

El método en la jaula: ¿cómo escapar del círculo hermenéutico?

ROGER BARTRA

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 melancolía*,¹ comprendí que también estaba atrapado en la jaula que intentaba comprender (y criticar). Ahora, diez años después, quiero hacer algunas reflexiones metodológicas en torno a esa jaula en que estamos capturados quienes estudiamos la cultura política.

Me referiré, por separado, a cuatro problemas, cada uno referido, respectivamente, a la investigación, al análisis, a la interpretación y a la presentación.

I. De investigación

No quiero hacer una definición de la cultura política. Pero es necesario aclarar, antes que nada, que desde mi punto de vista 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.² En la cultura política hay ideología, desde luego, pero sobre todo hay mitología.

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.

Todo esto nos plantea muchos problemas, pero quiero destacar uno de ellos: la cultura política sólo se entiende en la *longue durée*, como diría Braudel. La cultura política obedece a un prolongado proceso de construcción y maduración en el que interviene de manera decisiva estructuras míticas muy complejas y elaboradas. La cultura política —con su cauda de mitos— suele habitar una larga franja temporal, a veces muy delgada, que se extiende a través de muchos años sobre la historia de un país o una región. Esta peculiaridad ofrece evidentes problemas prácticos de investigación. 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)

¹ México, 1987. *The Cage of Melancholy*, New Brunswick, 1992.

² He discutido las bases teóricas de la dimensión simbólica, cultural y mitológica del poder político en *The Imaginary Networks of Political Power*, New Brunswick, 1992.

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.

¿Cómo investigar el mito de la identidad del mexicano? Me propuse tomarlo como un espectáculo, como un *peep show*: debía encontrar lo que llamé una “resquebrajadura” para entrar al juego. La hallé siguiendo el ejemplo del llamado pensamiento salvaje: encontré un animal, como diría Lévi-Strauss, bueno no sólo para comer sino también para pensar: el axolote. Este animal sería el encargado de guiarme hasta la resquebrajadura, hasta el ojo de la cerradura desde donde poder estudiar las impudicias de la cultura nacional.

II. De análisis

¿Qué vemos a través del ojo de la cerradura? Ocurren tantas cosas y tan confusas, que debemos escoger alguna forma de separar la avalancha de signos, hechos y símbolos. Volvamos al ejemplo de la historia. Por un lado tenemos lo que Fernand Braudel llamó despectivamente *histoire événementielle* y que en el campo que me interesa adopta la forma de una historia de las ideas que se ocupa principalmente de las secuencias ideológicas vistas como la narración de hazañas intelectuales que se pueden documentar gracias a los testimonios de sus protagonistas. En contraposición, hallamos el enfoque estructuralista propio de la antropología de los mitos, que privilegia el estudio de las texturas culturales y las funciones de sus componentes.

La historia de las ideas suele circunscribirse excesivamente al estudio de los eventos (las ideas-clave), por lo que se dificulta la comprensión de las ideas como expresiones de amplias redes culturales; por ejemplo, el mito de la identidad ha sido interpretado como una manifestación ideológica de los intereses clasistas; en contraste, la antropología de los mitos tiende a ver a la identidad como la expresión inmanente de polaridades estructurales. Pondré un ejemplo que ilustra el problema: uno de los mitemas de que se compone el canon de la identidad nacional se refiere al supuesto primitivismo del mexicano. Ese lado salvaje ancestral está circulando de nuevo gracias al impulso que le ha dado la rebelión indígena en Chiapas encabezada por los neozapatistas.

