriales tienen, el libro de Bonfil Batalla, escrito entre 1985 y 1987, responde a la necesidad que se siente en Amé-



rica Latina de retomar el debate sobre la modernidad y expresa de manera contundente un rechazo a las “teorías de la modernización” y de su “lógica temporal” de acuerdo a la cual las diferencias entre sociedades, pueblos, culturas, civilizaciones, etc. se traducen en diferencias temporales (véase Fabian: 2002). En todo caso, a Bonfil Batalla le parece equivocado presuponer que las culturas indígenas, en lo que quedó del “México profundo” y lo que ha sobrevivido los siglos de apropiación y expansión del “México imaginario”, quede atado al pasado “superado” por los procesos históricos y por ende tristemente “atrasado”. Lo que ha quedado de la civilización mesoamericana no “existe solamente por causa —o como causa— del atraso” (36). Se trata más bien de una civilización todavía viva que sigue luchando por la sobrevivencia lo que significa que sigue librando una lucha territorial.

Una de las críticas frente a la idea del “México profundo” de Bonfil Batalla ha sido articulada por el antropólogo Claudio Lomnitz. Según Lomnitz las ideas de Bonfil Batalla son muy poco críticas a la teoría de la modernización. En ellas Lomnitz cree poder observar incluso una reafirmación de los postulados de estas teorías. “En cierto sentido, el enfoque de Bonfil, basado en el enfrentamiento de las civilizaciones, no es más que una inversión velada del discurso modernista de tradición *versus* modernidad, y comparte premisas con fórmulas como “el camino chino hacia el socialismo” o “la ruta japonesa hacia el progreso” (Lomnitz 1999: 122). Entiendo que en esta frase se expresan dos críticas: por una parte, Lomnitz quiere llamar la atención sobre el hecho que Bonfil Batalla asume principalmente la idea del progreso histórico y —relacionado con él a un nivel epistemológico— la “lógica temporal”. Por otra parte, Lomnitz parece criticar que la argumentación de Bonfil se limita a una estructura dualista. Estos dos problemas conducen a un resultado que a Lomnitz le parece teóricamente insuficiente. Además de estas insuficiencias teóricas Lomnitz sospecha que el verdadero tema del texto radica en sus planteamientos políticos, “ideológicos”. Pero también en este terreno existen problemas severos ya que “profundo y artificial son imágenes que reproducen una forma de nacionalismo obsoleta y poco prometedora” (123). Un poco más adelante Lomnitz es aún más específico: el nacionalismo que según él se expresa en la obra de Bonfil es una “nacionalismo fundamentalista”.

Por estas razones Lomnitz prefiere discutir los alcances políticos del texto de Bonfil. Pero también en esta dimensión encuentra problemas. Según

Lomnitz, la categoría del “México profundo” debe sustituirse por otra categoría que logre conducir a las repuestas sobre la pregunta de cómo los pueblos indígenas se insertan en la “esfera pública”. La conclusión a la que Lomnitz llega, apoyándose en estudios empíricos, es que los problemas del México indígena radican más bien en la falta de voz: “quisiera concluir sugiriendo el término del México “inaudible” o “silencioso” por ser más idóneo que el de una México “profundo”. El México silencioso no es la raíz histórica de la esfera pública; tampoco se trata de una de las raíces de la nacionalidad: simplemente abarca las distintas poblaciones que viven más allá de la fractura que limita a la esfera pública, es decir, más allá del ideal liberal de la ciudadanía. Esto no significa que sean poblaciones marginadas de toda participación en las instituciones del estado; simplemente no tienen voz pública” (149).

