

Introducción

Muchas veces se piensa que existe una diferencia entre lo que concierne a la Historia del Arte y lo que estudia la Arqueología. Sin embargo, estos ámbitos están mucho más compenetrados de lo que comúnmente se acepta. Su objeto de estudio es básicamente el mismo. Ambos campos del saber se encargan de las manifestaciones culturales, aunque cada uno les dé un nombre diferente. Para la Historia del Arte, las manifestaciones son llamadas *artísticas*, mientras que la Arqueología, las llama *cultura material*. Sin importar su denominación, o la disciplina—o ciencia—que los estudie, los objetos que el hombre ha producido durante su vida, dan testimonio de nuestro pasado y, por ende, de nuestro funcionamiento actual como sociedad. La Arqueología y la Historia del Arte comparten el objetivo de reconstruir la historia de los pueblos, de tal manera que, ambas, pretenden descubrir los cambios en la organización social, así como la diversidad del comportamiento humano.

Que la Historia del Arte sea considerada disciplina, mientras que la Arqueología sea considerada ciencia, me parece poco importante. La discusión sobre la “autenticidad” u “objetividad” de las fuentes y la “veracidad” de las teorías es inútil cuando ambos campos, además de compartir su objeto de estudio, se apoyan el uno en el otro. Quisiera establecer que esta tesis pretende, entre otras cosas, demostrar que, más que la separación, lo que impera, tanto en las conclusiones arqueológicas, como en las soluciones historiográficas, son las conexiones y las relaciones de interdependencia. En la vida social todo se conecta, todo tiene causas y consecuencias. Por esta razón, no tendré reparos en mezclar las aportaciones y confundir los logros de la Historia del Arte y la Arqueología en pro de un análisis histórico de la situación mexicana actual en lo que a gestión cultural se refiere.

La unión de la Arqueología y la Historia del Arte, no son un capricho mío; desde hace algún tiempo éstas confluyen en el problemático mundo de la gestión cultural. La exposición del pasado y la democratización de la cultura, propias de nuestros días, han pedido a estos campos combinarse, casi fusionarse, en manos de la administración de la memoria y la identidad. Pero, ¿por qué hoy la gestión cultural ha cobrado tanta importancia? ¿Por qué la memoria y la identidad y, en consecuencia, la Historia del Arte y la Arqueología son ahora tan significativas? Encontrar el punto de partida del interés por lo que somos y lo que fuimos (memoria e identidad) y su manejo, sobre todo desde la posición estatal, es el segundo objetivo de este trabajo de investigación. No obstante, me gustaría advertir que por razones de extensión y precisión, en esta tesis me limitaré a hablar de cómo la gestión cultural es afectada por la construcción de la identidad y el manejo de la memoria en México en el siglo XXI. Mi tercer objetivo consiste en evidenciar el atasco en el que la gestión cultural mexicana ha caído debido a que el Estado, primero, la ha monopolizado y, segundo, la ha encadenado a la ostentación de una identidad nacional caduca que poco se relaciona con la vida cotidiana de los mexicanos.

Por muchas razones que explicaré a lo largo de este trabajo, México, al constituirse como nación independiente, debió generar una identidad propia. Ya que las culturas prehispánicas eran el mejor argumento para definir lo propio en contraposición con la metrópoli española, la Arqueología adquirió un lugar privilegiado. México, desde entonces, ha dedicado enormes esfuerzos a desplegar “la grandeza del pasado indígena”. Uno de esos esfuerzos lo personificó el Museo Nacional de Antropología. Actualmente es considerado uno de los mejores museos arqueológicos del mundo. Una breve crónica de cómo se desarrollaron y crearon los museos en México especialmente la crónica del Museo Nacional de Antropología—permitirá situar la trascendencia que tiene, aún hoy, el pasado prehispánico en la invención de la memoria

mexicana.¹

Es de mi interés investigar la conjunción de la historia mesoamericana con las nuevas tendencias en gestión cultural. ¿Cómo es posible que las piezas arqueológicas se hayan convertido en propiedad casi exclusiva del entretenimiento de masas? ¿Por qué la Arqueología, hoy más que nunca, ha perdido rango en el terreno científico, y se ha transformado en sirviente del Estado en el proceso de espectacularización de la cultura? Para responder a estas preguntas pondré especial atención en los procesos de cambio económicos, políticos y sociales propios del siglo XX. Será esencial definir algunos conceptos y acontecimientos propios de dicho siglo tales como: el cambio al capitalismo avanzado, el desarrollo del mercado del arte, la creación de industrias culturales al servicio del entretenimiento del pueblo bajo la categoría de turismo cultural, los nuevos títulos de nobleza cultural, la diferenciación simbólica, etcétera. A continuación me gustaría hacer un esbozo de las condiciones que precedieron a la museificación sistemática de la arqueología mexicana para que, en el cuerpo de la tesis, pueda dedicarme de lleno a la problemática del ejercicio del poder en el tratamiento de la memoria y la identidad en nuestro país.

Comenzaré por explicar cuál es el dilema al que se enfrenta la Arqueología frente a la gestión cultural hoy en día. Las pretensiones científicas de la Arqueología han quedado reducidas a lo que los museos tienen autorizado mostrar. La democratización de la cultura ha limitado significativamente la cantidad de información que las instancias museísticas—llámense exposiciones temporales, galerías, casas de cultura o museos—son capaces de operar. Los niveles de educación en México resultan insuficientes para tratar los temas históricos de manera profunda, y el Estado, que se ha autoproclamado el heraldo del patrimonio histórico, no ha

¹ Como muestra de la importancia de lo indígena en la configuración identitaria, me gustaría recordar el libro del historiador Enrique Florescano, cuyo título es precisamente Memoria Mexicana. En él se describen brevemente, pero muy cumplidamente, los mitos y la historia de los principales grupos mesoamericanos.

encontrado otra solución que recurrir a la mutilación y simplificación de los datos. Por otra parte, historiadores y arqueólogos han tenido que ocuparse de crear muestras o exhibiciones que, no sólo satisfagan las necesidades de ostentación del discurso de la clase gobernante, sino que también auxilien en la construcción de una cultura legítima, que a su vez, somos nosotros quienes debemos legitimar (Bourdieu La distinción. Criterios y bases sociales del gusto). Es así como museos y ciencia se han puesto a merced de mitologías identitarias.

No obstante, lo anterior no parece molestarle a nadie. Hasta hoy, no mucha gente se preocupa por denunciar la manipulación del pasado a través de las manifestaciones culturales. A mí me tiene consternada el hecho de seguir desperdiciando la potencialidad de nuestra historia en la perpetuación del mito caduco de una identidad inventada, por esta razón me parece importante demostrar la inutilidad y corrupción que presentan las muestras de arte prehispánico y, ¿por qué no?, intentar proponer algunos cambios que, aunque pequeños, podrían significar un punto de partida en la reivindicación de lo que somos y de cómo nos mostramos ante el mundo.