Ahora bien, el mitema del primitivismo tiene una larga trayectoria en Europa. Su estudio, enfocado desde la perspectiva de una historia de las ideas, en general ha reducido la interpretación del hombre natural a sus versiones nobles y benignas, ya se

refieran a una vida paradisiaca sin penurias (primitivismo blando), a una existencia sobria sin lujos civilizados (primitivismo duro), a un periodo primigenio dorado de la historia humana (primitivismo cronológico) o a la condición natural sobre la que se imponen nocivos suplementos artificiales (primitivismo cultural).³ Esta perspectiva hace a un lado, entre otras cosas, las facetas malignas, agresivas y peligrosas, sin las cuales se pierde la posibilidad de comprender tanto la extraordinaria complejidad del mito como su enorme plasticidad. Es cierto, por otro lado, que las interpretaciones estructuralistas del mito del hombre salvaje han producido visiones estáticas que no ayudan a entender los cambios que sufre este conglomerado de figuras, ideas, metáforas, fábulas y leyendas a lo largo de la historia occidental.

A mi juicio es necesaria una perspectiva evolucionista capaz de hacer una historia de los mitos (o, si se prefiere, una antropología de las ideas), para comprender largas secuencias de eventos sin dejar de apreciar la presencia de estructuras. El enfoque evolucionista intenta ir más allá de la narración secuencial; pero no

³ Tal como se exponen en George Boas y A. O. Lovejoy, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore, 1935. He hecho un estudio del problema en mis libros *El salvaje en el espejo*, 1992, y *El salvaje artificial*, 1997.



se limita a la revisión formal de las estructuras mitológicas. Creo que es necesario, además, enfocar nuestra atención en ciertos momentos de transición durante los cuales se operan mutaciones sintomáticas tanto en la composición del mito como en su función, dentro de la textura cultural que la envuelve. Yo estaba convencido, hace diez años, de que la cultura política mexicana estaba en un momento de transición. Creo que no me equivoqué.

Por este motivo me parece revelador el ejemplo de la identidad nacional del mexicano y de lo que llamé el canon del axolote. ¿Qué determina la peculiar composición de elementos míticos que componen el canon? Desde el punto de vista de la historia de las ideas, podríamos afirmar que se trata de un eslabón, desarrollado a partir del nacionalismo decimonónico, en la invención y construcción de la comunidad nacional. Otra interpretación podría ser la siguiente: una estructura mítica profundamente enclavada en el espíritu humano envía señales o mensajes que son traducidos por cada cultura e individuo (en este caso, la conciencia nacional mexicana) a formas concretas.

La primera interpretación no permite entender las razones por las que una determinada idea encarna en la obra de, digamos, Samuel Ramos u Octavio Paz; la segunda interpretación asume la existencia de lo que podríamos llamar un sistema de mensajes: los textos de Ramos o Paz (o los murales de Diego Rivera) serían construcciones míticas cuyas peculiaridades obedecerían a la recepción codificada de ciertas *instrucciones* provenientes de una estructura profunda (una especie de gramática generativa) en la que habría cristalizado la oposición individuo-sociedad, o naturaleza-cultura.

Estas formas de analizar los mitos dificultan la interpretación evolucionista. Para comprender esta dificultad conviene dar un salto a la biología: el código genético de los organismos no contiene, como se sabe, las instrucciones para un cambio evolutivo; los cambios y las variaciones no se encuentran programados en los mensajes genéticos. Es la estabilidad de la especie la que está programada, no su evolución. Me parece que la neurobiología evolucionista se ha enfrentado a un dilema similar; tal como lo formula Gerald M. Edelman, los mapas neuronales no se pueden explicar por la operación de códigos genéticos preestablecidos que enviarían supuestamente instrucciones sobre la manera de tejer las redes de sinapsis. Según Edelman, debemos entender la red neuronal a partir de un sistema de selección, en el cual la conexión ocurre *ex post facto* a partir de un repertorio preexistente; es decir, las conexiones no se tejen a partir de un instructivo —como en un telar o una computadora— sino a partir de un repertorio previo sobre el que opera un proceso de selección de las conexiones más funcionales.⁴ La comparación entre los fenómenos biológicos y los culturales es estimulante e ilustrativa, pero no puede llevarse demasiado lejos. Lo que he querido señalar es el problema teórico al que se enfrenta la interpretación evolucionista.