No creo que Lomnitz esté equivocado en su diagnóstico del problema “político” de los pueblos indígenas de México. El movimiento Zapatista que se manifestó por primera vez en enero del año 1994 muestra claramente que una de las prioridades en la lucha de los pueblos indígenas de México es, en efecto, el acceso al “espacio público”. Pero, al mismo tiempo, creo que todo esto no le quita validez a la propuesta teórica que Bonfil Batalla trata de adelantar. Y creo además que la traducción del “México profundo” por “México silencioso” desconoce no solamente la originalidad de la propuesta *teórica* que a través de este concepto se expresa, sino también el debate en el que Bonfil Batalla está participando. Es más, para poder estimar los alcances *teóricos* del libro de Bonfil Batalla sería indispensable ubicarlo en el contexto de este debate. Este contexto se conforma, sin lugar a dudas, por los debates sobre la modernidad y la crítica que en América Latina se articula en los años 80s a las teorías de la modernización y desarrollo, y a sus presuposiciones epistemológicas que se caracterizan por una decidida orientación en lo que hemos llamado “lógica temporal”. En contra de estas teorías, Bonfil Batalla presenta una teoría de la modernidad informada por las experiencias del “México profundo”. Para los pueblos indígenas “modernidad” no se refiere a una experiencia de un proceso temporal, mucho menos de alguna suerte de progreso hacia un tipo de sociedad ideal, sino más bien a la interminable historia de despojos violentos, de pérdida de la tierra y, simultáneamente, de la cultura.

Obviamente, esta experiencia no puede inspirar a los discursos “occidentales” de la modernidad. Aunque no deja de ser interesante que dos de los

observadores europeos de la modernidad más sensibles han tenido por lo menos intuiciones parecidas. Me refiero a Martin Heidegger y su alumna más famosa: Hannah Arendt. Lo que ambos comparten es la intuición de que la modernidad no solamente se debe y puede entender como un proceso histórico dirigido hacia el *telos* único de la civilización humana. Creo que en ambos casos podemos encontrar rasgos de una crítica a la modernidad que se apoya en última instancia en una experiencia de la enajenación que ambos autores ven provocada por las experiencias de la “desterritorialización” de los individuos modernos. Mientras en el caso de Heidegger esta convicción conduce a estipulaciones ontológico-metafísicas, en el caso de Hannah Arendt podemos observar una reacción diferente: ella busca, a través de la filosofía política una revinculación de los individuos “desterrados” con el “mundo” (véase Arendt 1993).<sup>4</sup>

La diferencia entre Heidegger, Arendt y muchos otros pensadores “occidentales”, por una parte, y Bonfil Batalla y la experiencia indígena por la otra, se conectan con experiencias culturales muy distintas. En el caso de los europeos, la desterritorialización ha sido acompañada por un proceso de expansión territorial sin precedente, a saber: el colonialismo, el ingrediente sin el cual la modernidad no se puede entender. Pero lo que desde la perspectiva europea se convierte en un proceso de expansión, de nuevas oportunidades, desde la perspectiva de los pueblos indígenas de México y de otras partes del mundo, se registra de manera muy diferente. Esta es la perspectiva que Bonfil Batalla trata de hacer evidente.

Una lectura del libro de Bonfil Batalla tras estas consideraciones resulta muy diferente a la de Lomnitz. No se trata de una reproducción ingenua de presuposiciones teóricas y epistemológicas que han dominado en las teorías de la modernización. Más bien, lo que a través de ella encontramos es una modernidad cruel y violenta que las teorías “occidentales” han tratado de ocultar atrás de sus discursos. Y algo más aparece de repente en una escalofriante luz ilustradora, a saber, el hecho de que las luchas coloniales por la tierra no han terminado aún para los pueblos indígenas. Dicho de otra manera, la colonialización no es algo que pertenece al pasado, más bien se trata de un conjunto de prácticas que siguen imponiendo sus fuerzas asfixiantes sobre muchas culturas de este mundo, provocando una muerte lenta pero segura. El libro de Bonfil Batalla pone el dedo en esta realidad moderna. Su argumenta-

ción es dualista no porque sus esfuerzos teóricos no alcancen un nivel de sofisticación más elevado, sino porque la modernidad desde la perspectiva de los pueblos indígenas es todavía experimentada en estos términos. En este sentido el texto es ilustrador. Pero lo es también en otro sentido: en él se manifiesta una epistemología diferente a aquella informada por la lógica temporal. Se trata de una epistemología geográfica, espacial o territorial que llama la atención sobre la violencia territorial que la “lógica temporal” más bien encubría.

Finalmente, podemos decir que Bonfil Batalla reta a la geografía imaginada del estado nacional. La inclusión de los pueblos indígenas en un territorio nacional no garantiza el fin de las atrocidades coloniales que siempre se relacionan con luchas territoriales. El mapa que dibuja Bonfil Batalla es un mapa fragmentado que obliga a repensar a la realidad “nacional”, en este caso de México. También la crítica de Roger Barta se condensa en una crítica del imaginario nacional. Sin embargo, la estrategia es distinta a la de Bonfil Batalla.

