

reemplazo de la leche materna. Todo empezó con un acto violento que remite al mítico nacimiento de Diónisos: el padre le robó a la madre el feto de la hija, se lo cosió en su ingle y la parió. Durante la obra, la hija descubre este secreto, y la madre se va apoderando de ella como una fuerza impersonal. Esta pieza es otro ejemplo más de la construcción de mundos fantásticos con símbolos y recursos técnicos mínimos.

Su particular existencia al margen de lo comercial y lo oficial le ha permitido al teatro porteño sobrevivir a la crisis. Si la emigración no le roba los talentos jóvenes y la pauperización no le quita el público, el teatro de Buenos Aires tiene todo el potencial creativo para seguir resistiendo.

Stefan Eiter estudia dirección de teatro en el Seminario Max Reinhardt de Viena. Entre septiembre de 2001 y junio de 2002 estuvo en Buenos Aires, preparando su tesis Aus den Fetzen der Wirklichkeit, que estudia la obra de Ricardo Bartís, Federico León y Beatriz Catani.

Walter Bruno Berg

Entrevista a Carlos Monsiváis

W. B. B.: Carlos, usted acaba de regalarme uno de sus últimos libros: *Las herencias ocultas del pensamiento liberal del siglo XIX*. ¿En qué medida estas herencias son “ocultas”? A este respecto hay un artículo muy interesante de Halperín Donghi en el que él pretende que la herencia liberal de México es aún más fuerte que la de Argentina.

C. M.: Son ocultas en la medida en que se las relega por inútiles, por anacrónicas, por pre-modernas. Se ha urdido un culto delirante a la modernidad que elimina como casi todo el pasado y reduce el

conocimiento histórico a su mínima expresión. Creo que Tulio Halperín tiene razón. Es muy vigorosa la tradición liberal de México, entre otras cosas por haber cortado efectivamente la relación de dependencia del Estado con la Iglesia católica. En Argentina, al presidente de la República todavía se le obliga a una profesión de fe ostensible, en México eso queda al arbitrio de cada presidente, y desde el siglo XIX, gracias a los liberales, se fomentó un clima de tolerancia restringido por muchos años sólo a la Ciudad de México, pero importantísimo: el divorcio se aprueba antes que en los demás países latinoamericanos, la obligatoriedad de los votos eclesiásticos se anula ante la ley, etcétera. Y en 1860 la idea misma de la libertad de cultos es una gran novedad. Los liberales crean los espacios de libertad sobre los cuales se constituye la nación. Y así persista la influencia del clero católico, no tiene el peso advertible en otros países, y ahora que lo intenta recobrar, lo hace ante una sociedad crítica que así no sepa con detalle en qué consistió el pasado, no va a renunciar a sus libertades.

W. B. B.: Tuvimos tres días de coloquio¹ con su interesantísima conferencia de inauguración sobre la cultura popular. ¿Cómo ve usted nuestros esfuerzos por acercarnos a los problemas de la identidad y la alteridad?

C. M.: Así algunas aproximaciones no me quedan claras, el conjunto me parece muy importante, porque está vinculado a situaciones muy específicas. En América Latina el multiculturalismo no opera, no es todavía el tema, en cambio la diversidad sí, la alteridad; se descubre desde hace casi veinte años lo diverso y lo conformado por alteridades en el panorama latinoamericano. Fracasa el esfuerzo de la derecha por unificarlo todo y sostener que no hay tal cosa como la alteridad o que la alteridad traiciona la identidad. Ahora se