Además de una utilización del pasado a conveniencia, yo creo que las muestras de arqueología son corruptas porque esconden mecanismos de dominación que en otro tiempo estaban implícitos en la “condición de arte” de las piezas. En otros términos, en una época en la que no existía ni la libertad ni la democracia, en la que el arte todavía tenía *aura*², en los términos de Walter Benjamín (La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica 5), las piezas artísticas estaban reservadas al uso, frecuentemente legitimador, de la elite. Actualmente, tenemos la impresión de que las elites se han disuelto, o que, al menos, pueden incorporar a cualquier persona; sin embargo, la realidad es que aún existe, dentro de la población, la diferencia entre un grupo selecto e iniciado y el grueso de los comunes; el arte es,

² El término *aura* refiere a la condición de una obra de arte de ser única. Su presencia irrepetible produce un tipo de lejanía simbólica que hace a la pieza inaprehensible para el espectador en su materialidad y en su significación.

irremediablemente, propiedad de la elite. Algunos, podrían pensar que las exposiciones de arqueología organizadas por las instancias museísticas actuales, realmente responden a las necesidades de democratización de la Historia, pero es mi tarea en este trabajo exponer lo contrario: los secretos del arte siguen siendo pertenencia exclusiva de “los que saben”, es decir, de la elite.

El primer paso en la comprobación de esta hipótesis es revelar por qué, tanto los museos, como el estudio del pasado, ya sea con enfoque arqueológico o con enfoque histórico, han quedado condenados al rechazo de la gente. Cubrir asignaturas oficiales ha dejado a los museos como saldo de tareas escolares inservibles y aburridas. Niños y jóvenes ven a la cultura como obligación y no como disfrute. De esta forma, lo que me motiva a interceder por la cultura en general, aunque me limite a hablar del caso del arte prehispánico, es la capacidad inexplorada e inexplorada que el pasado tiene para producir asombro y curiosidad, sin olvidar, claro, la satisfacción que puede provocar la adquisición de conocimiento. Deseo, con este escrito, compartir mi pasión por el descubrimiento y la comprensión del camino que, como sociedad, hemos recorrido por estas tierras. Quiero denunciar los factores que vuelven a nuestros museos apéndices de un sistema educativo deficiente y le retienen su potencialidad lúdica. En esta tesis quiero ofrecer alternativas que hagan a los montajes actividades llamativas y no ya, tareas escolares incomprensibles.

Para empezar a adentrarnos en la problemática de lo político en la administración de la cultura, es necesario, primero, hablar sobre lo que se entiende por cultura. Existen dos acepciones para el vocablo cultura. Para fines de claridad yo los distinguiré escribiendo uno con mayúscula (Cultura), y otro con minúscula (cultura). Cultura con minúscula se asemeja mucho al término alemán *Bildung*, parecido, a su vez, al término *παιδεία* (*paideia*) proveniente del griego

antiguo. Tanto *Bildung*, como *paideia*, son conceptos que refieren a la transmisión informal de conocimientos necesarios que la sociedad brinda a los individuos para hacerlos aptos de ejercer sus derechos cívicos. Así, cultura describe todas aquellas configuraciones simbólicas que un grupo genera para organizar su vida en sociedad. El antropólogo Claude Lévi-Strauss, en su texto El pensamiento salvaje, afirma que la cultura es, básicamente, un sistema de signos producidos por la actividad simbólica de la mente humana. Ante todo, la cultura implica la asimilación de las manifestaciones simbólicas a instituciones que se encargan de administrar la memoria y los ritos del colectivo. Del otro lado, la Cultura enumera las expresiones consagradas de civilización que se crearon en Occidente como consecuencia de las ideas modernas.³ La Cultura, como expresión enaltecida de la racionalidad humana, sólo existe en relación con el Arte y el posicionamiento de la *plataforma epistemológica* judeocristiana, por lo tanto, es un concepto que implica la axiologización de las expresiones culturales. Más adelante en el texto retomaremos las implicaciones que tiene la Cultura en la gestión del patrimonio en nuestros días.

Quisiera ahora detenerme en lo que se entiende por *plataforma epistemológica* en el campo de la filosofía. Michel Foucault, retomando las ideas de Gaston Bachelard, utiliza este concepto para designar un paradigma en el pensamiento que determina los medios teóricos a través de los cuales se consideran todos los aspectos de la vida social en un espacio y tiempo determinados. Foucault se topa con una metodología de la Historia ambigua e inexacta, incapaz de entender los *desplazamientos* y las *transformaciones*, por eso él afirma:

...la atención se ha desplazado, por el contrario, de las vastas unidades que se describían como “épocas” o “siglos”, hacia fenómenos de ruptura. Por debajo de

³ Se le llama moderna a la época caracterizada por la consagración del pensamiento sedentario occidental mediante la invención de las grandes narrativas, o como diría Lyotard en su texto La condición posmoderna. Informe sobre el saber: las metanarrativas. Éstas son el conjunto de discursos totalizadores que presuponen la existencia de un hombre racional que posee un conocimiento neutro, permanente y universal, es decir, absoluto y trascendental. A esta etapa corresponden la Ilustración y las grandes revoluciones.

las grandes continuidades del pensamiento, por debajo de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o de una mentalidad colectivas, por debajo del terco devenir de una ciencia que se encarniza en existir y en rematarse desde su comienzo, por debajo de la persistencia de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, se trata ahora de detectar la incidencia de las interrupciones. [...] *Actos y umbrales epistemológicos* [...] prescriben así al análisis histórico, no ya la investigación de los comienzos silenciosos, no ya el remontarse sin término hacia los primeros precursores, sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples. [Los *desplazamientos y transformaciones* muestran que] la historia de un concepto no es, en todo y por todo, la de su acendramiento progresivo, de su racionalidad sin cesar creciente, de su gradiente de abstracción, sino la de sus diversos campos de constitución y de validez, la de sus reglas sucesivas de uso, de los medios teóricos múltiples donde su elaboración se ha realizado y acabado. (La arqueología del saber 5-6)

Gaston Bachelard definió la *plataforma epistemológica* (287) como un estrato del saber válido y funcional sólo bajo circunstancias espacio-temporales muy específicas, de ahí que su trayectoria histórica tienda a la discontinuidad. Considerando dicha discontinuidad, Foucault discurre que es necesario abordar las *plataformas epistemológicas* desde una metodología arqueológica y no desde la genealogía, como había hecho anteriormente la Historia. La diferencia entre ambas es que la genealogía es una descripción cronológica de los cambios que busca las continuidades, mientras que la arqueología es una decodificación estratigráfica que se centra en los cortes, las fallas, las grandes aberturas y las redistribuciones repentinas. La metodología arqueológica invierte la tradición historiográfica negándose a reducir las

diferencias. En palabras de Foucault: “La arqueología, en cambio, toma por objeto de su descripción lo que habitualmente se considera como obstáculo: no tiene por proyecto el superar las diferencias, sino analizarlas, decir en qué consisten precisamente, y en *diferenciarlas*” (La arqueología del saber 287).

Siguiendo a Foucault, esta tesis se centrará más en las fracturas, que en las secuencias de causas y efectos. Aquí no supondré que todos los hechos están irremediabilmente conectados, en cambio, analizaré la superposición de *plataformas epistemológicas*, con sus similitudes y diferencias. El énfasis en las cisuras, y no en las continuidades históricas, ayudará a develar lo escondido en la producción y conducción de la cultura. Me parece que las explicaciones basadas en las series de causa-efecto se quedan cortas a la hora de explicar algunos escenarios históricos, como el de la construcción de identidad, que es lo que concierne a este trabajo.

