

Vivimos un desencuentro entre democracia y política cultural

Entrevista a Eduardo Nivón Bolán*

*Tomás Peters***

Eduardo Nivón Bolán, antropólogo e investigador en políticas culturales, desde 1981 es profesor-investigador en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Es considerado un reconocido experto mexicano en el área. Ha formado e influenciado a toda una generación de gestores/investigadores en América Latina; su libro *La política cultural. Temas, problemas y oportunidades* es un referente clave. También publicó *Gestión cultural y teoría de la cultura*.

Eduardo, ¿en qué contexto histórico se forja tu vocación por la antropología y la cultura en México?

Estudié antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) en 1974; en esa época, como en casi todos los países de América Latina, las instituciones educativas eran una gran caja de resonancia de los movimientos sociales. En el campo de la antropología hay dos hitos importantes: por un lado, los movimientos estudiantiles de 1968 y, por el otro, las luchas indígenas. Con base en éstos se cuestiona toda la antropología mexicana. ¿Qué se cuestiona? Que la antropología mexicana se había comprometido con un proyecto integrador de las comunidades indígenas. Se sostenía que México, para poder desarrollarse, lo que debería

* Sociólogo y doctor en estudios culturales. Profesor de la Facultad de Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile [tpeters@uchile.cl].

hacer era asimilar a los grupos indígenas a la población nacional. Lo que se buscaba era que los indígenas –se decía– dejaran de ser indígenas. En 1974 el ambiente de discusión sobre este tema era de gran radicalismo. En esa época la escuela de antropología se gestionaba a partir de un autogobierno muy particular: el director era una figura administrativa que se hacía cargo de los aspectos formales, pero las decisiones sobre profesores o de plan de estudios, las llevábamos nosotros o se resolvía en asambleas. Lo que buscábamos era atender o apoyar a los movimientos sociales. Estudiábamos el marxismo: veíamos con mucho interés recibir o que llegaran personas o representantes de los movimientos sociales y servirles en lo que pudiéramos. Mi preocupación en ese entonces era entender qué tan revolucionaria era la lucha social en los barrios populares de las ciudades en México.

Si antes de esos procesos la antropología en México estaba enfocada inicialmente en grupos humanos fuera de la modernidad, ¿cómo se produce el giro antropológico que se interesa por la ciudad o que fija su mirada en los asentamientos populares y la cultura urbana?

Antes de 1968 hubo varios intentos. Por ejemplo, Rodolfo Stavenhagen –el gran visitador y defensor de derechos humanos, que tuvo una primera experiencia con grupos indígenas de Veracruz y de Oaxaca– escribe una tesis de antropología sobre la población flotante, el crecimiento poblacional y las condiciones de vida en Tijuana, Baja California. Otro, un español que luego se consideró el padre de la antropología española, Claudio Esteva Fabregat, también trabajó esos temas. Oscar Lewis, que vino a México en la década de 1940, trabajó en Morelos y en la Ciudad de México y generó también un interés por los temas de las ciudades. Estos estudios, sin embargo, eran relativamente marginales. Lo que hacía la antropología era estudiar campesinos indígenas. Pero viene el 68 y la crítica a esa antropología comprometida con la política integradora. Además, el 68 había abierto la puerta al marxismo. En ese contexto se suma un hecho interesante para la antropología en México: los principales maestros de la Escuela de Antropología renuncian en 1969 o 1970. ¿Por qué renuncian? Porque al más destacado de ellos, Guillermo Bonfil, le suspendieron el pago y, en solidaridad con él, deciden dejar la escuela. Fue una actitud muy militante y solidaria, pero dejaron a la Escuela sin profesores. ¿Cómo se llenó ese vacío? En ese ambiente posterior al 68 se empieza a expandir la idea de reorientar la antropología a partir del estudio del marxismo. Y, bajo esa necesidad, se da cabida a que lleguen economistas y sociólogos y mucha gente formada en marxismo. Eso

fue un fenómeno de toda América Latina. Había una influencia mutua entre ese ambiente teórico y el interés de muchos estudiantes por los movimientos sociales del campo y las ciudades, y la generación de un cambio político en el país.