despliegan las identidades, se sabe que cada persona dispone de varias identidades y el conjunto hace posible el desarrollo social donde la tolerancia es fundamental para el equilibrio. No me parece ocioso insistir en identidades y alteridad, porque allí localizo el espacio de libertades que la derecha quiere cancelar. Es notable el aporte de los conceptos de género y de perspectiva de género. La derecha en México, en Argentina, en Colombia y en Venezuela se opone al término mismo de género; dice, y eso es casi una cita textual, que Dios creó al hombre y a la mujer, no a los géneros y que hablar de géneros es negar la obra del Señor. Y esa tesis la llevaron los delegados de la derecha latinoamericana a la reunión de Beijing, y allí fue derrotada. Incluso Vicente Fox, un presidente que viene de la extrema derecha, habla de género. No funcionó el llamado papal a excluir ese término de la vida pública, y a partir de esa derrota se incrementa la importancia del estudio del género. Y como pasa siempre, las palabras son fundamentales para el desarrollo de campos de estudios y de ejercicios de la libertad. No es lo mismo los derechos de las mujeres que los estudios de género, y ahora ya hay departamentos o grupos de estudios de género en todas las universidades, salvo en las de la extrema derecha, y el feminismo ha encontrado en el estudio de género un campo muy apto de sustentación de sus tesis.

W. B. B.: Hace poco encontré una cita suya como lema de un artículo en el *Journal of Latin American Cultural Studies* (vol. 10, no. 2, agosto de 2001, p. 193) que dice precisamente: “en este momento lo mejor de la identidad consiste en nuestra renuncia a ella”. No se da ninguna referencia. Supongo que la cita no es inventada. ¿Qué significa?

C. M.: Cuando la leí en el texto de usted, me intrigó, no recordaba haberla

dicho, seguramente fue en una entrevista. Luego la pensé y estoy de acuerdo. Creo saber o intuir lo que dije. La identidad fija ha sido un oprobio, ha sido una cárcel latinoamericana. En ese sentido si se toma en serio *El laberinto de la soledad* y se piensa en el mexicano en la soledad del altiplano, la fiesta, etcétera, se imagina un mundo que ya no existe y que nunca existió. Una identidad que nos sujeta es una adoración del prejuicio, y lo mejor que nos puede pasar es examinar la identidad obligatoria y renunciar a ella para recordar que somos al mismo tiempo rígidos y móviles. Una identidad no migratoria a estas alturas convierte las fronteras en un presidio.

W. B. B.: Lo que resulta interesante en la cita es, independientemente de su autenticidad, la perspectiva histórica. Allí se habla de “en este momento” y con ello se da a entender que hay otros momentos en que la constatación no es, tal vez, la misma. Surge la pregunta de si habría otros momentos de la historia en que el problema de la identidad adquirió otra relevancia. Por ejemplo, en su texto sobre el Porfiriato usted menciona un momento determinado de la historia latinoamericana, es decir, los decenios que siguen a la independencia. ¿En qué consistiría lo específico de esos momentos?

C. M.: En este momento y en el que sea, la identidad fija es un peso muerto, pero también sin un principio de identidad no se entienden ni se viven a fondo los comportamientos. Y un principio de identidad perdurable es el de habitantes de un país con leyes, aunque éstas protejan y auspicien la desigualdad social y la injusticia. Esto hace que la identidad sea al mismo tiempo un requerimiento de las comunidades, y un espejo de las mutaciones, y por eso cuando digo “en este momento” hablo específicamente de lo que se quiere romper, no teóricamente, sino en la práctica: esa idea fija del mexicano, tan opresi-

va. Los obispos católicos han insistido en que ser mexicano es ser guadalupano. Yo creo ser mexicano, al menos así lo demuestran mi pasaporte y mis documentos de identidad y mi pago de impuestos, sin embargo no soy guadalupano y nunca lo he sido, y somos millones los no guadalupanos. Y entonces oponernos a las presiones de la identidad es oponernos a lo que nos excluye. Esto se hace ahora en México, y en este punto el pensamiento del Subcomandante Marcos ha sido en verdad significativo al ofrecer una noción incluyente de las identidades, planteada por vez primera. Antes de 1994 no se contemplaba siquiera la integración de los indígenas a la idea de nación; antes de 1955 las mujeres no estaban integradas a la idea de nación, y en ese año votan por vez primera, y de hecho sólo recientemente se han integrado. Ha sido una práctica muy excluyente, amparada en las leyes, y por eso la búsqueda de una identidad incluyente es una novedad absoluta y se multiplica, son varias las identidades incluyentes que en algo o bastante contradicen la identidad formal de las leyes. Y esto es quizás lo más relevante del México actual, no digo lo más exitoso, al contrario, al momento más bien lo caracteriza el fracaso, sobre todo luego del 11 de septiembre. Pero sin la meta de la inclusión no se concibe la movilidad política, social, cultural y de género de ahora, y esto se puede extender a todos los países latinoamericanos, desde luego los que tienen un porcentaje alto de población indígena: Guatemala, Perú, Bolivia, Ecuador, y en todos se mantiene la discriminación a las mujeres, el hostigamiento a los no católicos, la homofobia.