### **3. Crítica cultural como “geografía imaginada” contestativa. Más allá de la crítica al eurocentrismo**

El poscolonialismo es una actitud contestativa. En cuanto “emancipación epistemológica” (Mignolo) lo podemos entender como un esfuerzo discursivo que reta a los discursos hegemónicos. También el trabajo de Bonfil Batalla representa un discurso contestativo ya que desafía la “geografía imaginada” que se disemina a través de un discurso nacionalista, pues explica que la unidad territorial no corresponde a una unidad nacional. Pero a esta revisión de la geografía nacional que logra marcar las fracturas internas del territorio nacional le sigue la pregunta por las delimitaciones externas. Cabe preguntar por la solidez de las fronteras imaginadas y reales que separan al territorio nacional del exterior.

Siguiendo con nuestro próximo autor veremos que también estas requieren de una revisión. Después de la implosión del espacio nacional en la obra de Bonfil Batalla quiero ahora describir una explosión que provoca la crítica cultural de Roger Bartra. Quiero adelantar que se trata de una explosión cuyas ondas expansivas llegan a reconfigurar incluso las constelaciones tectónicas

del imaginario del “viejo mundo”. Podemos observar algunas líneas de pensamientos que inspiraron la obra de Bartra desde muy temprano, cuando se insertaba muy decididamente en la tradición de la teoría marxista (por ejemplo Bartra 1974; 1975; 1978).

En 1974 Bartra publicó un libro cuya pretensión era la de interpretar “la realidad agraria mexicana” (1974: 9). El libro con el título *Estructura agraria y clases sociales en México* no solamente se contentaba con presentar un análisis académico, sino que quería intervenir políticamente en la situación desolada de la situación agraria de este país. Y algo más es notorio: el libro también se entendía como una “crítica de la realidad agraria, en la que se incluyen las manifestaciones ideológicas de explicarla” (1974: 9). Cabe subrayar que el análisis de los discursos o “ideologías” no está separado o subordinado al análisis de las condiciones materiales de la vida en el campo mexicano. Bartra rechaza la implicación marxista de establecer una suerte de jerarquía entre discursos, cultura, “superestructura”, por una parte, y aspectos materiales, institucionales, de “base”, por la otra. Precisamente esta decisión prepara el camino para la crítica cultural que Bartra ejerce en años posteriores.

Algo más me parece digno de mención: el eje argumentativo de la obra temprana lleva a la problemática de la “realidad agraria” hacia una teoría de las clases sociales. Esto quiere decir que en contra de lo que Bartra llama “estudios de corte populista” la realidad agraria —y esto significa en el caso de México también la realidad indígena— es vista no como algo exterior a lo moderno. Al contrario, la función de la transformación del problema agrario a un problema de clases consiste justamente en incluir esta problemática en una crítica a las sociedades modernas (esto es “capitalistas”), retando, de esta manera, la distinción categorial con base en la cual operan las teorías de la modernización y que presupone la existencia de dos mundos socio-culturales radicalmente opuestos, el “moderno” y el “tradicional”.

En el libro colectivo *Caciquismo y poder político en el México rural* (1975) Bartra busca otro enfoque sobre la realidad agraria mexicana. Esta vez lo político y no lo social se encuentra en el centro de su interés. Como ya indica claramente el título, se trata de una colección de trabajos que intentan arrojar luz sobre la figura del cacique. Nuevamente, la idea de Bartra consiste en contradecir los prejuicios que las teorías de la modernización pueden motivar y según las cuales el caciquismo puede entenderse como una forma de poder

político más bien “tradicional”. “El ejercicio del poder directo [...] rompe las formas políticas y económicas tradicionales, provoca serios desequilibrios en un sistema que no es capaz de absorber ni política ni económicamente las fuerzas que libera el proceso de la modernización” (1975: 30). Ciertamente, aquí se anuncia una idea a la que Bartra regresa unos diez años después en su *La jaula de la melancolía* (1987) y que se puede resumir de la siguiente manera: el proceso de la modernización mexicana es un proceso evolutivo interrumpido. En los años 1970 el cacique le sirve a Bartra como referencia a esta evolución detenida. El cacique no es premoderno; es más bien el resultado de un acontecimiento muy moderno, de la Revolución Mexicana, la primera revolución del siglo XX.