La identidad es siempre un proyecto político a cargo del grupo gobernante. Es función de la punta de la pirámide social asegurar la cohesión del resto mediante la selección de características que serán establecidas como comunes. Tal selección es arbitraria; este ejercicio implica que algunos elementos son retomados, mientras que otros son desechados, por lo cual, no es descabellado admitir que la identidad es una construcción, que como tal, cambia y se transforma dependiendo de los cambios sociales. Probablemente, el lugar en donde es más claro apreciar el funcionamiento en pleno del proyecto político identitario, es la cultura. La razón de ser del conjunto de producciones que llamamos cultura es, sin duda, la de hacer patente la configuración identitaria que, de paso, pone de manifiesto la supremacía de la clase dominante.

Quisiera, a continuación, repasar algunas acepciones del término *cultura* en diferentes épocas para demostrar que su fin último es establecer y difundir el proyecto identitario de cada grupo gobernante. Durante el siglo XVIII, en conjunción con las ideas modernas, la cultura

designaba un estado opuesto a la barbarie. La cultura era todo aquello que el ser humano, mediante su esfuerzo, añadía a la naturaleza. En consonancia con este planteamiento, en el siglo XVIII, *cultura* fue liberándose de sus diversos complementos y, mediante extensión metonímica, pasó a designar los resultados del proceso de cultivo del ser humano, es decir, el estado del espíritu cultivado por la instrucción y el refinamiento y la suma de los saberes acumulados por la humanidad a lo largo de su historia; en síntesis, las creaciones y realizaciones del ser humano y de las sociedades humanas. (Huerta et al. 61)

A partir de este punto, la cultura se distingue y se separa de la naturaleza. El hombre, pensándose a sí mismo como superior, establece que toda su producción ha tenido como objetivo el perfeccionamiento de la especie. Entonces, el ser humano se ha entrenado y ha establecido la educación como la actividad que lo desvincula de la rusticidad de la naturaleza. En este sentido, ¿cómo se diferencia el término *cultura* del significado de *civilización*? Ambas palabras designan el conjunto de conquistas humanas sobre el estatuto natural, sin embargo, *civilización* refiere a los avances meramente externos, instrumentales y superficiales, mientras que *cultura* es un vocablo más amplio que incluye, además de los progresos civilizatorios, los desarrollos artísticos, intelectuales y morales. De ahí que la *cultura* sea comúnmente definida como la estrategia que tienen los hombres para resolver los problemas de su existencia como grupo (Huerta et al. 64). En pocas palabras, la *cultura* es la totalidad de manifestaciones del modo de vida de una sociedad.

Antes se mencionó que la educación es el vehículo mediante el cual la cultura se desliga de lo natural; sin embargo, ésta es la primera, pero no su única función. La educación es, además, el medio de transmisión de los “logros” del grupo; es la manera que tiene la sociedad de agrupar a los individuos bajo el manto de comportamientos y creencias compartidas para marcar el

camino en una sola dirección, asegurando la obediencia de los miembros a través de la manipulación de las afecciones (cosa que será tratada a detalle en el primer capítulo de esta tesis). En conclusión, es la educación la perpetuadora de la identidad, por lo cual, este trabajo de investigación dará un papel protagónico a la relación de la cultura con las tácticas educativas. No obstante, es necesario, en primer término, entender de qué forma se proyecta la relación cultura-educación en el ámbito de la práctica.

La cultura, para ser transmisible y, consecuentemente, entendible para todos los individuos—especialmente los menos enterados—requiere ser convertida en un conjunto de *formas simbólicas*. Las clases en el poder, por razones de eficacia—que veremos más adelante cuando hablemos de Girard y Bourdieu—no pueden dar a conocer el funcionamiento como tal de los procesos culturales, así que crean objetos y expresiones alternativos o simbólicos que se producen y se transmiten en contextos socialmente específicos e históricamente estructurados para velar (en el doble sentido de la palabra: el de ocultar y el de cuidar) por los intereses de dominación de dichas clases. Los objetos y expresiones alternativos o *formas simbólicas*, son un tipo de recursos que conjuntan un sistema de significados que se producen, se acumulan, se intercambian, se adquieren e incluso, en nuestros días, se venden como cualquier otro bien; lo que nos lleva a afirmar que la cultura es una acumulación de bienes materiales e inmateriales susceptibles de satisfacer la necesidad humana de cohesión social (Huerta et al. 72). La cultura se rige por fuerzas políticas que le adjudican la tarea de generar configuraciones simbólicas para crear identidades.

Reconocemos que, desde siempre y en todos los lugares de la Tierra, la cultura ha sido el medio transmisor de mensajes que pretenden mantener el orden social y justificar la dominación de la elite. No obstante, el estudio de la cultura ubica un giro en el funcionamiento tradicional

con la llegada del capitalismo y la globalización. La cultura actualmente no puede limitarse a ser definida como la simple adaptación de las comunidades a los retos de su ambiente. El universo humano se ha complejizado más allá de los requerimientos naturales; las identidades que originalmente se construían para cohesionar a las masas humanas, han perdido de vista el objetivo primordial de asegurar la supervivencia del grupo. En estos días, las identidades y los símbolos que las acompañan, han debido adecuarse a la eliminación de las fronteras entre dominadores y dominados. El capitalismo ha roto con el mecanismo tradicional de ejercicio del poder, a saber, la perpetuación de una sola elite. Manchado de tintes modernos, nuestro modo de producción da al individuo la aparente capacidad de convertirse en parte de la clase dirigente: ese es el principio de la democracia. La cultura, por su parte, no pudo escapar a este destino y también tuvo que convertirse en democrática.

La adaptación de la cultura al modo capitalista y la forma en que éste ha roto con el tradicional ejercicio del poder, son explicadas de manera ejemplar por el libro Profanaciones de Giorgio Agamben. Para empezar, es conveniente explicar la manera en que el capitalismo es considerado por este autor como una religión secularizada. Según Agamben, retomando las ideas de Walter Benjamín, el capitalismo es la religión de la modernidad. Los ideales de universalidad, racionalidad, progreso, individualismo, autodeterminación, libertad, crítica, etcétera, permitieron a la modernidad desplazar un sistema simbólico denominado religión, e implantar otro que, aunque tiene las mismas funciones que el sistema religioso, es decir, la satisfacción de idénticas preocupaciones, penas e inquietudes (El capitalismo como religión) presenta una tendencia aún más dicotomizante. La modernidad no revolucionó las configuraciones simbólicas; tan sólo se limitó a trasladarlas de un lugar a otro, cambiando su nombre y dejando intactas las fuerzas que las manipulan. La modernidad no profanó lo sagrado; no neutralizó aquello que alguna vez

permaneció oculto y separado de los hombres; la modernidad no quitó a las cuestiones divinas su aura y las restituyó al uso de los hombres; lo único que logró la modernidad fue legitimar su operación política personificada por las grandes revoluciones (francesa e industrial) a través de la referencia a un modelo sagrado (Profanaciones 102).

Por esta razón, el capitalismo no ha podido desactivar y confiscar los antiguos dispositivos del poder; todavía se centra en el culto, aunque a diferencia de la religión, aparentemente ha desechado los dogmas y la fe; aún maneja los ritos y la sacralidad, aunque ahora en forma de ceremonias patrióticas y espectáculos; los medios masivos de comunicación forman una nueva liturgia consignada, no ya al uso de los iniciados en los conocimientos sagrados, sino al consumo del populo. La profanación no llega a término porque la modernidad no puede restituir al uso común lo que siempre había sido separado de la esfera humana, la modernidad únicamente puede limitarse a exhibir espectacularmente.

Sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres, no podían ser vendidas ni dadas en préstamo, cedidas en usufructo o gravadas de servidumbre. Sacrílego era todo acto que violara o infringiera esta especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes «y entonces eran llamadas propiamente "sagradas"» o infernales «en este caso, se las llamaba simplemente "religiosas"». Y si consagrar «*sacrare*» era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba por el contrario restituirlos al libre uso de los hombres. (Agamben Profanaciones 97)

El capitalismo, como parásito del cristianismo, no ha podido desarrollar una forma de

negligencia que brinde a las personas una actitud libre y distraída que les posibilite desligarse de las normas; en otros términos, el capitalismo sigue siendo una religión porque no ha suprimido la separación entre lo que se ignora y lo que se usa (Profanaciones 99). No obstante, incluso manteniendo los lineamientos de la religión para la administración de la sociedad, el capitalismo falla en controlar la convivencia humana porque, al igual que el cristianismo, se ha centrado en culpabilizar y no en expiar; ha secularizado las configuraciones simbólicas, pero no ha expulsado la separación. Ya sea a nivel individual o colectivo, la separación engendra una diferenciación—o *distinción* en términos de Bourdieu (La distinción. Criterios y bases sociales del gusto)—que no debería existir de acuerdo con los preceptos capitalistas modernos. Y es precisamente la suposición de la inexistencia de la diferencia, la que lleva a los hombres al conflicto. A pesar de la existencia—teórica—de la democracia y la libertad, la cultura sigue siendo propiedad de un selecto conjunto de individuos iniciados en el conocimiento. Su supuesta popularización sólo ha dado como resultado su espectacularización y el *rising* de los medios masivos de comunicación, ahora sustitutos en la construcción de “lo propio”.

Sin embargo, antes de comenzar la crítica en forma a los procederes culturales, quisiera mirar hacia atrás en el tiempo para hacer el análisis arqueológico que nos permita entender el funcionamiento general de nuestra sociedad. Es necesario hacer un trabajo de disección, no sólo del sistema cultural, sino también de los regímenes políticos, intelectuales, epistemológicos, etcétera, para descubrir lo que sucede en el interior del engranaje social y, entonces, tener la autoridad de diagnosticar las maniobras. Debido a lo anterior, dedicaré lo que resta de esta introducción a explicar brevemente algunos conceptos y hechos históricos que se deben tomar en cuenta antes de empezar a hablar de identidad, educación, política o cultura.

Lo primero que es necesario considerar dentro de este ejercicio disectivo, es el hecho de

que nuestro mundo no es completamente cognoscible. La accesibilidad que tenemos al entendimiento de los fenómenos no está determinada por la capacidad de nuestra percepción, sino que está limitada a aquello que las *plataformas epistemológicas* permiten. Como ya vimos, ya sea por cuestiones políticas de control y dominación o por estadios de desarrollo, lo que nos interesa y conocemos depende de “la reconstitución de los comportamientos, de las expresiones y de los silencios que reflejan las concepciones del mundo y las sensibilidades colectivas; representaciones e imágenes, mitos y valores, reconocidos o padecidos por los grupos o por la sociedad global, y que constituyen los contenidos de la psicología colectiva” (Ricœur La memoria, la historia, el olvido 252).

Entonces, ¿de dónde proviene la idea contraria, es decir, aquella que nos engaña haciéndonos pensar que todo está al alcance del entendimiento humano? Michel Maffesoli lo explica en el texto Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo a partir de la creación de la *razón paranoica o instrumental* en Europa durante la era moderna. La *razón paranoica* es una herramienta de poder que busca, ante todo, expandirse. Esta situación de conquista deriva en la construcción de una realidad única que impide pensar todo cuanto esté fuera de su estrecha mirada. Esta razón busca finalidades y proyectos a partir de análisis microscópicos incluso a costa de perder de vista la complejidad del entorno; es un tipo de pensamiento que tiende a la homogeneidad. Dicha homogeneidad tiene como característica principal la negación de “lo otro”, es decir, aquello que sale de su control y/o de su comprensión. Occidente se inventó una razón abstracta desligada de lo terrenal que cree entenderlo todo a través de la totalización y la clasificación, para así, posicionarse como el polo de referencia. Por lo tanto, Maffesoli manifiesta: “de Pico de la Mirandola hasta Adorno, pasando por Durkheim, se expresa una misma sensibilidad: la de la separación, la de una razón abstracta que no puede, que

no sabe captar las afinidades profundas, las complejas y sutiles correspondencias que constituyen la existencia natural y social” (56).

No obstante, la trascendentalidad del conocimiento no es el único de los proyectos irrealizables dejados por la modernidad, figuran también la imposición de la razón como norma esencial de la sociedad; la clasificación de las culturas de acuerdo a una escala civilizatoria que, de más está decir, es totalmente arbitraria, implementada de acuerdo a los propios parámetros evolutivos de Occidente; o la emancipación del pueblo con respecto a las instituciones. Sin embargo, considero que el más inviable de los preceptos modernos es la negación de la subjetividad humana presente al momento de intentar extraer del entorno natural, un conocimiento científico. Con cada avance, pero sobre todo, con cada corrección en las leyes científicas, nos damos cuenta que nuestras “verdades” son dependientes del contexto social, por ende, son efímeras. Todo lo que nos rodea no es otra cosa que una construcción social, siempre susceptible de cambio.

Por un par de siglos—los correspondientes con la era moderna—el hombre olvidó aquello que Jacques Lacan tan fácilmente ilustró con la frase “*l'impossible c'est le réel*”⁴ (La logique du fantasme 245). Esto es, el hombre no puede concebir una realidad fuera de él. Para demostrarlo este autor contrapuso la *realidad a lo real*. La *realidad* es todo aquello que el individuo percibe o “entiende” de *lo real*. *Lo real* es lo que se supone debería existir independientemente del procesamiento humano, sin embargo, la existencia de *lo real* es imposible porque siempre está mediado por las percepciones y el conocimiento. En conclusión, el ser humano sólo puede asimilar *lo real* en cuanto a sus percepciones, convirtiendo ineludiblemente en *realidad a lo real*.

Es justamente la inestabilidad de nuestra realidad, consecuencia de nuestras fluctuantes verdades, lo que nos permitirá marcar a lo largo de este trabajo, una primera línea crítica que

⁴ Lo imposible, es lo real (traducción de la autora).

develará muchas de las contradicciones que arrastra el tratamiento de la identidad y la cultura en nuestros días. Es meta de esta tesis demostrar que, hoy en día, las paradojas en la construcción de identidad y, en general, las dificultades de la gestión cultural son resultado de un fallido intento de aplicar una modernidad que ya consideramos caduca. Pero, ¿de dónde y cómo surgió la modernidad? Sin duda, la modernidad es hija de Occidente, esta tradición se puede rastrear hasta la instauración del cristianismo como religión oficial del Imperio Romano en el año 380 de nuestra era. A partir de entonces, el cristianismo obtuvo poder y se difundió en toda Europa y en el norte de África. Sus incursiones en estos territorios estuvieron caracterizadas por la persecución de todo aquello que difiriera de sus creencias.