W. B. B.: Al leer sus libros, uno tiene la impresión de que la referencia al modelo de la “identidad mexicana” siempre está, en cierta medida, presente. Como he dicho en mi propia conferencia, “cultura popular” es sobre todo un concepto crítico aplicable

al modelo mexicano. Ahora bien, ¿en qué medida el concepto de “cultura popular” puede usarse como artículo de exportación, aplicándolo por ejemplo a los suburbios de París, a la ciudad de Marsella, al barrio de Kreuzberg de Berlín, a San Telmo de Buenos Aires? Me permito añadir: en este momento. ¿Tengo razón al señalar que es una referencia sobre todo a México?

C. M.: Absolutamente, es una referencia muy concentrada en el desarrollo que conozco y en las comunidades que, al ya no crear cultura popular con imaginación y brío, se dejan apresurar en la identidad del televidente. Un grave problema del México actual es la inmovilidad general de la cultura popular, ya alejada desde hace décadas de la creatividad, de no innovar y de no seguir construyendo su lenguaje interno y externo. Pongo la excepción de grupos populares de escasos recursos, en general jóvenes, pero la situación es difícil. La cultura popular ha sido el método de aprovechamiento del desarrollo tradicional y de las ofertas industriales, y a partir de allí se crea un lenguaje de impulso y transgresión de otra manera inexistente. Supongo algo similar en todos los países. Sin duda, el tango es esencial en Argentina como la cumbia y el vallenato lo son en Colombia. Pero llevan tiempo las industrias culturales de Norteamérica de dirigirlo todo, y la creatividad se frena. En este momento el conocimiento de la democracia es la forma más interesante de la cultura popular.

W. B. B.: Justamente a eso quería apuntar con mi siguiente pregunta: uno de los elementos más provocadores de su concepto de “cultura popular” me parece ser el de “democratización”. “En el tumulto, la religión se democratiza”, dice usted, por ejemplo, en “La hora de la tradición”, el texto sobre el culto a la Virgen de Guadalupe que acabamos de presentar en la lectura escenificada². “Democracia” parece, entonces, que significa el aplauso de la multitud,

la recurrencia masiva. Al seguir la argumentación, ¿no tendríamos que suponer que las masas de las arenas deportivas, o los cuatro millones de lectores que diariamente leen un periódico horroroso de Alemania que se llama *Bildzeitung* tienen razón y que la minoría de intelectuales que les contradicen están equivocados?

C. M.: No creo; yo parto también de un prejuicio, si se quiere: la noción positiva de la democracia. Los cuatro millones que leen un periódico horroroso se someten a una forma de autocracia, y no pueden democratizar esa publicación al no tener influencia en su diseño, en sus mensajes, en la operación ideológica que los desprecia. Se someten a la falta de alternativas, y la democracia, según creo, es desde luego la creación y el ejercicio de las alternativas. Al decir que en el tumulto la religiosidad se democratiza, me refiero a lo condenado por los teólogos tradicionales, la manera en que las multitudes crean la religiosidad popular, con aproximaciones heterodoxas a la fe, que luego la Iglesia católica acepta como *fait accompli*, no como algo que en principio le gusta. A ese aprovechamiento desde abajo de las instalaciones dogmáticas de arriba, es a lo que llamo la democratización de la fe; no porque varíe el contenido básico del autoritarismo religioso, sino porque la manera comunitaria de ejercer la fe, el apropiamiento del símbolo como parte de la vida cotidiana, el poner los nichos a la altura de la cocina y la recámara, corresponden al proceso de la religiosidad popular, que podría ser muy fría y distante. En el culto guadalupano, con lo que allí encuentro de mitología aplicada, hay la humanización perpetua de la imagen, no porque la imagen deje de representarle a los creyentes a la divinidad, sino porque si no la humanizaran no aceptarían realmente el dogma. Y eso, fundamental, me explica ese culto del que no participo, que intelectualmente