En el libro *Poder despótico burgués* (1978), Bartra discute el problema de la “legitimidad política”. La intención del autor consistía declaradamente en establecer un vínculo (una “conexión dialéctica”) entre tres dimensiones: la teoría de los “países subcapitalistas”, la teoría marxista de la legitimidad y la pregunta por la relevancia política de las “masas campesinas” (1978: 10). La conclusión a la que Bartra en un plano diagnóstico parece llegar es parecida a la de su obra antes citada: parece haber “una persistencia de estructuras políticas de mediación no democráticas” en países como México, que, sin embargo, no representan simplemente atavismos de una realidad premoderna, sino que han surgido “en el proceso de la transición al capitalismo moderno y alimentadas posteriormente por una situación de abigarramiento económico (en la que el campesinado juega un papel de importancia), que *si* llegan a constituir la base principal de legitimidad del poder político burgués, configuran una forma de dominación relativamente estable que no evoluciona obligatoriamente hacia la democracia” (13-14).

Ya en los años 70s Bartra veía muy claramente que la modernidad mexicana es el resultado de un proceso modernizador diferente a los descritos por las teorías de la modernización pero también por las teorías marxistas. En la codificación temporal que domina a ambas teorías solamente podemos entender a la modernidad mexicana como un proceso de evolución detenido. Posteriormente, en su libro *La jaula de la melancolía*, Bartra se distancia aún más de esta “lógica temporal”. En este texto encontramos un tributo a esta “lógica temporal” sobre todo de manera irónica: entre los diferentes capítulos del libro, Bartra coloca 22 viñetas en las cuales expresa algunas reflexiones sobre el axolote, un

animal mexicano que los biólogos han catalogado como una especie entre anfibio y salamander, una especie, pues, que se quedó atrapada entre dos estadios evolutivos. El axolote se convierte en la metáfora para el “progreso truncao” de la modernidad mexicana (1996a [1987]: 143). Pero cabe destacar que a esta forma irónica de referirse a la teorías del progreso y desarrollo pertenece, en realidad, una reorientación epistemológica y formal radical: de una teoría que da preferencia a las realidades institucionales y estructurales Bartra transita a la crítica cultural; abandona la teoría que se orienta a una epistemología temporal por una comprensión geográfica-espacial, y la forma cientificista-objetiva de sus escritos la cambia por la forma del ensayo. Veremos brevemente lo que todo esto significa.

La crítica cultural —o como diría Bartra, la crítica de la “cultura política”— no se debe confundir con una crítica de la ideología. La última implica que la dimensión simbólica, los discursos, los significados, etc. se encuentran subordinados a los intereses de los actores políticos. Dicho de otra manera, la crítica de la ideología presupone siempre que los actores políticos tengan una cierta distancia “objetiva” frente a los contenidos y los significados. Además se piensa que la misma distancia la pueden y deben tener los críticos. Bartra entiende la relación entre los discursos, símbolos, o, como él prefiere, las “redes imaginarias”, por una parte, y los actores políticos y sociales, por la otra, de otra manera: según él la “cultura política” representa una “jaula” que encierra a todos los actores que comparten una cultura. Por esta razón la crítica de la cultura política solamente puede ser concebida como una crítica inmanente; no se trata de una crítica *de la* cultura, sino de una *crítica cultural* (véase 1999: 130). Esto influye también en la forma en que el crítico organiza sus ideas: ya que siempre está involucrado en la cultura que critica no puede escribir en un estilo analítico y objetivo. Todo lenguaje al que tiene acceso es también parte de la cultura a criticar. De ahí resulta la necesidad de llevar este lenguaje a sus extremos. Sólo así se manifiestan las debilidades pero también las posibilidades que la cultura en cuestión contiene. La forma literaria que permite el análisis crítico de las situaciones culturales es el ensayo. El ensayo proporciona al crítico un vehículo para explorar el paisaje de la cultura a criticar. Solamente el ensayo —“la forma sin forma” (Adorno)— tiene la elasticidad que permite registrar las protuberancias más pequeñas en la compleja topografía cultural.