Señalas que en la ENAH los estudiantes tenían una amplia participación en la selección de los profesores y me imagino que la malla curricular y contenidos también los definían ustedes. ¿Cuáles fueron esos maestros que recuerdas de la ENAH que daban respuesta a esa exigencia estudiantil?

Nuestra generación le solicitó asesoría a Roger Bartra. Nos ayudó a pensar un programa de estudios en el que el estudio del marxismo fuera muy robusto y paralelo al estudio de la antropología y la ciencia social en general. También nos sugirió que desarrolláramos un área de investigación que fuera ampliándose a lo largo de la licenciatura hasta que llegara a ser totalmente dominante en los últimos semestres. Al leer ahora algunos textos personales de Roger, sobre todo su autobiografía intelectual, entendí que al hacer estas propuestas tenía en mente experiencias negativas en su propia formación que consideró muy rígida y poco actualizada.

En cuanto al proceso de selección de los profesores, la forma en que se hizo en esos años correspondió a una idea sobre la vida de las universidades basada en el autogobierno. Fue el escritor José Revueltas quien desarrolló esa idea que iba más allá de la tradicional autonomía frente al Estado. Revueltas puso en discusión ese tema varias semanas antes del inicio de la movilización estudiantil, en julio de 1968, y lo mantuvo como una de las preocupaciones más relevantes que debieran guiar al movimiento, pero su propuesta no fue claramente comprendida por los estudiantes y profesores en ese momento debido a las urgencias del movimiento que estuvo centrado en la denuncia y rechazo de la represión y el autoritarismo estatal. Sin embargo, en los meses inmediatos a la derrota estudiantil, la idea de autogobierno fue impulsada en varias escuelas universitarias. Implicaba una suerte de acción directa en la formación de los profesionales sin esperar a que las instancias tradicionales de gobierno universitario aprobaran cambios en los programas o a que incorporaran a los profesores que se necesitaban para impulsar esos cambios. Por ello el gobierno de las escuelas se transformó en autogobierno, donde las asambleas tenían la última palabra en todas las decisiones académicas y políticas de los centros educativos.

Con el paso del tiempo podemos reconocer que hubo muchos excesos y errores. A la larga, el autogobierno estaba lleno de contradicciones

porque la administración de las escuelas y facultades seguía en manos de las autoridades tradicionales. Las asambleas funcionaban hasta que las confrontaciones políticas internas las hacían inoperantes o bien cuando sus decisiones dejaron de ser representativas de las comunidades estudiantiles, por ello su legitimidad se cuestionaba.

Pero en los años inmediatos al 68 estos cambios contaban con gran apoyo de estudiantes y profesores, además de que la nueva orientación de los planes de estudio se habría dado con más lentitud y menos radicalismo si se hubiera seguido el camino tradicional. Uno de los efectos más importantes de la nueva situación de las universidades es que se hicieron muy receptivas de los movimientos sociales y esto impulsó una conexión relevante entre éstos y la vida académica. Durante la década de 1970, los temas de investigación en muchas escuelas, y no me refiero sólo a las ciencias sociales, trataban de acompañar la movilización social que se realizaba en el campo y las ciudades.

¿A qué profesores invitaron?