no entiendo en lo mínimo, pero que emotivamente me resulta muy persuasivo y del que sé sin lugar a dudas su calidad de soporte de la sobrevivencia comunitaria. Si esa comunidad no democratiza su trato con la religión, se arroja a niveles muy profundos de la desesperanza.

W. B. B.: Quisiera insistir un poco más en el concepto de democratización. A mí me parece que hay por lo menos dos acepciones de democratización que pueden encontrarse en sus textos. La primera es aquella que ha introducido la Ilustración, que es una acepción –digamos– ético-política y que considera que hay una especie de derecho a la democratización, derecho a la igualdad ante la ley, por ejemplo la reivindicación de la igualdad de derechos de hombres y mujeres ante la ley. Y hay otra acepción que consiste en pensar que la democratización se realiza automáticamente (“por contagio”, es la expresión suya), es decir, por medio de la masificación, por medio de los medios masivos. ¿Cómo ve usted la relación entre los dos elementos, la democratización ético-política y la democratización –por así decir– masiva?

C. M.: Sólo puedo creer en la democratización ética y política. La otra, tendría que revisar lo que he dicho, pero no me parece democratización, sino, en todo caso, divulgación gozosa de la falta de alternativas, que es muy otra cosa. No puedo atribuirle en ningún momento condiciones de salud mental, de libertad expresiva, de apropiación del destino personal, a lo impuesto por la realidad de las masas. Creo ser un lector puntual de Elias Canetti y me convence su libro *Masa y poder*. Para mí, la condición democrática es la preservación, dentro de la masa, del sentimiento y la conciencia democrática de cada persona. Lo contrario es la anulación. Un concierto de un “ídolo” carente de talento impuesto por los medios electrónicos es el asunto más antidemocrático

concebible. Y en esto parto de mi experiencia nacional, del Partido Revolucionario Institucional en México durante 71 años. Ese aplastamiento de la voluntad mayoritaria, el “enmendar” el voto y ajustarlo a las necesidades de continuidad política y la altanería respecto a la crítica y al deseo de alternancia, me hacen recelar para siempre de la voluntad de la masa condicionada desde arriba; no la entiendo y no la acepto. Si no es ética y política, para mí no es democracia.

W. B. B.: Pasemos a otro tema. ¿Cómo se autodefine usted mismo: como escritor, intelectual, maestro? Hay un artículo de Roland Barthes de 1971 que lleva ese título.

C. M.: ¿Cómo me defino? Si soy sincero me defino como un lector y un espectador que intenta comunicarse consigo mismo transcribiendo sus impresiones, soy mi traductor de lo que me apasiona. No soy profesor o maestro, eso es ajeno a mi actividad y me hace gracia que me digan maestro, porque nunca lo he sido. Supongo que en el sentido mexicano soy un intelectual, puesto que vivo de la lectura y de la interpretación de lo leído. Supongo ser también un escritor, ya que acepto que así me digan, aunque jamás me lo digo, y lo acepto porque es una designación honrosa. Si tuviera que definirme sería algo así: soy un intelectual que escribe para sustentar su vocación de lector y de espectador.

