

Capítulo Primero

Proyectos nacionales: el trasfondo político de la cultura y la identidad

...la nación, se puede decir,
es siempre una construcción a futuro.

Dení Ramírez Losada

Sentido de pertenencia

Quizá una de las principales preocupaciones del hombre ha sido—y es todavía—el reto de vivir en comunidad, y no es gratuito, ya que de esta convivencia depende la supervivencia de la especie *homo sapiens sapiens*. El ser humano, por su debilidad física—al menos en comparación con otros animales—debe congregarse para hacer frente a los desafíos de la selección natural. Jacques Lacan explica que el hombre es un animal que nace prematuro: el ser humano necesita de la asistencia adulta por largo tiempo antes de adquirir las habilidades que asegurarán su supervivencia (Escritos 1 100-102). El hecho de que la cría humana necesite la asistencia parental—o semejantes—porque no cuenta con la maduración que la mayoría de los animales alcanzan en las etapas de gestión, significa también que los intercambios que el bebé establece con sus análogos adultos, lo alejan cada vez más de su naturaleza instintiva, convirtiendo, por una parte, sus técnicas de supervivencia en procesos aprendidos, y por la otra, inaugurando modos de relación más complejos.

Es imposible olvidar, por lo tanto, que la única razón por la que estamos en la cima de la cadena alimenticia es nuestra capacidad de trabajar en conjunto. De ahí que, incluso los primeros intentos de categorizar a nuestra especie hayan coincidido en reconocer al hombre como un animal social. Fue Aristóteles uno de los primeros filósofos en ubicar al ser humano como ζοον πολιτικόν (*zoon politikón*). Este término hace referencia a un animal socio-político que posee λόγος (*logos*), es decir, palabra, lenguaje, discurso; y que, además, vive en la πόλις (*polis*) o ciudad (Política. I 1253a 7-21). Por lo tanto, llamar al hombre *zoon politikón* significaba, para el estagirita, diferenciar a los humanos de las demás especies animales mediante una habilidad para relacionarse jerárquica y simbólicamente, o sea, una capacidad para crear sociedades y organizar la vida en las ciudades. La definición aristotélica del hombre como ser social es esencial para

entender la importancia de las interacciones entre los individuos a través de las instituciones, por esta razón, comenzaré por revisar algunas ideas sobre lo que se considera que son las características sociales del ser humano.

Tal como lo demostró René Girard en su texto La violencia y lo sagrado, la convivencia entre los hombres es todo menos fácil. Este autor asevera que aquello que nos caracteriza, no es la racionalidad, sino la violencia. Dicha violencia, expeditamente derivable de nuestro bagaje instintivo, más de una vez pondrá en peligro nuestra mejor estrategia de supervivencia como especie: la cohesión de la comunidad. Por esta razón, cada una de las sociedades, no importando la distancia temporal o espacial que pueda existir entre ellas, presenta una constante: la generación de mecanismos de control de los impulsos agresivos de sus integrantes. A grandes rasgos estos mecanismos están condensados en lo que hoy llamamos cultura.

Sin embargo, antes de Girard, un filósofo presocrático puso sobre la mesa el problema de la violencia como característica esencial del hombre: este personaje fue Heráclito de Éfeso. Él implantó la idea de que el Πόλεμος (*pólemos*) es el principio motor que dinamiza el universo—y no sólo el universo humano. Muchas veces se puede encontrar el término *pólemos* traducido como disputa o guerra, no obstante, incluso Derrida acepta que la traducción es imprecisa. *Pólemos* es el conflicto que domina y que “precede a los hombres a los que da nacimiento” (<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/oido_4.htm>). Heráclito sitúa al *pólemos* en el origen, como productor y generador, como emplazamiento ontológico, antes de la divinidad y antes de lo humano, una potencia que hace aparecer. No es extraño, por lo tanto, que el conflicto heracliteano sea la matriz desde la cual creciera el modelo pulsional freudiano. “El *pólemos* es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas, de ciertas cosas establece—o prueba—que son dioses, de otras que son hombres, de algunos hace esclavos, de otros seres libres” (Heráclito frg.

53). El *pólemos*, tal como es pensado por Heráclito, es aquello que separa a los hombres, estableciendo las jerarquías.

Dentro de las interminables discusiones que buscan definir la naturaleza del hombre se encuentra una postura que yo encuentro útil para el desarrollo de esta tesis: no existe nada en la configuración física de los hombres que nos diferencie de otros animales. En su texto, Lo abierto, Giorgio Agamben dice: "... el hombre no tiene ninguna identidad específica, excepto la de *poder* reconocerse. Pero definir lo humano no a través de una *nota característica*, sino a través del conocimiento de sí, significa que es hombre el que se reconocerá como tal, que *el hombre es el animal que tiene que reconocerse humano para serlo*" (57). De tal manera, no es descabellado afirmar que la única característica que podría darnos "humanidad", no es la razón, no es el lenguaje, es la producción de cultura. Con cultura me refiero a la creación de valores abstractos para la comunicación y el funcionamiento social. Estos valores tienen como objetivo la configuración de los mecanismos de control que apacigüen la violencia humana a través de instituciones que rijan la aleatoriedad de nuestros comportamientos.

Para entender cómo se crean las instituciones que controlan la conducta humana, primero es pertinente entender cómo surgió la cultura. Según Elsa Cecilia Frost la cultura no es nada más que el conjunto codificado de soluciones que los grupos humanos han dado a los problemas impuestos por las inclemencias de su ambiente. De esta manera, "el hombre natural no es más que un mito, ya que todo hombre, todo pueblo, asume cierta actitud ante los problemas que su circunstancia le plantea y es justo esta actitud ante la vida lo que se llama cultura" (42). Una vez más se hace patente que la negación de la animalidad humana solamente puede estar dada por la codificación del inmanente enfrentamiento con el hábitat para facilitar la comunicación y las acciones concertadas entre los individuos. Las codificaciones que eventualmente propiciarán la

creación de una cultura, son visiones totalizadoras del mundo que los sociólogos y los antropólogos han llamado *cosmovisiones* (Girard Acerca de las cosas ocultas desde la fundación del mundo). Las cosmovisiones, como actitudes ante el reto de la circunstancia y como sistemas de representación, son múltiples porque los entornos naturales son variables, en consecuencia, no es posible sostener la existencia de una cultura absoluta. Existieron, existen y existirán tantas culturas como cosmovisiones permitan los territorios y los contextos.

La cultura como artilugio comunitario es definida por Friedrich Nietzsche como una *segunda naturaleza*, es decir, un conjunto de comportamientos y reacciones que no pertenecen al repertorio instintivo y que, por ende, separan al hombre del mundo “natural” o “real”, pero que lo acercan mucho más al mundo que él quiere y necesita. “Tal como se nos educa hoy en día, adquirimos una segunda naturaleza, y la poseemos cuando el mundo nos considera [...] utilizables” (Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida 119). Para Nietzsche, los hábitos creados por cada cultura envuelven al ser humano en un tejido de sensaciones engañosas que se hacen pasar por juicios y conocimientos. “No hay salida ni escape posibles; no hay acceso alguno al mundo real. Estamos en nuestra tela como la araña, y sólo podemos atrapar con ella justo aquello que se deja enredar en nuestra tela” (Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida 117). El ser humano vive en un universo montado, creado para sí mismo a través de la cultura en pos de su supervivencia y supremacía; de ahí que todo aquello que conocemos haya sido filtrado por constructos sociales (cosmovisiones) creados tiempo atrás para protegernos de nuestra inevitable tendencia autodestructiva. “El hombre es a la vez creador y producto de su obra, ya que ésta se desprende e independiza de él adquiriendo una realidad propia [...] el hombre no se enfrenta ya con la realidad de un modo inmediato y sus actos se caracterizan

siempre, hasta en sus formas más simples y primitivas, por una especie de «mediatividad»” (Frost 21).

La creación de cosmovisiones no parece tarea tan difícil si se le compara con el hecho de hacer que éstas adquieran un carácter consensual. Para que los sistemas de representación del mundo cuajen en el imaginario colectivo es necesario hacer que todos los integrantes de la comunidad estén de acuerdo con las interpretaciones que legitimarán las instituciones. Justo aquí entra en escena lo simbólico. Ya que la representación simbólica es el fundamento del pensar humano—la manera en que expresamos nuestros pensamientos y nuestros sentimientos—una construcción del mundo basada en símbolos, logra mediar exitosamente entre la naturaleza y nuestros procesos mentales, de tal manera que cualquier individuo puede sentirse identificado, y por tanto, puede interiorizar los contenidos que validarán las instituciones para el funcionamiento de lo social. De tal forma, a la clasificación aristotélica del hombre como *zoon politikón*, yo agregaría el campo de lo simbólico. El hombre es un animal político-simbólico (*homines symbolicae*).

¿En qué consiste lo simbólico? Zdzisław Mach define al símbolo como algo que, “essentially cannot otherwise be represented” (32).¹ Los símbolos representan lo irrepresentable, son indicios de situaciones lo suficientemente complejas como para no poder ser expresadas en su totalidad. Precisamente por eso Kant afirma, en su texto Crítica de la razón pura, que el primer símbolo siempre es Dios (90). El símbolo es una parte para el todo, que refiere a procesos, generalmente sociales, que no se presentan en el mundo como tales, tan sólo existen en los individuos y sus interacciones de manera inconsciente, por tanto, abstracta.

Para ilustrar esta cuestión de la parte por el todo, veamos la etimología de la palabra símbolo. Proviene de la palabra griega σύμβολον (*símbolon*) que se utilizaba en el contexto de la

¹ Un símbolo representa algo que, esencialmente, no puede ser representado de otra manera (traducción de la autora).

polis para nombrar un plato de cerámica que se rompía cuando un ciudadano era exiliado. Un pedazo era entregado a la familia y otro al desterrado. Para los primeros, el plato roto era el memento de un miembro perdido y, para el segundo, un recordatorio de sus raíces. Para un individuo del siglo XXI, puede que estos fragmentos de cerámica no tengan ningún significado más allá de la existencia de alfarería, pero en el marco de la cultura griega, los pedazos representaban una convención social. Así, podemos atribuir al símbolo dos rasgos esenciales: en primer lugar, éstos tienen un carácter arbitrario y, en segundo lugar, son aspectos emocionales del intercambio interpersonal. Los símbolos son arbitrarios y emocionales porque conectan a un objeto con el mundo exterior a través de una imagen sensible culturalmente construida de manera metafórica.

“Symbolic thinking is the fundamental function of human consciousness and constitutes the basis of language, mythology, religion, art, and science” (Mach 22).² En fin, toda la cultura, como consecuencia de los procesos mentales humanos, está configurada por representaciones metafóricas, de ahí que los símbolos sean indispensables y necesarios para la expresión y la comunicación entre los miembros del grupo; especialmente porque, además de transmitir significados, confirmar ideas y valores y enriquecer las emociones, los símbolos estimulan la acción de la población, ya sea colectiva o individualmente.

El control sobre las personas que permite el triunfo de la dinámica social, se ejecuta organizando las experiencias alrededor de un vínculo emocional, ideológico y moral. De esta manera, las acciones y los pensamientos se clasifican y juzgan de acuerdo a un sistema normativo preestablecido. “Social order, the way society is organized in a structure, is expressed

² El pensamiento simbólico es la función fundamental de la conciencia humana y constituye la base del lenguaje, la mitología, la religión, el arte y la ciencia (traducción de la autora).

and above all justified symbolically by reference to supreme values” (Mach 38).³ Consecuentemente, los símbolos no son meramente simbólicos, en el sentido de ser opuestos a “la vida real”, de hecho son aspectos estructurales de la vida cotidiana. Los modelos simbólicos superponen al mundo de eventos objetivos, un mundo en donde las personas reaccionan de acuerdo a una percepción y un entendimiento socialmente edificado.

People organize their social world and classify it in such a way a conceptual, symbolic model of the world is formed. Such a model describes relations between people, groups, objects, metaphysical beings, and natural phenomena and serves as the basis of thoughts and actions. People think and act in relation to the world according to this symbolic model and not in accordance with “objective” nature and characteristics of elements of the world. [...] It means only that people’s behavior is determined directly by their view and interpretation of reality and not by the reality.⁴ (Mach 6)

Finalmente, la Realidad con mayúscula—o *lo real* en el sentido lacaniano—es lo menos importante, lo que cuenta son las cosmovisiones como la única realidad que el hombre es capaz de conocer. Incluso la persecución de las leyes naturales a través de la ciencia objetiva, búsqueda incansable de la modernidad, siempre está permeada por la organización simbólica de cada universo cultural.

Los símbolos, además de organizar la experiencia humana y expresar las relaciones entre individuos, constituyen la piedra angular de la identidad. La identidad es la manera en que las

³ El orden social, la manera en que la sociedad está organizada en una estructura, es expresada y, sobre todo, justificada simbólicamente, mediante la referencia a valores supremos (traducción de la autora).

⁴ Las personas organizan su mundo social y lo clasifican de tal manera que un modelo del mundo conceptual y simbólico es formado. Tal modelo describe las relaciones entre personas, grupos, objetos, seres metafísicos y fenómenos naturales, y sirve como la base de pensamientos y acciones. Las personas piensan y actúan en relación con el mundo de acuerdo a este modelo simbólico y no en concordancia con la naturaleza “objetiva” y los elementos característicos del mundo. [...] Eso significa solamente que el comportamiento de las personas está determinado directamente por su visión e interpretación de la realidad y no por la realidad (traducción de la autora).

sociedades homogenizan al grupo a través de la vinculación emocional con lo político. En general, la identidad es la sustancia a partir de la cual las comunidades erigen los límites que protegen y organizan las relaciones con el mundo exterior. Como parte de la cosmovisión, la identidad también es una codificación simbólica resultante de la clasificación del mundo, es decir, la acción o el efecto de definir, nombrar y ordenar cada elemento del ambiente. Tanto la cosmovisión, como la identidad, requieren de la distinción y la definición de objetos, situaciones y fenómenos en el mundo para determinar las relaciones entre ellos y combinar los elementos particulares de la experiencia en una estructura. En términos generales, la identidad está basada en etiquetas simbólicas que constituyen un pensar que, por coincidencia con todos los integrantes de la sociedad, crea un sentido de pertenencia. Las cosmovisiones y la identidad, además de producir un conocimiento, involucran la interiorización de sentimientos que hacen a la comunidad sentirse única y excepcional. “Los sentimientos manifiestan una relación con el mundo que no sólo renueva constantemente nuestra vinculación con los demás, sino nuestra pertenencia a ese mundo” (Ramírez 33).