Tomemos como ejemplo el *Index librorum prohibitorum et expurgatorum*, también llamado *Index expurgatorius*, aunque mejor conocido como Índice de textos prohibidos del Vaticano. Su creación, por parte de la Sagrada Congregación de la Inquisición en 1559, coincidió con el auge del expansionismo europeo y tuvo como meta vetar las publicaciones que fueran consideradas perniciosas para la fe católica, en consecuencia, peligrosas para la empresa colonizadora. Una enorme cantidad de libros se censuraron—a pesar de tener poco que ver con la teología—so pretexto de prevenir la corrupción de los fieles. En realidad, lo que el cristianismo pretendía, era hacer patente que ninguna opinión, interpretación o visión aparte de la suya, sería tolerada; por eso el índice siguió incorporando títulos hasta 1966. El acoso a lo diferente se cimentó como el rasgo predominante del pensar europeo. No sorprende, entonces, que la tarea insignia que el cristianismo se adjudicara a sí mismo, fuera, para siempre, la de la *conquista espiritual*.

El concepto *conquista espiritual* fue acuñado por Robert Ricard para explicar los procesos de evangelización en la Nueva España en el libro La conquista espiritual de México.

Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. Sin embargo, creo que es conveniente extrapolar la significación del término a todos los emprendimientos cristianos para poner énfasis en el hecho de que esta religión ha dotado a sus procederes con el estandarte de la dominación y la imposición de sus propias creencias. Recordemos que la palabra “colonia” proviene del latín *colonia* que nombraba el territorio establecido por bárbaros, es decir, extranjeros. *Colonia* en latín se relacionaba con *colonus*, labrador y habitante, y *colere*, cultivar o habitar; así, un colonizador es el que habita y, al mismo tiempo, trabaja la tierra ajena, no sólo en el sentido literal, sino también en el sentido metafórico de un cultivo de nuevas ideas—generalmente consideradas por el colonizador como superiores—en la mente de los nativos, súbitamente convertidos en dominados. De esta forma, la expansión colonial ha sido la preocupación número uno del cristianismo, tal vez debido a que éste ha tenido que compensar por la herida que dejó el relego, la persecución y la ridiculización que la fe cristiana sufrió durante sus primeros siglos de existencia.

Regresando al Índice de textos prohibidos, la complicación no es que el Vaticano tuviera su opinión sobre algunos autores y sus escritos, el meollo es que sus dictámenes nunca fueron reconocidos como opiniones, sino como verdades universalmente aplicables. El problema judeocristiano es que los feligreses intentaron—quizá con demasiado éxito—implantar su pensamiento como *plataforma epistemológica*, esto es, como sistema de configuración generalizada del pensar. Éste sistema occidental, cuya base es la racionalidad, en palabras de Michel Maffesoli, es un pensar sedentario, renuente al cambio, perpetuador de tradiciones sin sentido, esquizofrénico, dicotomizador y axiologizante. “Al convertirse en un sistema encerrado en sí mismo, el racionalismo traiciona la ambición, siempre renovada, de la racionalidad. Se vuelve una dogmática muerta, seca y paralizada, un cuerpo de doctrinas frías incapaces de

captar lo que hace la vida en su desarrollo” (45).

Heredero de esta obsesión—si consideramos el término en su acepción latina de asedio o bloqueo militar—Occidente no conoce, ni reconoce, nada más que lo suyo. “Lo suyo” entendido como su ideología, su metodología, su religión, su raza, sus creencias, su historia, etcétera. A partir del siglo XIX, algunos intentos de reivindicación fueron hechos, pero verdaderamente sin gran éxito. Las vanguardias artísticas, por ejemplo, trataron de incluir otras estéticas, es decir, otros tipos de relación sensible con el entorno; sin embargo, lo único que lograron, fue asimilar a su pensamiento fijador, algunas unidades desmembradas. Muchas ciencias de creación decimonónica, entre las que destacan la antropología y la etnología, pretendieron también ampliar sus investigaciones a otros ámbitos culturales, el inconveniente es que únicamente consiguieron estudiar “lo otro” desde su visión, por lo que el desarrollo de su pensamiento no puede ser otra cosa que ideología post-colonial. Datos fragmentados fueron extraídos de su contexto, por ende, perdieron significación. Pienso que un gran fallo del pensamiento occidental es que no ha sido capaz de tomar distancia para observar la imagen completa.

Pero, ¿por qué queda, en esta tradición, sesgada la articulación del todo? Sin duda se trata de un círculo vicioso en el que la búsqueda de una Verdad única atemporal y universal es, al mismo tiempo, motivación y propósito. Los escolásticos medievales buscaron la justificación de sus creencias en la filosofía grecolatina. Fue en el trabajo de Platón y su mundo perfecto de ideas perennes—en contraposición con el mundo tangible y efímero—que los cristianos encontraron la excusa perfecta para negar lo múltiple, lo cambiante, y ensalzaron lo único e inmutable. El cristianismo logró equiparar la fe con el conocimiento. En lo sucesivo, poner al mismo nivel—incorpóreo, por cierto—la razón y la espiritualidad, significó, además de un obvio rechazo a lo mundano y lo corporal, que la Verdad fuera tan importante como la divinidad, por ende, significó

también que, tanto la Verdad como el conocimiento sólo existieran en relación con los creyentes, a saber, los europeos.

Como poseedores de dicho “conocimiento verídico”, los europeos creyeron que su misión era extender su ideología de la misma manera en que la Iglesia había adoptado el deber evangelizador. Europa encontró en sus colonias la oportunidad perfecta para demostrar su preeminencia y así, los conquistadores, tanto militares, como espirituales, comenzaron una exhaustiva campaña educativa, o lo que Serge Gruzinski llama *colonización de lo imaginario* (186-187). La *colonización de lo imaginario* en el texto de Gruzinski designa el proceso de aculturación⁵ que sufrieron los indígenas de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII cuando los conquistadores exigieron el paso de una escritura pictográfica a una alfabética y lineal. La transformación de la escritura no fue una mera acumulación de conocimiento técnico; significó para los indígenas, un canje de *plataforma epistemológica*. A partir de este hecho, los conceptos de vida, memoria, identidad, tradición, etcétera, sufren un vuelco completo. Digamos pues, que, de acuerdo con Serge Gruzinski, fue la imposición de la escritura latina la que logró la occidentalización de los nativos americanos.

Incluso a pesar del paso de los siglos, los oriundos de los territorios conquistados, sintieron—o acaso les hicieron creer—que adoptar las ideas modernas era la única manera de congraciarse, primero con sus dominadores y, después de las Independencias, con sus congéneres. Así, los criollos americanos se convencieron de que la adopción de la modernidad y el positivismo legitimarían sus naciones recientemente constituidas. El lema de Brasil, “orden y progreso”, pone de manifiesto el alcance de estas ideas. Desde entonces, la adopción y no la adaptación de los preceptos modernos, fue práctica común y “natural” para los doblemente

⁵ La aculturación es el cambio que un grupo sufre cuando adquiere, de manera involuntaria y a expensas de su propia cultura, un nuevo sistema de representación del mundo por medio de la educación.

conquistados americanos.