Las metáforas geográfico-espaciales no son ingenuas. En ellas se anuncia más bien una orientación epistemológica muy diferente a la de las teorías marxistas y de la modernización; una orientación espacial. En su libro *Las redes imaginarias del poder político* (1996b [1981]) Bartra reinterpreta en este sentido incluso el tema del conflicto de clases: “las clases sociales son un buen ejemplo de estos espacios topológicos reflejantes: desde mi punto de vista, la llamada ‘lucha de clases’ no puede ser entendida como un proceso dialéctico que tarde o temprano, en una serie de mediaciones y trascendencias hegelianas, ha de alcanzar una síntesis que borre las contradicciones y las diferencias. Por el contrario, nos encontramos ante una situación en la que ambos polos permanecen esencialmente diferentes e irreductibles y, aun cuando evolucionan, no llegan nunca a disolverse, el uno en el otro, en una espiral de superaciones; la extinción de la polaridad llega antes que la mediación dialéctica” (1996b [1981]: 22).

Bartra admite: “[l]o mismo puede decirse de otros planos y espacios”; un plano de espacios son ciertamente los espacios geográficos como naciones, pero también el primer y el tercer mundo, o, incluso, Europa y América Latina. Todas estas “geografías imaginadas” experimentan a través de la crítica cultural de Bartra fisionomías muy diferentes.

La “geografía imaginada”, que es el objeto de la crítica de Bartra una y otra vez, es la del nacionalismo en términos generales y el nacionalismo mexicano en particular. Inconfundiblemente, Bartra declara en la primera frase de *La jaula de la melancolía* este tema como el principal, no sin dejar claro que la “geografía imaginada” de la nación tiene en efecto una dimensión claramente cultural: “[la] nación es el más hollado y a la vez el más impenetrable de los territorios de la sociedad moderna. Todos sabemos que esas líneas negras en los mapas políticos son como cicatrices de innumerables guerras, saqueos y conquistas; pero también sospechamos que, además de la violencia estatal fundadora de las naciones hay antiguas y extrañas fuerzas de índole cultural y psíquica que dibujan las fronteras que nos separan de los extraños” (1996a [1987]: 15).

Como anuncia el título, Bartra emprende sus exploraciones en las “redes imaginarias” del nacionalismo mexicano en búsqueda de rasgos de melancolía que considera como uno de sus ingredientes principales. Como dijo recientemente Esra Akcan: “melancolía [es] la pérdida o la carencia del derecho de ser



sujeto de la modernización como proceso histórico y el ser parte de la ‘universalidad’ constituida” (Akcan, 2005: 2). En México, donde Bartra diagnostica claramente una modernización truncada, existirían pues muchas razones para un sentimiento melancólico profundo. Y según Bartra, este se produce y reproduce en el México posrevolucionario a través de algunas figuras imaginativas muy fuertes.

Una de estas imágenes tiene como objetivo precisamente la apropiación de la realidad rural del país, como hemos visto, el tema principal también de Bonfil Batalla. Para Bartra está claro que la referencia a ésta realidad juega un papel central en la construcción de diversas imágenes nacionalistas: “en México, como en muchos países, la recreación de la historia agraria es un ingrediente esencial en la configuración de la cultura nacional; es creo su piedra clave sin la cual la coherencia del edificio cultural se vendría abajo” (1996a [1987]: 31). Bartra se interesa sobre todo por la *construcción* de este imaginario y observa: “una primera aproximación a este amplio sistema de legitimación [...] nos revela su carácter dual y dialéctico, es decir, que logra traducir la codificación general a una polaridad esencial que tiende a trascender las contradicciones al crear toda suerte de procesos mediadores” (33). Bartra subraya que lo que realmente se presenta de manera dialéctica y dual es, en realidad, un conjunto de *alusiones* a dos tiempos distintos. La melancólica radica en la experiencia mítica de un “tiempo perdido” y de un “edén subvertido”. “El mito del edén subvertido es una fuente inagotable en la que abreva la cultura mexicana. La definición actual de la nacionalidad le debe su estructura íntima a este mito. Por ello, es un lugar común pensar que los mexicanos resultantes del advenimiento de la historia son almas arcaicas cuya relación trágica con la modernidad las obliga a reproducir permanentemente su primitivismo” (34). El protagonista de este mito es, incluso para la sociología y la antropología, el campesino (43-44).