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 es-

tructural 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 por instrucciones preestablecidas en un sistema simbólico de mensajes. No hay una sustancia fundamental de la identidad.

III. De interpretación

Cuando interpretamos los textos que describen la identidad nacional hay una duda que no deja de atormentarnos: ¿acaso al escuchar sus voces no quedamos atrapados por el conjuro del mito? Si penetramos en el círculo hermenéutico, como recomienda Paul Ricoeur,⁵ aceptamos formar parte del mismo campo semántico que tratamos de comprender: la textura simbólica nos envuelve, nos transfiere su sentido y nos encanta. Tal vez estamos condenados a morir, si escuchamos el canto de las sirenas, como los antiguos navegantes griegos que para su desgracia llegaban a escuchar la bellísima voz de esas peligrosas mujeres salvajes. Podemos recurrir al consejo que Circe le dio a Ulises: atarnos firmemente al mástil de nuestra embarcación para asegurar que después de descifrar el canto de las sirenas podremos continuar nuestro camino. En este caso, retornaremos al mismo punto del que partimos y el largo viaje podría no haber sido más que el accidentado camino para regresar a Itaca. Esta opción ha horrorizado a Emmanuel Lévinas, quien prefiere el ejemplo de Abrahán que acepta la orden perentoria de Yahveh: abandonar para siempre su patria. En su éxodo sin retorno Abrahán acepta incluso ceder su bella esposa a las exigencias amorosas del faraón egipcio —el otro, el extraño— con tal de salvar su vida. Esta opción implica aceptar que el otro escapa de nuestra esfera de inteligibilidad, aunque se

⁵ Véase de Paul Ricoeur su polémica con Claude Lévi-Strauss, "Structure et hermeneutique", en *Esprit*, núm. 322, 1963, pp. 596-628.



⁴ Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: on the Matter of the Mind*, Nueva York, 1992, pp. 81 y ss.

mantiene en una cercanía que propicia el contacto.⁶ Pero la tradición occidental ha hecho todo lo contrario: ha inventado y constituido al otro aun antes de escuchar su voz.

Así pues, estamos frente a la doble dificultad de descifrar textos que a su vez interpretan la identidad; desde luego incluyo en la noción de *texto* las texturas plásticas de los artistas. 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. 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 Ítaca que ya conocíamos, habiendo descubierto, simplemente, que los mexicanos somos nosotros mismos.

Estas investigaciones nos pueden llevar a la conclusión de que las identidades viven en el frágil espejo de un poder que puede volatilizarse rápidamente. Esta interpretación nos retransmite el mito original: el disfraz de la identidad oculta y al mismo tiempo revela la identidad del mexicano. Ahora bien, si por alguna razón este análisis no nos satisface, podemos optar por escaparnos del círculo hermenéutico, para intentar comprender las identidades como parte de un sistema inconsciente que actúa en los escritores mexicanos sin que ellos se hayan percatado (como recomienda Lévi-Strauss). Y si buscamos en la identidad nacional las raíces del atraso mexicano, podríamos decir que se trata de la *sombra* de la que habló

⁶ Emmanule Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1984, p. 191. 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*, París, 1991). Nótese que a diferencia de la versión yahvista (Génesis 12, 11-20), en la elohísta el rey Guerar, que toma a Sara como esposa, no llega a tocar a la mujer de Abrahán (Génesis 20, 4-6).



Carl G. Jung para referirse a los aspectos oscuros, reprimidos, inconscientes y con frecuencia destructivos de la personalidad.

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 Ítaca con el corazón roto en pedazos y su alma fragmentada por las experiencias del viaje: huida hermenéutica y retorno hermenéutico, después de los cuales Ulises ya no es el mismo.

IV. De presentación

He exaltado el punto de vista del *voyeur* que espía por el ojo de la cerradura los mitos; he propuesto una interpretación evolucionista que estudie tanto la larga duración como las mutaciones; y he sugerido que 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 yo 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 arrebatar 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. ♦