No obstante, al igual que sucede en la creación de los sistemas de representación del mundo, la identidad, como definición y clasificación de los objetos del entorno, tiene como meta última facilitar la interacción de los miembros de una comunidad a través de la comunicación. En pocas palabras, “identity is formed in action, or rather in interaction, in the process of exchange of messages which we send, receive and interpret until a general, relatively coherent image is achieved. [...] Identity is thus a dynamic, processual, and contextual phenomenon” (Mach 5).⁵ La construcción de identidad, además, significa establecer relaciones entre un grupo dominante y otro subordinado dentro de una comunidad; de esta forma, la identidad sirve para justificar y

⁵ La identidad se forma en acción, o más bien, en interacción, en el proceso de intercambiar mensajes que enviamos, recibimos e interpretamos hasta que una imagen general, relativamente coherente se logre. [...] La identidad es, entonces, un fenómeno dinámico, procesual y contextual (traducción de la autora).

legitimar el orden social, no sólo dentro del grupo, sino fuera de él, en la interacción con otras colectividades. De hecho, es justamente la conciencia de la existencia de otras sociedades, la que promueve la invención de una imagen mental sobre la propia, porque, tal como lo señaló Jacques Lacan en su ensayo titulado El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica, es la *imago*, es decir “la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen” (100), la que produce la identificación.

A characteristic feature of human beings is that they have an ability to visualize their own behavior from the point of view of other people—partners in interaction. An individual establishes his identity through series of meaningful actions in relations with other people. These relations are of symbolic character and identity is constructed as a self-image in the process of communication with others.⁶ (Mach 3)

Sin importar si se trata del individuo o del colectivo, “para las *imagos* [...] la imagen especular parece ser el umbral del mundo visible” (Lacan El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica 101). Así, el hombre y sus sociedades sólo pueden constituirse a partir de lo externo, a partir de una imagen impropia que es simbólica porque se deriva de la “insuficiencia orgánica” (Lacan El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica 102) del hombre para captar su realidad natural.

Podemos concluir, por tanto, que toda identificación es por excelencia, contextual: siempre nos definimos en relación al “otro”, y justamente, son aquellos aspectos que más

⁶ Un rasgo característico de los seres humanos es que ellos tienen una habilidad para visualizar su propio comportamiento desde el punto de vista de otras personas—compañeros en interacción. Un individuo establece su identidad a través de una serie de acciones significativas en relación con otra gente. Estas relaciones son de carácter simbólico y la identidad es construida como una auto-imagen en el proceso de comunicación con otros (traducción de la autora).

enfaticamos de nuestra identidad, los dados por la comparación con otras identidades. Necesariamente, esta percepción de las diferencias entre los grupos, la creación de identificaciones recíprocas y el establecimiento de límites llevan al desarrollo de patrones y normas de interacción. “A reciprocal definition of each other’s places in the social order establishes a certain model of relations” (Mach 14).⁷ De tal forma, el propósito fundamental de cualquier sociedad es precisar los límites de la propia cultura frente a otras. Ello supone, no solamente la reproducción, continuidad e imposición de los límites interiores como diferencia irreductible entre los miembros de una comunidad, sino que implica también la reproducción, legitimación y perpetuación de dichos límites frente a lo extranjero.

La construcción del “nosotros”, la identidad, pasa por la construcción primera del “otro”, la alteridad; es decir, la construcción de un “nosotros” siempre se hace a través de la mirada hacia los “otros”. Mirada que, en realidad, dice menos sobre los “otros” que de “nosotros” mismos porque, en la lógica de la alteridad, una vez que se inventa la diferencia, su propia lógica nos atrapa pues el rostro de la diferenciación se transforma en nuestro propio rostro. (Ramírez 76)

Es importante mencionar que la identidad no es característica estable, intrínseca o independiente de una persona o grupo. En cambio, se trata de un proceso abstracto de intercambio de acciones, en el que los congéneres se clasifican, se describen y se definen unos a otros, adaptándose, cada vez, a los cambios en el entorno. Por ejemplo, actualmente—esto es, durante el capitalismo avanzado—se ubican tres requisitos en la creación de una identidad: en primer lugar, una necesidad presente de reclutar ciudadanos a un Estado en particular; en segundo lugar, una afiliación futura a un sentido trascendente, universal, religioso o político; y,

⁷ La definición recíproca de los lugares que cada uno tiene en el orden social, establece un cierto modelo de relaciones (traducción de la autora).

en tercero, un concepto pasado de autodefinición por la propia identidad étnica basada en los orígenes y el linaje (Mach 13). Porque nuestros sistemas de producción han cambiado constantemente, en estos días las identidades no tienen la misma estructura y no enfatizan los mismos rasgos que hace seis siglos. Durante la Edad Media, la identidad creada para el sistema de producción feudal no requería ciudadanos pues no se había inventado todavía el Estado. Por otra parte, la afiliación a un sentido trascendente y universal era inviable porque a la modernidad todavía le faltaba un par de siglos para cuajar y, finalmente, el Medioevo no presentaba la cantidad de mestizaje que presenta la globalización, por lo que el establecimiento del linaje no estaba dado en términos étnicos, sino territoriales. Incluso en el presente, la identidad no falla en recurrir al vínculo emocional dado por la exigencia humana de pertenencia para evitar el desmembramiento del grupo; no obstante, la manera en que lo hace ha cambiado y muy seguramente lo seguirá haciendo.

Hoy por hoy entendemos la identidad inexorablemente asociada al nacionalismo. El nacionalismo es el resultado de una serie de procesos históricos en los que tiene que ver, sobre todo, la invención del Estado moderno y el posicionamiento de la modernidad como *plataforma epistemológica*. El nacionalismo, a partir de la identidad, es la solución capitalista al problema de la cohesión social; se trata de una creación artificial basada en la necesidad de superar la hibridación cultural producida por la intensa movilización de personas. Ya que los rasgos representativos de la identidad de las naciones son seleccionados de manera deliberada por la *superestructura* y muchas veces no coinciden con las características representativas de la población, el gancho afectivo de los símbolos que encarnan la identificación, tienen poca, si no es que nula referencia con el plano tangible. “Una nación es un espacio delimitado por fronteras naturales, poblada por hombres que hablan el mismo idioma y que practican la misma religión y

están unidos entre ellos por un «espíritu nacional» no bien identificado” (Blancarte 28).

Aún hoy, las naciones instauran su identidad en torno a hechos espirituales, entienden sus rasgos como afectos y, muy secundariamente, como materia corpórea. Es “mucho más sencillo compartir un amor por la patria que ponerse de acuerdo respecto a cuáles eran las características de la nación” (Vázquez 50). Es el sentimiento el que une a un grupo de individuos, el punto en común es su participación en una experiencia colectiva real o imaginaria que, generalmente, está mal definida. Para la *superestructura*, lo tangible o real de los elementos de identificación es poco importante; la idea es, por un lado, erigir para los habitantes una *self-image*⁸ eficiente y, por el otro, generar aspiraciones comunes para el futuro, por supuesto, a partir de la legitimación del sistema político. “Since action is shaped by the way people perceive themselves and their partners, what they think of themselves and of the others is more important than the reality” (Mach 12).⁹

Después de comprender que la identidad ha sintetizado las necesidades de adaptación y supervivencia de la especie humana, no es difícil sostener que, al referirnos a una nación, estamos hablando, de hecho, de los elementos constitutivos de un sentimiento socialmente construido. El hecho de que sean sentimientos y no rasgos concretos los que forman la identidad nacional, explica por qué ésta se matiza, se modifica y muta para responder a necesidades que cambian con tanta frecuencia como cambian los intereses del poder. “Las naciones son el producto de fuerzas vivas de la historia, siempre cambiantes y nunca rígidas. [...] El nacionalismo es un ente histórico y no una realidad estática, no creemos que pueda ser definido en forma concreta y lógica” (Vázquez 7-8).

⁸ Este es un término anglosajón que significa literalmente “imagen de uno mismo”, pero en este contexto, pretendo utilizarlo para indicar una auto-concepción afectiva socialmente construida.

⁹ Ya que la acción es moldeada por la manera en la que la gente se percibe a sí misma y a sus congéneres, lo que ellos piensan de sí mismos y de los otros es más importante que la realidad (traducción de la autora).

Se me podrá recriminar que la efectividad de la configuración afectiva puede verse comprometida ante tanto cambio, sin embargo, la práctica nos ha demostrado que muchos pueblos han definido su identidad con base en símbolos imprecisos, esto es, símbolos con poca correspondencia con características tangibles y, de todas maneras, han logrado la creación—al menos en su momento—de vínculos de pertenencia. Me parece que la autora Dení Ramírez Losada lo expresó ejemplarmente en esta frase de su libro El amor a la patria en México: antropología de una pasión: “como construcción social de una realidad colectiva no es necesario desentrañar [el] carácter verdadero o falso [de la identidad], sino su capacidad para influir en el comportamiento de los actores sociales.” En otras palabras, conforme los límites de un grupo se vuelven borrosos y cada vez más difíciles de definir, las bases simbólicas se fortalecen y *lo real* queda en segundo plano. En este punto lo que importa es el estereotipo.

En la sección que sigue analizaremos cómo el nacimiento de las naciones, además de definirse bajo la sombra una identidad construida con base en símbolos falsos, se cimienta en la proliferación de estereotipos que funcionan como ejes simbólicos para asegurar la perpetuación de la mecánica social. Finalmente, mi interés a lo largo de todo este trabajo está puesto en el ejercicio del poder a niveles no explícitos y, por esta razón, el examen comenzará con el estudio de la lógica bajo la cual, los símbolos se interrelacionan dentro de la ritualística cultural nacional, es decir, todos los comportamientos y actos colectivos a través de los cuales la cosmovisión o el sistema de representación del mundo se manifiesta en formas simbólicas.

El nacimiento de las naciones

Supuestamente, en Occidente contemporáneo la ritualística cultural se deriva de las concepciones nacionalistas y no ya de la mitología tal como solía hacerse en la Antigüedad. El nacionalismo pretendió sustituir a la mitología en un mundo que se cree desencantado de las divinidades y lo

metafísico; sin embargo, Occidente no ha podido eliminar ni las supersticiones, ni los mitos. Las características del relato mitológico se repiten en el discurso nacionalista de la Historia. Occidente secularizó el ejercicio del poder, separó los tres aspectos rectores de la vida humana, a saber, el polo intelectual, el polo espiritual y el polo político; y tuvo que inventar un nuevo territorio metafísico que moviera el engranaje social; en este caso, dicho territorio fue personificado por el amor a la patria. En las sociedades antiguas, en cambio, los tres polos estaban fusionados en las funciones de una persona o de un grupo. La elite o el monarca tenían monopolio de la religión, las instituciones y el conocimiento, no como hoy, donde el poder se ha desmembrado y sus pequeños fragmentos se pelean por la preeminencia. De cualquier manera, sociedades antiguas o mundo contemporáneo capitalista y globalizado, superstición o racionalidad, la efectividad de la plasmación de la memoria colectiva en mitos para asegurar la legitimación de la élite y la cohesión social, no ha podido ser superada.

¿Cómo se pasó de una ritualística basada en mitos a una basada en la Historia nacional? Sin duda todo comenzó en el Renacimiento, tiempo en el que Dios quedó relegado y se comenzó a dar un lugar central al hombre en el manejo de su existencia. Más tarde, con la modernidad, el ser humano se dotó de humanidad, se separó de los animales y se inventó para sí mismo la racionalidad. Vía unos cuantos vuelcos conceptuales, el hombre comienza a atribuirse características distintas de los animales, separándose de lo que Nietzsche llamaría *la primera naturaleza* (Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida 119) y dando paso a lo que Agamben llama la *máquina antropológica*. Éste concepto parte de la idea que establece que el hombre tiene una porción meramente humana desasida de las necesidades biológicas propias de los animales. Esta parte no-animal da al hombre un plus por encima de lo orgánico, a saber, la racionalidad. Según Agamben, la *máquina*

antropológica no refiere a ninguna característica específica, sino simplemente a una herramienta conceptual que posiciona lo humano como algo inasible y maleable.

El descubrimiento humanístico del hombre es el descubrimiento de su faltarse a sí mismo, de su irremediable ausencia de *dignitas*. [...] El hombre existe históricamente tan solo en esta tensión; puede ser humano sólo en la medida en que trascienda y transforme el animal antropóforo que lo sostiene; sólo porque, a través de la acción negadora, es capaz de dominar y, eventualmente, destruir su misma animalidad. (Lo abierto 64 y 28)

La *máquina antropológica* inexorablemente condujo a la idea de libertad y los hombres se rebelaron contra los sistemas de poder existentes. Las revoluciones populares transfiguraron la mecánica social y, desde entonces, el polo occidental se vio en el apuro de adaptar sus aspiraciones trascendentales y demás ideas modernas a la única manera de salvaguardar el orden social: la identificación simbólica. Así nació el Estado, la patria y la nación. La etimología de las palabras “patria” y “nación” evidencian la necesidad de generar una identificación simbólica en el marco de las revoluciones que acabaron con los antiguos sistemas de dominación. Por un lado, la palabra “patria” proviene del término latino *pater* que literalmente significa “padre”, por el otro, “nación” proviene de *natío* o “nacimiento”. Etimológicamente, ambos términos refieren a un lugar de origen. Desde el siglo XVI, tanto “patria” como “nación” poseían un doble sentido: designaban al lugar de nacimiento y también a la identificación con un espacio geográfico propio de una cultura específica (Blancarte 22).

Por su parte, no fue sino hasta que se teorizó el concepto de “Estado” durante la Ilustración y que se aplicó durante la Revolución Francesa para cambiar el modo de gobierno, que se hizo la generalización de representar al Estado como lugar de origen—es decir, patria o

nación—de una cultura. No obstante, de la misma forma que ocurre en la construcción de identidad, los límites entre un Estado y otro, muchas veces son puramente ficticios, pues diferentes naciones pueden compartir una cultura, o viceversa, una nación puede y, de hecho, muy frecuentemente está formada por muchas culturas e identidades.

Las naciones, después de la Revolución Francesa, adoptaron dos tipos de componentes: uno ideológico—que se refiere al sentido de pertenencia antes mencionado—y otro organizativo, relativo a la creación de un proyecto homogenizador que impone a los pobladores un territorio, una historia, una lengua, una religión y, en muchas ocasiones, una raza común. Sobra repetir que un proyecto homogenizador es inviable y peligroso para el funcionamiento del Estado: las exclusiones y diferenciaciones que se acentúan cuando se pretende cubrirlo todo con un manto uniformador, llevan irremediablemente a un conflicto social constante.