Pero no solamente el campo, sino también la ciudad produjo sus héroes: “el *pelado* y el *pachuco* son otras tantas formas que adquiere el tráfuga del edén subvertido que logra insertarse en el universo industrial urbano dominado por el capitalismo moderno” (108). Sin embargo, el “pelado” todavía remite de alguna manera al campo, aquel espacio del tiempo perdido, ya que es el campesino que vive en un entorno urbano privado de sus tradiciones (véase: 109). “El pelado es la

metáfora perfecta que hacía falta: es el campesino de la ciudad, que ha perdido su inocencia original pero no es todavía un ser fáustico” (112).

Pero Bartra no se limita a criticar algunas curiosidades del nacionalismo mexicano. Cabe mencionar que el interés por la melancolía se convierte en una verdadera *Leitidee* de muchas otras investigaciones que Bartra emprende. Y es precisamente este interés en la melancolía lo que motiva a Bartra a explorar en su libro más reciente, *El duelo de los ángeles* (2004), algunos de los pilares del pensamiento europeo, a saber, Immanuel Kant, Max Weber y Walter Benjamín. Bartra explica cual ha sido un reto muy especial en este trabajo: “yo quise viajar hacia el corazón del mundo moderno para buscar un estado luminoso de racionalidad llevado a su extremo más puro [...]. Fui a buscarlo en los más brillantes pensadores inmersos en complicadas sociedades y en intrincadas agresividades bélicas. Ellos mismos se ocultaron más allá de los límites de la extrema complejidad, y cuando llegué a ellos los encontré al borde de un vacío” (2004: 13). Dicho de otra manera, la melancolía parece ser una condición moderna muy común y de ninguna manera exclusiva de la modernidad mexicana.

Ahora bien, lo que me interesa destacar aquí es lo siguiente: mientras que durante siglos los eruditos, escritores, académicos e intelectuales utilizaron categorías de análisis tomados de las realidades y experiencias europeas y recientemente estadounidenses, para explicar las realidades en América Latina, Bartra utiliza una categoría, encontrada en el estudio de la realidad mexicana para analizar el entramado de las “redes imaginarias” europeas. La crítica cultural de Bartra no se detiene en las fronteras políticas nacionales, ni en la que representa el océano atlántico.

La crítica cultural de Bartra es internacional, transatlántica, cosmopolita. Y, en realidad, así debe ser porque la cultura en la que Bartra se inmiscuye críticamente es una cultura que no está limitada por fronteras nacionales. Se trata más bien de “redes imaginarias” que cubren un territorio por lo menos transatlántico; tal vez global. Al igual que en el caso de Bonfil Batalla el pensamiento de Bartra actualiza una teoría de la modernidad que se posiciona críticamente frente a las teorías de la modernización o del desarrollo. Tanto el pensamiento de Bonfil Batalla como el de Roger Bartra son productos del mismo *Zeitgeist* latinoamericano, que se puede entender como un proyecto importante de refutación del paradigma temporal de la modernidad, postula-

do sobre todo en las teorías de la modernización. El resultado de esta crítica es entender la modernidad como una construcción geográfica. En comparación con Bonfil Batalla, a Bartra le interesan mucho más los aspectos discursivos, imaginarios o culturales de esta realidad geográfica. Pero también en este ámbito Bartra descubre algo importante y válido: la “red imaginaria” de la modernidad es de hecho un todo conectado y las vibraciones producidas en cualquier lugar pueden provocar que las construcciones en otros lados se empiezan a tambalear. La modernidad mexicana es parte de la modernidad global. Pero ella es, al mismo tiempo, diferente a las modernidades europeas o a la estadounidense. Una crítica de nuestra modernidad global debe tomar estas otras modernidades en cuenta. En una reflexión de 1959 sobre crítica cultural, Max Horkheimer escribió: “en el siglo XVIII cuando Europa tenía un futuro, la filosofía y su crítica inherente eran actuales, y todavía en el siglo XIX era la utopía que se expresaba en lo negativo más que ilusión. A mitad del siglo XX parece que el espíritu del mundo se ha ido con otros pueblos [...]” (Horkheimer 1990: 103). Creo que lo que el pensamiento latinoamericano ha producido en los últimos 50 años es la mejor prueba de esta observación.