W. B. B.: ¿Podría profundizar todavía un poco más el concepto de intelectual, que hoy en día se aplica a tanta gente?

C. M.: En México y en América Latina se establece una distinción entre intelectual y académico. El académico es sin duda un intelectual, pero no ejerce públicamente como intelectual, es decir, no atiende a las demandas constantes de interpretación y ajuste de la realidad, ejerce sectorialmente, y aunque esta división de tareas es absurda, así se da. El intelectual

es aquel considerado públicamente intelectual, y la tautología es contundente. Al intelectual se le cree capaz de interpretar al instante las situaciones complejas del país, del mundo, del tema que les interesa a los medios. A mí me toman como intelectual, llevo años desempeñando ese rol, y se solicita mi opinión sobre demasiados temas. Hace poco me hablaron para que opinase sobre cuál iba a ser el *score* de un juego de fútbol *soccer*, tema del que no tengo la más remota idea, y es inútil que alegue mi ignorancia y que no distingo entre un tractor y un gol. Me siguen preguntando, entonces doy respuestas disparatadas. Me preguntaron, ¿cuál cree usted que va a ser el resultado del juego entre México y Costa Rica? Yo dije 72 México, 44 Costa Rica. Me daba igual porque no sé ni entiendo nada. Publicaron mi respuesta y pasé como un visionario, porque así fuera distinto el *score*, se veía mi voluntad patriótica, etcétera. Me parece grotesco esa atribución de “sabiduría universal”. Si se me pregunta sobre situaciones económicas digo que soy un analfabeto al respecto, y piensan que es una ironía. Entonces lanzo disparates como “no me pregunten de eso porque sé tanto como el secretario de Hacienda”. Hay desmesura en la definición práctica de intelectual en los países latinoamericanos, especialmente en México, según yo el país latinoamericano que valúa socialmente más a los intelectuales. No se les concede importancia real, sino jerarquía simbólica y representativa. Entonces, a regañadientes, acepto que se me considere susceptible de producir una opinión sobre casi cualquier tema, a sabiendas de que apenas logro opiniones sobre unos cuantos temas y eso no muy a mi gusto. Octavio Paz y Carlos Fuentes se han considerado los grandes tótems de la vida mexicana por su poder interpretativo, en mi caso nunca dispondré de esa condición áurea, pero por el tiempo que llevo haciendo las veces de

intelectual público se me atribuyen conocimientos enciclopédicos. Desde luego, esta generación va desapareciendo, la siguiente casi no sabrá de los intelectuales públicos, sustituidos por la industria académica. Pero mientras se extinguen los intelectuales públicos habrá que convenir que el asunto ha sido a la vez afortunado y desafortunado; afortunado por permitir resistencias importantes que no se hubiesen notado si los intelectuales públicos no las encabezan; desafortunado porque se le atribuyen a unas cuantas personas los conocimientos que no pueden tener.

W. B. B.: En el artículo mencionado, Roland Barthes sitúa el trabajo del intelectual entre el del escritor y el del maestro, es decir, entre una ética del lenguaje y una ética –digamos– a secas. ¿Dónde se ubica usted a sí mismo respecto a esa concepción de que el escritor tiene una ética del lenguaje?

C. M.: ¿Dónde me ubico? Me gustaría decir que nada más en una ética del lenguaje, pero no sería cierto. Creo, en una imagen enaltecida de mí mismo, que desde la ética del lenguaje me propongo –no siempre, pero muchas veces– la defensa de posiciones éticas. En esa medida, creo, me obsesiona el lenguaje, pero también las causas que defiendo. No las defiendo desde la ética del lenguaje, pero sí creo defenderlas desde la ética. Digamos, cuando me opongo a las corridas de toros y participo de actos en oposición a las corridas de toros, no ejerzo una ética del lenguaje ni mucho menos, pero sí pongo en acción mi conciencia ética y uso el ser conocido en México como plataforma de sustentación de mis ideas. Sin dividirlo, creo que mi trabajo profesional se ocupa de la ética del lenguaje, y mi trabajo –digamos– como intelectual tiene que ver con la defensa ética de las causas que me importan. Idealmente me gustaría ser un escritor y un activista.