“El nacionalismo espacializa el concepto de nación sobre un grupo social determinado a partir de rasgos comunes” (229), dice Dení Ramírez Losada para explicar el papel central que juega el territorio en la construcción contemporánea de identidades. Sin embargo, otros preceptos modernos fueron asociados al vocablo “nación”: la libertad, el progreso y la estirpe, por ejemplo. Todos estos preceptos tienen como objetivo poner en competencia a las comunidades y, así, justificar la jerarquía y la “superioridad” de algunas.

Asociar la libertad a la “nación”, significa, además de dotar a las países con la “virtud” del progreso, establecer un vínculo de reciprocidad y débito con el territorio y su historia. Europa y sus colonias presentan, todas, una particularidad común: el derramamiento de sangre para alcanzar la libertad. El pueblo europeo luchó contra las monarquías absolutistas, las colonias pelearon por su independencia, y, en nuestros tiempos, ambos inculcan a sus ciudadanos el deber cívico de agradecer la liberación mediante la veneración de la memoria de los ancestros.

En América Latina la noción de patria, utilizada con mayor frecuencia a lo largo del siglo XIX, tuvo una primera acepción ligada a la tierra de los antepasados, el lugar donde se ha nacido. Así, la patria constituía un lugar preciso, un territorio, un referente al cual asirse en momentos de ruptura. A la patria, en su personificación común de padre, se le transfieren sentimientos característicos del amor filial: lealtad, disposición a morir y a trabajar por ella e incluso amarla incondicionalmente; este amor incondicional se piensa como dado, se siente como absoluto y se asume como sagrado, es un amor que existe desde siempre independientemente de las contingencias. (Ramírez 57)

En México, inmediatamente después de concluir el proceso independentista, los insurgentes pusieron manos a la obra en la producción de un proyecto identitario. Era urgente marcar la diferencia con el excolonizador. Sin embargo, por el gran mestizaje novohispano—no sólo racialmente hablando, sino también en el terreno cultural—encontrar rasgos compartidos y con los que todas las castas se identificaran, sería tarea colosal. El primer paso lo dio Agustín de Iturbide en el Plan de Iguala donde estipuló que, aquello que unía al mosaico heterogéneo de la población, era que todos vivían en un mismo territorio. A partir de entonces, “los bienes sagrados e inalienables de México se ligaron de manera muy directa con los símbolos de la tierra” (Lomnitz 50); sobre todo, los restos materiales de la cultura indígena prehispánica que, como cadáveres simbólicos de la particularidad de esta tierra, demostraban que México no era, nunca más, Nueva España.

México dedicó enormes esfuerzos a improvisar una cultura compartida sobre los cimientos de la más extensa pluralidad; de ahí que la Historia mexicana no tuviera otra alternativa que mitificar sus orígenes prehispánicos. Sin embargo, surgió un contratiempo: los

principios míticos de la nación debían coincidir con la búsqueda de soberanía y progreso estipulada por la jerarquización occidental. A pesar de querer diferenciarse de España, México no pudo hacerlo por otros medios que no fueran los de Occidente, específicamente los de la modernidad.

La constitución de las naciones y, en consecuencia, la constitución de los nacionalismos, funcionan como pretextos para expandir y consolidar un proyecto moderno que muchos consideran irrealizable. Claudio Lomnitz concluye en su texto Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México, que “la nacionalidad es en sí misma un mecanismo de modernización” (25). Y agrega:

La nación es un filtro ideológico que sirve principalmente para mediar la modernidad, para aplicarla selectivamente o para defenderse selectivamente de ella. [...] los diversos proyectos nacionales siempre abogan por modernidades selectivas, escondiendo sus preferencias particulares tras las faldas de aquel universalismo utilitario llamado “bien público”. (14)

El nacionalismo funciona y existe como tal, únicamente en el marco de una moción positivista. ¿Por qué otra razón existiría la necesidad de equiparar el estudio de la especie humana al estudio de las demás especies biológicas? ¿Por qué otro motivo sentiría el hombre la necesidad de clasificarse pasando por alto el propósito principal de la identidad: gestionar un sentido de pertenencia? Los seres humanos se posicionan en la escala de civilización occidental según el país al que pertenecen. Un reduccionismo tan extremo de la complejidad social como éste, sólo deja insatisfacciones entre los individuos; lo que me lleva a pensar que las contradicciones culturales son resultado de una heterogeneidad negada, fruto de la falsedad histórica del emplazamiento existencial occidental judeocristiano, y no, como comúnmente se

afirma, de una falta de modernización.

Vivimos tiempos de efervescencia social que reflejan el hartazgo hacia formas políticas y culturales que ha dejado de funcionar. El sistema cerrado en el que vivimos no puede mantenerse más en pie, ha alcanzado su saturación, y no puede ver más un futuro posible bajo el mismo camino. “El progreso no es forzosamente ineluctable, y ahora que la filosofía de la historia, por lo que tiene de lineal y firme, está saturada, podemos imaginar que la “regresión” sea la expresión de una energía que ya no tiene fe en el futuro” (Maffesoli 213). Quizá entonces, tarde caemos en cuenta de que el futuro de nuestras sociedades no se encuentra en el hecho de tender a novedades vacías, sino, más bien, en el regreso a formas antiguas de organización que, aunque menos ideales, probaban su éxito mediante su funcionalidad. El capitalismo está convencido de ser una época nueva, súper avanzada, en la que la tecnología para el campo de la economía y la democracia para el campo de lo político-social, rompen con los procederes de otros tiempos y otras sociedades. No obstante, los mecanismos de control repiten sus estrategias y el funcionamiento del orden social se mantiene intacto. Ni la modernidad, ni la posmodernidad propuesta por Maffesoli, tienen nada de nuevo; me parece que ninguna *plataforma epistemológica* podrá cambiar la manera en que se ejerce el poder, pues ésta es una característica intrínseca de la especie humana.

Entiendo que esta denuncia, por más obvia, cruel y evidente que sea, no puede tener un verdadero efecto revolucionario. Abogar por el reconocimiento de las diferencias en contraposición con la defensa de una nación como comunidad imaginaria, cuya homogeneidad ideal en términos de ideología, lengua y raza, encuentra evidentes obstáculos para su realización, no es suficiente para cambiar la mecánica política capitalista.

Es política común destruir e impedir la historia de las clases oprimidas, de las

minorías y de la disidencia; que para el prevalecimiento de la interpretación opresora es necesario el exterminio de las demás interpretaciones colectivas. [...]

El sistema trata de abarcar a todo el mundo en una actualidad masificada, intereses y formas dirigidos, uniformados y organizadamente dispuestos. Le sería imposible dominar a millones de individuos diferentes cada cual de su vecino.

(Pereyra et al. 81-85)

El uso del pasado como mecanismo de control: el orden del discurso

Desde los mayas, hasta el comunismo soviético, en todos los ámbitos culturales, cualquier tipo de régimen político ha encontrado que es necesario tener el control y el uso monopólico del pasado si acaso pretende que su proyecto político cuaje en el imaginario de los prosélitos. El pasado es el elemento más importante dentro de las características del sentido de pertenencia. Es el pasado el que brinda a los sentimientos de comunidad un arraigo terrenal y de vínculo con la jerarquía por medio del recuerdo y la veneración de los ancestros. El pasado es la razón de ser de la tradición que perpetúa la diferenciación social; su meta es dar un referente con otras épocas—que frecuentemente se consideran mejores y más dignas—para justificar la perpetuación de un estado de cosas que conviene al grupo gobernante. Igualmente, es el cuestionamiento del pasado, el que le brinda a la elite la posibilidad de cambiar la tradición en su beneficio. El pasado es objeto de la más grande manipulación, por eso no es de extrañar que tanto la Historia, como la imaginaria nacionalista—forzosamente apoyada en la anterior—se encuentren plagadas de contradicciones ideológicas y antagonismos generacionales.

“Tanto las clases dominantes en las diversas sociedades, como los grupos políticos responsables del poder estatal, suelen invocar el pasado como fuente de sus privilegios” (Pereyra

et al. 23). Las elites se relacionan con la memoria de la comunidad para legitimarse; utilizan símbolos, ordinariamente considerados como algo misterioso, algo que requiere una iniciación y preparación especial, para mantener la *distinción*¹⁰. En otros términos, la diferencia entre dominados y dominadores se da por medio del acceso al conocimiento sagrado y secreto del funcionamiento social, conocimiento que evidencia la manipulación y falsedad del pasado. De esta forma, tanto la Historia, como el nacionalismo, obedecen más que nada a requerimientos políticos; por tal motivo, su raíz no puede buscarse entre la población, sino entre las clases hegemónicas. Las imágenes sobre la Historia y “lo nacional” no son reflejo de una conciencia popular como entidad única y homogénea, no son simples expresiones ideológicas, en cambio, son prejuicios destilados por la élite intelectual para configurar sus propios mitos y asegurar su perpetuación.

La Historia manejada desde la clase dominante, nunca tarda en convertirse en mito, los personajes pronto se vuelven estereotipos relegados a los textos oficiales que apoyan el nacionalismo. Así, Roger Bartra en La jaula de la melancolía: identidad y metamorfosis del mexicano, no tiene reparos en decir: “el carácter del mexicano es una entelequia artificial: existe principalmente en los libros y discursos que lo describen o exaltan, y allí es posible encontrar las huellas de su origen: una voluntad de poder nacionalista ligada a la unificación e institucionalización del Estado capitalista moderno” (16).

En el contexto capitalista, el nacionalismo tiene otra dimensión: ya no es suficiente justificar la perpetuación del poder Estatal, es necesario apoyar la dinámica de este modo de producción. En este sentido, los juicios valorativos de la Historia y los mitos nacionalistas se

¹⁰ Término acuñado por Pierre Bourdieu en el libro La distinción. Criterios y bases sociales del gusto para designar la diferencia que existe entre los grupos elite y el resto del pueblo. Dicha diferencia se establece mediante la variación de prácticas culturales dependiendo del grado de instrucción de los individuos. La educación, según este autor, es directamente proporcional a la clase social. Por lo tanto, el criterio que mantiene *la distinción* es, además de la pertenencia a una clase social, la posesión de títulos académicos o, como los llama Bourdieu, *títulos de nobleza cultural*.

vuelcan también sobre las formas de consumo y producción de mercancías. Los discursos oficiales dentro del capitalismo pretenden una homogenización deshomogenizadora cuando apoyan la multiculturalidad frente al ideal totalizador nacionalista. La multiculturalidad aumenta las opciones de consumo, mientras que el nacionalismo cierra las filas nacionales frente al ataque extranjero, por lo tanto, la paradoja no es imposible. El nacionalismo se concentra en completar el plan moderno y la multiculturalidad, en adaptar las identificaciones al mecanismo de diferenciación social.

Además de un tipo de ideología política que caracterizamos como mítica, el nacionalismo se compone de un conjunto de creencias, prácticas y rutinas que consolidan su eficacia. Los conceptos alrededor de los cuales gira el nacionalismo no son simples disertaciones retóricas, se concretizan en una agenda que incluye a todos los miembros de la comunidad. La ideología que fundamenta la agenda nacionalista, aparte de demandar una aceptación universal, requiere ser verificada en el interior del colectivo y esto se hace a través de la rutina. De la misma manera que se hacía en la antigüedad cuando el pasado era manufacturado a través de los mitos y ritos, los sistemas dominantes en el contexto capitalista entienden su rutina patriótica como ritos basados en mitos que ellos mismos construyeron. Los mismos rituales se realizan de la misma manera cada cierto tiempo e, inconscientemente, la rutina pone de manifiesto que, mientras se efectúe el protocolo, quedará asegurada la supervivencia del grupo. Sin importar la época, en la ritualidad, pasado y presente convergen en vista de una realización futura.

En conclusión, la consolidación de la nación capitalista personifica la eliminación de lo común del colectivo para implantar una ideología que representa sólo a unos cuantos. “El nacionalismo contiene un elemento estoico por estar impregnado de un desprecio profundo por el cuerpo social que lo sustenta” (140), dice Roger Bartra en La jaula de la melancolía. Identidad y

metamorfosis del mexicano. No obstante, con frecuencia el Estado y los medios de comunicación retoman aspectos de la “cultura popular” para mezclarlos arbitrariamente en una visión supuestamente incluyente. Cortar pedazos aislados de la complejidad de la vida mexicana para pegarlos indiscriminadamente en un discurso identitario fragmentario, es la razón por la cual nuestro nacionalismo no es más que una interpretación estereotípica, simple y unifacética de un grupo social que a mi parecer dejó de existir en el siglo XX, pero que el gobierno sigue considerando representativo. Ricardo Pérez Montfort, de hecho, en el texto Estampas del nacionalismo popular mexicano. Diez ensayos sobre cultura popular y nacionalismo, habla sobre cómo las clases dirigentes se apropian de lo que creen que es la “cultura popular” y la utilizan para edificar una identidad plagada de estereotipos carentes de verosimilitud o significado. Una posición de “lo nacional” basada en estereotipos de una cultura popular *kitsch* inexistente, es una posición fragmentaria, distorsionada, burlesca y, por si fuera poco, falta de cotidianidad y vínculo con la vida.

La cultura nacional propuesta por la apropiación gubernamental de lo popular forma parte de una estrategia patriótica que Héctor Aguilar Camín hace bien en llamar “monolítica”. Un nacionalismo monolítico implica que, según la etimología de la palabra, $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ (*monos*) único y $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ (*lithos*) piedra, el discurso que sustenta lo propio es un monumento, digno de exhibición y veneración, formado por una sola piedra, material impenetrable, inflexible, inamovible y perenne. Entonces, la cultura nacional es un discurso monumental cuyo objetivo es ser ostentado, pero nunca reflexionado ni alterado. Por eso, Aguilar Camín agrega:

[El nacionalismo modernizador] era la oferta de una sensibilidad política y social inmovilista y monolítica—asida a los moldes vacíos de unidad nacional y a la veneración aldeana de los símbolos patrios—empeñada en servir como

paraguas ideológico a una realidad de signo opuesto, desnacionalizadora y dependiente, en rápida transculturación neocolonial, extraordinariamente sensible a las causas y los símbolos que le eran contemporáneos. (Pereyra et al. 152)

De tal manera, el sujeto único que proyecta la historia nacional, no es más que una ilusión cohesionadora. Lo que el sistema quiere es una textura de “lo propio” y no la identificación “correcta” de los miembros. Lo que las instituciones buscan, es formar procesos culturales de autentificación política del Estado moderno. “La definición de «el mexicano» es más bien una descripción de la forma como es dominado y, sobre todo, de la manera en que es legitimada la explotación” (Bartra 20).