Roger Bartra fue un asesor importante pero no llegó a darnos clase. Hubo algunos profesores muy interesantes. Un viejo comunista alemán, Leo Zuckermann, abuelo del periodista que lleva el mismo nombre, era en esa época un pequeño empresario que había vivido directamente la experiencia del fascismo. Contestó a una convocatoria pública para impartir cursos de materialismo histórico. Había sido miembro del comité central del Partido Comunista alemán, antes de la guerra y fue perseguido por los nazis. Después, tengo entendido, tampoco se llevó muy bien con el gobierno de la República Democrática Alemana, por lo que salió del país y llegó a México. Aquí fundó una pequeña empresa; y cuando vio en el periódico –ya grande, con alrededor de 70 años– la convocatoria para un profesor que impartiera materialismo histórico, él concursó, gana y cierra su empresa. También nos dio clase Guillermo Bonfil, quien era una figura interesante porque había sido también del Partido Comunista. Fue él quien dijo una vez que estaba dando una clase en la ENAH a unos estudiantes muy capaces, pero que no sabía nada de antropología. El apoyo de Bonfil a la autonomía de las comunidades indígenas alcanzó en la década de 1970 una gran proyección nacional e internacional. Él nos dictó *relaciones interétnicas*. Armando Bartra y Manuel Coello nos dieron una interesante visión sobre la economía de las comunidades campesinas y sus movilizaciones políticas. Hubo algunos profesores chilenos, recuerdo en especial a Jaime Osorio, quien nos presentó una línea de marxismo muy interesante y sobre todo la crítica a la teoría

de la dependencia en América Latina. Otros profesores nos presentaron a Gramsci, cuyo pensamiento nos permitiría pensar al Estado de una manera más rica y sugerente. En general fue una buena formación, pero un poco escindida de las herencias de la teoría social. Por ejemplo, yo tenía un compañero que decía que estudiar antropología existiendo el marxismo –y era una idea muy extendida en ese tiempo en que se hablaba de “la muerte de la antropología”– era como estudiar alquimia existiendo la química. Es decir, que la verdadera ciencia es el marxismo y era innecesario que estudiáramos antropología.

Al terminar tu licenciatura, ¿qué caminos tomaste?, ¿cuáles fueron tus primeros escritos y de qué trataban?

Sin terminar aún la licenciatura me vi en la búsqueda de qué hacer. Primero postulé a la Maestría de Desarrollo Urbano del Colegio de México y me admitieron. Éramos muchos los concursantes y entramos una promoción de unos treinta alumnos. El estilo de trabajo en el Colmex era muy duro y yo venía de un ambiente de mucha actividad, de la discusión política y de la atención a los movimientos sociales. Terminé el propedéutico de tres meses y luego entré a la maestría propiamente dicha. Como a la mitad del primer semestre me llega un telegrama con el resultado de una convocatoria de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) a la que había aplicado para ser ayudante de investigación en el área de antropología urbana. Esa postulación se me había olvidado porque habían pasado varios meses. El mensaje decía simplemente que había ganado el concurso y que debía presentarme en el Departamento. Era 1979. Mi contrato comenzó el 16 de octubre. Así llegué a la UAM. Sin saber siquiera dónde estaba la UAM Iztapalapa, porque nunca había ido.

¿Y quién estaba ahí?, ¿quién lideraba ese Departamento?

La UAM surge en 1974 y el Departamento de Antropología un año después. El ambiente académico era predominantemente marxista. Sin embargo, había un acuerdo –“una *pax* UAM”– de que la formación que se impartiera no se iba a decantar por una corriente teórica, sino que debía estar abierta a todas las escuelas antropológicas: neoevolucionismo, marxismo, estructuralismo francés, culturalismo norteamericano, etcétera, y que no se debatiría sobre cuál era la corriente que debía imperar. Esa *pax* fue muy productiva a la larga, porque después permitió hacer integraciones interesantes.

Porque, por ejemplo, tienes un artículo donde hablas sobre la Escuela de Frankfurt; y tienes otro más, en esa misma época, sobre Clifford Geertz. Entonces, te alimentas de esta diversidad teórica, ¿cómo se comienza a trabajar “la cultura” como un problema en el Departamento?