W. B. B.: Hablemos ahora de la literatura. En las discusiones sobre lo que es la literatura, el argumento que se repite con más frecuencia es el de la ficcionalidad. Ahora bien, al leer sus textos (sigo hablando de los ensayos), uno tiene la impresión de que su primer rasgo es justamente lo que yo llamaría –por falta de mejor concepto– su “referencialidad”. Tomemos un ejemplo: su crónica sobre la Virgen de Guadalupe en *Los rituales del caos* trata de captar la realidad, cierta realidad, la de los peregrinos y su mundo, precisamente, de la manera más intensa posible, ¿no es cierto? Por eso –insisto–, ¿en qué consiste el rasgo específicamente literario de sus textos? Una respuesta fácil (y tradicional) lo vería en una cierta “retórica” (un “estilo”). Me imagino que esa respuesta no le resulta satisfactoria...

C. M.: No enteramente satisfactoria, porque le atribuye un gran valor a la retórica entendida no como ocultamiento de realidades, sino como el afinamiento técnico de un estilo, o como la estructura que a partir de la ironía (en mi caso) facilita la crítica. Ahora, si digo “no enteramente satisfactoria”, es porque no sólo me ocupa centralmente el estilo sino también el desarrollo de las instituciones. En el caso de la crónica sobre la Basílica de Guadalupe, mi conocimiento personal del fenómeno ha sido siempre externo. No vengo de una familia católica, y durante mucho tiempo descalifiqué el guadalupanismo por fanático. Mi visión actual es distinta en cierto sentido. Creo que el fanatismo, en el caso de los pobres, es un asedio místico a la sobrevivencia, aunque de manifestarse como intolerancia es simplemente el horror. Vuelvo al tema. En la crónica intenté simultáneamente (no lo supe cuando la escribí, lo sé ahora) la estética del lenguaje y la ética de las instituciones, es decir el tratamiento lo más responsable posible de atmósferas y comportamientos

que no me provocan en principio la menor empatía. Y con esto no me propuse de modo deliberado llegar a la entraña del guadalupanismo, sino tan sólo renunciar a los prejuicios (inevitables) de mi racionalismo protestante.

W. B. B.: Otra pregunta (quizá complementaria de la anterior): el humor casi omnipresente a sus textos, ¿sería su rasgo específicamente literario?

C. M.: No consigo aceptar la pregunta porque no me toca calificar si hay o no humor en mis textos, sino admitir que así, estricta- y literalmente, veo la realidad. Salvo la técnica de localización del humorismo involuntario de la clase en el poder y de quien sea, por lo común me concentro en primera instancia en ofrecerme a mí mismo relatos de lo que me interesa, desde la óptica más estricta o esencial a mi alcance que, para mí, participa de la caricatura, la reproducción textual y el impulso descriptivo. Así, no distingo en la mayoría de mis escritos entre la crónica, el reportaje y el texto propiamente literario. Y allí no el humor (que pretende la risa) sino la ironía (que aspira al desplazamiento de lo que observa) me resulta una técnica imprescindible.

W. B. B.: ¿Cómo ve usted su relación con la historia, con los historiadores? ¿Intenta corregirlos? ¿Se pone a su servicio? Ricardo Palma decía –irónicamente, estoy seguro– que la “tradición” era *ancilla* de la historia... ¿Qué le parece la idea de que hay varias “historias”, paralelas, contradictorias, que se construyen, cada una por su cuenta? Usted está construyendo la suya, los historiadores la suya, los peregrinos ensimismados la suya, etcétera.

C. M.: Su pregunta me desconcierta porque exige varias respuestas simultáneas. Desde luego, salvo en mis trabajos sobre cultura mexicana, no me veo en lo mínimo como historiador. Y desde luego no compito ni los intento corregir, espe-

cialmente ahora cuando la historia florece extraordinariamente. También, creo que sin necesidad de rivalidades, la historia como disciplina científica admite sin problemas la complementación de la historia como suma de intuiciones y acercamientos literarios a los procesos nacionales e internacionales. Y la historia que me interesa construir tiene que ver con el público, con los seres jamás protagónicos, y con los protagónicos observados desde la crisis de la sociedad del espectáculo.