A continuación me gustaría hablar sobre cómo la Historia es una estrategia de perpetuación del Estado. Lo primero que hay que señalar es que la ideología que acompaña a los nacionalismos existe y funciona solamente si se comunica a través de un constante adoctrinamiento, esto es, a través de un condicionamiento de los modos y los sentimientos, y la afirmación de las creencias (Mach 54). En esta forma, la Historia entra en escena como la proveedora por excelencia de narrativas míticas en las que los ancestros y los hechos pasados se convierten en símbolos que facilitan la asimilación de los individuos a la cultura nacional mediante el aprendizaje de la simbología patria.

Para ejemplificar cómo se lleva a cabo la asimilación por aprendizaje de los símbolos de la Patria hablaré a continuación sobre la aculturación de los pueblos autóctonos americanos llevada a cabo en el siglo XVI por la empresa colonialista europea, en especial, la española. Los franciscanos, en territorio novohispano, pretendieron convertir a los indígenas a la fe utilizando el método de la enseñanza de la historia cristiana, de esta manera, las imágenes—que más tarde serían hibridadas con el politeísmo mesoamericano—fueron el recurso principal de

adoctrinamiento. Esto explica por qué, por una parte, existió tan temprano, en la recién conquistada Tenochtitlán, una escuela donde la pintura tenía un papel principal (San José de Belén de los Naturales), y, en segundo lugar, por qué se trajeron pinturas religiosas de talleres europeos, como los famosos cuadros atribuidos al taller de Zurbarán. En conclusión, para aleccionar no hay nada mejor que la Historia en imágenes.

El nacionalismo no es innato, se desarrolla en el individuo a través de la educación, el culto a los símbolos cívicos y a los héroes. La Historia como parte del nacionalismo es un producto artificial que se abona con la propaganda del gobierno para cumplir sus fines. La Historia crea mitos que fortalecen aquello que el Estado quiere enfatizar, es decir, proporciona la versión del pasado que alienta el sentimiento y la voluntad de participar en el destino que cierto grupo tiene planeado como común. “Mediante las moralejas y enseñanzas que transmiten los símbolos nacionales, los miembros del grupo tratan de emular a sus antepasados e intentan construir un futuro digno de su pasado glorioso” (Ramírez 42).

¿Desde cuándo tiene el hombre la costumbre de aleccionar con historias? Puede que me equivoque, pero yo me atrevería a decir, basada en las ideas de André Leroi-Gourhan, que los primeros testimonios de la acción histórica del hombre datan del periodo Paleolítico. Desde hace aproximadamente treinta mil años, los chamanes plasmaron en cuevas, las codificaciones simbólicas de sus sociedades, muy probablemente con el objetivo de instruir a las generaciones más jóvenes de líderes acerca del funcionamiento de la comunidad. “[Las pinturas paleolíticas] no son, como se escribe todavía, una explosión espontánea del entusiasmo de cazadores grabando las formas de sus dioses, al igual que las de los mamuts y los renos, al capricho de la inspiración o del apetito. Lo que vemos producirse en un lento desarrollo (más de 10000 años) de esfuerzos de traducción manual de un contenido verbal ya dominado” (Leroi-Gourhan 29). Lo

que quiere decir que el arte paleolítico no era la manifestación supersticiosa de las fuerzas naturales que algunos “salvajes” ingenuos reprodujeron en pinturas rupestres. El comportamiento figurativo de los hombres paleolíticos era “inseparable del lenguaje, emanaba de la misma aptitud del hombre para reflejar la realidad en unos símbolos verbales, gestuales o materializados en figuras” (Leroi-Gourhan 18), por lo que la razón de ser de este “arte” es claramente intencional comunicativa. Desde hace treinta mil años que el hombre simboliza para enseñar. Más tarde, las primeras civilizaciones agrícolas immortalizaron sus memorias de poder y dominación en monumentos y objetos artísticos. “En todo tiempo y lugar la recuperación del pasado, antes que científica, ha sido primordialmente política: una incorporación intencionada y selectiva del pasado lejano e inmediato, adecuada a los intereses del presente...” (Pereyra et al. 93).

La visión del pasado desde una perspectiva política produce una desvinculación de éste con el presente. Los eventos y los personajes se vuelven hologramas sin causalidad ni consecuencia, y por ello, la gente que carece de instrucción no tiene más opción que seguir las consignas del poder sobre lo que es la Historia. Dentro de la educación que el Estado ofrece a los infantes, la enseñanza del respeto a las tradiciones y a las instituciones del país, es mucho más urgente que la enseñanza de las ciencias. Ultimadamente lo que el gobierno pretende no es un pueblo “ilustrado”, sino un pueblo “nacionalizado”, es decir, adoctrinado en los aspectos que brindarán uniformidad a las masas. “Lo que nos interesa no es la enseñanza de la Historia por su valor educativo, sino el uso de su enseñanza como un instrumento para despertar sentimientos de solidaridad y lealtad hacia un cierto sistema político, que pasa a ser el símbolo de la nación” (Vázquez 12).

La Historia ha sido, después del mito, una de las formas culturales más recurrentes en la

justificación de instituciones, creencias y propósitos comunitarios. La Historia es, consecuentemente, elemento indispensable en la consolidación de los nacionalismos. El estado actual de cosas generalmente requiere de una explicación que pueda rastrearse a través de la tradición, si no hubiera un pasado al que el pueblo pudiera remitirse, el orden social le resultaría incomprensible, gratuito y sin sentido. La Historia tiene como función otorgar a los hombres la posibilidad de trascender su vida personal en la vida de un grupo que la elite se encarga de dotar con cualidades gloriosas.

A menudo se define la Historia como “el conocimiento de ciertos fenómenos [que] constituye una guía para comportarse cuando ocurran de nuevo cosas *semejantes*” (Pereyra et al. 12). No obstante, a mi parecer, el contexto, las razones y las consecuencias de los comportamientos humanos, rara vez son lo suficientemente parecidos como para que la Historia y sus lecciones puedan ser aplicadas directamente. En realidad, la existencia de la Historia tan sólo responde a necesidades de la situación actual, ya sea de intereses particulares de los historiadores, o de demandas estatales específicas. Cualquiera que sea el caso, la memoria que sirve de fundamento a la Historia, es decir, la memoria materializada, es la memoria de un discurso que se construye selectivamente. Por eso, Zdzisław Mach afirma: “In order to account for the present, to justify it, understand it, or criticize it, the past is used, selectively appropriated, remembered, forgotten, or invented” (65).¹¹

El pasado no es sólo cuestión de memoria, es la construcción de un discurso. La Historia no pretende únicamente recopilar en una narrativa cronológica los quehaceres de la memoria colectiva, en cambio, la metodología historiográfica lleva a cabo una operación arquitectónica, casi urbanística: las historias, sin importar la amplitud o alcance del tema, se construyen

¹¹ Para dar cuenta del presente, para justificarlo, para entenderlo, o criticarlo, el pasado se usa selectivamente apropiado, recordado, olvidado o inventado (traducción de la autora).

independientemente, como edificios que se insertan en una ciudad. Como todas las ciudades, la ciudad que representa la Historia, tiene muchas construcciones, nuevas y viejas, importantes y no tan importantes, y también, esta ciudad tiene muchos terrenos baldíos, es decir, muchas lagunas en el conocimiento del pasado. Los diferentes discursos se insertan en el gran discurso de la Historia, como los edificios se planean según la traza urbana: cada historia se hace de acuerdo con el bosquejo original de los conocimientos ya construidos. De la misma forma, las relecturas del pasado son reconstrucciones y se hacen igual que a una estructura se le hacen remodelaciones, a precio de costosas demoliciones y reparaciones. En este sentido, los historiadores están acostumbrados a planear, seleccionar, destruir y reconstruir.

La Historia no es solamente un sector ocioso del saber. De hecho, al igual que cualquier ciencia, tiene fines prácticos muy específicos. Las “ciencias duras” buscan el mejoramiento tecnológico, la Historia es muleta del gobierno para mantener el orden social. La Historia no se limita a recoger las imágenes y demás impresiones sensibles que ha dejado el pasado compartido, su maestría está en manejar las nociones intelectuales que perpetúan las jerarquías, rigen la ritualística social y, en general, presiden las cosmovisiones. “El recuerdo ya no consiste en evocar el pasado, sino en efectuar saberes aprendidos, ordenados en un espacio mental” (Ricœur La memoria, la historia, el olvido 88). En fin, la historiografía, como la sistematización de mediaciones simbólicas, es la encargada gubernamental de seleccionar los sectores de la memoria—y del olvido—que propiciarán la creación de los relatos que conformarán la estrategia de manipulación de las creencias. Así, la parte de memoria que tienen las ideologías es impuesta por una historia autorizada, una historia oficial aprendida y celebrada públicamente; es, literalmente, una memoria ejercitada institucionalmente.

Debido a que la alineación de la mayoría de los miembros de la sociedad a las creencias

establecidas por las instituciones es necesaria para asegurar el orden social, en un mundo donde se supone que existe la libertad y la voluntad, el Estado ha tenido que convencernos de que somos autores de nuestras creencias o que, al menos, tenemos el albedrío para modificarlas. Sin embargo, la mayoría de las influencias sociales a las que obedecemos pasa desapercibida, por lo que el poder de decisión que tenemos sobre ellas es nulo. Empero, es forzoso reconocer la dificultad que representa para el Estado—o cualquier otro tipo de autoridad social—la generación de visiones del mundo que posean coherencia propia. No quisiera restarle a la elite el mérito que implica dotar a las cosmovisiones de continuidad estructural, porque es justamente esta continuidad la que le confiere a la clase dominante, la estabilidad necesaria para el éxito en la administración de los hombres.

¿Cómo es que la elite consigue ungir a las cosmovisiones occidentalizadas con continuidad? La clave se encuentra en la escritura. La Historia es una memoria verificada que requiere de los formatos escritos, es decir, de los documentos para legitimar sus pretensiones de verdad y así, mantenerse en el imaginario colectivo como “lo verdadero”. La importancia de la escritura surgió en el contexto occidental—ningún otro polo cultural ha dado tanto énfasis a lo escrito—cuando Europa dejó de dar preeminencia al culto de lo divino y desarrolló, en reemplazo, una veneración a las manifestaciones humanas. El paso de lo cultural a lo cultural significó el desecho de la oralidad en la transmisión de la sabiduría popular y la adopción de la escritura como única forma comunicativa. Fue entonces cuando los mitos se transcribieron y la escritura se consagró como el antídoto contra la movilidad, la efimeridad y la subjetividad de la memoria oral. La escritura daba a los mitos—y da ahora a la Historia—la fiabilidad de “lo auténtico”. Por otra parte, la memoria inmortalizada en huellas materiales, no sólo escriturarias, sino de otro tipo, como las arquitectónicas o las escultóricas, cultiva en los ciudadanos el

sentimiento de estar obligados a rendir luto y honores a los héroes del pasado. La Historia tiene el objetivo de pagar las deudas y someter la herencia a inventario (Ricœur La memoria, la historia, el olvido 120).

La Historia, como discurso, es entendida por el filósofo Michel Foucault como todo aquello que se habla o se escribe, aquello que hay que decir, que se exterioriza para atar la sociabilidad. El discurso según Foucault se caracteriza por ser efímero. A pesar de la aparente materialidad de los documentos y monumentos que la sostienen, la Historia está hecha de discursos que tienen una fecha de caducidad, es decir, funcionan bajo ciertas condiciones, pero dejan de funcionar cuando las fuerzas sociales cambian el contexto de su enunciación. Las palabras son los componentes mínimos de los discursos y, como sus parientes más complejos, las palabras también son elementos móviles, cambiantes, siempre adaptables a las circunstancias. No es posible, como lo pretenden las Academias de la Lengua, captar de una vez por todas las significaciones de las palabras en un diccionario. De la misma forma, no es posible, como lo pretende la oficialidad a través de la Historia, captar de una vez por todas “la verdad” de los hechos pasados. Tanto las palabras, como los discursos (históricos, científicos o de cualquier otro tipo), pertenecen a un contexto, dependen de las *plataformas epistemológicas* y sólo funcionan en dicho tejido específico. Aquello que se puede pensar con las palabras y con los discursos, es producto de las *condiciones de posibilidad* de los diferentes momentos.

En fin, las palabras son todo menos cotidianas y normales, al contrario, son residuos de enormes trayectorias de luchas por el poder. En las palabras y en los discursos se pueden vislumbrar los pensamientos y las rupturas en éstos. Los individuos no son dueños de estos pensamientos, tampoco son dueños de los discursos—ni siquiera de los que salen de su mente y de su boca. Lo que podemos pensar y lo que podemos decir depende, como ya vimos, de lo que nos permita el

vocabulario y, por ende, de lo que nos permita nuestra época. Las trayectorias de luchas por el poder se esconden en los intrincados recovecos de los discursos y no permiten, a los enunciadores, darse cuenta de las implicaciones de lo dicho, ni del funcionamiento del discurso en la dinámica de los mecanismos de dominación. El discurso es, para la línea del pensar foucaultiano, un instrumento del poder, y como tal, aparejo de diagnóstico de su ejercicio.

¿Cómo puede diagnosticarse en un discurso el ejercicio del poder? Sencillo. Una vez que se considera que las palabras—y, evidentemente, los discursos formados por ellas—no son autónomas, sino construcciones de alguien más, entonces se entiende que lo que se dice está controlado y censurado por redes de dominación que escapan a nuestra conciencia. Al momento de hablar, hay algo o alguien que habla a través de nosotros. Ni siquiera la duración del discurso nos pertenece. El poder ejercido en los discursos se caracteriza por estar velado, esto es, por no mostrarse a los enunciadores de manera explícita. Por esta razón, el diagnóstico que se haga de las palabras y los discursos debe, ante todo, saber leer entre líneas. A continuación Foucault da algunas claves para “leer” los discursos. “En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada [ordenada] y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault El orden del discurso 11).

Por lo tanto, para develar la dominación de y en los discursos hay que tener en cuenta, en primer lugar, que siempre existe algo que queda fuera, es decir, algo no dicho, algo no pensado, algo censurado; y, en segundo lugar, siempre existe en los discursos una tendencia a uniformar u homogenizar para no perder, entre la aleatoriedad de los comportamientos y los pensamientos, el dominio de los hombres. El discurso presenta un tipo de funcionamiento cíclico, en el que éste condiciona, pero también es condicionado; en el que construye, pero también es construido,

siempre siguiendo los cambios y las nuevas trayectorias de luchas.