Eso es interesante porque el marxismo apabulla en la década de 1980. Los jóvenes no teníamos muchas armas para desarrollar una integración de la antropología con el marxismo. Yo no las tenía. Me había formado con el marxismo y había leído a Oscar Lewis, y había buscado cosas de la antropología urbana con el ánimo de conectar el marxismo y la antropología. En ese tiempo, Esteban Krotz, uno de los primeros profesores del Departamento, buscaba también esa integración. Él nunca se ha definido por ninguna corriente teórica, pero su preocupación era cómo hacer análisis político desde la antropología. Para ello buscó, básicamente, integrar el concepto de cultura al análisis de lo político. Una cosa es la cultura política y otra es ver el fenómeno de la política como cultura. Krotz logró, sobre todo a principios de la década de 1980, empezar a hacer esa integración. México era un caso interesantísimo de cultura política, porque como se señalaba en el libro clásico de Almond y Verba sobre cultura cívica, en teoría, en una sociedad democrática, la gente interviene en la política esperando que su participación tenga un efecto en las decisiones de gobierno y, en los países autoritarios, por el contrario, la gente no lo hace porque sabe que su participación no tiene ningún resultado. En México sucedía que la gente sí participaba, pero consideraba que su participación no tenía ningún efecto. ¿Por qué se daba esto? Lo que hace Esteban es, por un lado, preocuparse por esa tradición de la cultura política y luego comenzar a ver la política como fenómeno cultural. Él, de hecho, tiene un libro de fines de la década de 1970 que se llama *Utopía*. Y dice que ésta, la utopía, es la cuarta dimensión de la cultura política. En esa dimensión él centra gran parte de su análisis sobre la cultura: sobre la política como cultura, como fenómeno cultural.

Y en ese debate, cuéntame sobre tus estudios de Tepito.

Lo de Tepito, por ejemplo, fue algo curioso porque ocurre a principios de la década de 1980. Yo entré en el “área urbana” del Departamento, pero nadie hacía trabajo de campo en las ciudades. Entonces propuse hacer un trabajo de campo en la Ciudad de México. Empecé a visitar Tepito en mi época de la ENAH, porque ahí había un proyecto de una preparatoria popular dirigido por un sacerdote estadounidense, Federico Loos, párroco en una iglesia de Tepito. Era un cura activo y verdaderamente interesante.

A la hora de la homilía cerraba las puertas de la iglesia, sacaba un proyector, una pantalla y proyectaba un documental sobre los campesinos de la sierra norte de Puebla o sobre algún problema social o político. Tras la proyección invitaba a una discusión a partir del evangelio. Creó un periódico que se llamó *Tepito Arte Acá*. Con la preparatoria popular necesitaba maestros y alguien me hizo llegar la invitación. Comencé a dar clases de historia de 9 a 10 de la noche, tres veces a la semana y así estuve tres años. Yo estaba en la ENAH, en ese entonces ubicada en el Museo de Antropología, y salía un poco antes de terminar mis clases para ir en bicicleta a Tepito.

Esa experiencia fue muy interesante. Ahí trabajaba un artista del teatro, Enrique Cisneros. Su trabajo me convenció de que eran importantes las artes escénicas como expresión política y como formación personal, y que un proyecto educativo completo tenía que dar a las artes un papel relevante. La verdad es que las obras que ahí se hacían eran un verdadero panfleto, pero también vi la transformación de muchachos. Tepito era en ese tiempo un gueto, ahora vas ahí y está abierto por los ejes viales que se hicieron a fines de la década de 1970 y también llega el metro. Pero el Tepito de esos años era un gueto. Había muchachos que difícilmente conocían más allá del Zócalo. De pronto, jóvenes que veía en clase, que no hablaban, que estaban sólo sentados en su butaca y guardaban silencio, participaban en una función de teatro, los veía hablando, expresándose, dando su opinión. La verdad es que fue una experiencia fantástica.

