



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

“Mito, magia y muerte como elementos constitutivos de la conciencia mexicana”

Verfasserin

Angelika Mitterhauser

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im September 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 236 352
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Romanistik/Spanisch
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Peter Cichon

*Doy las gracias a
mis padres, mi hermana, mi abuela
y mi compañero
por su naturaleza afectuosa*

con todo mi corazón

Índice

PARTE I: CULTURA, IDENTIDAD, SIMBOLOGÍA

1 Introducción

- 1. 1. El objetivo de las investigaciones 3
- 1. 2. La elaboración estructurada del trabajo 6

2 Cultura 8

- 2. 1. Las Ciencias Culturales (*Cultural Studies*) 9
- 2. 2. Definición conceptual de ‘lo cultural’ 11

3 Identidad: un acercamiento..... 15

- 3. 1. Conceptos de identidad 15
- 3. 2. El conflicto identitario 18
- 3. 3. El aspecto político de la identidad cultural 20
 - 3. 3. 1. La reorientación cultural como acto involuntario 21
 - 3. 3. 2. El poder disciplinario y el sujeto cultural..... 22
 - 3. 3. 3. La identidad de entidades y agrupamientos políticos..... 23

4 Identidad colectiva: etnia, nación y nacionalismo 24

- 4. 1. Etnia y raza..... 24
- 4. 2. Raza y el aspecto político..... 25
- 4. 3. Nación y nacionalismo 25
 - 4. 3. 1. El origen y la definición de los términos ‘nación’ y ‘nacionalismo’ 26
 - 4. 3. 2. Los criterios: Estado-nación y Cultura-nación..... 30
 - 4. 3. 3. Los orígenes de la conciencia nacional: religión y modernización..... 35
 - 4. 3. 4. La nación multicultural 37

5 Simbología, mito e identidad

- 5. 1. Un acercamiento filosófico a la conciencia simbólico-colectiva 38
- 5. 2. La *poiesis* cultural o la memoria y el olvido colectivos..... 42
 - 5. 2. 1. La herencia patrimonial y la “memoria negativa” 42
 - 5. 2. 2. La memoria comunicativa y la memoria colectiva 44
 - 5. 2. 3. El *palimpsesto*: procesos de codificación, decodificación y recodificación..... 46
- 5. 3. Mitos y símbolos colectivos: una aproximación 47
- 5. 4. El mito 49
 - 5. 4. 1. Los niveles conceptuales 49
 - 5. 4. 2. La memoria colectiva y el mito diario 50
 - 5. 4. 3. El mito como sistema semiológico: Roland Barthes..... 52
 - 5. 4. 4. Mito y territorio 55
 - 5. 4. 5. Mito y religión..... 58
- 5. 5. Arquetipos y estereotipos sociales 59

PARTE II: MEXICANIDAD

1 Los símbolos culturales de la nación mexicana y su conservación

- 1. 1. La situación sociocultural..... 63
- 1. 2. El proyecto de identificar una “esencia mexicana” 65

1. 3. La conservación y reproducción cultural institucionales	66
1. 4. <i>Folkart</i> y tradición – elementos de la práctica cultural	67
1. 5. El sincretismo de la mexicanidad.....	70
2 México insurgente: breve revisión histórica de la gran Revolución	71
2. 1. Una periodización general del proceso histórico	73
2. 2. La significación de la Revolución para la ideología cultural nacional	75
3 La Revolución: los héroes y la herencia	76
3. 1. El zapatismo y la lucha por un México auténtico	76
3. 2. La gran traición	78
3. 3. El otro mexicano y la tierra	79
4 La búsqueda intelectual de la identidad mexicana/iberoamericana	81
4. 1. Una cultura <i>mestiza</i>	81
4. 2. La Generación del 1915: José Vasconcelos y “la raza cósmica”	83
4. 3. La Generación de los “forjadores”: Samuel Ramos y José Gaos.....	86
4. 4. La Generación del Medio Siglo: Leopoldo Zea y Octavio Paz	
4. 4. 1. Leopoldo Zea y la realidad histórica de ‘lo latinoamericano’	87
4. 4. 2. Octavio Paz y las máscaras de la mexicanidad	94
5 La descodificación del mito como “fórmula histórica”	100
6 Fuentes textuales de política y culturalidad:	
La novela de la Revolución Mexicana	104
 PARTE III: LA MEMORIA COLECTIVA... en letras	
1 Narración e identidad	107
2 Juan Rulfo y fenómenos de “larga duración”: <i>Pedro Páramo</i>	112
Conclusión.....	126
Zusammenfassung (resumen en alemán)	128
Bibliografía	131

PARTE I: CULTURA, IDENTIDAD, SIMBOLOGÍA

1 Introducción

1. 1. El objetivo de las investigaciones

¿Por qué acercarse a un tema tan complejo como la conciencia o identidad de una nación? ¿Y por qué interrogar a elementos y representaciones culturales claves en la reproducción de una colectividad nacional? Ante todo se nos plantea una serie de cuestiones básicas que requiere de nosotros adquirir una idea general de un fenómeno de una ramificación temática enorme. Para comprender la complejidad inherente a la cuestión de la ‘identidad nacional’ basta con considerar la diversidad casi infinita de las experiencias cognoscitivas e interpretativas que constituyen nuestra propia realidad social.

El aspecto más llamativo sobre la cuestión de la identidad quizá es que mayormente se nos plantea en momentos en que entramos en contacto con una perspectiva *externa*, o sea, personas o grupos más o menos ajenos a nuestra propia forma de actuar y comprender “las cosas de la vida”, o cuando se nos confronta con nuestra propia *otredad* o peculiaridad. En efecto, la cuestión de la identidad constituye un aspecto esencial de nuestra vida diaria y no obstante escasamente estamos conscientes de su pertinencia inmensa. Por cierto, la pregunta sobre nuestro posicionamiento dentro de la red social en que participamos se nos plantea regular y repetidamente en los distintos fases de nuestra vida, pero raramente reflexionamos sobre los cambios identitarios a veces caprichosos y casi espontáneos que efectuamos hasta a diario, simplemente porque las situaciones variables y los procesos transformativos de la vida lo exigen de nosotros. Este hecho ya alude a la complejidad general del término de la ‘identidad’.

La identidad *nacional*, a su vez, suele expresarse en contextos fronterizos. En calidad de una categoría social – como también la raza (una categoría en muchos contextos por error aproximada a ‘lo nacional’), el género, la clase, etc. - y supuestamente cultural, la ‘nacionalidad’ no pocas veces resulta acompañada de clichés y prejuicios que mayormente se basan en observaciones generalizadoras y exageraciones entusiásticas o peyorativas que suelen dotar cierta aura emotiva a esta categoría. Así pues, una función intrínseca de la

identidad nacional se revela en momentos de confrontación intercultural, esto es, los momentos de defensa y posicionamiento cultural, y sobre todo hoy día - una época de frecuentes contactos interculturales fuera del turismo regular - en las diversas situaciones de interacción y cooperación científica, política, económica y sociocultural. La identidad, pues, no sólo se define mediante los momentos de identificación, sino también en su función de marcar ‘lo propio’ frente a ‘lo diferente’, y esta diferenciación en contextos interculturales suele realizarse a través de la categoría de la nación. Al mismo tiempo la función de la identidad de marcar lo propio indica a la dificultad de una conciencia colectiva a nivel nacional, que se plantea reunir múltiples comunidades no sólo como unidad en contextos internacionales, sino que también debe facilitar, por un lado, una relación positiva entre los diferentes pensamientos y estilos de vida de los ciudadanos, y, por otro lado, entre el individuo y su Estado-nación. Con esto cabe advertir también sobre la problemática inherente a la suposición de una equivalencia entre los términos ‘cultura’ y ‘nación’.

En la actualidad se suele afirmar una tendencia general hacia la asimilación cultural en favor del pensamiento modernista, con lo que se puede suponer una debilitación significativa de las identidades nacionales¹. La ideología modernista está en pleno esfuerzo de reproducirse en la literatura, la prensa, la televisión, la enseñanza, etc. con lo que, sin duda, aumenta la presión hacia la asimilación de formas tradicionales de cultura. Los medios de comunicación, por ejemplo, proveen a sus modernos consumidores de cultura ya una abundancia de espacios intercomunicativos y un flujo persistente de informaciones sobre desenvolvimientos, innovaciones y modas de todo tipo. Parece que el consumo cultural se ha dislocado en gran parte al ámbito de la mercancía y provoca el moldeo de una cultura popular materialista con fuertes tendencias hacia la homogeneización. Al mismo tiempo – y sobre todo en los llamados países “subdesarrollados” – siguen prevaleciendo múltiples fenómenos de marginación económica, política y social de vastos partes de la población nacional, mientras que se reúnen las élites nacionales para formar la denominada sociedad “transnacional” cuyos miembros parecen compartir entre sí una cultura mucho más similar que con sus propios connacionales.²

¹ sobre este postulado véase las reflexiones de Robertson, R. (1998): *Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 3-20

² cfr. Sunkel, Osvaldo (1976) *Transnationale kapitalistische Integration und nationale Desintegration: Der Fall Lateinamerika*. En: D. Senghaas (ed.): *Imperialismus*: págs. 258-315

Así pues, los procesos de desarrollo global implican confrontaciones políticas decisivas acerca de la estructuración de amplias redes sociales. Un factor fundamental en el proceso de desarrollo político, social y cultural es la reciprocidad entre conocimiento y poder³. Los medios de comunicación, la educación y las diferentes representaciones y símbolos culturales representan factores fundamentales de poder sobre la percepción de la realidad y procesos de identificación y posicionamiento. Respectivamente, la cuestión de la identidad ha ganado de nueva significación y dimensión. De hecho, la conciencia nacional y su simbología en el mundo todavía juegan un papel fundamental. Más que nunca la política de identidad se ve confrontada con cuestiones de *empowerment*⁴, esto es, la protección y el restablecimiento de identidades culturales en peligro de desaparición o represión perpetua. El individuo reclama su derecho a la autodeterminación identitaria. Tanto en el contexto internacional como en el contexto nacional resultan cada vez más relevantes los conceptos de identidad que chocan en los diversos espacios interculturales.