Me interesa mantener en mente que, en todas las sociedades, la exclusión y la censura de las que hablábamos en el párrafo anterior, son cosa común, especialmente cuando lo no dicho, lo no pensado y lo censurado toman la forma de prohibiciones. “Se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia; que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa” (Foucault El orden del discurso 12-13). Sobre los objetos existen tabús, sobre las circunstancias existen rituales, sobre los sujetos existen privilegios, entonces, todo está controlado. Según Foucault, en la sociedad existe una malla formada por tres niveles de prohibiciones, a saber, la limitación para hablar de los objetos, la limitación para hablar de las circunstancias, y la limitación para hablar por parte de los sujetos. Sin embargo, estas prohibiciones se modifican a través del tiempo al mismo ritmo que se modifican los conceptos y los discursos.

Foucault llama *voluntad de verdad* al principio de exclusión que, en nuestra sociedad, prohíbe el derecho a la palabra. En este sentido, los discursos que no se adecuen a lo legítimo y las personas que no manejen el discurso oficial, son separadas y rechazadas siguiendo el fundamento de la dicotomización. El interés de este autor por la *voluntad de verdad* radica en el hecho de que su proyección no es únicamente “teórica”, al contrario, el rechazo y la separación tienen prominentes implicaciones en la práctica. Los individuos renuentes a cumplir las demandas de la oficialidad, son alejados del entramado social, encerrados en microambientes, neutralizados para evitar que sus ideas alteren el orden. Veamos por ejemplo el caso de los locos, o lo disidentes políticos: los primeros son admitidos en hospitales psiquiátricos; los segundos son internados en cárceles, o exiliados, en el mejor de los casos. Pero, ¿por qué tanto peligro en la proliferación de los discursos? Los discursos que se encuentran fuera de la *voluntad de verdad*

son siempre la contraparte de la oficialidad, por lo tanto, encarnan la resistencia, la radicalidad y la revolución. Los discursos “revolucionarios” son siempre atractivos para los estratos sociales más bajos. Aquellos que “no tienen nada que perder”, al encontrarse hastiados de su situación, no dudan en encabezar luchas armadas bajo el estandarte de estos discursos alternativos, desajustando el cauce previsto por la clase dominante: no sólo perturbando el orden social, sino también soslayando las metas de control y perpetuación de las elites.

Foucault acierta en brindar gran atención e importancia a los discursos por dos razones: en primer término, las consecuencias e implicaciones de éstos en la vida cotidiana son amplias y peligrosas; en segundo término, los discursos son la síntesis de la manera en que el lenguaje nos construye. Es a través del lenguaje que se conoce y se reconoce a los hombres; es también a través del lenguaje que se juzgan sus actos; incluso el inconsciente está estructurado como lenguaje y es lenguaje en sí mismo, dijo Jacques Lacan (Escritos 1 515). En fin, estamos contruidos a partir del lenguaje. Somos lo que es nuestro lenguaje y nuestras diferencias están dadas sólo mediante el *logos*. Un ejemplo muy simple del papel que juega el lenguaje en la construcción de nuestra identidad serían los profesionistas que, para obtener un título universitario, deben demostrar que dominan los términos de su campo. En conclusión, incluso los *títulos de nobleza cultural* o títulos académicos están basados en el *logos*, no sólo como racionalidad, sino también como discurso.

El discurso no es una actividad transparente y neutra, con él se ejerce poder. El discurso no es sólo lo que se manifiesta, ni siquiera es lo que en él se ordena; el discurso es, ante todo, un instrumento encubierto de lucha y dominación; es la manera de condicionar el comportamiento de los hombres. El principio de exclusión encarnado en *la voluntad de verdad* presiona a los discursos para imponer condiciones que obliguen a los individuos a realizar u omitir conductas a

fin de evitar la separación y el rechazo. Pero, ¿por qué piensa Foucault que el discurso está investido con tan terribles jurisdicciones? Este filósofo afirma que las prohibiciones que muestran los discursos revelan su vinculación con el deseo: los discursos llevan en su seno el poder que tanto anhelan los hombres, porque son ellos quienes representan el saber.

El filósofo René Girard pone especial atención en los deseos y su relación con las prohibiciones para hacer un análisis del funcionamiento social a través de las religiones. Aunque Girard se enfoca en lo religioso, su teoría sobre la violencia nos será útil para complementar el estudio que Foucault hace de los discursos, porque, como dice Agamben, lo religioso y lo político son una y la misma cosa: “la secularización política de conceptos teológicos [...] no hace otra cosa que trasladar la monarquía celeste en monarquía terrenal, pero deja intacto el poder” (Profanaciones 102). Así, yo intentaré transponer la teoría del deseo mimético de René Girard al ámbito secular del ejercicio del poder para explicar cómo los deseos y la violencia que éstos generan, son controlados mediante prohibiciones fundamentadas en la diferenciación social, jerarquización comúnmente establecida a través de discursos.

Para Girard, desear no consiste exclusivamente en la conjugación de un sujeto que se interesa por un objeto, la ecuación sólo está completa cuando se da primacía a un tercer término: el rival. “El deseo mimético no está arraigado en el sujeto ni en el objeto, sino en un tercero que se desea a sí mismo y cuyo deseo imita el sujeto” (La violencia y lo sagrado 177). La rivalidad entre sujetos no es producto de la convergencia circunstancial de sus deseos sobre un mismo objeto, nuestro sujeto (A) desea el objeto (X) únicamente porque el sujeto (B), rival del sujeto (A), lo desea. Entonces, el rival no es otra cosa que el modelo del sujeto, por lo que desear se transforma en un hecho mimético formado a partir de un modelo. De cualquier manera, la teoría mimética no puede limitarse a los deseos, en el texto Acerca de las cosas ocultas desde la

fundación del mundo, Girard afirma que “en los comportamientos humanos no hay nada, o casi nada, que no sea aprendido; y todo aprendizaje se reduce a la imitación. Si de pronto los hombres dejaran de imitar, todas las formas culturales se desvanecerían” (38).

De acuerdo Girard, los comportamientos humanos están regidos por el deseo mimético. Las acciones de los hombres están motivadas por la rivalidad que genera el modelo de deseo y la violencia resultante del enfrentamiento de éstos. Para evitar dicha violencia, todas las sociedades han creado reglas y prohibiciones que impiden que el deseo flote al azar. La clase dominante se encarga de formar el primer modelo y canaliza las energías hacia formas rituales. Los ritos y las ideologías crean un orden cultural que impide la convergencia de los deseos sobre un mismo objeto. “Las prohibiciones tienen una función primordial; reservan en el corazón de las comunidades humanas una zona protegida, un mínimo de no violencia absolutamente indispensable para las funciones esenciales, para la supervivencia de los niños, para su educación cultural, para todo lo que constituye la humanidad del hombre” (Girard La violencia y lo sagrado 227).

Las prohibiciones, para Girard, no son otra cosa que la lección dejada por una crisis anterior que fue estabilizada. Así, las regencias humanas han recogido, a través del tiempo, un saber sobre la naturaleza violenta del hombre, y han aprendido a controlarla para asegurar la supervivencia del grupo. No obstante, la pura existencia de reglas y prohibiciones es insuficiente para mantener el orden cultural. Derivadas del inventario de normas, las diferencias culturales garantizan el orden, la paz y la fecundidad siempre y cuando éstas vengán arraigadas en la *méconnaissance*, esto es, en el “no conocimiento” de su funcionamiento y procesamiento.

La Diferencia [...] es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo

organizado y jerarquizado. Es lo que constituye los objetos y los valores que los hombres transforman, intercambian, manipulan. Se define este orden como una estructura en el sentido moderno del término, un sistema de distancias diferenciales... (Girard La violencia y lo sagrado 58)

Todas las instituciones se arraigan en este orden diferencial, incluso la justicia moderna. El aparato judicial se ha vinculado a un acuerdo común de tipo racional, a un contrato social en el que los hombres parecen ser dueños de lo social, sin embargo, el sistema se fundamenta en el hecho de que no todos tienen derecho a cobrar venganza. Al contrario de lo que se piensa actualmente, las diferencias son, al igual que las prohibiciones, necesarias para la existencia de la vida en comunidad. De hecho, es la pérdida de las diferencias y la omisión de las prohibiciones, lo que lleva a la insana rivalidad y al conflicto. Véase, por ejemplo, lo que sucede en las guerras civiles o las revoluciones: el pueblo, cansado, borra las jerarquías, todos los hombres se mezclan y se confunden buscando apoderarse del gobierno.

Girard llama *crisis sacrificial* a las beligerancias generadas por la pérdida de las diferencias. Él piensa que la *crisis* arroja a los hombres al enfrentamiento pues les priva del carácter distintivo, les priva de cualquier identidad. Así, las sociedades modernas actuales se encuentran en un estado de *crisis sacrificial* constante pues han hecho pensar a sus ciudadanos que la disolución de las diferencias se lleva a cabo en los países democráticos. El capitalismo, sus instituciones y rituales secularizados, alejan a los hombres de la violencia esencial, hasta el punto en que la pierden de vista, pero la violencia jamás se va. “Y bajo muchos aspectos, en efecto, *moderno* aparece como sinónimo de crisis cultural” (Girard La violencia y lo sagrado 194). La crisis en nuestros tiempos radica en el hecho de que la *mimesis* está personificada por un torbellino de modas sucesivas que convierten al modelo en obstáculo y al obstáculo en

modelo. En otros términos, el modelo establecido por las sociedades capitalistas es una meta inalcanzable, de ahí que la rivalidad mimética en nuestros tiempos derive en múltiples tipos de frustraciones.

En síntesis, según Girard, existe, en todas las culturas, a pesar de su carácter religioso o antirreligioso, una unidad no sólo mitológica y ritual, sino operacional que depende de un mecanismo que debe ser siempre ignorado por el grueso del cuerpo social para asegurar la unanimidad de la comunidad: la *méconnaissance*. El pueblo no sabe y no debe saber el papel que desempeña la violencia para que las normas y prohibiciones sean seguidas sin reproches. Para que la violencia quede acallada es preciso que el secreto de su eficacia permanezca inviolado, es necesario que el mecanismo de la unanimidad sea ignorado; en este sentido, lo religioso y ahora lo ritual secularizado, protege a los hombres porque les dice lo que hay que hacer y no hacer para evitar el retorno de la violencia destructora. Girard concluye en el texto La violencia y lo sagrado que “si la eficacia de la transferencia colectiva es literalmente formidable, se debe precisamente a que priva a los hombres de un saber, el de su violencia, con el que nunca han conseguido coexistir (90).

Los discursos tienen como objetivo último, mantener el mecanismo de su funcionamiento escondido para certificar su eficacia y, aunque el lenguaje dice demasiado y muy poco a la vez, los discursos logran instaurar las normas y las prohibiciones sin problemas. El lenguaje permanece impregnado de lo ritual y lo misterioso por lo que está reservado y es otorgado por lo sagrado, o en nuestro caso, por lo político. “Quien formula el origen del pensamiento simbólico formula al mismo tiempo el origen del lenguaje, el auténtico *fort/da* de donde surge cualquier nominación, la alternancia formidable de la violencia y de la paz” (Girard La violencia y lo sagrado 242).

El poder del discurso existe y se transmite sólo porque hay quien lo utilice. Su efectividad depende de la capacidad que tiene para autenticarse y circular, separándose de los demás discursos cuyo alcance es menor, discursos que no pueden ostentar la verdad. El discurso autenticado perpetua el orden institucionalidad y como primer promotor de las leyes, es a él a quien más se le procura. Como paladín de las leyes, a este tipo de discurso se le pueden descubrir más fácilmente sus elucubraciones. Aquí, entonces, se puede ver una complementariedad de ambos polos: el discurso oficial no puede existir sin el resto de los discursos. Sin la resistencia no sería posible evidenciar el discurso que ejerce poder.

Las verdades—y, en general, la oposición del discurso verdadero y del discurso falso—son contingencias históricas que se desplazan dependiendo de la vigencia de las *plataformas epistemológicas*. Los discursos—que caben dentro de los sistemas de exclusión—son sostenidos por un conjunto de instituciones que, cuando caen o se transforman, tiran y reemplazan las verdades que para ese momento eran funcionales. De cualquier manera, la caída y el restablecimiento de las verdades y su consecuente implantación en el imaginario de los súbditos, implica siempre un tipo de violencia. Es necesario, por lo tanto, poner atención a las rupturas y a los cambios de verdades, a las prohibiciones y a los objetos tabú, a las circunstancias socialmente incorrectas, al sujeto y al discurso no autorizados; es necesario mantener una actitud vigilante, porque en todo lo que se dice, siempre hay algo que se escapa. Eso que se escapa es justamente el obrar de las instituciones. Si uno se encuentra dentro del sistema que protege al discurso, es imposible dilucidar la hipocresía que suponen los sistemas de exclusión. La clave para descubrir los hilos que mueven los principios de exclusión—principios de exclusión entendidos como la prohibición, la separación y la *voluntad de verdad*—, es situarse fuera del discurso, situarse en otra escala de lo dicho para buscar las voluntades que hablan por detrás.

La *voluntad de verdad* tiene un soporte institucional que se acompaña por una puesta en práctica del saber a nivel social a través de la educación. La educación—y todo aquello relacionado con el conocimiento—siempre está regulado por la clase dominante a través de las instituciones. El saber se institucionaliza y queda determinado por las *condiciones de posibilidad* del momento vivido. Es decir, lo que se piensa y se dice está condicionado por el saber y los principios de exclusión de un contexto socio-histórico específico. La *voluntad de verdad* se apoya en la manera en la que el saber es valorado, distribuido, repartido y atribuido dentro de la sociedad. De esta forma, la educación sirve como el dispositivo oficial por excelencia para el control y homogenización de los discursos. Este control y homogenización están dados por los procedimientos internos del propio discurso, a saber, la clasificación, la programación u ordenación y la distribución. La meta de la educación desde la perspectiva gubernamental es eliminar la aleatoriedad y sesgar el avance del azar y la oportunidad. Los discursos controlan hacia el exterior, pero a la vez, crean su propio control hacia el interior. Todo orden, establecido por reglas implícitas o explícitas, tiene como objetivo eliminar lo heterogéneo y, por lo tanto, lo incontrolable, aunque, como ya vimos, la clave de la armonía social esté en la Diferencia.