Bueno, eso completó mucho mi formación. Cuando entré a la UAM llevaba ese bagaje y propuse hacer un trabajo de campo en Tepito. Ahí fueron Ana Rosas Mantecón, Guadalupe Reyes y otras estudiantes. En ese tiempo participaba en una agrupación política –Movimiento Revolucionario del Pueblo, creado por un partido clandestino con una orientación maoísta– y el partido me pidió que entrara al comité ejecutivo del sindicato de la universidad. En algún momento fui candidato por ese partido para la Cámara de Diputados. De esas experiencias aprendí muchas cosas: me tocó el terremoto de 1985 estando en el sindicato. Al terminar mis dos años de gestión sindical, necesitaba reflexionar en muchas cosas y me metí a estudiar la maestría en antropología social de la ENAH. Ahí fueron mis maestros Néstor García Canclini y Esteban Krotz. Fue un momento en el que avancé mucho en mi formación en la antropología. Ahí fue donde descubrí, buscando cómo integrar el estudio de la cultura desde una perspectiva marxista, la Escuela de Frankfurt. Y fue un descubrimiento fantástico.

¿Cómo es tu primer contacto con Néstor García Canclini?

Néstor es también un fenómeno intelectual interesante. Llega a la ENAH en 1977; en esa época los estudiantes teníamos una parte importante en el proceso de selección de los profesores. Entonces nadie conocía a Néstor. Yo estuve en el grupo que evaluaba a los profesores cuando daban clase como parte de los requisitos del concurso. García Canclini dio una clase sobre epistemología y nos dejó bien impresionados. Ahora bien, la ENAH de entonces lo limitaba, pero tuvo el tino de llevarse a muchachos a Michoacán a hacer trabajo de campo y de ahí sale su libro *Las culturas populares en el capitalismo*, un estudio de las artesanías en una comunidad rural, mismo que fue premio Casa de las Américas en 1980. En esos años se funda en la ENAH la División de Estudios Superiores (DES). Muchos maestros estaban constreñidos por el ambiente de las licenciaturas, donde el marxismo era rígido. Cuando se funda la DES varios profesores capaces como Néstor pasan a ser parte de ese proyecto. García Canclini fundó ahí un taller de "Ideología". Así lo llamó. A partir de la colaboración de Esteban Krotz y de su inquietud de trabajar el tema de lo político desde la antropología y desde la cultura, Esteban propone cambiar el nombre de ese taller de Ideología de Néstor por Taller de Cultura e Ideología. El cambio es importante porque el concepto cultura estaba desterrado del ambiente de la antropología mexicana. Pasó un poco como en el ambiente británico donde tampoco estaba presente: ahí la palabra cultura no se utilizaba; se trabaja "estructura". Cultura en el ambiente británico era un concepto limitado y, como dice Adam Kuper, hasta sospechoso. En México tampoco se utilizaba el concepto de cultura. Posiblemente Néstor sabía que el ambiente no estaba como para poner en el centro el tema de la cultura y propuso el de ideología, que se vinculaba con el pensamiento gramsciano. Pero con el impulso de Krotz el proyecto formativo de García Canclini logró un complemento notable.

Esteban Krotz impulsó esa renovación de la antropología mexicana introduciendo, claramente, la preocupación por la cultura. Y eso, en Néstor, fue plenitud. De este modo, el programa que cursé entre 1986 y 1988 fue iluminador, de mucho trabajo intelectual y de síntesis. Me di cuenta de que mi preocupación por la ciudad –canalizada a partir de la economía política– podría llevarla de otra manera.

En 1990 me proponen ser jefe del Departamento de Antropología de la UAM. El jefe anterior, Raúl Nieto, había invitado a García Canclini a entrar al Departamento para contribuir a la creación del doctorado en antropología –que estaba en discusión– y Néstor aceptó. Fue sin duda un acontecimiento importante para nuestra pequeña comunidad académica.

¿Fuiste su primer jefe en la UAM?

Cuando entro como jefe de Departamento, me toca recibir a Néstor y apoyar su proyecto de trabajo.

En este contexto surge la línea de investigación en cultura urbana y políticas culturales, ¿no?