La nación mexicana en este orden de ideas es un caso de alto interés, ya que representa un Estado-nación *multiétnico* en pleno proceso de incorporación al sistema económico mundial. Todavía situado en un punto bien impreciso entre el “Primer” y el “Tercer” mundo representa un país que lucha por su identidad nacional y una conciencia colectiva desde hace su independencia nacional. Esto, en vista de la heterogeneidad sociocultural del pueblo, naturalmente no es una tarea fácil e incluso pone en balanza la posibilidad de una comprensión clara acerca de ‘lo mexicano’. Ante la diversidad obvia que representan los pueblos mexicanos la cuestión del papel efectivo de una identidad nacional parece relativamente inoportuna. Pero, efectivamente, frente a los múltiples enlaces sociales, políticos y sobre todo económicos - tanto internos como externos, con la red internacional - es la identidad nacional que ofrece la posibilidad de mantener cierta autonomía y proteger lo propio, pese a las ambigüedades conceptuales y la complejidad profunda que el término, sin duda, implica. La identidad nacional es un factor imprescindible para apoyar y asegurar la autodeterminación de un país y para subrayar la igualdad política jurídica de sus ciudadanos.

³ cfr. Faschingeder, Gerald/Strickner, Alexandra (2003): *(Volks-)Bildung in einer mediatisierten Welt – Wissenkritik, Gegenöffentlichkeit und alternative Vermittlungsformen*. En: Faschingeder, Gerald et al. (ed.): *Bewegung macht Geschichte. Globale Perspektiven für Gesellschaftsveränderung*. Wien: Mandelbaum, págs. 156-171.

⁴ cfr. Lutter/Reisenleitner (1998): *Cultural Studies – Eine Einführung*. Wien: Turia + Kant.

En México sobre todo a partir del siglo XX la necesidad de una identidad nacional y una memoria colectiva alumbró una verdadera ola de teorizaciones intelectuales sobre ‘el ser mexicano’. Si consideramos ahora este país multiétnico y su conciencia como nación - como entidad histórica - cabe advertir que es absolutamente imposible abarcar todos los aspectos que se pueden considerar relevantes en relación con lo colectivo y nacional. El tipo de reflexiones que nos proponemos no debe dirigir al engaño de que se pueda establecer un canon concreto que permite conocer y alistar todos los componentes de una identidad nacional⁵. En realidad ni es posible ni ambicionable compilar un conjunto de las localidades y figuras constitutivas de la conciencia nacional, ni se debe ignorar la importancia relativa de la que disfrutaban los diversos elementos culturales públicamente acentuados en los distintos círculos sociales y la vida de los individuos. Incluso un enfoque crítico que intenta deconstruir las representaciones culturales que influyen en la constitución identitaria de la nación implica aspectos problemáticos. Por lo tanto nuestras investigaciones se dedican expresamente sólo a una *selección* de vehículos mediales de interpretación colectiva, relacionados, por un lado, con la simbología y práctica sociocultural del pueblo mexicano - visto como entidad que se busca manifestar - y por otro lado, con el fenómeno histórico más protuberante de la memoria colectiva mexicana, la Revolución de 1910. El análisis que nos planteamos observa tanto a ciertas prácticas colectivas reproducidas a nivel nacional, como a fuentes informativas que se relacionan con la época revolucionaria y posrevolucionaria y así, sea intencionalmente o no, han influido en la memoria mexicana con respecto a la conceptualización de su ‘destino histórico’ específico. Dentro de este proyecto vamos a conocer también algunos conceptos filosóficos que se proponen dilucidar la psicología de la ‘mexicanidad’, dedicándose al retrato descriptivo del alma mexicano.

1.2. La elaboración estructurada del trabajo

El primer capítulo se dedica a unos textos básicos de diferentes disciplinas científicas y ámbitos investigadores que se encargan de los temas de la cultura, identidad, nación y nacionalismo, tanto como del hombre como actor social y productor de símbolos y significados (*animalia symbolica*⁶). En continuación nuestro interés corresponde a los orígenes, la implementación y el desarrollo de elementos culturales arquetípicos y

⁵ cfr. Uhl, Heidemarie (2004): *Gedächtnis – Konstruktion kollektiver Vergangenheit im sozialen Raum*. En: Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (ed.): *Kulturgeschichte*. Wien: Studienverlag: págs. 150-151

⁶ término establecido por Ernst Cassirer; en: Lutter C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (2004): pág. 8

estereotípicos, tanto como la percepción, interpretación e interiorización de estos módulos culturales como parte de la autoconcepción del sujeto. La educación, las artes plásticas y escénicas, la literatura, la música y los medios de comunicación modernos son todos vehículos elementales de difusión de valores y experiencias sociales específicos y por lo tanto implican aspectos de poder, o sea, los motivos de una ideología concreta. De esta manera reproducen (o deconstruyen) estructuras regularizadoras y dicotómicas de colectividad y demarcación cultural, tanto como de inclusión y exclusión social. Por lo tanto ha de seguir el aspecto funcional de imágenes, textos, cuerpos y otras formas de creación cultural para comprender el índole de una ‘narrativa’ colectiva y el sistema de significados operante dentro de determinada sociedad.⁷

En la segunda parte del trabajo nuestro interés corresponde al contexto histórico mexicano, la concienciación y conservación de la herencia cultural del país y la Revolución Mexicana, como momento histórico decisivo con respecto a la implementación de un nuevo orden político, y como fase inicial de una reorientación cultural, propiciada por diferentes grupos intelectuales. Puesto que observamos un país multiétnico, nos dedicamos también a los aspectos de la etnicidad y raza.

La parte interpretativa, en último lugar, se ocupa del análisis del procesamiento de elementos constitutivos de la identidad mexicana – representaciones míticas o antimíticas - en fuentes textuales y la comprensión de su función política, su valor deconstructivo y su fuerza reproductiva. En esto vamos a concentrarnos otra vez en la Revolución Mexicana, pero ahora más concretamente en la creación literaria de Juan Rulfo, sobre el cual nos interesan, por una parte, las eventuales paralelas discursivas entre su obra y la esencia mexicana según el modelo de Octavio Paz (*El laberinto de la soledad*, 1950), y por otra parte, la imagen concreta de un paisaje poético mexicano que establece y que intelectualmente evoca la percepción de una especificidad mexicana, deconstruyendo, reinventando o simplemente reproduciendo ciertos elementos míticos. Vamos a considerar tanto las representaciones como las interpretaciones de la obra de Rulfo y, además, el aspecto político y contra-mítico de sus ilustraciones literarias de la vida social y cultural en México, a principios del siglo XX. Juan Rulfo hasta hoy es un representante principal de la literatura mexicana y se lo considera uno de los más importantes autores de la novela de la Revolución.

⁷ cfr. Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (2004)

2 Cultura

“Die Geschichtlichkeit der Kultur ist vieldimensional.

Es gibt nicht nur eine Fülle von Kulturen,
sondern auch eine Fülle von Geschichten der Kultur (...)⁸

El intento de acercarse al tema de la identidad y la conciencia colectiva de una nación exige también la consideración del término de la ‘cultura’ para comprender mejor la problemática que entraña la nación como espacio social políticamente estructurado. La definición del término, pues, representa una tarea desafiante, si consideramos la multiplicidad de su aplicación y el uso permisivo - casi arbitrario - en diferentes fuentes textuales. Según Müller-Funk el término de la cultura – que esencialmente implica un carácter categórico para explicar la sociedad como fenómeno heterogéneo - tiene aspectos múltiples tanto en cuanto a su dimensión formal como en lo que toca a su contenido. Esta última dimensión – el contenido cultural - según Müller-Funk se expresa en la totalidad de los pensamientos, rutinas y experiencias, técnicas, artefactos y elementos tradicionales, mientras que la dimensión formal abarca el conjunto de modelados y creaciones mediales, que, por su parte, se evidencian en la multitud de símbolos que encontramos diariamente y en cualquier ámbito de la vida.⁹

Con esta calidad abierta del término surgen dificultades fundamentales en el intento de un acercamiento adecuado a los órdenes diversos dentro de los cuales se producen distintos procesos de conservación y transformación cultural. Por lo tanto la primera parte de nuestra aproximación teórica a lo nacional se dedica a diferentes conceptos culturales para traer más claridad a la terminología y la variación de los ordenamientos teóricos a los que se incorpora. Cada de estos conceptos transmite ideas considerables sobre los espacios, niveles y mecanismos diferentes de lo cultural y nos ayuda en explicar los diferentes procesos inherentes al fenómeno en relación con la nación. En este sentido el término de la cultura va a ser un instrumento central en todas nuestras observaciones sobre la identidad nacional y su complejidad intrínseca.

⁸ Wiehl, Reiner (1988): *Kultur und Vergessen*. En: Assmann, J./Hölscher T. (ed.): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: pág. 39

⁹ Müller-Funk, Wolfgang (2006): *Kulturtheorie*. Tübingen: Francke: pág. 3

2. 1. Las Ciencias Culturales (*Cultural Studies*)

Antes de dedicarnos a una observación de conceptos acerca de lo cultural ha de concretizar el ámbito investigador que se nos ofrece como fuente informativa y metódica esencial: las Ciencias Culturales.