Desde tiempos antiguos las sociedades han recurrido a relatos que fundamenten su política. Estos relatos son los mitos: discursos que describen, ordenan y especifican las situaciones bajo las cuales se lleva a cabo la ritualidad que, según Girard, garantiza la unión y buena marcha de la comunidad. El relato fundacional o discurso primigenio, mediante la manipulación del lenguaje, es el arma básica de las instituciones para mantener cierta configuración social. Pero, ¿por qué el lenguaje es tan eficiente para el establecimiento de las configuraciones políticas y psíquicas? La respuesta se encuentra en el texto Las formas del olvido de Marc Augé. Este autor afirma que la acción es objeto de narración debido a que la

primera está articulada de la misma manera que la segunda: a través de signos, con normas y reglas. Tanto las acciones de los hombres, como sus relatos, están regidos por un sistema de símbolos en perpetua interacción; en esto precisamente consiste la cultura. “Un sistema simbólico (léase, una cultura) proporciona un *contexto de descripción* para acciones particulares [...] De este modo, lo simbólico confiere *legibilidad* a la acción” (38). En otras palabras, la cultura para Augé, es el conjunto de relatos y discursos que recopilan las acciones e interacciones simbólicas de los hombres.

En este contexto, la disposición de una lengua está dada, en principio, por las acciones de los hombres. Las sociedades, a través de—literalmente—recorrer el mundo, distribuyen fronteras sobre lo conocido mediante el nombramiento de los objetos y los fenómenos. Las palabras, entonces, se convierten en “*recortes semánticos*” (Augé 7) de una realidad específica. Quisiera insistir en la especificidad de las realidades: el alcance de las acciones y, por ende, de la lengua de una comunidad se limita a la topografía de un espacio, por lo demás, reducido. Los hombres hablan de lo que hacen y conocen. Por ejemplo, los *inuit*, un pueblo ártico que habita en pequeños enclaves de las zonas costeras de Groenlandia, Norteamérica ártica (Canadá y Alaska) y el extremo nororiental de Siberia, desarrollaron, dentro de su lengua, el *inuktitut*, varias raíces léxicas para nombrar los diferentes estados de la nieve que, adheridas a ciertos afijos, forman palabras que sirven para designar hasta 250 distintos matices del color blanco e incluso conceptos abstractos que se asemejan a algunas cualidades de la nieve. De la misma manera, se sabe que los habitantes del desierto de Kalahari poseen centenares de palabras que se relacionan con los colores de su paisaje y su estilo de vida: los ocre, la tierra seca, la recolección, la caza, etcétera. Lo anterior para decir que las acciones de los individuos, la lengua generada a partir de éstas y la ideología derivada de los *recortes semánticos*, son, todos, parte de una misma

codificación normativa: la cultura. La única manera de conocer el mundo es transitando las culturas, visitando sus paisajes y conociendo sus lenguas. Marc Augé propone no conformarse con la ceguera que supone encerrarse en una cultura única. Él asegura que el conocimiento de otra cultura tiene el mérito de relativizar nuestras fronteras conceptuales, “un modelo de pensamiento tan diferente al nuestro es capaz de tensionar nuestras propias categorías ofreciéndoles así una oportunidad de definirse de nuevo” (17).

Conocer otra cultura es también conocer su lengua, sus palabras y expresiones particulares, su jerga. Conocer una cultura y sus instituciones implica, igualmente, inmiscuirse en los discursos y sus métodos, sus definiciones, sus técnicas y sus instrumentos. Conocer el funcionamiento de una sociedad significa develar las reglas de producción y transmisión de los conocimientos. Las formas en que se obtiene y se acumula la sabiduría de un pueblo son útiles también para descubrir “la verdad” de los discursos. “Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una “policía” discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (Foucault El orden del discurso 31). Por esta razón y para la meta que en esta tesis nos concierne, los discursos sobre cultura e identidad en México se retomarán desde la perspectiva de la *policía discursiva*: desde lo que se puede o no decir o hacer. La institucionalización de la cultura, la manipulación de la Historia y la ostentación de la identidad en las instituciones culturales, serán objeto de un análisis desde sus cimientos teóricos. Porque, sin duda, es la teoría la que evidencia las funciones y alcances de los discursos.

El primer paso en el análisis de los cimientos teóricos de la construcción de identidad en nuestro país estará marcado por un cuestionamiento sobre la linealidad y continuidad de la Historia. Foucault advierte: “La idea de un solo corte que dividiera de una vez y en un momento

dado todas las formaciones discursivas, interrumpiéndolas en un solo movimiento y reconstituyéndolas según las mismas reglas, es una idea inconcebible” (La arqueología del saber 255) La historia de los pensamientos y de los conocimientos está marcada no por la continuidad, no por la motivación de recopilar la memoria colectiva en documentos como pretenden algunos autores, sino por la multiplicación de las rupturas, por la discontinuidad. La historia tiende a la arqueología, a la multiplicación de los estratos, a su desgajamiento, a la especificación del tiempo y de las cronologías, a “la necesidad de distinguir, no sólo ya unos acontecimientos importantes (con una larga cadena de consecuencias) y acontecimientos mínimos, sino unos tipos de acontecimientos de nivel completamente distinto [...] que se yuxtaponen, se suceden, se encabalgan y se entrecruzan, sin que se las pueda reducir a un esquema lineal” (Foucault La arqueología del saber 12). La Historia, aún siendo la versión oficial de la recopilación de las historias y memorias individuales, no puede pretender la continuidad si acaso quiere adquirir un poco de verosimilitud y utilidad.

Decidí detenerme en este punto sin haber tratado todavía la problemática de la Historia para establecer de una vez la metodología desde la cual se trabajará el pasado. Las críticas al manejo de la memoria en México estarán enfocadas a acabar con las descripciones globales que apiñan todos los fenómenos en torno a un centro único. Quiero abogar por una historia desplegada que tiende hacia la dispersión, no hacia la continuidad con todas sus implicaciones conceptuales: tradición, oficialidad, autenticidad, progreso y verdad. Quiero, tomando como punto de partida *la arqueología del saber*, liberar a la historia de la sujeción trascendental (Foucault La arqueología del saber 340). Esta tesis no considerará los discursos como simples conjuntos de signos en los que se entrecruzan cosas y palabras, al contrario, se les considerará como prácticas a partir de las cuales se forman sistemáticamente los objetos de los que hablan.

El discurso es un acto, “hablar es hacer algo, algo distinto a expresar lo que se piensa, traducir lo que se sabe, distinto a poner en juego las estructuras de una lengua” (Foucault La arqueología de saber 351). El lenguaje tiene una función social por lo que debe ser tratado como un objeto de intercambio que no se encuentra cerrado sobre sí mismo, sino abierto hacia algo otro. Al discurso hay que tratarlo en el *juego de su instancia*, hay que tratarlo de acuerdo con las *relaciones discursivas* que efectúa, es decir, de acuerdo con los diversos campos de constitución y validez, las reglas de uso y los medios teóricos con los cuales se ha elaborado. Por eso, la crítica a los discursos sobre curaduría y museografía que se hace a lo largo de este trabajo no pretende llenar el campo de la gestión cultural de “ideas innovadoras”, en cambio, propone transformar las exposiciones de arte y arqueología mediante la transformación de los discursos que sustentan sus guiones curatoriales. En otras palabras, las modificaciones que permitirán renovar los recursos museísticos no deben hacerse sobre la teoría museología, sino sobre el entendimiento, la construcción y la transmisión del pasado. Modificar la concepción nacionalista de la Historia permitirá entender al discurso museográfico como una acción, no como la simple enunciación de visiones unilaterales sobre la identidad mexicana. Exposiciones que entiendan que su potencialidad radica en la capacidad y apertura que tengan para tratar a los discursos como objetos de intercambio, nunca cerrados en sí mismos y cuya significación se construye en interacción, son exposiciones realmente revolucionarias. Yo me daré a la tarea de intercambiar los procedimientos tradicionales de concepción del pasado, por otros que se ubiquen fuera de los límites teóricos actuales, filtraré objetos e instrumentos que han quedado rechazados para intentar dar paso a una nueva metodología que rompa con las reglas y las escalas establecidas. Haré un análisis del campo para captar la estrechez, la singularidad y la unilateralidad del discurso oficial. Es importante determinar las condiciones de existencia del discurso histórico,

fijar sus límites para establecer su relación con las formas de censura de otros discursos, en este caso, con el discurso político.

No es, pues, una interpretación de los hechos enunciativos la que podría sacarlos a la luz, sino el análisis de su coexistencia, de su sucesión, de su funcionamiento mutuo, de su determinación recíproca, de su transformación independiente o correlativa (48) [...] Se trata de desplegar una dispersión que no puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro” (Foucault La arqueología del saber 345).

La memoria manipulada: la Historia y el olvido

Dicho proceso de *descentramiento* del discurso oficial, en lo que concierne a la administración institucional de la cultura, debe comenzar por una reflexión sobre las funciones de la Historia. Comúnmente se piensa que los individuos y sus acciones son el único objeto de estudio de la disciplina histórica. No obstante, el verdadero protagonista de la tarea histórica no es la cronología, sino las entidades colectivas, entendidas como el conjunto de instituciones locales que rigen el rumbo de lo que constituirá la memoria colectiva. Los relatos históricos se vinculan más a los movimientos en los intereses de estas entidades—intereses presentes y pasados—que a la precisión en el seguimiento de los acontecimientos. Esto implica que la Historia está dictada más por las creencias y prejuicios de aquellos que la elaboran, que por el orden cronológico o la complejidad de los sucesos tal como se vivieron. “Past is produced in the present and is thus malleable” (Olick 128).¹² La Historia, aunque trata del pasado, se inscribe en el presente, y es

¹² El pasado es producido en el presente y es, por ende, maleable (traducción de la autora).

este presente el que la determina porque “toda afirmación, toda estimación es relativa a las condiciones históricas de su enunciación” (Ricœur La memoria, la historia, el olvido 398).

El relato histórico no es una reactivación de los hechos anteriores, sino una reconstrucción que depende enteramente de la intelección del historiador. El pasado pasa a segundo plano cuando se le compara con la importancia que tiene el punto de vista del historiador en la selección de documentos, testimonios y fuentes. Debido a que las fuentes son arbitrariamente elegidas, los hechos que prueban no son meros datos, sino algo que se construye, se busca, se arregla, se establece e institucionaliza. “Los propios archivos que el historiador constituye como testimonios del pasado, son fruto de su metodología” (98), dice Paul Ricœur en Historia y narratividad para concluir que son las preguntas planteadas durante el proceso selectivo las que determinan lo que será históricamente pertinente, y no ya, la “realidad” de lo ocurrido.

El historiador se representa a sí mismo el pasado en el tiempo presente; para él, como para cualquier individuo, actuar y pensar fuera de su condición histórica es imposible. Los historiadores nunca dejan de ser agentes espacio-temporales específicos. Tal como lo mencionó Marc Bloch, la Historia es un oficio; el historiador, un artesano que está atado, por un lado, a su propia y determinada *condición de posibilidad* y, por otro, a los dictámenes de la tradición y la oficialidad. Bloch, buscando una justificación para la Historia, escribió en el libro Apología para la Historia o el oficio del historiador que documentar y seguir historias no implica únicamente querer insertarse en el mundo positivista que valora lo científico por sobre lo social. Bloch defiende la faceta humana de la ciencia histórica: enfatiza y reivindica la fluctuación y lo impredecible como aquello que le brinda “sabor” y dificultad a la reconstrucción de estructuras que develan los acontecimientos. Así, Bloch equipara las cualidades necesarias en la

reconstrucción de los acontecimientos a las habilidades que debe tener un artesano: ambos necesitan, en primer término, destrezas manuales sobresalientes para dominar las técnicas que les conciernen; y, en segundo término, mucha imaginación y creatividad para, en el caso del historiador, develar los “misterios” y reconstruir los hechos del pasado y, en el caso del artesano, manifestar la estética popular.

Ya Marx lo decía, la naturaleza de la Historia es política: el conocimiento profundo y sistemático del pasado no constituye un fin en sí mismo y es indispensable sólo al servicio del presente (Chesneaux 58). El relato histórico justifica su existencia en el interés general de conocer, no obstante, es ingenuo pensar que las instituciones que despliegan sus conclusiones tengan como único objetivo difundir el conocimiento. No hay discurso histórico cuya función sea puramente cognoscitiva; como lo vimos en el apartado anterior, todo discurso se inscribe en una determinada realidad social donde es útil para las distintas fuerzas en pugna. “The distinction between history and memory in such accounts is a matter of disciplinary power rather than of epistemological privilege” (Olick 110).¹³ En fin, como discurso, pero sobre todo, como memoria, la construcción del pasado está demasiado configurada por los intereses dominantes de la sociedad; “the past is a particularly useful resource for expressing interests” (128)¹⁴, dicen Olick y Robbins; la Historia “es el modo de existencia de un imaginario de la fuerza, imaginario cuyo nombre es el poder” (23), dice Louis Marin.

Así, la Historia funciona como el arma por excelencia de los mecanismos de control, es la defensa del orden de cosas existentes, es la estrategia número uno contra los peligros de la reacción. De entre todas las áreas del conocimiento, el relato histórico es el más sometido a la

¹³ La distinción entre historia y memoria en tales términos es un asunto de poder disciplinario en lugar de privilegio epistemológico (traducción de la autora).

¹⁴ El pasado es un recurso particularmente útil para expresar intereses (traducción de la autora).

explotación ideológica. La Historia gira en torno al poder, y como todos los sistemas de creencias, ésta constituye también un dispositivo para asegurar obediencia. Historia e ideología coinciden en la tendencia a legitimar el orden y el poder, el sentido de relación jerárquica entre gobernantes y gobernados. “La Historia se emplea de manera sistemática como uno de los instrumentos de mayor eficacia para crear las condiciones ideológico-culturales que facilitan el mantenimiento de las relaciones de dominación” (Pereyra et al. 23). El pasado, debido a su fortísima carga afectiva, es el componente principal que la estructura de dominación imperante tiene en el repertorio de la manipulación ideológica. No por nada Carlos Pereyra concluye: “pocas modalidades del saber desempeñan un papel tan definitivo en la reproducción o transformación del sistema establecido de relaciones sociales como el saber histórico” (22). La Historia es un producto de aceptación masiva, una droga que permite manejar efectivamente la oscilación de las masas.