Claro, ya me encontraba en la búsqueda de “la cultura” en las ciudades y Néstor había trabajado en el proyecto del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso) sobre políticas culturales –cuyos resultados se publican en su libro de 1987– con Bonfil, Brunner, Aníbal Ford y otros investigadores. Luego de la publicación de aquel libro, el grupo decide trabajar, además del problema de las políticas culturales, otros temas como el de consumo cultural. Si bien el proyecto con el Clacso ya había concluido, Néstor –que ya tenía un gran nombre en México– logra, con Bonfil, que le aprueben un nuevo financiamiento. Eso ocurre en 1990 e invita a algunos profesores a colaborar con él. Seleccionamos varios temas. Si bien el proyecto es sobre consumo cultural, yo trabajé ese tema referido a los movimientos sociales. Néstor –que es una máquina de trabajo y pensamiento– empieza a considerar más y más temas. Cuando era jefe de Departamento, él negocia con la Fundación Rockefeller un gran financiamiento sobre comunicación y cultura en la Ciudad de México. Ahí me propone trabajar las periferias. Yo buscaba un tema y me preguntó: “¿por qué no te metes en las periferias?”, y me pareció un tema interesante.

Tu trabajo en la década de 1990 se caracteriza, precisamente, por las preguntas por la urbanización, tecnología, periferia, marginalidad, etcétera. Esa década, ¿cómo la recuerdas?

Pues influida por las invitaciones de Néstor: consumo cultural y luego lo de las periferias, más otros temas que salían de estas preocupaciones. Cuando era jefe de Departamento –terminé en 1994–, casi todos mis colegas estudian el doctorado o lo concluyen. Y como me tenía que amarrar a la “silla de la administración”, me retrasé en iniciar mis estudios, pero no bien terminé mi gestión me metí al programa de la UNAM. Trabajé el proyecto que tenía sobre las periferias. Mi doctorado es sobre eso: “mirar la ciudad desde la periferia”. Ahí traté de invertir la visión de la metrópoli porque normalmente las ciudades se miran al revés: se miran del centro hacia la periferia.

¿Cuándo comienza tu interés por la gestión y las políticas culturales?

Fue cuando conocí a Alfons Martinell. En 1996 vino por primera vez a México como turista, pero se puso en contacto con Néstor y él me pidió que lo atendiera. Recuerdo que lo llevé a Teotihuacán y me dijo que no le llamaba mucho la atención ir ahí, porque acaba de estar en Egipto y que, luego de ver aquellas pirámides, le parecía difícil ver otra cosa más espectacular. Pero cuando subimos a la Pirámide del Sol y vio el panorama, dijo: “esto sí es diferente”. Porque ver aquellas pirámides es ver sólo pirámides, es decir, si observas las fotos aéreas, la ciudad de El Cairo llega inmediatamente atrás de ellas. Las postales están tomadas para que no adviertas esto. Teotihuacán es diferente porque más que las pirámides es la ciudad, y eso lo reconoció inmediatamente Martinell. Con él conversé de varios temas, entre otros de mi interés por la cultura y la política.

Cuando él regresaba a su país me dijo que había una beca en su universidad, de uno o dos meses, para un profesor visitante. Así, al año siguiente, en 1997, fui a la Universidad de Girona. Tuve la fortuna de que él formaba parte de una fundación –diríamos en México una organización no gubernamental–, Interarts, con sede en Barcelona. De hecho, él fue el presidente durante mucho tiempo y quien estaba al frente de los programas prácticos era un gran amigo de Alfons, el antropólogo Eduard Delgado. Ambos me entregaron su visión de la gestión cultural y de las políticas culturales que tengo. Al año siguiente, en 1998, fui de sabático a Barcelona. En ese mismo año, en abril, me doctoré.

La década del 2000 es muy importante para la gestión cultural en México y, sobre todo, para su formación académica. El primer diplomado en el área comienza en 2003 gracias a ti. ¿Cómo recuerdas la década del 2000: el contexto, la escena, la escritura, la investigación?