Con el *cultural turn*¹⁰ se ha mostrado un interés creciente en una perspectiva científica que logra superar los límites discursivos entre las diversas disciplinas. En esto las Ciencias Culturales se ofrecen como ámbito investigador que se acerca a enfoques diferentes fuera de un campo disciplinario concreto, sino mediante un método inovativo que se dedica a la dimensión simbólica y material de la cultura desde una perspectiva interdisciplinaria. Sobre todo con los *Cultural Studies* británicos además se trata de un proyecto político de una orientación primordialmente práctica que analiza las estructuras y relaciones complejas del poder que se evidencian en la (re)producción de categorías sociales como la clase, la raza y el género.¹¹ Así pues, desde los años 90, se han multiplicado las iniciativas científicas culturales como consecuencia de la crisis de las ciencias humanas. Se han criticado sobre todo los enfoques estándares y una carencia de análisis sobre los nuevos medios como la cinematografía, la televisión, la fotografía, etc. Las ciencias en general se habían evidenciado como anticuadas en sus temas, enfoques teóricos y su metodología: su sujeto había entrañado un ideal autárquico y enérgico, mientras que en realidad el desarrollo de la producción industrial y las diversas experiencias históricas desde hace mucho tiempo ya no permitieron ver al sujeto como actor fuera de las estructuras de poder. Otro factor de la reorientación han sido los déficits científicos exhaustivos en relación con las exigencias de las sociedades en transformación. El *linguistic turn*¹², por su parte, ha exigido una modificación del pensamiento genérico en cuanto a la reivindicación universalista de las ciencias humanas. Hay que considerar el factor de la lengua y la problemática de una interpretación supuestamente objetiva de textos. El filósofo francés Jacques Derrida en esto propuso un análisis sistemático de los significados de términos específicos, sus cambios respectivos y sus implicaciones

¹⁰ reorientación de las ciencias sociales y humanas; se produjo en Europa sobre todo a partir de los años 60; cfr. Lutter, C./Reisenleitner, M. (1998)

¹¹ cfr. ibíd.: págs. 7-48

¹² *linguistic turn*: la lengua misma es parte de los sistemas culturales cuyos cambios describe; este concepto, que entraña la dialéctica entre lengua y realidad, se basa en el trabajo del fundador del estructuralismo taxonómico Ferdinand de Saussure; cfr. Sieder, Reinhard (2004) *Kulturwissenschaften – Fragen und Theorien. Erste Annäherung*. En: Lutter/Szöllösi-Janze/Uhl: *Kulturgeschichte*. Wien: Studienverlag; págs. 13-14

políticas y sociales ocultas. Este procedimiento analítico se llama “deconstrucción”¹³ y representa un método recogido por muchos teóricos de diversas disciplinas científicas, como la teoría feminista, las ciencias literarias y las ciencias del arte. Así pues, las cuestiones fundamentales acerca de las relaciones complejas que determinan la realidad humana han reunido las disciplinas diversas de las ciencias filosóficas para establecer una idea colectiva con respecto a lo cultural. Naturalmente esta forma de trabajo interdisciplinaria lleva consigo la confrontación del investigador con muchas incongruencias y desacuerdos teóricos. Las disciplinas, por cierto, han establecido una red científica intercomunicativa, pero al mismo tiempo han entrado en una relación más competitiva con respecto a su metodología y terminología.¹⁴

Nuestro trabajo de investigación asimismo requiere la observación de diversos conceptos y teorizaciones elaborados en distintos ámbitos científicos, como por ejemplo la sociología y la historia, la etnología y la crítica literaria, para facilitar un enfoque que corresponde del mejor modo posible al complejo de la nación, o sea, su conciencia colectiva. Las Ciencias Culturales en esto no sólo nos ofrecen la posibilidad de comprender la problemática inherente a la reproducción irreflexiva del pensamiento categórico y universalista, sino que también nos ayuda a ganar terreno en el laberinto de las concepciones y definiciones terminológicas, sobre todo acerca de la cultura y la identidad.

¹³ Lutter/Reisenleitner (1998): pág. 74

¹⁴ Sieder, Reinhard (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (ed.): pág. 16

2. 2. Definición conceptual de ‘lo cultural’

Según acabamos de advertir el término de la cultura implica diferentes dimensiones conceptuales. Müller-Funk en esto alude a tres niveles que abarcan los modos de uso más corrientes:¹⁵

- nivel I: En su sentido más amplio ‘la cultura’ implica toda forma de creación humana, con lo que resulta sinónimo de ‘civilización’; esta dimensión en realidad pone en cuestión la utilidad del término, puesto que lo único que se lo puede contraponer es la naturaleza; por tanto, a este nivel conceptual el término excede una dimensión razonable y además excluye la cualidad quizá más importante de lo cultural: el aspecto de su heterogeneidad.
- nivel II: Este nivel abarca toda forma de conocimiento (símbolico) y capacidad (práctica) adquirida mediante procesos de socialización; en esta calidad el término se utilizan en prácticamente todos los ámbitos sociales.
- nivel III: La ‘cultura’ asimismo puede representar la esfera sociosimbólica del arte, sus manifestaciones diversas y su aspecto medial; en las explicaciones de Müller-Funk aparece también la expresión “*Kunst-Kultur*”¹⁶.

El marxista y uno de los fundadores de los Estudios Culturales británicos, Raymond Williams (1921-1988), en su libro *Culture and society 1780-1950* (1958) describe la cultura como: „*a whole way of life, (...) as a mode of interpreting all our common experience*“, un modo específico de interpretar las experiencias colectivas, en relación con la idea de “... *a separate body of moral and intellectual activities, and the offering of a court of human appeal*”.¹⁷ En su libro *The Long Revolution* (1961) enfatiza esta definición y además subraya que toda cultura es el producto de los actos diarios de individuos, tanto como sus instituciones y sus medios culturales, de los cuales se destacan el arte y la literatura. Por tanto, Williams define la cultura según el modo colectivo de interpretar la realidad. Además es una forma concreta de organizar las relaciones sociales y entrena las prácticas colectivas en dar sentido a las cosas. Williams obviamente atribuye una fuerte inclinación política a lo cultural. Además considera que la observación exclusiva de un contexto sociohistórico no es suficiente para penetrar ‘lo cultural’, sino que sobre todo el análisis de los cuentos orales, la literatura, los medios de

¹⁵ Müller-Funk (2006): pág. 8

¹⁶ *Ibid.*: pág. 5

¹⁷ Williams, Raymond (1967): *Culture and Society, 1780-1950*. London: Chatto & Windus: pág. xviii.

comunicación de masas (radiodifusión, cinematografía, prensa, publicidad, etc.), los textos científicos, las distintas prácticas y los símbolos culturales, etc., como productos intelectuales creativos de una colectividad, ofrece la posibilidad de acercarse al carácter complejo de una culturalidad específica.¹⁸ Esta perspectiva de Williams a ‘lo cultural’ corresponde a la del antropólogo norteamericano Clifford Geertz (*1926) quien explica la cultura como tejido de textos, o sea, una red de significados:

Der Kulturbegriff, den ich vertrete (...), ist wesentlich ein semiotischer. Ich meine mit Max Weber, dass der Mensch ein Wesen ist, das in selbstgesponnenen Bedeutungsgeweben verstrickt ist, wobei ich Kultur als dieses Gewebe ansehe. Ihre Untersuchung ist daher keine experimentelle Wissenschaft, die nach Gesetzen sucht, sondern eine interpretierende, die nach Bedeutungen sucht.¹⁹

T. S. Eliot, por su parte, distingue tres niveles culturales: la cultura del individuo, la cultura de un grupo o clase social y la cultura de toda una sociedad (la cultura de la masa). Estos tres niveles, según el autor, muestran vínculos estrechos, puesto que la cultura del individuo en distintos grados representa el fruto de la práctica cultural del grupo en el cual está integrado o al cual se subordina. La cultura del grupo, por su parte, se desarrolla con el objetivo de superar el nivel cultural de la masa. Ha de considerar al mismo tiempo que la formación y el desarrollo del grupo hasta cierto punto depende del marco cultural que permite la sociedad en conjunto. Por tanto es la colectividad en su dimensión más amplia que determina el margen evolutivo de la cultura y así atiende a cierto grado de homogeneidad. Si no lo consigue, se produce una ruptura y se establece una nueva forma cultural. Al mismo tiempo Eliot explica el desarrollo cultural como proceso intencional: la autocultivación del individuo y la cultivación de un grupo frente a la mayoría – percibida como culturalmente inferior - según Eliot son procesos realizados a propósito. La diferencia entre los tres niveles conceptuales (individuo, grupo y sociedad) por consiguiente se evidencia en los modos y motivos diferentes de “adquirir” cultura.²⁰

Otro enfoque interesante alrededor de lo cultural ofrecen las reflexiones de Sigmund Freud. En su ensayo *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) el psicoanalista se dedica a la cuestión de los obstáculos de la felicidad en las culturas “desarrolladas”. La cultura según Freud significa, por un lado, el aprovechamiento de la naturaleza por parte del hombre para protegerse y

¹⁸ Lutter/Reisenleitner (1998): págs. 26-28

¹⁹ Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: pág. 9

²⁰ Eliot, T. S. (1948): *Notes towards the definition of Culture*. London: Faber and Faber: págs. 21-34

asegurar su existencia y, por otro lado, la organización de las relaciones sociales. En esto Freud señala que el hombre en solicitud de protección y recogimiento participa en comunidades cada vez más amplias y de esta manera tiene que subordinarse a sistemas exhaustivos de reglamentación y tabús, lo que resulta no exclusivamente una fuente de seguridad, sino al mismo tiempo una de frustración, puesto que en este orden conceptual ‘cultura’ significa la sustitución de la libertad individual en favor de la seguridad colectiva. Por un lado, los hombres se reúnen para formar una cultura colectiva y, por otro lado, reprimen sus instintos naturales (su libido e impulso de agresión) y prescinden de su libre autodeterminación.²¹

El problema fundamental, que la teorización freudiana sugiere, está relacionado con los conceptos de justicia y moralidad, que se establecen con la subordinación cultural y se suspenden con la libertad individual. Cultura según el concepto freudiano intenta establecer identidades mediante la adaptación al ‘sentido común’ y la supresión de los anhelos individuales en favor del bienestar de la comunidad. Desde esta perspectiva la cultura connota deficiencias muy problemáticas, puesto que entraña el riesgo perpetuo de levantar la frustración dentro de cualquier fenómeno colectivo. La idea de la comunidad cultural que reclama la subordinación del individuo a una estructura social restrictiva intenta explicar las numerosas experiencias conflictivas en las que el individuo se debe adaptar a una ley explícita o implícita y sufre bajo la abnegación.