No es gratuita la atención y extensión que le doy a la discusión sobre el discurso histórico, el poder y la identidad en esta tesis. La construcción del pasado es un ámbito muy disputado, en él se escenifican las luchas políticas e ideológicas de toda la sociedad. De hecho, es la Historia en donde se pueden observar y de donde salen los instrumentos de manipulación masiva, es la Historia manipulada la que se encuentra detrás de los problemas culturales mexicanos. Por lo tanto, considerar a la Historia desde su papel como utensilio ideológico y no desde su supuesta científicidad, proporcionará un punto de perspectiva para descubrir las falacias, inconsistencias y fallos de la gestión cultural en México.

La Historia como ciencia presenta un inconveniente que puede ser develado cuando se discurre la intencionalidad del relato: “cuando uno fija la mirada en un aspecto del pasado [...] se vuelve ciego ante otro aspecto. [...] Ver una cosa es no ver otra. Narrar un drama es olvidar otro”

(576), dice Ricœur en La memoria, la historia, el olvido. De esta forma, el hecho de que la tarea historiográfica sea una *labor de jardinero*—en términos de Marc Augé—, es decir, el hecho de que su metodología se dedique a seleccionar y podar (Augé 23), impide que la Historia sea una descripción definitiva, terminada, tal como lo requiere la ciencia. Los acontecimientos no poseen significados fijos que pueden establecerse a partir de testimonios perfectos, continúa Ricœur en Historia y narratividad (90), por lo tanto, las descripciones integrales, derivadas del afán científico, son simplemente inalcanzables. La Historia sólo puede conformarse con ser un conjunto de *esbozos explicativos* que señalan el camino para descubrir ciertas regularidades específicas requeridas por el modelo de explicación científica (Ricœur Historia y narratividad 86). De hecho, es de las pretensiones y procederes científicos de los que más debemos sospechar, pues, sin importar la profundidad de la documentación y la precisión de los detalles, lo establecido por el relato histórico puede, como cualquier acto de discurso—y de la memoria también—triunfar o fracasar. En otros términos, aquello que en el discurso de la Historia se establece como la Verdad, aquellos acontecimientos considerados históricos, muy seguramente nunca fueron recuerdos de nadie.

En fin, la actividad de la Historia no se limita a plasmar consistentemente lo que constituye la memoria colectiva, añadiendo unos episodios a otros; el reto del historiador es la elaboración de totalidades significativas para la situación presente a partir de acontecimientos dispersos. “La operación narrativa se asemeja a un juicio y, más concretamente, al juicio reflexivo, en el sentido kantiano del término. El hecho de contar y de seguir una historia consiste en «reflexionar sobre» los acontecimientos” (Ricœur Historia y narratividad 105). Así, el resultado de la intelección historiadora es siempre una interpretación, es decir, una traducción, una decodificación, o—en términos goodmanianos—un auto-cuestionamiento sobre qué denotan

las experiencias pasadas (Goodman 194). De cualquier manera, la interpretación no se limita al proceso descriptivo como tal, la interferencia de la subjetividad se encuentra en todos los niveles de la operación: desde el horizonte documental con la selección de fuentes, hasta la etapa explicativa, pasando por el horizonte comprensivo. No obstante, para que la subjetividad no atrofie las pretensiones científicas de la Historia, el relato se hace imitando lo real. Dicha *mimesis* implica que el relato requiere un referente en el mundo, dado, en este caso, por la semejanza que la cronología historiográfica tiene con la manera en que se percibe el tiempo orgánico. Memoria e Historia no sólo tienen la misma manera de ordenar el tiempo, sino que, además, se anclan a lo real a través de la correferencia, esto es, a la comprobación comunitaria de los recuerdos.

La Historia produce, mediante sus pretensiones de verdad, la ilusión de que sus contenidos encierran lo real que ella representa. Sin embargo, la Historia no es más que “un discurso performativo falseado, en el que lo verificativo, lo descriptivo, no es, de hecho, más que el significante del acto de habla como acto de autoridad [...] es no tanto lo real como lo inteligible” (Barthes 175). Finalmente, el relato histórico comparte mucho más con los relatos de ficción que con el conocimiento perteneciente a la categoría científica. De hecho, para Ricœur, la Historia es un *artefacto literario* que, aunque se encarga de representar la realidad, tiene la característica—por cierto, compartida con todos los textos de literatura—de asumir el estatuto de un sistema autosuficiente de símbolos (Historia y narratividad 138-139). “Considerado desde el punto de vista de la imaginación relativa al lenguaje, relato histórico y relato de ficción pertenecen a una sola y misma clase, la de las «ficciones verbales»” (328) concluye Ricœur en La memoria, la historia y el olvido. Tanto la Historia como la ficción se refieren a la acción humana, aunque lo hagan en función de pretensiones diferentes: la Historia pretende verdad y

justicia, la ficción pretende fijar la tradición oral, ostentar genialidad, demostrar la vida de una época, entretener al público o, simplemente, vender. Equiparar a la Historia con la ficción no le quita validez a uno, ni le da estatus al otro; el objetivo es hacer presente que, como dice Marc Augé, “la ficción de los otros cambia de sentido a partir del momento en que tomamos conciencia de que todos vivimos ficciones” (41). La idea es dar voz a todos los discursos. Practicar un *descentramiento* como el que proponía Foucault, puede dar paso a otro tipo de críticas, más sustanciosas y más interesantes.

Ficción o verdad, no importa de qué manera se le considere a la Historia, ésta ha adquirido mucha importancia en nuestros días. Pero, ¿por qué?, ¿por qué la memoria y su remanente, la Historia, han cobrado semejante proporción actualmente? Pierre Nora dice en Les lieux de Mémoire que “hablamos tanto de la memoria porque queda muy poco de ella” (7). Nora encuentra que la unión de la memoria y la Historia es una alternativa que tiene la oficialidad para lograr la cohesión social que la memoria por sí sola ya no puede alcanzar. “Memory inevitably gives way to history as we lose touch with our pasts” (Olick 111).¹⁵ Así, el pasado que conocemos y que nos imponen como nuestro, nunca ha formado parte de la memoria colectiva. El pasado nacional es parte de una memoria histórica resultado de una aculturación que enfatiza la exterioridad. En una época en la que hemos perdido el sentido de comunidad, la memoria colectiva ha perdido su peso y tan sólo tiene valía en relación con lo que la Historia ha querido procesar de los recuerdos comunes. De esta forma, el pasado parece irreconocible, distante y ajeno, por lo que la Historia ha tenido que adoptar la técnica de la aculturación para familiarizar progresivamente al colectivo con lo no propio. “Where premodern societies live within the continuous past, contemporary societies have separated memory from the continuity of social

¹⁵ La memoria inevitablemente da paso a la historia al tiempo que nosotros perdemos contacto con nuestro pasado (traducción de la autora).

reproduction; memory is now a matter of explicit signs, not of implicit meanings” (Olick 121).¹⁶ En este sentido, los testimonios, la documentación y más recientemente, la Cultura, constituyen no sólo el punto de transición entre la memoria y la Historia, sino el aparejo por excelencia para llevar a cabo la imposición violenta de un pasado venido del exterior.

Ya sea bajo la modalidad de la memoria, o bajo la modalidad de la Historia, debido a su naturaleza selectiva, el pasado es aprehendido siempre en una versión parcial y frágil. La memoria orgánica y la realidad histórica son producciones humanas cuyo carácter interpretativo les da la posibilidad de ser, tanto relatos equívocos, como fuentes inagotables de composición y recomposición de nuestras vivencias e intereses, siempre reflejando la tensión ejercida por la espera del futuro. El pasado no es un conjunto de hechos aislados que una vez fueron y que hoy ya dejaron de ser; el pasado es una manera de moldear el futuro. La memoria y la Historia son útiles en cuanto ayudan, en primer lugar, a anclar a los adeptos a la situación presente y, en segundo lugar, a moldear el futuro a partir de la resignación o la reacción (de igual manera en el estrato institucional que en el estrato personal).

¿Cuáles son, entonces, las diferencias y las similitudes entre la memoria, la Historia y las historias? En principio, podemos adjudicar las compatibilidades entre estas tres dimensiones del pasado a que su vínculo, el recuerdo, es inseparable de la noción de paso del tiempo. Nuestra percepción de lo pasado requiere, necesariamente, la impresión de distancia temporal para poder ser diferenciada de la imaginación. “El recuerdo es re-presentación, en el doble sentido del re-: hacia atrás, de nuevo” (61) dice Ricœur en el texto La memoria, la historia y el olvido. De esta forma, cuando la memoria orgánica quiere extraer un recuerdo, lo que hace es buscar una imagen que puede ser diferenciada de una fantasía de la imaginación porque la primera tiene una etiqueta

¹⁶ Donde las sociedades premodernas viven dentro del pasado continuo, las sociedades contemporáneas han separado la memoria de la continuidad de la reproducción social; la memoria es ahora una cuestión de signos explícitos, no de significados implícitos (traducción de la autora).

espacio-temporal específica, mientras que la segunda no puede ser ubicada en un contexto concreto.

Tanto la imaginación como la memoria funcionan con imágenes, ambas son una variedad de *mímesis*. Sin embargo, a diferencia de la imaginación, la memoria es capaz y, de hecho, tiene como función copiar las impresiones de la conciencia para crear un modelo cognitivo de lo propio, de lo que el individuo es. “Lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza Agustín: la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones; en este sentido, este pasado es mi pasado. Por este rasgo, precisamente, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona y, mediante este rodeo, esa identidad” (La memoria, la historia, el olvido 128), continúa diciendo Ricœur. Los recuerdos “nos aferran a la certeza de nuestra continuidad, de nuestra identidad” (Augé 30); a la sazón, memoria y conciencia son la misma cosa, es decir, la búsqueda afectiva de una interioridad que nos diferencie de “lo otro”, de lo extranjero, de lo distinto. Tanto la rememoración, como la construcción de identidad, son esfuerzos intelectuales y afectivos que pretenden constituir, desde la esfera de lo propio, la experiencia de “lo demás” como extraño o como ausente.

“Identities (personal or collective) are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves in, the narratives of the past” (Huyssen 1).¹⁷ Tratar con identidades, así como tratar con memorias y discursos, significa relacionarse con proyectos, procesos y prácticas que funcionan de diferente forma dependiendo de dónde se encuentren en el tiempo y en el espacio. Lo propio pasa por la ubicación de los recuerdos; colectivamente el establecimiento de lo propio pasa por la ubicación de la memoria colectiva en una narrativa del pasado. “Memory is a matter of how minds work together in society, how their operations are not

¹⁷ Identidades (personales o colectivas) son los nombres que les damos a las diferentes maneras en las que somos posicionados por, y nos posicionamos a nosotros mismos, dentro de las narrativas del pasado (traducción de la autora).

simply mediated but are structured by social arrangements. It is in society that people normally acquire their memories. It is also in society that they recall, recognize, and localize their memories” (Esbenshade 109).¹⁸ Las identidades solamente cuajan en el marco de una narrativa que logre conjuntar los recuerdos individuales en una memoria colectiva que funcione como estructura conectiva de la dinámica social. En fin, las identidades como discursos no deben olvidar su dimensión social, lo que significa que deben ser incluyentes pero no totalmente homogenizantes.

El hecho de que el pasado sea un factor importante en el forcejeo por el poder no quiere decir que los discursos históricos tengan que sesgar la memoria de la gente. La Historia sería un terreno no tan disputado si, en lugar de legitimar los sistemas de dominación, los discursos identitarios se dedicaran a recontar las diferentes historias y visiones de la memoria colectiva. Nuestro conocimiento del pasado no sería un lugar donde se ventilan las luchas políticas e ideológicas si las identidades no fueran narraciones míticas de la supuesta unidad nacional. Me parece que la identidad mexicana estaría mejor construida si el olvido no fuera un componente imprescindible de la reconstrucción monumental de la memoria.

“History writing is never born of only remembering; the forgetting, the discarding of elements that can’t be fit into the new history are just as much a part of the reconstruction of history as remembering” (Esbenshade 86).¹⁹Entiendo que la constitución de la Historia precise ejercitar tanto la memoria como el olvido; entiendo también que lo que prevalece es el olvido y no la memoria en los discursos oficiales; no obstante, recordando que las narrativas históricas

¹⁸ La memoria es una cuestión de cómo funcionan las mentes juntas en sociedad, cómo sus operaciones no son simplemente mediadas, sino estructuradas por los arreglos sociales. Es en sociedad que las personas normalmente adquieren sus memorias. Es también en sociedad que ellos rememoran, reconocen y localizan sus memorias (traducción de la autora).

¹⁹ La escritura histórica nunca nace de sólo recordar; el olvido, el descarte de elementos que no pueden caber en la nueva historia son tan parte de la reconstrucción de la historia, como el recuerdo (traducción de la autora).

son interpretaciones, el olvido y el recuerdo pueden alternarse si se plantean visiones diferentes de los mismos acontecimientos. Esa sería una manera más rica de mirar la Historia y las identidades que fundamenta.

A continuación me internaré en la problemática del olvido para poder elaborar más sobre cómo memoria y olvido pueden alternarse en discursos disidentes, es decir, en discursos históricos que compitan con las visiones oficiales estatales. Comúnmente se piensa que el olvido es el antónimo de la memoria. Siendo la memoria la puerta de acceso siempre fiel al pasado y a la identidad, el olvido se entiende como una debilidad, una laguna, una traición a lo propio. La memoria frecuentemente se define como la lucha contra su contraparte patológica. No obstante, la dualidad memoria/olvido no debe ser otra víctima de la tendencia occidental judeocristiana de dicotomizarlo todo; el olvido no es la disfunción ni el reverso de la memoria, sino un componente del funcionamiento de la rememoración. “Forgetting is not the negation of memory, something necessarily false and deceptive, but «remembering otherwise», another revision in a stream of constant revision and evolution” (87)²⁰, dice Esbenshade en su texto Remembering to forget. Para pensadores como Augé, la memoria y el olvido guardan la misma relación que la vida y la muerte, una define a la otra, una existe sólo en función de la otra. “Para muchos no es sólo de orden metafórico (el olvido como una especie de muerte, la vida de los recuerdos), sino que pone en juego concepciones de la muerte (de la muerte como otra vida o de la muerte como inmanente a la vida) que rigen a su vez los papeles asignados a la memoria y al olvido” (27). El hecho de que nuestra relación con el tiempo pase necesariamente por el olvido, hace también que, tanto los recuerdos, como las lagunas, sean necesarios en la ocupación completa de la conciencia que tenemos de la duración de los eventos.