La década de 1980 fue muy difícil para los académicos en México. Los que tenían oportunidad se iban de la universidad y otros buscaban realizar varios trabajos. Yo, con Xóchitl, mi esposa, teníamos un ingreso medio de profesores, pero vivíamos en el límite, es decir, podíamos pagar la renta y la gasolina, pero no nos quedaba absolutamente nada para ahorrar. El Sistema Nacional de Investigadores (SNI) se crea a fines de la década de 1980 para paliar, justamente, esas situaciones. Yo veía algo lejano ingresar al sistema, pero en mi Departamento, a principios de la década de 1990, acordamos que todos haríamos el doctorado y buscar entrar al SNI, porque de otra manera las posibilidades de financiar los proyectos eran escasas. Entrar al sistema era prácticamente el destino de

un académico. Yo solicité ingreso al SNI en 1994, pero había una edad límite para ser candidato que ya superaba y me fue negado el ingreso. Cuando terminé el doctorado solicité de nuevo mi ingreso y logré el nivel 1. Pero entrar al SNI es una carrera y una presión constante para mantenerte en él. Si nos guiamos por las figuras de la fábula de *La zorra y el erizo*, podríamos pensar que hay dos tipos de profesores: unos que son zorros y otros erizos. Es decir, está el profesor que nada más trabaja un tema y no se mueve de él –y es totalmente legítimo y correcto hacer eso– y está el otro profesor que no se aguanta en un solo tema y busca por todos lados, porque no se soporta pensando en un solo tema y tiene muchas inquietudes. Yo más bien estoy por el lado de esos: busco temas o me aparecen temas que me son interesantes. Con la presión de estar constantemente en el trabajo académico y en la publicación, es que fui más bien de los zorros que de los erizos. Y lo que me vino a centrar un poco fue esto de la gestión cultural y de la política cultural. Pero siempre había cosas nuevas, por ejemplo, el tema de la globalización. Néstor, incluso, cuando se negociaba el Tratado de Libre Comercio, en 1993, dirigió un proyecto para discutir sus efectos en la educación y la cultura. Ahí también escribí un texto sobre sus efectos en la cultura, aunque en 1993 no lo teníamos muy claro. Lo que sí tuve claro es que cuando aparece el concepto de globalización cambiaron todos los parámetros, porque dicho concepto te obligó a dejar atrás el de modernidad. Tú podías pensar que había países modernos y no modernos, pero no podías pensar que había países que estuvieran fuera de la globalización. El concepto de globalización golpeó muy radicalmente el debate sobre la modernidad y la modernización en América Latina. Los países se integran a la economía global a partir de exportar fuerza de trabajo, materias primas o productos más sofisticados, pero todos están insertos en el proceso de globalización. Y ya nadie podía pensar siquiera en quedarse al margen. Ese tema de la globalización en la cultura, en los procesos de políticas culturales fue, me parece, un tema también muy importante e interesante para el grupo de cultura urbana dirigido por Néstor.

En esos años comienzas a involucrarte, como académico, en los planes estratégicos de cultura de México: eres invitado a crear, un poco, el marco institucional de la cultura del país. En este contexto, tu libro La política cultural. Temas, problemas y oportunidades se publica y genera un gran impacto en la escena latinoamericana.

Eso viene un poco con el programa de posgrado virtual en Políticas Culturales y Gestión Cultural que coordino, ya que había que dar un

curso sobre el tema y no había materiales para eso. Así me vi obligado a preparar los recursos para un curso y el libro es, prácticamente, el material que daba en ese tiempo. Ahora, casi termino otro libro donde trabajo esos temas con más elementos, siguiendo mucho de lo que ahí está, pero con cosas nuevas.

En ese mismo tiempo aparezco en varios debates. Me consultan temas y la Feria Internacional del Libro de Guadalajara me pide hacer un seminario y preparar una publicación sobre un programa estratégico de largo aliento sobre política cultural para México.

De 2010 a la fecha, tu trabajo se enfoca en aportar discusiones teóricas e investigación empírica en política cultural, ¿cómo analizas esta relación entre academia y planeación en este ámbito?