Otro enfoque, que nos interesa sobre todo en relación con la nación como territorio político, es la dimensión espacial de lo cultural. Con respecto a ello Gerhard Sandner en su ensayo *Über die Schwierigkeiten beim Umgang mit dem Räumlichen im Zusammenhang von Kultur, Identität, Kommunikation* indica que la cultura sólo es determinable mediante su contemplación subjetiva. La meta central del autor es – visto que la evaluación de la experiencia y creación cultural requieren de un contexto específico y no objetivo – la investigación en las condiciones de una comunicación intercultural e intertradicional. En esto intercede en favor de una reorientación hacia los espacios regionales de experiencia para comprender mejor las dimensiones relativas de la percepción espacial. El territorio siempre debe ser comprendido como constructo social y cultural, más que político. Según Sandner la cuestión del espacio es fundamental para entender las influencias profundas de la política

²¹ Freud, Sigmund (1994): *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Mit einer Einleitung von Alfred Lorenzer und Bernard Görlich. Frankfurt/Main: Fischer: págs. 52-87

estatal y el poder de los medios de comunicación que suelen ignorar los espacios culturales pluridimensionales. Con esto llama la atención sobre el error de evaluar las diferencias culturales en términos jerarquizadores y distinguir entre espacios ‘ya’ progresivos y espacios ‘todavía’ subdesarrollados.²²

Si consideramos ahora el valor particular de cada uno de estos conceptos culturales resulta necesario recurrir a una definición que implica tanto ‘lo cultural’ en su dimensión más particular, o sea, la cultura del individuo (su “*way of life*”), como la dinámica de amplios redes sociales, como la nación y la sociedad transnacional. Para ello proponemos la definición de Pierre Bourdieu que nos facilita comprender el núcleo esencial del término de la ‘cultura’ explicándolo como confrontación o lucha acerca de significados²³. Con ello, Bourdieu indica también a la función fundamentalmente política de los sistemas de significado, los cuales según él serían

der Logik ihrer Betriebsweise entsprechend, als Strukturen homologer bzw. gegensätzlicher Elemente, oder, besser, als Unterscheidungsmerkmale dazu geschaffen, eine gesellschaftliche Funktion von Trennung und Verbindung zu erfüllen, genauer gesagt: die Unterscheidungsmerkmale auszudrücken, die für die Struktur einer Gesellschaft jeweils kennzeichnend sind, indem sie die konstitutiven Elemente dieser Struktur, Gruppen oder Individuen, der *Bedeutungslosigkeit* entreissen.²⁴

Un aspecto esencial de la cultura - como fuente de motivación, orientación y regulación - es que no representa ningún fenómeno estable y fijo, sino que se refiere a procesos, categorías y conocimientos en los que participan de modo continuo diferentes individuos, grupos e instituciones. Por lo tanto implica un carácter constructivo, tanto como transformativo.

²² Sandner, Gerhard (1993) en Ammon, G./Eberhard, T. (ed.): Kultur, Identität, Kommunikation. München: Eberhard: págs. 33-51.

²³ Sieder, Reinhard (2004) en Lutter/Szöllösi-Janze/Uhl (ed.): pág. 18.

²⁴ Bourdieu, Pierre (1970): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: págs. 62-63 (nuestro subrayado).

3 Identidad: un acercamiento

‘Cultura’ e ‘identidad’ son dos términos que radican muy cercanos uno del otro. Según la RAE el término ‘identidad’ (del latín *identitas*) implica varios significados de los cuales destacamos los siguientes: 1. la cualidad de idéntico - 2. un conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás - 3. la conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás - 4. hecho de ser alguien o algo el mismo que se supone o se busca²⁵. Estas definiciones de distintas dimensiones conceptuales ya señalan la complejidad del término y aclaran que su empleo tiene que orientarse en las exigencias variadas de los distintos contextos u órdenes de significado.

3. 1. Conceptos de identidad

Según Jörissen existen tres dimensiones dicótomas o parejas terminológicas que tematizan la identidad:²⁶

a) una identidad *subjetiva* y una identidad *objetiva*:

La identidad subjetiva comprende todos los aspectos que el individuo mismo ‘identifica’ como lo suyo, o sea, lo específico que marca su modo de vida; así pues se trata de la interpretación subjetiva de la propia forma de ser. La identidad objetiva, por su parte, equivale a la posición social del individuo y corresponde sobre todo a los datos verificables que existen de él.

b) la identidad *numérica* y la identidad *cualitativa*:

El Yo (como autoconcepción) en su totalidad es plenamente formal. En este sentido es irrelevante la unidad efectiva de la identidad en sí, sino solamente importa la simple existencia del Yo; por otro lado, los rasgos específicos atribuidos al individuo sí tienen un carácter cualitativo.

c) la identidad *sincronizada* y la identidad *diacrónica*:

La primera dimensión comprende una identidad atemporal (sugiere un núcleo

²⁵ cfr. www.rae.es

²⁶ Jörissen, Benjamin (2000): *Identität und Selbst*. Berlin: Logos. En: www.uni-magdeburg.de/iew/joerissen/web/material/joerissen_identitaet_und_selbst_volltext.pdf [04/08]: págs. 16-17

identitario absoluto), mientras que la identidad diacrónica considera los cambios históricos de la identidad

El último modelo dicotómico, que considera el aspecto sincronizado y el aspecto diacrónico de la identidad, recoge también Stuart Hall (*1931), quien, por su parte, distingue dos conceptos generales:

- a) un concepto tradicional (naturalista-esencialista) según el cual la identidad implica una esencia cultural que se basa en la experiencia y/o el origen colectivo y que de esta manera asegura el sentido de solidaridad y la comunicación social. Este concepto supone un fondo auténtico que existe ‘por naturaleza’ entre determinados individuos.

Hall critica este modelo y sugiere

- b) el enfoque discursivo que considera la identidad como proceso continuo e inestable dentro de contextos de diferentes condiciones materiales y simbólicas. Este concepto explica la identidad como un fenómeno social flexible y por lo tanto superficial que suele seguir una estrategia social. ‘Identidad’ significa tomar una posición dentro de determinado contexto. En este sentido se producen modificaciones según las situaciones variables de confrontación. Por lo tanto la identidad se produce siempre en relación con la otredad, o sea, debido a la diferencia de otros individuos o grupos sociales. Su modalidad es fragmentaria y a veces contradictoria.

El punto central al que alude Hall es el carácter construido de las supuestas unidades identitarias, que surgen de procesos de poder y exclusión:

Precisely because identities are constructed within, not outside, discourse, we need to understand them as produced in specific historical and institutional sites within specific discourse formations and practices, by specific enunciative strategies. Moreover, they emerge within the play of specific modalities of power, and thus are more the product of the marking of difference and exclusion, than they are the sign of an identical, naturally-constituted unity – ‘an identity’ in its traditional meaning (that is, an all-inclusive sameness, seamless, without internal differentiation).²⁷

²⁷ Hall, Stuart/Du Gay, Paul (1996): *Questions of Cultural Identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage. pág. 4

Este enfoque subraya los aspectos sociopolíticos de la formación del sujeto. Según Jacques Lacan, quien recoge y amplifica el concepto freudiano de la teoría sobre el sujeto soberano, la subconsciencia del individuo se moldea a través de un proceso semejante al desarrollo de la lengua: así pues, mediante la experiencia y la práctica del entorno social se constituye la subconsciencia cultural. Este acercamiento que sugiere un complejo que funciona según sus propias leyes y de manera distinta que la conciencia racional ha tenido mucha influencia en las reflexiones teóricas sobre la identidad en general. Reclama un procedimiento de análisis científico que supera la idea de un sujeto uniforme, que Lacan, por su parte, considera un mito, para abrir un nuevo espacio conceptual que permite la comprensión de subjetividades múltiples que se constituyen dentro de diferentes sistemas histórico-culturales. Con ello se podría asegurar también la consideración menester de procesos conscientes e inconscientes de identificación y los entrecruzamientos inherentes a estos procesos, que hoy en día resultan cada vez más complicados y, a la vez, políticamente significativos.²⁸

Con respecto a esto cabe advertir también que el individuo emplea una serie de categorías para ordenar sus experiencias con conformidades y diferencias socioculturales. Zimmermann explica los distintos niveles de identidad por medio del esquema de Goffman y distingue:²⁹

- a) *la identidad social* que se refiere a una evaluación espontánea de la categoría a la cual pertenece una persona y que se funda en una identificación anticipativa de parte del entorno social; suponemos que esta categoría facilita al entorno social el acercamiento ‘adecuado’ al individuo enfrente;
- b) *la identidad personal* que comprende las informaciones personales abordables para el entorno social, que constituyen la individualidad de una persona, o sea, su historia específica;
- c) *la identidad del Yo* que hasta cierto punto puede contrastar con los otros dos niveles; corresponde a la autopercepción del individuo que se moldea con sus experiencias específicas y el procesamiento mental psicológico.