W. B. B.: Hablando de historia, no puedo evitar preguntarle si comparte usted la idea que se ha puesto en circulación a partir del 11 de septiembre de 2001, de que esos acontecimientos van a “cambiar el mundo”. Si damos por cierto que el mundo va a cambiar, ¿en qué sentido? ¿para todos? ¿o sólo para los que están desde siempre en posición inferior, marginada?

C. M.: Lo inevitable es también histórico, si creemos que la historia no sólo está hecha de sorpresas. Es inevitable que una agresión tan malvada al pueblo norteamericano, seguida del arrasamiento de Afganistán (donde hay mucho más gente que los talibán protectores de Osama Bin Laden), se volviese histórica porque significó un desafío contemplado por todo el mundo al mismo tiempo en el instante en que ocurría, porque declaró casi formalmente inaugurada la globalización para todos sin excepción, porque trajo consigo una explosión de superpatriotismo y racismo, y porque probó hasta el agotamiento el horror del terrorismo, sin excusa posible. Vamos a cambiar porque ya se declaró sin cortapisas la titularidad del poder hegemónico en los inicios de su segundo siglo de vida. Vamos a cambiar porque la noción de hegemonía ejercida por mentes autoritarias y burdas trae consigo desolación y ruina. Vamos a cambiar porque no existe el equilibrio de poderes, y la devas-

tación de los recursos del planeta está a cargo de grupos vandálicos y ruines que no encuentran oposición. Y estamos cambiando porque es muy escasa todavía la resistencia al neoliberalismo.

W. B. B.: ¿Cuál es para usted la dimensión ética de los acontecimientos desatados a partir del 11 de septiembre? ¿Quiénes son los “responsables”: los que han cometido los atentados al matar a miles de personas o los norteamericanos que “reaccionan” *masivamente* al matar, quizá, a un número aún más numeroso? ¿Pero vale realmente la argumentación aritmética cuando se habla de ética?

C. M.: Los responsables son los que ejercen el terrorismo de Estado (Bush, Sharon, etcétera), y sin duda, los responsables son los terroristas a secas (los palestinos suicidas, los de ETA en España, los árabes sauditas y los egipcios que se estrella contra las Twin Towers). Dada mi formación cuáquera, que sigo respetando, el terrorismo y su decisión de matanza a cuenta de la posesión de armas me aterra y me indigna profundamente. La ética me parece la actitud correcta en todo momento, y en este momento de atroz disminución del valor de la vida humana, la ética no parece contar en lo mínimo. Por eso creo en la renovación de la sociedad civil y en el esfuerzo crítico de las Organizaciones No Gubernamentales (no todas, no las corrompidas). Sin ética, la destrucción no distinguirá rangos ni asilos de lujo.

W. B. B.: La última pregunta se refiere a un ejemplo de lo que llamo propaganda ético-comercial. Se trata de un anuncio de Lufthansa (no en quiebra, pero en dificultades graves a raíz de los acontecimientos del 11 de septiembre) aparecido en el periódico alemán *Süddeutsche Zeitung*, el que tiene mayor circulación entre los periódicos “serios” de Alemania. En este anuncio aparece el propio presidente de la Conferencia Episcopal alemana, el

arzobispo Lehmann (recién elevado por el Papa al rango de cardenal), quien hace propaganda con el lema siguiente: “Sin el diálogo con el extranjero, la paz y la libertad no tendrán futuro”. Le sigue una foto de Lehmann con “cuello romano”, después una explicación detallada de lo que significa dicho lema, y al final la sentencia: “En este diálogo el papel del servicio aéreo es fundamental. Permite a los hombres *encontrarse*”. ¿Qué opina usted respecto de esta propaganda?

C. M.: Me parece muy extraña, porque para empezar eleva a las *stewardess* a la categoría de la ONU, y eso me resulta muy incomprensible. Sin el diálogo con los extranjeros ningún país se relaciona con un porvenir civilizado, pero invitar a viajar por Lufthansa a nombre del diálogo con el extranjero es usar lo absolutamente inobjetable para una opción entre muchas, la de la publicidad. ¿Qué se está diciendo? ¿El diálogo con el extranjero sólo puede darse en Lufthansa? ¿Y si uno viaja por otra línea, no dialoga con los demás? Según creo, aquí el obispo o el cardenal usa de su autoridad moral para presentar la salvación de una empresa como si fuera la salvación del país. Eso sí que es canonizar a los patrocinadores del comercial.