²⁰ El olvido no es la negación de la memoria, algo necesariamente falso o engañoso, sino “el recuerdo de otra manera”, otra revisión en el caudal de la constante revisión y evolución (traducción de la autora).

El olvido toma otro sentido cuando se le deja de percibir como pérdida del recuerdo. El olvido no es un acontecimiento, es un estado que “designa el carácter *desapercibido* de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia” (563), agrega Ricœur en La memoria, la historia y el olvido. Más poéticamente, Augé ubica a los recuerdos como una playa que es moldeada por el mar del olvido (27). En fin, el olvido es necesario para el individuo y para la sociedad ya sea para “cicatrizarse sus heridas, reparar lo perdido, regenerar en su propio solar las formas rotas” (Nietzsche Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida 97), o para “no perder la memoria ni la curiosidad” (Augé 104). En conclusión, “amnesias and acts of legal prescription are some ways in which societies from ancient Athens to our own have elected to forget for the sake of a future in common” (Booth 259).²¹ El exceso de memoria e Historia es tan malo como el exceso de olvido, lo ideal es encontrar el equilibrio para que se recuerden las cosas que motiven y se olviden las cosas que darán importancia a otras cuestiones. Lo ideal sería que no existiera una sola Historia sino muchas interpretaciones, muchas historias que dieran oportunidad a múltiples visiones de la memoria y el olvido.

A pesar de que actualmente parece que las comunidades son organizaciones del olvido, la Historia ha impuesto a sus descendientes el deber, no sólo de recordar, sino de vigilar. “La vigilancia es la actualización del recuerdo, el esfuerzo por imaginar en el presente lo que podría semejar al pasado, o mejor [...] por recordar el pasado como un presente, volver a él para encontrar en las banalidades de la mediocridad ordinaria la forma horrible de lo innombrable” (Augé 102). De esta forma, la memoria oficial, siguiendo el supuesto de que es menos importante recordar que asociar, ha creado rituales y monumentos que permanecen como

²¹ Las amnesias y actos de prescripción legal son algunas maneras en las que las sociedades, desde la antigua Atenas hasta las nuestras, han elegido olvidar por el bien del futuro en común (traducción de la autora).

inscripciones, potenciales documentos, que constituyen la tarea de la epistemología del conocimiento histórico: atar un lugar a un tiempo y evento determinados. “Si fuéramos capaces de vivir dentro de la memoria, no hubiéramos tenido que consagrar *lieux de mémoire* en su nombre” (25), dice Pierre Nora. En especial, la memoria oficial, con sus documentos y monumentos, se consagra como el presente de un pasado único, como huella cuyo efecto presente es signo de una causa ausente.

Al respecto, el historiador del arte Alois Riegl, en su trabajo El culto moderno a los monumentos: caracteres y origen, opina que la memoria moderna, defectuosa como es, requiere de marcadores visuales que no sólo funcionen como recordatorios, sino que también sirvan de ídolos a los que es necesario, en la época de la *cultura de masas*, acudir en multitudes a rendir reverencias y demás saluciones y ceremonias. Alois Riegl, a principios del siglo XIX, ya había diagnosticado la importancia que estaban adquiriendo los monumentos como contenedores de una pluralidad de significados y valores que tensionaban su definición como simple decoración urbana. Para él, el concepto de monumento estaba compuesto por dos aspectos: el *valor histórico* y el *valor conmemorativo intencionado*. El primero se liga a la raíz etimológica de la palabra monumento, *monere*, que literalmente quiere decir: transmitir; así, el *valor histórico* refiere a la pericia de estos elementos para funcionar como anotadores arquitectónicos del pasado, es decir, como mensajeros o transmisores de conocimientos y datos de acontecimientos anteriores. El segundo, el *valor conmemorativo intencionado*, se asocia a la voluntad de presencia consciente de la historia común, a saber, el hecho de anular, para la memoria colectiva, el paso del tiempo. La misión de los monumentos desde el *valor conmemorativo intencionado* es mantener un presente eterno, un presente siempre conmemorado y siempre sacralizado. Entonces, el ejercicio de conmemoración hecho a través de los monumentos, no consiste únicamente en evocar el pasado

impuesto; recordar también incluye llevar a la práctica saberes aprendidos en el proceso de instrucción oficial.

El aprendizaje consiste, en efecto, en la adquisición, por un ser vivo, de comportamientos nuevos que no forman parte del repertorio de los poder-hacer o de los poder-saber heredados, programados genéticamente, o que son propios de la epigénesis cortical. (84) [...] Toda sociedad tiene la responsabilidad de la transmisión transgeneracional de lo que considera como sus logros culturales. Aprender es, para cada generación, ahorrar [...] el esfuerzo agotador de aprender todo de nuevo cada vez. (Ricoeur La memoria, la historia, el olvido 86)

Institucionalmente se tiene la impresión de que la Historia tiende un puente natural con el pasado, por ende, la enseñanza de la Historia, como recreación de símbolos, rituales, mitos e imágenes propios de la comunidad, tiene la capacidad de establecer creencias, normas y valores que rijan el comportamiento de los ciudadanos. El objetivo de la Historia es reconstruir los comportamientos, expresar las concepciones del mundo y englobar las sensibilidades en una sola psicología colectiva; de ahí que su enseñanza sea fundamental en los procesos de construcción de la identidad nacional. Desde el principio, la Historia construye los complejos sistemas de representaciones y demás referentes comunes que la sociedad vincula a la “verdad” de su pasado y su identificación. Sin embargo, la Historia no tendría la dimensión que tiene si no fuera porque la memoria se incorpora a la constitución de la identidad a través de la función narrativa. “La historia es totalmente escritura” (307), no se cansa de repetir Ricoeur en La memoria, la historia, el olvido. Como forma narrativa, la Historia tiene poco que ver con los acontecimientos tal como se produjeron. “La invención de la escritura y de todas las demás drogas emparentadas es opuesta, como una amenaza, precisamente a la memoria verdadera, a la memoria auténtica. (183)

[Por esta razón] es en la problemática de la identidad donde hay que buscar la causa de la fragilidad de la memoria así manipulada” (110).

La Historia es moralista y pedagógica. Las interpretaciones históricas incluyen siempre juicios de valor y ningún apego a la objetividad, como si la axiologización fuera inherente a la función social de la Historia. Me parece que el fracaso de la Historia en la construcción de identidad nacional radica en el hecho de que ésta no ha hecho más que juzgar. Ha demostrado ya su incapacidad para explicar consistentemente. ¿Cómo se puede educar y convencer cuando aquello que se muestra es evidentemente parcial, reaccionario, visceral y muy volátil?

La instauración de un vínculo social a través de las representaciones y las prácticas no es el único referente del relato histórico, es función de este tipo de discurso dar territorio y sepultura a los muertos del pasado. La Historia, combatiendo el vacío y la oscuridad de la muerte, crea relatos que—al igual que los cementerios en el contexto urbano—dan razón y expulsan el miedo al olvido. La Historia como sepultura es un gesto que se asemeja al proceso de duelo presente en los entierros, solamente que en el caso del relato, es la escritura—y no la lapidaria o el lugar—la que transforma en presencia interior la ausencia física del personaje. La sepultura es el lugar que funge como recordatorio de la ausencia, de la misma manera en que el discurso mantiene presente el recuerdo del pasado. Al respecto, Michel de Certeau opina que el discurso histórico “hace presente en el lenguaje el acto social de existir y le proporciona una marca cultural” (159). Para él la escritura ejerce “una función simbolizadora [que] permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado” (La escritura de la historia 116). En este sentido el historiador se erige como el que da voz a los muertos, pero también como un experto en generar ausencia. “La ausencia ya no es, pues, un estado, sino el resultado de un trabajo de la historia, verdadera máquina en producir desviación, en suscitar la heterología, ese *logos* del otro” (Ricœur La

memoria, la historia, el olvido 473).

Tan importante es la enseñanza de la Historia como su conmemoración en ritos. Hay que ser como mínimo dos para gestionar el tiempo, dice Augé (70); lo que significa que no basta con distribuir la versión oficial de la memoria colectiva entre la población, no basta el historiador dando voz a los muertos, las instituciones deben incluir a la comunidad para que cada miembro logre interiorizar los recuerdos impuestos. Así, los ritos son dispositivos destinados a pensar y administrar el tiempo en beneficio de la recuperación de un pasado perdido (Augé 65). La puesta en práctica de la Historia en forma de recordaciones es otra forma de solemnizar el pasado para reactualizarlo a través de la representación de los acontecimientos fundadores. Las fiestas, conmemoraciones y ritos escenifican los recuerdos “comunes” en espectáculos que elogian no sólo la identidad, sino también el vínculo social que crean.

Incluso cuando la institucionalización y celebración del relato histórico tiene dos metas muy lícitas y efectivas para el mantenimiento social, a saber, el ordenamiento y la clasificación de las representaciones y la puesta en práctica de la *uniformización* de los comportamientos, la veneración de las costumbres y tradiciones termina por cubrir todos los símbolos sociales con un velo de devoción incuestionable que, con el tiempo, daña y obstruye el caudal de la comunidad pues lo nuevo, lo que surge, es inmediatamente rechazado y atacado. “Esta historia sólo sabe conservar, no engendrar” (Ricœur La memoria, la historia, el olvido 381).

Tal como lo vimos en la sección anterior cuando hablábamos del trabajo de Girard, la *ritualización* es una estrategia muy común para disfrazar las contradicciones fundamentales que existen en el interior de las relaciones sociales. Por esta razón, el entendimiento de la estructura y funciones de los rituales es muy útil en el análisis del funcionamiento de los sistemas de poder. Al igual que las fiestas patrióticas, las exposiciones temporales y demás recursos museológicos,

después de tanta festividad, de pronto se convierten en símbolos tan ceremoniales y sagrados, tan saturados de emotividad y venerabilidad, que adquieren un aura de obviedad e inevitabilidad generando, entre los espectadores, la ilusión de que sus contenidos tienen, en realidad y por seguro, un valor o una importancia especial. Sin importar si trata de arte o del pasado nacional, si son permanentes o temporales, las exposiciones son símbolos de identidad en sí mismos; de ahí que su efectividad en la transmisión del mensaje patriótico dependa de que los rituales que engloba se realicen de acuerdo a reglas formales estrictas. Lograr un cambio en las exhibiciones del pasado significa alterar y hacer inválida la oficialidad, la institucionalización y la ritualidad.

Estoy consciente de que la suspensión de la oficialidad del relato histórico que propongo en esta tesis es un poco menos que imposible porque, por un lado, requeriría un alto nivel educativo para toda la población y, por el otro, pediría visión y tolerancia para cambiar las formas tradicionales de mostrar la Historia. No obstante, creo que la toma de conciencia es un proceso largo que puede lograrse si se da paso a paso. A pesar de las dificultades que representa llevar a cabo las propuestas que serán planteadas en este trabajo, me motiva notar que la mayoría de los jóvenes mexicanos, especialmente los pertenecientes a las clases media y alta, cada vez más permeados por la globalización, han pluralizado su educación. El tipo de instrucción nacionalista tradicional, diseñada bajo los preceptos del siglo XIX, ya no es capaz de controlar la opinión de los habitantes más jóvenes. En un país tan variopinto, multicultural y mestizo como México, ya no es posible reforzar un sentimiento nacional único y unilateral que despierte la lealtad de sus habitantes como por arte de magia; es necesaria una reconsideración de lo que implica lo propio y lo nacional, es urgente una reestructuración de la memoria histórica. La referencia a un mismo territorio, a una misma lengua y a un mismo pasado es insuficiente y, en esta tónica, las exposiciones entran para proponer y cuestionar, para leer de otra manera no sólo

el pasado, sino el presente y el futuro también. Las exposiciones no pueden imponer puntos de vista, incluso puntos de vista reaccionarios o alternativos; exposiciones adoctrinantes y pedagógicas serían un regreso a los procedimientos anteriores.

La idea central de esta investigación es demostrar que la democratización del conocimiento histórico, así como la apertura de la cultura a todas las personas, es sólo una ilusión estatal que pretende adiestrar y uniformar, por otros medios diferentes a los escolares, las mentalidades según la ideología dominante. No importa qué tan bien distribuidos estén los programas culturales, éstos siempre dependen del Estado, y por ende, no pueden negar que, desde su nacimiento, su patrón de maniobra es la división jerárquica y vertical. “El sistema actual, [...] bajo la ficción de la neutralidad científica y la pluralidad de corrientes, declara la «libertad de discurso» pero monopoliza la dirección y administración del proceso productivo” (Pereyra et al. 127).

Es forzoso dejar atrás el positivismo educativo. Es obligatorio deshacernos de la pedagogía y la liturgia patriótica que sostiene una Historia nacional moderna. Cuestionar la memoria manipulada no significa perder respeto por lo que fuimos o lo que somos; retomar la importancia del olvido y de lo olvidado tampoco implica ser infieles a la tierra que nos vio nacer y nos da de comer; en fin, releer la Historia no envuelve ningún tipo de “malinchismo”, es, simplemente, la posibilidad de dar voz a lo no autorizado, a lo común; es solamente salir de lo oficial. “El metadiscurso nacionalista suele impedir o dificultar la relación [de las personas] con su pasado y con la historia del mundo: la historia es reducida a jeroglíficos, a símbolos estáticos destinados a glorificar el poder nacional y a adormecer la razón” (Bartra 232).

Nuestra narrativa histórica y existencia cultural no puede seguir dependiendo de la devoción a la materialidad. Debemos dejar de mirar a la cultura como propiedad porque la

veneración ciega al patrimonio cultural nos seguirá conduciendo a una manipulación indiscriminada de la memoria según las necesidades económicas o políticas estatales. No podemos seguirnos torturando con el principio capitalista que consiste en creer que “being depends upon having” (Bradford 67).²² Nuestra museología debe ser selectiva para que nunca, en el futuro, sea más importante la cantidad que la calidad; para que nunca más sea necesario “desarrollar” cultura en lugar de apreciar la que tenemos y conocemos; para que, en lo sucesivo, constituir “colecciones representativas” no signifique inventar una cultura estática que nunca existió en el pasado (Bradford 69). La historia no es un conjunto de discursos dados de una vez y para siempre, la cultura material—incluso la del pasado—no es un apilamiento de objetos terminados. Tanto la historia, como el patrimonio que la representa, son resultado de una dinámica social que constantemente construye y reconstruye significaciones, de ahí que ambos sean procesos y no hechos estáticos.

²² El ser depende del poseer (traducción de la autora).