Evidentemente, la identidad comprende una experiencia indirecta del Yo – sólo mediante la interacción con otros miembros de la misma sociedad el individuo se desarrolla y se reconoce

²⁸ Woodward, Kathryn (1997): *Identity and Difference*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage: págs. 43-46

²⁹ Zimmermann, Klaus (1992): *Sprachkontakt, ethnische Identität, Identitätsbeschädigung*. Frankfurt/Main: Vervuert: pág. 86

como tal.³⁰ Hartfiel e Hillmann, por su parte, recogen la distinción entre la identidad subjetiva y la identidad objetiva. Según ellos el Yo representa el producto de dos diferentes niveles profundamente psicológicos - el *Ello* y el *Super-Yo*. Suponen que la identidad del Yo representa un conjunto de puntos referenciales y ordenadores conscientes en relación con las circunstancias materiales y sociales específicas de su entorno/medio. La identidad individual de esta manera es una forma concreta de comunicación entre el individuo y la sociedad, mediante la cual, por un lado, el individuo se identifica con sus diversos papeles sociales y, por otro lado, se posiciona individualmente *ante* el medio social concreto. Así pues, el individuo tiene la posibilidad de establecer cierto equilibrio entre su identidad personal – sus experiencias y acuñación específicas – y su identidad social – conforme las reglas de conducta establecidas por la sociedad. Si el equilibrio resulta imposible, debido a las exigencias excesivas y complejas de la sociedad, se habla de una “difusión de la identidad”, en general problemática.³¹

3. 2. El conflicto identitario

El hombre - por naturaleza relativamente semejante a sus prójimos - en busca de una forma de interpretación satisfactoria de la realidad, construye y resalta las diferencias entre sí mismo y su entorno social. Generalmente esta diferenciación depende del contexto de la confrontación social que experimenta. Según Zimmermann la cuestión de la identidad se plantea sobre todo en los momentos en que una persona se hace presente el tratamiento personal que desea para sí misma. En esto se puede hablar de una fuerte “sensibilidad contextual” de la identidad, puesto que el tratamiento de una persona no es siempre igual, sino que varía según el interlocutor y las reglas y obligaciones que implica la situación concreta de contacto. De esta manera es también imprescindible excluir en ciertos momentos de confrontación interpersonal uno o varios aspectos de la propia identidad. Zimmermann da el ejemplo de las médicas que ante sus pacientes masculinos excluyen su identidad femenina para concentrarse del todo en

³⁰ Mead propone la diferenciación entre un *Yo* y un *YO* de los cuales el primer término se refiere a la experiencia subjetiva del individuo como actor social, mientras que el segundo término explica la posición del individuo dentro de la red social en que participa y en la cual otros individuos se dirigen hacia él como *objeto* (el *Yo* por lo tanto es una subjetividad que para otros sujetos sólo resulta concebible mediante una evaluación categórica - su ‘objetivación’; “Das “Ich” ist die Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer; das “ICH” ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst einnimmt. Die Haltungen der anderen bilden das organisierte “ICH“, und man reagiert darauf als ein “Ich”.”); cfr. Mead, G. (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: págs. 216-221 (cita: pág. 218)

³¹ Hartfiel/Hillmann (1972): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Kröner: págs. 319-321

su función facultativa.³² Estas formas de autoobjetivación son módulos ubicuos de la práctica diaria. Su no cumplimiento – sea de parte del propio individuo o debido al entorno social – no necesariamente provoca serios conflictos sociales, pero a largo plazo suelen tener consecuencias psíquicas, siempre que se mantengan divergencias profundas entre la identidad subjetiva del individuo y su identidad objetiva. Otros factores de conflicto identitario pueden ser una diferencia aparentemente insuperable entre la identidad proyectiva y la identidad presentiva del individuo o divergencias entre la identidad del Yo y la identidad social (Zimmermann da el ejemplo del soldado involuntario) o el desacuerdo entre la identidad efectiva o deseada del individuo y las expectativas de su entorno social.³³

Estas situaciones de conflicto identitario en relación con la evaluación categórica del ser humano señalan la importancia de considerar la diversidad de la significación de ciertos elementos identitarios dentro y entre grupos sociales diferentes. Para crear y participar en una colectividad son necesarias ciertas congruencias como, por ejemplo, el cumplimiento de reglas, el reconocimiento de ciertos valores, la apreciación de una serie de símbolos, etc. Estas exigencias y su cumplimiento suelen jugar un papel importante en cuanto a los grados de integración o exclusión social, o sea, el derecho participativo y formas de marginación dentro de una sociedad. Así pues, ciertos rasgos o elementos específicos de una colectividad pueden ser decisivos en la distribución de oportunidades sociales, económicas y políticas de tal manera que una forma de desviación puede significar incluso un serio estigma social. Indica Zimmermann que en cada sociedad existen ciertos atributos simbólicos

die die Aufhänger für unterschiedliches soziales Verhalten bilden, indem aufgrund dieses jeweiligen ‚Stigmas‘ (Goffman 1967) die Person (oder Gruppe von Personen), die dieses Stigma besitzen, als hochwertig oder minderwertig eingeschätzt werden. Diese Attribute sind also immer Teile eines Ichs. Sie werden z.B. zum Problem, wenn Unterschiede dieser Faktoren durch das Zusammenleben verschiedener Gruppen mit verschiedenen Attributen sozial signifikant werden oder in der Phase des Wandels dieser Attribute, in der Teile einer Gemeinschaft diese Attribute nicht mehr besitzen (oder bewußt ablegen) und andere Teile diese bewahren oder aus ökonomischen Gründen dieser neuen Attribute nicht teilhaftig werden können.³⁴

³²En general, Zimmermann distingue entre relaciones de *disyunción* (p. ej. el deseo de ser tratado como ser humano y no como objeto, como persona responsable de sus acciones y no como enajenado(-a), etc.) , relaciones de *implicación* (una cuestión empírica; son determinadas por factores culturales, históricos, etc.; p. ej. un padre quiere ser considerado un confidente y amigo o como autoridad, etc.) y relaciones de *exclusión* (se basan en las relaciones de implicación y entrañan la exclusión situacional de ciertos rasgos identitarios; véase el ejemplo de las médicas que excluyen su identidad femenina durante el ejercicio de su profesión); cfr. Zimmermann (1992): págs. 79-80

³³ Ibid.: pág. 91

³⁴ Ibid.: pág. 83

3. 3. El aspecto político de la identidad cultural

En la mayoría de las discusiones políticas el término de la identidad implica una posición fundamentalmente defensiva, puesto que aparece sobre todo en los momentos en que un grupo social/cultural teme la pérdida de su identidad específica y, por lo tanto, reclama apoyo político.³⁵ En estos momentos la identidad se evidencia como derecho que el ser humano requiere para relacionarse y conseguir convalidación en cuanto a su posición dentro de la red social. Hoy en día, época de transformaciones globales masivas, no solamente acrecientan las posibilidades, sino también la necesidad de movilidad y flexibilidad individual. De esta manera se producen fenómenos decisivos de transformación sociocultural que afectan también la conciencia colectiva. Son cada vez más importantes los puntos referenciales de la propia identidad. Advierte Claude Lévi-Strauss con respecto a la pérdida de las culturas en el contexto moderno:

Was die westliche Welt zerstört hat, ist für immer verloren. Wir dürfen uns keinen Illusionen hingeben. Obwohl wir voller Sympathie die Bewußtwerdung verfolgen, die heute in den Ländern Amerikas, im Süden wie im Norden, stattfindet, geht in dem Maß, in dem sie sich in der synkretistischen Form einer indianischen, sich in dieser Eigenschaft der westlichen Kultur entgegensetzenden Kultur kundtut, die Verschiedenartigkeit der einzelnen Kulturen verloren, aus denen die amerikanischen Kulturen bestanden.³⁶

Deducimos de esta cita – sea pesimista o realista - que la constitución y la significación de la identidad se han vuelto unas cuestiones fundamentales de la política de las naciones, sobre todo, las en desarrollo. Su papel creciente indica al aumento de confrontaciones conflictivas entre formas diferentes de cultura. En los momentos en que se expresan la otredad y la propia non-conformidad se realizan las funciones de categorías sociales, clasificaciones y representaciones. Se trata de los mismos momentos de contacto social que causan experiencias de identificación. La identidad no sólo representa un producto de la cultura, sino que también es objeto de consumición, reproducción y regulación cultural. Estos sistemas de clasificación siempre reflejan también la estructuración social predominante y por lo tanto una situación específica de poder y marginación.³⁷

³⁵ Ibíd.: pág. 75

³⁶ Lévi-Strauss, Claude citado por Chacon, Vamireh (1993): *Missverständnisse und Wiederentdeckungen der verschiedenen Amerikas* en Ammon/Eberhard (ed.): pág. 363

³⁷ Lutter/Reisenleitner (1998): pág 95

3.3.1. La reorientación cultural como acto involuntario

En muchos casos las formas culturales más tradicionales dentro del contexto nacional tienen que defender su posición frente a una ola de elementos modernos que las invade y margina mediante diferentes formas de represión. Naturalmente resulta difícil mantener una cultura si esta - en el contexto de migración y una red de comunicación expansiva – pierde su posición de isolación relativa y con ella los que están dispuestos a conservarla. Con las generaciones más jóvenes y las posibilidades unilaterales que la política y las condiciones económicas de la modernización ofrecen a los pueblos distintos, se produce cada vez más una reorientación cultural que pone en peligro los antiguos sistemas de conocimiento y cosmovisión. El problema ya comienza con la lengua y su papel fundamental en la vida social, facilitando o impidiendo el acceso a una educación ‘progresiva’ y abriendo o cerrando espacios más amplios de actividad económica. Así subraya el político y economista mexicano Ramón Beteta: “Un idioma común es para México el factor más importante en la integración del país.”³⁸ La lengua en particular representa un aspecto decisivo en la constitución de la identidad del individuo, puesto que contenta el deseo y la voluntad integrante de posicionarse, manifestarse y ser escuchado.³⁹ Por consiguiente la lengua se evidencia como instrumento político. Su función esencial como elemento unificador en relación con la integración de una sociedad al sistema político nacional y supranacional se evidencia con la teoría de Vamireh Chacon:

Weltsprachen sind Spanisch und Portugiesisch (das von rund zweihundert Millionen Menschen in Europa, Brasilien und Afrika gesprochen wird), nicht Quechua oder Aimara, Sprachen, die nur für den politisch aggressiven und wirtschaftlich abwegigen Isolationismus nützlich sind.⁴⁰

Todavía el problema es más complejo. Las agrupaciones del ser humano implican ciertos conocimientos y una cosmovisión que se configuran dentro del contexto temporal y local específico de la comunidad. El modo particular de vida incorpora elementos culturales moldeados y determinados por las experiencias específicas del grupo, los alimentos y su elaboración, el vestido, el culto religioso, el artesanía, etc., pero también el lenguaje.⁴¹ Estos productos de una colectividad cultural sirven para dar una expresión cultural al mundo pasivo

³⁸ Beteta, Ramón (1950): *Pensamiento y dinámica de la revolución mexicana: antología de documentos políticosociales*. Ed. México Nuevo: pág. 89

³⁹ Kremnitz, Georg (1994): *Gesellschaftliche Mehrsprachigkeit*. Wien: Braumüller.