W. B. B.: Muchas gracias por esta larga e interesantísima entrevista.

Carlos Monsiváis ha publicado, entre sus libros más importantes, los siguientes títulos (con numerosas reediciones y traducciones):

Días de guardar (1971)

Amor perdido (1976)

Entrada libre, crónicas de la sociedad que se organiza (1987)

Escenas de pudor y liviandad (1988)

Los rituales del caos (1995)

Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina (2000)

Walter Bruno Berg es profesor de Literatura Latinoamericana en la Universidad de Friburgo-Brisgovia. Sus campos de trabajo son las literaturas hispanoamericana, brasileña, española y francesa. Últimos libros publicados: Discursos de oralidad en la literatura rioplatense del siglo XIX al XX (1999; en colaboración con M. K. Schöffauer); As Américas do Sul: O Brasil no Contexto Latino-Americano (2001; en colaboración con C. Nogueira Brieger, J. Michael, M. K. Schöffauer).

Moira Zuazo

Bolivia: descentralización, crisis social y democracia

Como resultado de las elecciones de junio de 2002 en Bolivia, un partido campesino/indígena, "Movimiento al Socialismo" (MAS), dirigido por el líder campesino aymará¹ Evo Morales, ha alcanzado el segundo lugar a nivel nacional, obteniendo 35 bancas parlamentarias. Otro partido indigenista, el "Movimiento Indígena Pachacutí" (MIP), dirigido por el líder aymará Felipe Quispe, ha obtenido por su lado 6 bancas. Entre ambos partidos llegan así a 41 representantes en el Congreso nacional, lo que constituye el 26% del total.

El olor del *pijcheo* (tradición aymará y quechua de mascar la hoja de coca) y el sonido de los discursos en lengua aymará y quechua se posesionaron de los edificios del Congreso. En las calles de las principales ciudades bolivianas se extendió un fuerte sentimiento de incertidumbre y temor ante la inédita relación de fuerzas que nació de las urnas. Por primera vez en la historia de Bolivia, los rostros aymarás

y quechuas expresan, en el centro del poder democrático, la composición multiétnica y pluricultural que postula desde 1994 la Constitución.

El MAS es un partido nuevo, que nace en la década del 90 representando y defendiendo a los campesinos plantadores de coca. En estos pocos años, se ha convertido en la fuerza política mayoritaria de los municipios de la región cocalera. Esto es lo que vale al partido el repudio de la embajada estadounidense.

En el presente trabajo, quisiera intentar explicar cómo, en poco más de 20 años, transitamos en Bolivia de una situación de mínima presencia indígena en los espacios de representación democrática a la situación actual. Hay que notar que, en las elecciones nacionales durante dicho período (1979, 1980, 1985, 1989, 1993, 1997), los diferentes partidos campesino/indígenas nunca llegaron a convertirse en una fuerza política nacionalmente significativa, debido a la escasez de votos que obtenían en las urnas.

En contraste, en las elecciones actuales, un partido campesino se convierte en la segunda fuerza electoral del país (MAS), otro partido de tendencia indigenista radical impone una clara presencia regional casi monopólica en el altiplano rural (MIP) y en conjunto ocupan una de cada cuatro de las bancadas en el Congreso nacional.

El presente es el momento de la auto-representación para los sectores campesino/indígenas. Para los sectores urbanos, es el momento de asumir la inclusión del campesino/indígena y la integración económica del área rural como temas básicos de la capacidad y posibilidad de subsistencia de la democracia.

La nueva constelación política boliviana es el resultado de la síntesis y articulación de dos diferentes procesos políticos: 1) La emergencia de estructuras democrá-

¹ Aymará es una etnia precolombina que habitaba la región del actual altiplano andino boliviano.