### **Bibliografía:**

- Akcan, Esra (2005), “Melancholy and the other”, en: *Eurozine*, [www.eurozine.com](http://www.eurozine.com)
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London, University of Minneapolis Press.
- Arendt, Hannah (1993), *La condición humana*, Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós.
- Bachmann-Medick, Doris (2006), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Hamburg, Fischer.
- Bonfil Batalla, Guillermo (2005), *México profundo. Una Civilización negada*, México, Debolsillo.
- Bartra, Roger (1974), *Estructura agraria y clases sociales en México*, México, Era.
- Bartra, Roger (1975), *Caciquismo y poder político en el México rural*, México, Siglo XXI.

- Bartra, Roger (1978), *El poder despótico burgués*, México, Era.
- Bartra, Roger (1996a [1987]), *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- Bartra, Roger (1996b [1981]), *Las redes imaginarias del poder político*, México, Océano.
- Bartra, Roger (1999), *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición posmexicana*, México, Océano.
- Bartra, Roger (2004), *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-Textos.
- Cassirer, Ernst (1998), *Filosofía de las formas simbólicas I*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000), "Multiple Modernities", en Eisenstadt, *et al.* (eds.), *Daedalus*, 129, 1-29.
- Fabian, Johannes (2002), *Time and the Other*, New York, Columbia University Press.
- Featherstone, Mike/Scott Lash (1995), "Globalization, Modernity and the Spatialization of Social Theory: An Introduction", en Mike Featherstone/Scott Lash/Roland Robertson (1995) (eds.), *Global Modernities*, London/Thousand Oaks/New Delhi, Sage, 1-24.
- Ghandi, Leela (1998), *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, New York, Columbia University Press.
- Harvey, David (1990), *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Ma/Oxford, Blackwell.
- Horkheimer, Max (1990), "Philosophie als Kulturkritik", en: Horkheimer (1990), *Gesammelte Schriften*, vol. 7, Frankfurt/M., Fischer, pp. 81-103.
- Jameson, Fredric (1984), "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", en *New Left Review*, 146, pp. 52-92.

Lomnitz, Claudio (1999), “Intelectuales de provincia y la sociología del llamado ‘México profundo’”, en: Lomnitz (1999), *Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta, 121-149.

Mar Castro Varela, María do/Nikita Dhawan (2005), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld, Transcript.

Said, Edward (1994 [1978]), *Orientalism*, New York, Vintage Books.

Wallerstein, Immanuel (coord.) (1998), *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbekian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

### Notas

\* Este trabajo fue escrito durante una estancia en el *Center for Latin American Studies* de la Universidad de Stanford. Quisiera agradecer a su director Herbert Klein así como a Megan Gorman, Omar Ochoa y a Jimmy Mosqueda por proporcionarme un ambiente de trabajo muy fructífero. Agradezco también a Carlos Rincón muchas inspiraciones que de una manera u otra encontraron una expresión en este trabajo. Algunas partes fueron expuestas con el título “Melancholy and the Mexican Imaginary” en la *Graduate School of Applied and Professional Psychology* de la Universidad de Rutgers. Agradezco a Louis A. Sass por la invitación y las discusiones siempre estimulantes.

1. Mike Featherstone y Scott Lash piensan que la “problemática de la globalización” representa una “espacialización de la teoría social” (1995: 1).

2. Debo admitir que me limito aquí al estudio de una sola obra de Bonfil Batalla: *México Profundo*.

3. Bonfil Batalla subraya la necesidad de hablar de “civilización”: “porque, a fin de cuentas, de lo que aquí estamos hablando es de civilización. Es a la escala de una civilización como se mide la trascendencia de los problemas y se reconocen la capacidad y las potencialidades de un pueblo” (223).

4. Es en el último capítulo de su *La condición humana* donde Arendt intenta vincular la sensación de alienación, típica para la vida moderna, con el tema de la “alienación del mundo” y de la tierra, esto es, con el tema de una doble alienación: epistemológica al igual que política. Mientras hemos aprendido ver a la “naturaleza desde un punto del universo exterior a la Tierra” (Arendt 1993: 290), la “expropiación del campesinado” (280) representa un momento político-social del mismo movimiento: la “alienación del mundo”.