⁴⁰ Chacon, Vamireh (1993) en Ammon/Eberhard (ed.): pág. 364

⁴¹ Zimmermann (1992): pág. 94

de los objetos. Son una “creación al mundo”⁴². Este aspecto es crucial en la autoconceptualización del individuo, y por lo tanto sumamente conflictivo en sociedades expuestas a intensos procesos de transformación forzosa. Si estos procesos asimilan a grupos involuntariamente, como por ejemplo mediante estructuraciones sociales del tipo colonial o neocolonial, se puede hablar de una pérdida del derecho efectivo a la autodeterminación. Hoy día la transformación identitaria ya no pasa tanto como consecuencia de enfrentamientos belicosos, sino principalmente por medio de múltiples formas de discriminación – a menudo subliminales e indirectas - que sugieren la insuficiencia cultural del individuo, afectado por el ordenamiento social moderno. En este caso se trata de conflictos a escala psíquica que se digieren en la subconsciencia del individuo, con lo que el proceso de asimilación deviene casi de manera ‘natural’. Si la transformación del modo de vida no se funda en la propia voluntad y el consentimiento positivo del individuo, esto puede causar sufrimientos mentales y emocionales profundos (la drogadicción sería una de las consecuencias más trágicas).⁴³

3. 3. 2. El poder disciplinario y el sujeto cultural

Con respecto a esto conviene aludir a Michel Foucault según quien existe un poder moderno – o “disciplinario” – que interviene en todos los procesos sociales. Todo lo que no corresponde a los criterios establecidos por esta forma de poder experimenta una coacción vigorosa a la adaptación. El ser humano que no cumple con la norma viene a ser “individualizado”. Sobre todo la política y la ley determinan y apoyan al poder disciplinario y constituyen lo que Foucault denomina “*gouvernementalité*”.⁴⁴ Este enfoque permite considerar al sujeto, por un lado, como producto de su socialización y, por otro lado, como vehículo del poder, reproduciendo las prácticas y símbolos de la fuerza disciplinaria, aunque probablemente no de manera consciente. El sujeto y sus prácticas sociales implican una norma impuesta que surge con distintas fuerzas disciplinarias, como la educación y la autoridad pública, que reglamentan la sociedad. Para desvelar el proceso histórico en que se produce la norma social

⁴² Según Ernst Cassirer las formas de la cultura no exclusivamente implican una función cognoscitiva, sino también representan una „creación al mundo“ con el fin de establecer y reproducir cierta coherencia objetiva entre los significados específicos. Los productos de la cultura mental (el mito, la lengua, el arte, etc.) son todos muy diversos, pero en conjunto sirven para dar al mundo pasivo de la percepción sensorial la posibilidad de su expresión mental. En esto cada parte aspira a regir de modo absoluto con lo que consecuentemente surgen los conflictos de la cultura. cfr. Cassirer, Ernst (1964): *Die Philosophie der symbolischen Formen - Erster Teil: Die Sprache*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft: págs. 11-13

⁴³ Zimmermann (1992): pág. 95

⁴⁴ Digeser, Peter (1992): *The fourth face of power*. The Journal of Politics, Vol. 54, No. 4, University of Texas Press: págs. 993-996

Foucault propone un método “genealógico”⁴⁵. Sus reflexiones, en particular, nos ayuden a comprender el funcionamiento y los factores estabilizantes (o, en momentos de mayor antagonismo, desestabilizantes) de amplias redes sociales. Los diferentes sistemas simbólicos representan vehículos ideológicos que divulgan informaciones específicas con el objetivo de obtener para su(s) autor(es) un estatus legítimo. Con esta faceta del poder Foucault indica a las consecuencias de la producción de conocimientos específicos en relación con la construcción y el moldeado de identidades colectivas. El punto central de su modelo es la teorización sobre el funcionamiento del poder tanto *mediante* como *dentro* de las estructuras de pensamiento y práctica.

3. 3. 3. La identidad de entidades y agrupamientos políticos

Para el funcionamiento eficiente y la persistencia de cualquier fenómeno colectivo es imprescindible que este último se comprenda y se reproduzca como tal. Esto vale para las naciones y grupos étnicos tanto como para movimientos sociales (por ejemplo movimientos anti-sistema). El autoconcepto de las entidades o movimientos sociopolíticos define sus capacidades colectivas y, por lo tanto, es decisivo en prácticamente todas las cuestiones políticas fundamentales (por ejemplo, para movimientos étnicos y antiracistas, etc). En estos contextos a menudo basta con un sólo aspecto concreto de congruencia – un objetivo común – para integrar una alta cantidad de individuos diferentes en una entidad política. Esto implica, por un lado, cierta potencia política, pero, por otro lado, entraña también el riesgo de cierta debilidad organizativa, provocada por incongruencias internas. La identidad del ser humano abarca muy diversos aspectos identitarios, a veces contradictorios. Lo mismo vale para entidades y movimientos sociales y políticos. Las diferencias y contradicciones internas pueden resultar un obstáculo inmenso en la realización efectiva de proyectos políticos.⁴⁶ De tal modo la colectividad tiene que arreglarse con la dificultad fundamental de nunca poder

⁴⁵ El concepto foucaultiano de la ‘genealogía’ explica la estructura de la sociedad como conjunto de reglas y conocimientos *históricamente* establecidos; su función estabilizadora implica fenómenos de in- y exclusión social; cfr. Kreisky (2002): *Die Macht des Diskurses – Michel Foucault*. En: www.evakreisky.at; [05/08]); con ello Foucault indica que todas las prácticas sociales son estrechamente vinculadas con un contexto social reglementado; así la genealogía por ejemplo explica cómo la práctica judicial cambió con la influencia de las investigaciones progresivas de las ciencias humanas (el psicoanálisis, la medicina, etc.), estableciendo los órdenes binarios que separan lo normal de lo anormal, lo racional de lo irracional, etc.; de este modo se moldeó la percepción ‘subjetiva’ de la realidad con métodos legítimos de castigo y distintas formas de exclusión; cfr. Digeser (1992)

⁴⁶ Lutter/Reisenleitner (1998): págs. 99-100

solucionar todos los aspectos del problema que debate e incluso puede resultar tan hendida que ni siquiera llega al punto de poder ofrecer un concepto unísono.

4 Identidad colectiva: etnia, nación y nacionalismo

Hoy en día apenas existen sociedades que no conozcan experiencias de interculturalidad y distintos fenómenos sociales de integración y exclusión. El grado de integración puede variar de modo decisivo desde la simple ubicación dentro de fronteras políticas hasta la integración absoluta en la red administrativa del Estado. Por lo tanto es un punto imprescindible de cualquier acercamiento a lo nacional plantear la cuestión por las colectividades étnicas y sus condiciones distintas de integración. Una etnia puede ser una entre muchas y de tal modo constituir parte de una nación supraétnica. Además existen etnias separadas mediante fronteras nacionales y los llamados estados *monoétnicos* que asimismo reúnen dentro de sí distintos grupos sociales.⁴⁷

4. 1. Etnia y raza

¿Qué exactamente comprendemos bajo el término de la ‘etnia’? En muchos contextos aparece como sinónimo de ‘raza’, aunque, en contraposición a este último término, la etnia en general no se refiere al aspecto biológico, sino más bien al aspecto cultural de un grupo o individuo. Por lo tanto no necesariamente implica un perfil biológico homogéneo, tanto como la raza en muchos casos implica más que sólo una etnia.⁴⁸ En este sentido el término de la etnia puede comprenderse como sinónimo de ‘colectividad cultural’, talvez implicando una unidad somático-fisonómica, pero no necesariamente. Jean-Loup Amselle define el término ‘etnia’ del modo siguiente:

A travers les différentes acceptions que nous avons passées en revue apparaissent un certain nombre de critères communs tels que: la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même descendance et la conscience qu’ont les acteurs sociaux d’appartenir à un même groupe. Le mode d’existence de l’objet ethnique proviendrait donc de la coincidence de ces différents critères.⁴⁹

⁴⁷ Zimmermann (1992): pág. 95

⁴⁸ *Ibíd.*: pág. 99

⁴⁹ Amselle, Jean-Loup (1985) citado por Zimmermann (1992): pág. 97

Todavía puede notarse una diferencia sutil pero esencial entre el término de la cultura y la etnia: según apuntamos, la cultura puede considerarse la manifestación del pensamiento colectivo de un grupo y por lo tanto ser el conjunto de las experiencias, prácticas y la producción creativa de un conjunto social (un *objeto*). Se refiere a los productos de una actuación colectiva, mientras que el término de la etnia, por su parte, indica al constructor concreto de una culturalidad específica (el *sujeto*).⁵⁰

4. 2. Raza y el aspecto político

La ‘raza’⁵¹ representa una de las principales categorías sociales en las observaciones analíticas de la constitución de identidades y el establecimiento y mantenimiento de diferencias sociosimbólicas. El término ha provocado una discusión intensa sobre la posibilidad de sociedades multiculturales⁵² y antiracistas, sobre todo en relación con la educación y las diversas representaciones mediales. A su vez han aparecido críticas duras en relación con las formas distintas de acercamiento a la multiculturalidad en las que se suelen considerar las ‘otras’ culturas desde una perspectiva normativa, tomando lo propio como referencia sin considerar el factor de poder inherente a este método de demarcación. Este tipo de proceder representa un factor decisivo en constructos políticos como lo representa también ‘la nación’.⁵³