Sospechar que las cosas no son “naturales”, ni que son como son “por naturaleza”, es otra etapa en la disección de nuestro desenvolvimiento social. Un escaneo rápido nos da la perspectiva necesaria para afirmar que nuestro universo no está constituido por esencialidades. Al contrario, filósofos como Michel Foucault, quien hizo una aguda crítica a la *plataforma epistemológica* occidental actual a través del análisis de las *condiciones de posibilidad*⁶; o científicos como Arthur Eddington o Albert Einstein, quienes eliminaron algunos de los presupuestos básicos de la física clásica como el tiempo y el espacio absolutos, ya demostraron que nuestro conocimiento del entorno, al igual que el mismo mundo, es, ante todo, cambiante.

Occidente se ha caracterizado por mantener un pensamiento fijo y fijador, las transformaciones son percibidas como inestabilidades y retrasos, a pesar de que se presentan como la constante, valga la paradoja, de la naturaleza. De la misma forma, el pasado y la memoria se congelan en hechos irrepetibles; se crea una Historia lineal que engendra nociones espinosas tales como el patrimonio y la gestión cultural. Propongo, en esta tesis, dejar claro que la consideración del pasado como sucesión de eventos únicos e irrepetibles, además de ser una estrategia política de perpetuación de la elite, nos hace perder el significado y la utilidad de la historia. De igual forma, no deberíamos preocuparnos tanto por conservar manifestaciones artísticas pasadas, como por articular su sentido a nuestro presente; la continuidad de la materia es poco importante frente a la información que puede brindarnos.

Mi interés por el tema de la creación de identidades a través de símbolos y el manejo de la Historia y de la cultura, proviene del asombro que me causó descubrir que los comportamientos humanos siempre están permeados por lo político. Lo que conocemos no son

⁶ Noción acuñada por Michel Foucault para designar las circunstancias y restricciones que un tiempo y un lugar, por su desenvolvimiento histórico, imponen a los individuos. De esta forma, la *condición de posibilidad* incluye las redes conceptuales que limitan aquello que los hombres pueden pensar, decir y hacer.

reflejos fieles de nuestras percepciones, sino un cúmulo de reacciones predeterminadas por un sistema de representación del mundo determinado históricamente. Todos los sistemas de representación del mundo son eventos sociopolíticos que configuran cada aspecto de la vida social para facilitar la interacción entre los miembros de la comunidad. En términos de Marc Augé, los sistemas de representación del mundo no son otra cosa que un ejercicio sistemático de *cartografía del mundo* (14), es decir, un conjunto de diligencias que localizan y representan simbólicamente, valga la redundancia, los elementos que constituyen la totalidad del universo social.

Como hechos históricos, las cosmovisiones y los sistemas de representación del mundo cambian de acuerdo con las mutaciones sociopolíticas. El mapeo del cosmos propuesto por Augé, es un ejercicio—llevado a cabo por la elite en turno, por cierto—de selección, recuperación y eliminación de sectores de la memoria colectiva. Este autor lo explica utilizando la metáfora del jardinero que cuida su huerto: “No lo olvidamos todo, evidentemente. Pero tampoco lo recordamos todo. Recordar u olvidar es hacer una labor de jardinero, seleccionar, podar. Los recuerdos son como las plantas: hay algunos que deben eliminarse rápidamente para ayudar al resto a desarrollarse, a transformarse, a florecer” (23). Por ello, el presente trabajo pondrá especial atención en la historia de los cambios en la memoria, es decir, en estos procesos de selección y censura de los recuerdos en el caso específicamente mexicano, para dilucidar cómo la manipulación del sentido de pertenencia, por medio de la construcción de identidades incoherentes, afecta la producción y gestión cultural. Me he propuesto, como objetivo principal, hacer un breve análisis del funcionamiento, tanto de la cultura en general, como de la Cultura consagrada en el contexto mexicano. Es de especial importancia para mí, estudiar la relación que existe entre ellas, por eso, la construcción de México como una nación y de los mexicanos como

una “textura”, será una preocupación central de esta tesis. Porque, finalmente, son estas ideas las que fundamentan las políticas culturales y las visiones que los mexicanos tenemos sobre nuestras manifestaciones artísticas.

Quisiera comenzar dejando claro que las modificaciones en los sistemas de representación del mundo y, por lo tanto, en las estructuras de pensamiento no son únicamente productos de conquista o mestizaje, los sistemas cambian porque, a pesar de estar fuertemente arraigados en el imaginario colectivo de cada grupo, fueron creados fuera del conglomerado social. En otros términos, la clave para entender la inestabilidad de nuestras concepciones, es que éstas no nos pertenecen *per se*; fueron construidas por un grupo en el poder para perpetuar su supremacía. La uniformidad en el imaginario le permite a la elite controlar un tipo de variabilidad y vulnerabilidad que podría arrojarla fuera de su situación privilegiada.

La revelación anterior, aunada al hecho de que somos incapaces de alcanzar la neutralidad tan ansiada por la ciencia de la era moderna, nos permite fácilmente entender que nuestra visión del mundo está condicionada por un entorno enteramente construido. La gran lección de la posmodernidad es que, el hombre como ζοον πολιτικον (*zoon politikon*), ya descrito por Aristóteles como un animal que se relaciona políticamente para crear sociedades (Política. I 1253a 7-21), erige piedra a piedra el medio en el que vive. Desde la manera en que jerarquizamos las relaciones sociales, hasta la creación de nuestras divinidades, pasando incluso por nuestros avances tecnológicos, todo está ceñido por complejos juegos de fuerzas y tensiones entre los grupos hegemónicos.

Fácilmente podríamos pensar que estamos y estaremos indefinidamente a la deriva de intereses ajenos, no obstante, no se trata de adoptar en lo sucesivo una actitud completamente pesimista. Todavía existe un halo de esperanza en el análisis y posterior evaluación de nuestras

condiciones de vida. Aunque concuerdo con el hecho de que, ni cada pensamiento, ni cada acción son productos gratuitos de nuestro libre albedrío, creo que todavía tenemos la posibilidad de actuar reconociendo la mecánica de nuestro sistema y, consecuentemente, “desplazándonos por las grietas”. Estamos ante un mundo plagado de relaciones políticas que, en la mayoría de los casos, se mantienen encubiertas para perpetuar el funcionamiento específico del sistema; de cualquier manera, hay grandes probabilidades de cambiar el rumbo de aquellas maniobras mediante la exploración, tanto de nuestra sociedad actual, como de nuestro pasado; enfatizando y poniendo especial cuidado en aquellas cuestiones que parecen irrelevantes e inconexas; en fin, vigilando las rupturas.

Esta tesis, además, persigue otros dos objetivos. Por un lado, pretende terminar con la idea de que la Cultura puede ser democratizada a través de herramientas didácticas. Quiero, sobre todo, demostrar que la Cultura desde tiempos inmemoriales, ha pertenecido y ha sido manejada por la elite a través de mecanismos de censura y misterio, abarcados por René Girard dentro del concepto *méconnaissance* que explicaré a detalle más adelante. Nunca los grupos hegemónicos han sido círculos abiertos y transparentes. Recordemos, por ejemplo, las dinastías mayas. En aquellos tiempos, el gobernante era, al mismo tiempo, sacerdote y administrador. Él controlaba tanto los aspectos humanos, como las representaciones divinas fuera de la vista de sus súbditos, no permitiendo el surgimiento de variables que afectarían su poder sobre el pueblo. Lo mismo sucedió en Mesopotamia antigua, en los imperios chinos, etcétera. ¿Qué nos hace pensar, de repente, que la elite contemporánea quiere ceder su mejor arma contra la resistencia, su mejor herramienta para asegurar el orden y su continuidad, a saber, el conocimiento?