La planeación es una asignatura pendiente en México. He tenido acercamientos y alejamientos con el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) en diversos periodos. En 1999 hubo una especie de congreso de egresados de la UAM y ocupó un lugar privilegiado entre ellos el presidente del Conaculta, Rafael Tovar y de Teresa, que estudió derecho en la UAM. Durante el coloquio expuso sus ideas sobre la política cultural y a mí me pidieron comentarlo. Desde ahí mantuve un cierto vínculo con el Conaculta. Poco antes de que Tovar y de Teresa muriera, se formó una especie de Consejo donde yo participaba. En ese entonces se anunció la creación de la Secretaría de Cultura y todos estuvimos de acuerdo.

Al finalizar la década, la institucionalidad cultural mexicana era conocida en la región por trabajar conceptos como derechos culturales y ciudadanía, cultura de paz, acción cultural, etcétera. Eran un referente. Sin embargo, acontece la pandemia por covid-19 y se develan varios problemas para sus políticas culturales: la precariedad laboral y económica del campo artístico, la reducción presupuestaria, fenómenos de corrupción, y otros. Hoy las políticas culturales están en un escenario complejo, ¿cómo lees estos tiempos?

Hay una especie de crisis de las políticas culturales. Yo veo, por ejemplo, que éstas lograron convertirse o asociarse con la transición democrática en casi todos los países de América Latina. Una y otra se apoyaron: las políticas culturales necesitaban de la democracia y la democracia necesitaba del pluralismo cultural. Pero eso se va desgastando en la medida en que se avanza con la democratización: los gobiernos de izquierda no terminan por satisfacer las necesidades e intereses del sector

cultural. En algunos lugares, digamos, como el primer gobierno de Lula, lo logró. Pero creo que en muchos países fue muy artificial: por ejemplo, lo que hizo Cristina Kirchner cuando creó el Ministerio de Cultura fue meramente cosmético. Y en México, la creación de la Secretaría de Cultura en 2015 satisfizo a muchos actores culturales que querían una institución poderosa, que querían elevar el perfil de la institucionalidad cultural, pero el proyecto en sí mismo no revisó la política cultural. Ésta quedó ahí, detenida. En mi opinión la conexión entre transición democrática y cultura termina por romperse.

Lo otro es que creo que hay una crisis en los modelos institucionales: ¿cuál es la mejor institucionalidad? Eso se discutió mucho en toda América Latina. Se discutió en Chile, que tomaron un modelo flexible, el del Consejo. Parecido, o derivado del Conaculta mexicano, pero lo perfeccionaron, ya que efectivamente era un Consejo bastante flexible diferente al de nuestro país. En México el Consejo era muy vertical, con una figura de presidente que tenía prácticamente en sus manos todo. Cuando se crea el Conaculta, el decreto de creación era muy moderno: son cinco o seis páginas que ponían al día la política cultural. En cambio, cuando se hizo la Secretaría de Cultura, no hubo nada, ni una reflexión de por qué se creaba: se creó y ya. Ahora, para mí, esa institucionalidad está en crisis.

Y, finalmente, para cerrar, ¿cuáles son tus futuras investigaciones?, ¿cómo ves el futuro de la investigación en políticas culturales?

No lo tengo tan claro. Esa es una pregunta importante: ¿qué se puede proponer? Ahí hay un vacío. Hay tres líneas que, actualmente, me preocupan mucho. Primero, este desencuentro entre democracia y política cultural. Durante al menos 20 años caminaron de la mano y lograron entusiasmar a muchos actores, pero ya no lo hacen. La otra es que la institucionalidad cultural que se discutió durante mucho tiempo ya no interesa: le encontramos muchos problemas. Una vez que hemos llegado a tener el rango más alto a nivel institucional, ya no sabemos hacia dónde camina. Entonces tenemos que encontrar otro modo. Finalmente, en tercer lugar, los paradigmas básicos de la acción cultural deben redefinirse. Este ámbito de la cultura comunitaria me parece interesante. Sin embargo, no ha prendido lo suficiente en México. Creo que en Brasil y Argentina han hecho las cosas mejor en el trabajo con la cultura comunitaria.