4. 3. Nación y nacionalismo

La nación y el nacionalismo representan fenómenos llenos de simbología mítica e implicaciones socioculturales ambiguas. La mayoría de las naciones que hoy en día constituyen el sistema mundial de naciones y que, de esta manera, representan los miembros

⁵⁰ Zimmermann (1992): pág. 100

⁵¹ el término ‘raza’ en la lengua alemana primordialmente aparece en relación con el nacionalsocialismo y el Holocausto y suele escribirse en comillas para indicar al aspecto problemático inherente al término; en los discursos más recientes sobre el racismo se utilizan otros términos (como por ejemplo “identidad cultural”) que, por su parte, ocultan diversos fenómenos racistas detrás de conceptos menos ofensivos; por lo tanto se considera importante el mantenimiento del término ‘raza’, pero en contextos más diferenciados; cfr. Lutter/Reisenleitner (1998): pág. 119 (al pie de la página)

⁵² El concepto del *multiculturalismo* supone la posibilidad de una convivencia pacífica entre culturas/etnias diferentes; implica ideas entorno a la organización de las relaciones entre minorías étnicas y el Estado y entre los mismos grupos minoritarios; además aparecen palabras claves como igualdad, tolerancia recíproca, aceptación de la práctica religiosa, lenguas distintas, etc.; *idíd.*: págs. 122-123

⁵³ *Ibíd.*: págs. 123-124

políticos de instituciones y organizaciones internacionales, reivindican a una larga tradición propia, o sea, una historia específica como el fundamento de su sentimiento de colectividad y su orgullo nacional. Esto no significa que se recurra a una historia según la reconstruyen las ciencias históricas modernas, sino justamente a una historia mítica que permite la memoria y el olvido a la vez. Señala Ernest Renan en su discurso sobre la nación: “*Das Vergessen - ich möchte fast sagen: der historische Irrtum - spielt bei der Erschaffung einer Nation eine wesentliche Rolle (...)*.”⁵⁴

4. 3. 1. El origen y la definición de los términos ‘nación’ y ‘nacionalismo’

Efectivamente, muchas comunidades consideran importante integrar como elemento constitutivo de su identidad colectiva la categoría de la nación y respectivamente su nacionalidad común. El nacimiento de la idea ‘nacional’ obtuvo su impulso decisivo en la segunda mitad del siglo XVIII, con la difusión de las ideas de la Ilustración. El término del ‘Estado-nación’ apareció primero en el contexto de la revolución francesa y luego constituyó un elemento terminológico central del liberalismo en el siglo XIX – época que según Walter Bagehot representa *la* época de la fundaciones nacionales.⁵⁵ El criterio territorial de la nación es todavía más joven: se lo asigna a los siglos XIX y XX. Por lo tanto son también relativamente “nuevas” las ideas de la subdivisión del mundo en naciones y la congruencia entre nación y unidad política. Un aspecto notable sobre la época en que nació la idea de la nación es que se dio más importancia a la organización política y económica de un territorio específico que a las relaciones afines o el lugar de nacimiento de sus habitantes. Si bien el sumario de grupos sociales amplios se produjo mediante el criterio de cierta congruencia étnica y lingüística, esta se había desarrollado ya antes, por causa de relaciones económicas y otros factores que facilitaron sentimientos de colectividad entre los individuos.⁵⁶

Así pues, los conceptos de la nación y la conciencia nacional se desarrollaron con el pensamiento revolucionario de los últimos siglos y reunieron en sí múltiples fuerzas políticas y sociales para superar fenómenos trascendentales como el feudalismo y el absolutismo. El

⁵⁴ Renan, Ernest: *Was ist eine Nation? Vortrag in der Sorbonne am 11. März 1882*. En: Jeismann, Michael/Ritter, Henning (1993): *Grenzfälle - Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig: Reclam: pág. 294

⁵⁵ Hobsbawm, Eric J. (1991): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main: Campus: pág. 7

⁵⁶ Kühnl, Reinhard (1986): *Nation – Nationalismus – nationale Frage. Was ist das und was soll das?* Köln: Pahl-Rugenstein: pág. 70

concepto de la nación y el nacionalismo – con su carácter intrínsecamente oficial - por lo tanto no es otra cosa que un fenómeno sumamente político, incluyendo también el aspecto de la congruencia entre la nación y la unidad política:

Nationalism is primarily a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent.

Nationalism as a sentiment, or as a movement, can best be defined in terms of this principle. Nationalist *sentiment* is the feeling of anger aroused by the violation of the principle, or the feeling of satisfaction aroused by its fulfillment. A nationalist *movement* is one actuated by a sentiment of this kind.⁵⁷

Hobsbawm añade a esta observación de Gellner la importancia de las obligaciones políticas que contrae el miembro de la nación frente a su comunidad. Este aspecto según Hobsbawm representa una diferencia esencial entre el nacionalismo moderno y las formas menos complejas de la identificación individual.⁵⁸

Todavía los términos de la nación y el nacionalismo plantean un problema conceptual que Anderson explica mediante un enfoque dicotómico: en primer lugar la nación desde una perspectiva científica representa una novedad histórica y, por otro lado, la perspectiva nacionalista sugiere lo nacional como elemento secular y más esencial de lo humano; en segundo lugar la nacionalidad es un fenómeno sociocultural universal (uno ya no se puede imaginar un individuo sin nacionalidad) y al mismo tiempo implica cierta particularidad marginal (¿qué distingue al mexicano del guatemalteco? o ¿el noruego del sueco?). Además el nacionalismo implica un fuerte aspecto de poder político, mientras que a la vez no parece entrañar mucha sustancia filosófica. Otro problema al que indica Anderson es la definición conceptual del nacionalismo como ideología⁵⁹ en vez de atribuirle una calidad más templada como la de una categoría semejante a “afinidad” o “religión”.⁶⁰

Para comprender el origen de la nación y sobre todo el de la nacionalidad Gellner considera los criterios de la voluntad y la cultura como factores destacables (aunque no del todo adecuados). Los principios empleados en la organización de colectividades se agrupan siempre alrededor de dos criterios genéricos: la voluntad a la identificación y coherencia por un lado y el miedo por otro. No obstante, ni la voluntad ni la cultura constituyen agentes

⁵⁷ Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell: pág. 1

⁵⁸ Hobsbawm (1991): pág. 20

⁵⁹ *ideología* se puede comprender como conjunto de ideas esenciales que distingue el pensamiento de una persona, comunidad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.; cfr. www.rae.es

⁶⁰ Anderson, Benedict (1983): *Die Erfindung der Nation*. Frankfurt/New York: Campus: págs. 14-15

cruciales en la constitución de una nación (en primer lugar, porque la voluntad meramente fue un criterio relevante para la constitución de las naciones y, en segundo lugar, porque los límites entre las culturas son relativamente imprecisos; además han sido notables los méritos de las sociedades pluriculturales del pasado). Así pues, Gellner considera que la nación - como fenómeno que entraña tanto el criterio de la cultura como la voluntad - existe exclusivamente en contextos modernos, esto es, donde el nacionalismo constituye un fenómeno sociopolítico dominante:

Rather, when general social conditions make for standardized, homogeneous, centrally sustained high cultures, pervading entire populations and not just elite minorities, a situation arises in which well-defined educationally sanctioned and unified cultures constitute very nearly the only kind of unit with which men willingly and often ardently identify. The cultures now seem to be the natural repositories of political legitimacy. Only *then* does it come to appear that any defiance of their boundaries by political units constitutes a scandal.⁶¹

Únicamente bajo unas condiciones sociales homogéneas (homogeneizadas) se puede suponer el cumplimiento de todos los criterios planteados por parte de Gellner: el de la voluntad, el de la cultura y el de la congruencia entre nación y unidad política. Y precisamente esta condición representa la decepción mayor del nacionalismo: implica un proceso en que se impone una cultura superior a un conjunto de culturas tradicionales. Por medio de una lengua educativa - institucionalmente controlada - se difunde un código burocrático y tecnológico-comunicativo que produce una sociedad anónima de individuos fácilmente sustituibles. De tal modo se reemplazan las estructuras complejas de culturas locales, proclamando hacer todo lo contrario. Se pretende proteger una forma cultural, pero se la destruye mediante un nuevo simbolismo que recurre a elementos tradicionales en favor de su propia legitimación y aceptabilidad.⁶²

Robertson y Kedourie, por su parte, consideran el nacionalismo como ideología que se ha difundido (un punto que critica Anderson)⁶³ Kedourie explica el nacionalismo como un concepto de autodeterminación intencional que se basa en unos pocos filósofos y autoridades y que se realiza en el vulgo como “triunfo de la voluntad”.⁶⁴ Robertson, por su parte, dirige su atención hacia la tendencia actual de considerar la globalización como fenómeno que socava o incluso destruye la identidad e integridad nacionales. De hecho, en muchos contextos la

⁶¹ Gellner (1983): pág. 55

⁶² *Ibíd.*: pág. 57

⁶³ Robertson (1998): pág. 9

⁶⁴ cfr. Werz, Nikolaus (1993): *Nationalismus und Nationalstaat*. En: Ammon/Eberhard (ed.): págs. 68-69

globalización parece una fuerza homogeneizadora que amenaza las tradiciones locales. Según Robertson esta idea no es del todo correcta: su teorización explica la globalización, o sea, la glocalización⁶⁵ como proceso que incluso abarca la producción de la diversidad, ya que los nacionalismos y asuntos de controversia societales internas, que según él surgen con los conceptos sobre la identidad nacional, facilitan una diversidad global mayor.⁶⁶ Werz, por su parte, alude al desarrollo económico – efectuado por la globalización (apunte nuestro) - como debilitación de la fuerza nacionalista, puesto que esta última sustituye los símbolos nacionales – una especie de satisfacción compensativa – mediante contentamientos materiales. Por lo tanto, la pérdida simbólica del nacionalismo resulta de la integración económica creciente de los países industriales, mientras que en los contextos de los países subdesarrollados el proceso de “*nation-building*” (todavía) es fundamental.⁶⁷