La manera en que entendemos la democratización de la Cultura puede rastrearse al ejercicio del *δημος* (*demos*) en la Grecia antigua. Etimológicamente “democracia” significa

“gobierno del pueblo”, no obstante, en aquellos tiempos, democracia era la capacidad dada a los ciudadanos para decidir sobre los asuntos públicos de su ciudad-Estado. A primera vista podríamos pensar que la democracia transfería poder al pueblo, pero, el contexto griego demuestra que este privilegio era exclusivo de ciertos hombres que, en principio eran sólo hombres (las mujeres quedaban excluidas), y, para continuar, eran sólo hombres libres (los esclavos no tenían poder de decisión). El hecho de que mujeres, esclavos, delincuentes, exiliados y extranjeros quedaran excluidos de lo que se entendía por pueblo, y por ende, de la toma de decisiones, manifiesta, una vez más, el principio elitista del poder.

Porque Occidente situó los orígenes que lo legitimaban en la Antigüedad Clásica, no extraña que la democracia se haya coronado como bandera del mundo contemporáneo, específicamente bandera y pretexto de la expansión capitalista, consecuencia de la ficción que acompaña a la toma de poder de la burguesía. Empero, no debemos olvidar que la democracia retomada por los Estados actuales, no tiene nada que ver con la constitución administrativa del *demos*. La democracia capitalista tiene como principio otorgar voz y voto a los todos ciudadanos en los asuntos públicos; pero, el poder, como antaño, no cambia su estructura: sigue siendo la elite la que controla el futuro de las sociedades. Ni Occidente ni el capitalismo han podido revolucionar la verticalidad de la jerarquía social, por el contrario, es justo el modelo capitalista quien pretende, más que nadie, mantener la diferenciación entre pueblo y autoridad.

Por un lado, la función, tanto de la Cultura, como de la cultura, es, precisamente, codificar en símbolos y ritos, los mandatos del orden social; y por el otro, la función de la democracia, es hacer partícipes a todos los miembros del colectivo en la producción de los códigos que rigen su conducta. Por consiguiente, la democratización de la Cultura implica incluir a todos los ciudadanos en la producción de los símbolos y ritos que perpetúan el elitismo. Cosa

claramente imposible si tomamos en cuenta que la *méconnaissance*, es decir, la falta de (re)conocimiento del saber simbólico, propuesta por René Girard, es el primer requisito para asegurar la continuidad de la armonía grupal. Según el texto de Girard, La violencia y lo sagrado, la *méconnaissance* no permite la develación de los mecanismos de lo político, debido a que, es justo este ocultamiento sistemático de la información acerca de la diferenciación social, el que evita los brotes de violencia derivados de la competencia entre los hombres por la *mímesis de apropiación*.

Por su parte, el sociólogo Pierre Bourdieu da una respuesta alternativa al por qué de la democratización de la Cultura. La investigación encontrada en La distinción. Criterios y bases sociales del gusto, inscrita en el marco del capitalismo avanzado, demuestra que las diferenciaciones entre la clase dominante y el vulgo, en este momento, están dadas por la cantidad y la calidad de Cultura que tiene una persona. Por ahora me parece fundamental tratar con lo que se entiende por capitalismo avanzado. El principio del capitalismo es la producción para el consumo; pero el siglo XXI presenta un tipo de capitalismo que no se limita a producir y consumir productos. Tal como lo indica Jürgen Habermas en su texto Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, el nuevo capitalismo, el capitalismo avanzado o tercer capitalismo, produce, más que objetos, signos. Tenemos aquí un canje desde lo tangible, hacia lo simbólico; de tal manera que la importancia la cobran las ventas de procesos, servicios y afectos, y no ya el intercambio de bienes materiales. Es aquí donde entra triunfante la cultura. La cultura, como conjunto de informaciones, rituales, creencias y demás inmaterialidades, se inserta en el capitalismo avanzado como una nueva potencialidad productiva. En nuestros días, la industria cultural es uno de los mejores negocios. Véase, por ejemplo, el repentino *boom* del mercado del arte, o el incremento en precio e importancia de las instituciones museísticas.

La Cultura es exitosa en el capitalismo avanzado porque, aparte de ofrecer servicios y conmover afectos, aprendió a inventar necesidades. Examinemos primero los servicios que ofrece la cultura. De acuerdo con Bourdieu, no hay nada más perseguido y venerado en la *sociedad de la información* que el *capital cultural*. El capital cultural es un instrumento de poder que consiste en la acumulación de todo tipo de cualificaciones intelectuales. El capital cultural sustituye al capital monetario en la dinámica del tercer capitalismo como elemento diferenciador entre elite y vulgo.

En otras palabras, el hecho de que el modo de producción capitalista permita a cualquier individuo ascender en la escala social por medio de la acumulación de dinero, puso en aprietos a la punta de la pirámide. Ésta estaba creciendo tan desmesuradamente que amenazaba con colapsar el sistema. La elite debía restringir el acceso a su grupo y, evidentemente, las grandes sumas de dinero ya no eran un filtro. De tal forma, la aristocracia del siglo XIX se inventó un colador muy efectivo: los *títulos de nobleza cultural* que reemplazaban los títulos nobiliarios tradicionales. Con la caída de la mayoría de las monarquías europeas, la aristocracia decimonónica mantuvo la distancia con el pueblo mediante su conocimiento y su *know how*.

A partir de entonces, la educación se convirtió en el elemento diferenciador. Si extrapolamos este canon, no ya a niveles personales, sino a niveles colectivos, tenemos proyectos nacionales de educación para mejorar el posicionamiento de un país en el *ranking* mundial de progreso. De pronto, los Estados encontraron que la exhaustiva industrialización de su economía era insuficiente para alcanzar reconocimiento, por lo que debieron incluir dentro de sus obligaciones, la instrucción de las masas. Mentira que las grandes campañas educativas fueran mociones desinteresadas por parte de gobiernos paternalistas; aquí ya ha quedado demostrado que fueron estrategias económicas.

El Estado echó mano de su monopolio sobre la memoria y las artes para convertir a la industria cultural en la promotora número uno de los emprendimientos pedagógicos nacionales. En este sentido, instituciones como el museo, se posicionaron como puntos clave en la venta de aquello que es más precioso en nuestra sociedad por ser elemento de distinción: el conocimiento. De esta manera, los museos cobran importancia en el tiempo presente porque se insertan en el mercado como un negocio redituable. Sin embargo, esta no es su única función. Otro cargo que arrastran los museos desde su invención en el siglo XVIII, es el de crear una identidad nacional. La Revolución francesa marcó el fin de una era que no sólo negaba el sistema de poder que se había sostenido hasta entonces, sino que daba paso a otro modo de producción. Las monarquías europeas cayeron poco a poco y los asuntos estatales fueron de incumbencia para los franceses comunes. El pueblo, como su propio gobernante, buscó el reconocimiento y legitimación de su lucha en símbolos y representaciones comunes. Su arma más poderosa fue la Historia hecha escaparate en los palacios expropiados como trofeos de guerra. Es decir, los edificios insignia del poder anterior se dieron como regalo al populo en forma de museos con la doble intención de, en primer lugar, crear un imaginario colectivo que devolviera cohesión a un pueblo cuya moral había sido devastada por una guerra intestina; y, en segundo lugar, demostrar ante el exterior que Francia era el modelo más avanzado de nación.

En América Latina, la lucha social encarnada por la Revolución francesa se reemplazó—un siglo más tarde—por las guerras de Independencia. Al igual que Francia, las nuevas naciones americanas tenían un proyecto patriótico que edificar. Según los grandes relatos modernos, para nombrarse naciones, las ex colonias españolas necesitaban una ideología uniforme dada, entre otras cosas, por un territorio común con las fronteras bien delimitadas, un lenguaje común, una religión compartida, y, por último, una Historia que rastreara los mismos orígenes. Los primeros

requisitos no parecían ser un problema: fuera de algunas invasiones, los nuevos países podían definir sus confines; el lenguaje y la religión ya habían sido dados por la Conquista; sin embargo, la Historia y los orígenes compartidos iban a ser un serio desafío y, de nuevo, los museos fueron la estrategia para erigirlos. México, por ejemplo, ha tenido que decidir si su pasado está en el mundo precolombino o si, dentro de él, también figura la herencia colonial. Aquello que constituye nuestra identidad ha fluctuado según fluctúan las ideas y los poderes que determinan la construcción de la Historia.

Comenzaré esta tesis con un capítulo titulado *Proyectos nacionales: el trasfondo político de la cultura y la identidad*. En él se abordará la problemática de la definición de los términos Cultura, símbolo, nación, Estado y nacionalismo. En fin, toda la teoría, historia y paradojas que acompañan a los proyectos nacionales. En esta sección también se incluirán: primero, una explicación sobre el papel que juega lo afectivo, interpretado como sentido de pertenencia, en la configuración de los mecanismos de control de los sistemas de representación del mundo; segundo, una investigación histórica sobre el surgimiento de las naciones y los nacionalismos en el marco de la tradición occidental y cómo estos fueron confundidos, según Ricardo Pérez Montfort, con la creación de estereotipos; tercero, una reflexión sobre la manipulación de la memoria histórica por parte de los Estados modernos; cuarto, una explicación sobre las consecuencias de mitificar, tanto el pasado, como la identidad en el contexto de la globalización; y finalmente, la manera en que la Cultura se posiciona como “La Institución” promotora de los ideales modernos de progreso y civilización.

En el segundo capítulo se revisará la historia de los museos en México y Latinoamérica. A pesar de que este trabajo está centrado en la situación mexicana, en esta sección no me he limitado a la historia de los museos en México, en primer lugar, porque fueron pocos y tardíos; y

en segundo lugar, porque como ex colonias españolas, la mayoría de los países latinoamericanos tenían metas similares de modernización e industrialización que dieron como resultado el surgimiento de instituciones museísticas más o menos de la misma manera y más o menos con las mismas funciones. Esto nos permitirá ampliar el panorama para explicar cómo estos primeros proyectos conformaron las ideas de nación que aún hoy nos condenan y nos exotizan en el exterior.

El tercer capítulo, *Conclusiones y reflexiones finales sobre la museificación reformadora: propuestas alternativas para el montaje de exposiciones temporales*, estará dividido en dos partes. A lo largo de la primera parte, *Falacias de la gestión cultural*, examinaremos el papel de la industria cultural en el siglo XXI para demostrar que, por un lado, la discontinuidad entre modernización y tecnología, y, por el otro, el arrastre de viejos objetivos, limitan el éxito y utilidad de los proyectos culturales, especialmente el éxito de los proyectos americanos. Esta parte de la tesis evidenciará que el pueblo latinoamericano y sus aspiraciones culturales son una mezcla entre un pasado colonial premoderno, unas ansias modernas de identidad y nacionalismo independentista, un intento de industrialización revolucionaria, y, finalmente, un plan de tecnologización neoliberal. En este sentido, México es un caso ejemplar de la forzada inserción de la industria cultural en el mercado de masas, sobre todo, por el alcance que tienen, en nuestro país, los medios masivos de comunicación.

Nuestro punto de partida para evidenciar las demás funciones de la gestión cultural, serán las exposiciones de arqueología mexicana (hechas y montadas en México). Este tipo de exposiciones, al contrario de lo que se esperararía, son apéndices improductivos de museos regidos por proyectos nacionalistas que ya no corresponden con “lo mexicano”. Es una pena que pudiendo ser laboratorios de creación de nuevas perspectivas, las exposiciones en nuestro país se

mantengan adscritas a protocolos museísticos reacios al cambio. Tanto las exposiciones temporales, como las colecciones permanentes de los museos mexicanos, mantienen, a más de dos siglos de distancia, los objetivos de su fundación. Por ende, la segunda parte del capítulo final, *Nuevas propuestas de montaje*, hará un recuento de las alternativas que, a lo largo del texto, se propusieron como soluciones a las diferentes críticas.

La teoría dada en los capítulos anteriores, servirá en esta última sección para elaborar una crítica a la problemática de la memoria, a la problemática del manejo del poder desde el discurso, y la problemática del funcionamiento de las instituciones culturales en el tardocapitalismo; todo a través de la evaluación del alcance de los fines didácticos de los montajes de arqueología. Demostraré que, a pesar de la intervención de los medios masivos de comunicación que han intentado insertar a la Cultura en la mira popular, los propósitos pedagógicos y democratizadores de las exposiciones mexicanas, carecen de éxito porque las instituciones no han revisado la pertinencia de sus funciones. Haré especial hincapié en el hecho de que los museos encubren la resistencia a la sedición estructural mediante la ostentación museográfica.

Abogaré, entonces, por la liberación de las instituciones culturales del yugo del patriotismo y el nacionalismo. No pienso pedir la privatización de las instituciones, tengo más en mente fomentar, desde el mando oficial, un abandono de los lastres modernos con que se fundaron las primeras colecciones nacionales. Nuestros museos pueden seguir siendo nacionales a pesar de que no impongan una identidad caduca. Nuestras exposiciones pueden seguir siendo mexicanas, incluso cuando no sobre-simplifiquen la información para adaptarla a un nivel escolarizado bajísimo según lo requiere la democratización de la cultura. Yo abiertamente niego que la democratización de la cultura sea posible y pertinente; y en cambio, busco crear propuestas que conviertan a la industria cultural en un emprendimiento útil.

Propongo que las exposiciones temporales de arqueología dejen atrás sus pretensiones y sus velos pedagógicos. Propongo que se deje de gastar dinero en la museografía, pues una exposición-laboratorio, lugar de cuestionamiento y crítica, no necesita de mucha pompa para lograr su cometido y, en contraste, ese dinero puede ser mejor aprovechado en la investigación. Propongo que, tanto los museos como sus apéndices, dejen de ser tapaderas de un sistema educativo deficiente. Pero, ante todo, busco que la elite mexicana deje de desplegar una distinción simbólica falsa en un lugar que debería fungir como lanzadera de los últimos descubrimientos en lo que a nuestro pasado se refiere. En fin, no quiero que las exposiciones temporales de arqueología mexicana sean otro evento televisivo o político, quisiera que fueran diseñadas sólo para aquellos a los que les interese.