De todos modos, el nacionalismo representa un acto político que instauro las naciones y no al revés. Además, la nación es una “idea cultural”⁶⁸. Se recogen elementos selectivos para manifestarse - manifestar la propia riqueza cultural (el patrimonio cultural). Pero, simultáneamente, se produce la represión y transformación de las ‘verdaderas’ tradiciones del pueblo: se inventan historias, ritos, conceptos de un origen racial puro, etc.⁶⁹ Hobsbawm a su vez indica que las historias nacionales como productos ideológicos merecen todo escepticismo científico - sobre todo la idea nacionalista del Estado-nación como formación en base a una conciencia colectiva.⁷⁰ Detrás de las representaciones culturales nacionales muchas veces se encubren los intereses del grupo social en poder. Robertson en esto explica el esencialismo como tentativa o estrategia calculada de erigir un mito acerca de la identidad nacional:

En cierto sentido, buena parte de la memoria colectiva en una escala nacional ha englobado obviamente apropiaciones selectivas de las tradiciones y, en dicha medida, las memorias colectivas –cuando son institucionalizadas, por ejemplo, en museos nacionales y galerías de arte-, por lo regular pueden clasificarse como formas de esencialismo estratégico.⁷¹

⁶⁵ más informaciones sobre el dispositivo de la *glocalización* en: Novy, Andreas (2005): *Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt*. Frankfurt/Main: Brandes&Apsel/Südwind: págs. 86-95

⁶⁶ Robertson (1998): pág. 9

⁶⁷ Werz (1993) en Ammon/Eberhard (ed.): págs. 67-68

⁶⁸ Robertson (1998): pág. 14

⁶⁹ Gellner (1983): pág. 56

⁷⁰ Hobsbawm (1991): págs. 7-11

⁷¹ Robertson (1998): pág. 12

El literario y histórico francés Ernest Renan quizá formuló la explicación más recibida sobre el constructo de la nación:

Eine Nation ist eine Seele, ein geistiges Prinzip. Zwei Dinge, die in Wahrheit nur eins sind, machen diese Seele, dieses geistige Prinzip aus. Eines davon gehört der Vergangenheit an, das andere der Gegenwart. Das eine ist der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen, das andere ist das gegenwärtige Einvernehmen, der Wunsch zusammenzuleben, der Wille, das Erbe hochzuhalten, welches man ungeteilt empfangen hat. (...) Der Kult der Ahnen ist von allen am legitimsten; die Ahnen haben uns zu dem gemacht, was wir sind. Eine heroische Vergangenheit, große Männer, Ruhm (ich meine den wahren) - das ist das soziale Kapital, worauf man eine nationale Idee gründet. Gemeinsamer Ruhm in der Vergangenheit, ein gemeinsames Wollen in der Gegenwart, gemeinsam Großes vollbracht zu haben und es noch vollbringen wollen - das sind die wesentlichen Voraussetzungen, um ein Volk zu sein.⁷²

No obstante, Renan no se contuvo en exteriorizar una crítica explícita acerca del carácter engañoso del fenómeno ‘nación’ y sus condiciones, en su totalidad, violentas:

Die historische Forschung zieht in der Tat die gewaltsamen Vorgänge ans Licht, die sich am Ursprung aller politischen Gebilde, selbst jener mit den wohlthätigsten Folgen, ereignet haben. Die Vereinigung vollzieht sich immer auf brutale Weise.⁷³

4. 3. 2. Los criterios: Estado-nación y Cultura-nación

Las ciencias humanas han intentado definir muy concretamente los criterios más fundamentales de todas las naciones. Werz explica los enfoques históricos más importantes mediante la siguiente diferenciación terminológica, formulada por F. Hertz (1927):

1. Die Nation ist das Staatsvolk, also die Gesamtheit der Staatsbürger ohne Rücksicht auf Sprache und Abstammung, innerhalb der gegebenen Staatsgrenzen...
2. Die Nation ist eine Gemeinschaft, die an objektiven Merkmalen, vor allem an Sprache, Rasse, Kultur und Charakter feststellbar ist, ohne Rücksicht auf Staatsgrenzen.
3. Die Nation beruht lediglich im subjektiven Merkmal des Zusammengehörigkeitswillens oder Gemeinschaftsgefühls.⁷⁴

Entre estos planteamientos Werz destaca la concepción *objetiva* y la concepción *subjetiva* como los modelos centrales de las ciencias humanas. En cuanto a la concepción *objetiva* el autor recoge la teoría de Herder, según quien la nacionalidad del individuo es una cuestión de nacimiento, y la nación, a su vez, representa una unidad emocional:

⁷² Renan, Ernest en Jeismann, Michael/Ritter, Henning (1993): pág. 308

⁷³ *Ibíd*: pág. 294

⁷⁴ Werz (1993) en Ammon/Eberhard (ed.): pág. 65

Das Individuum kann demnach nicht frei darüber bestimmen, welcher Nation es angehören möchte, sondern wird in seine Sprachnation hineingeboren. Die Nation ist also Ausdruck eines Einheitsgefühls, das sich unabhängig von Staat und Verfassung herausbildet.⁷⁵

Otra formulación *objetiva* y quizá la más conocida ofrece Stalin (1913): “Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura.” Además el político soviético insiste en que “[s]ólo la presencia conjunta de todos los rasgos distintivos forma la nación.”⁷⁶

El concepto clásico *subjetivo*, por su parte, apareció primero en Francia y comprende la nación como una cuestión de la voluntad del individuo. En este sentido el individuo sostiene la nación como tal y afirma su nacionalidad mientras que no decida cambiarla.⁷⁷ Renan a su vez recoge este enfoque, explicando que una nación es un “plebiscito diario”⁷⁸.

En todo caso, ni el primer ni el segundo concepto nos ofrecen un criterio satisfactorio para comprender la función de la nación. Hobsbawm (entre otros) critica mantenerse fiel a criterios objetivos como los nombra Stalin, puesto que implican una serie de excepciones considerables: No todas las comunidades que cumplen con los criterios *objetivos* aspiran a su reconocimiento como nación y no toda “nación” - que se comprende como tal - cumple con todos los criterios planteados. El problema conceptual resulta aún más comprensible si consideramos el carácter transformativo de prácticamente todas las colectividades humanas. Además los criterios de la lengua, la etnia, la cultura, etc. son términos relativamente imprecisos y ambiguos y, por lo tanto, no sirven como puntos fiables de apoyo para establecer un concepto funcional de la nación; aunque este hecho al mismo tiempo da la libertad interpretativa necesaria para la realización exitosa de un proyecto de propaganda nacionalista.⁷⁹

Por otro lado, los conceptos subjetivos, que explican la nación como producto exclusivamente voluntarista, tampoco sirven para determinar los componentes esenciales de la nación, puesto

⁷⁵ Ibíd.

⁷⁶ Stalin, José (1913): *El marxismo y la cuestión nacional*. Digitalización: Aritz. Edición Marxists Internet Archive, año 2002. En: www.marxists.org/espanol/stalin/1910s/vie1913.htm [05/08]

⁷⁷ Werz (1993) en Ammon/Eberhard (ed.): pág. 66

⁷⁸ Renan en Jeismann/Ritter (1993): pág. 309

⁷⁹ Hobsbawm (1991): pág. 16

que los criterios objetivos en distintos contextos de hecho se evidencian como factores fundamentales; si consideramos, por ejemplo, los efectos inmediatos que experimenta el viajero cuando se lo niega la entrada en el país por causa de su pasaporte, o cuando se rechaza una solicitud de empleo porque el candidato no domina la lengua oficial del país o no dispone de la documentación personal necesaria.

Gellner considera el concepto “cultural” (la nación como cultura colectiva en sentido de ideas, símbolos y asociaciones y el modo de comportarse y comunicarse) y el concepto voluntarista (los miembros de la nación se reconocen respectivamente como compatriotas) como teorizaciones valiosas que pueden explicar los mecanismos esenciales del nacionalismo, pero al mismo advierte sobre su imprecisión conceptual.⁸⁰

Anderson, por su parte, explica la nación como “comunidad política imaginada” (“*imagined communities*”). El carácter imaginario y necesariamente limitado de esta comunidad se explica con el hecho de que sus miembros en su mayoría nunca se conocerán ni encontrarán y no obstante pueden pensar su unidad. Así pues, el enfoque de Anderson representa un acercamiento menos drástico que el de Gellner, quien considera la nación como invención absoluta, describiendo el nacionalismo como potencia camandulera que produce informaciones falsas, mientras que Anderson subraya su calidad abstracta. El segundo atributo que destaca este último es la soberanía. Según queda apuntado el término de la nación surgió en la época en que los movimientos revolucionarios derrotaron las dinastías jerárquicas establecidas bajo el nombre de Dios. De esta manera se debilitó también el pensamiento religioso universalista. El estado soberano a partir de aquel momento representó el símbolo de la libertad. En tercer lugar la nación es una forma de comunidad que se ha mantenido hasta hoy, no obstante la desigualdad social y la explotación de sus ciudadanos. Así pues, el sentimiento de fraternidad a lo largo de la historia ha funcionado como principio fundamental en la justificación de la muerte de miles de individuos en favor de su “patria” - un logro exclusivamente nacionalista.⁸¹

El concepto de la nación como unidad imaginada permite suponer la existencia de elementos congruentes que facilitan y efectivamente evocan un sentimiento de solidaridad entre los individuos sin tener que precisarlas muy explícitamente. Con eso, la fórmula de Anderson

⁸⁰ Gellner (1983): pág. 7

⁸¹ Anderson (1983): págs. 15-17

entraña una perspectiva más abierta, pero todavía crítica como la sugiere también Hobsbawm. El criterio decisivo se centra en el momento en que una cantidad “considerable” de individuos se considera miembro de una nación por motivos específicos, pero variados y variables. En este sentido la nacionalidad no se puede reducir a una sola dimensión, sino que efectivamente es multidimensional.⁸² Al mismo tiempo el concepto de Hobsbawm sobre el nacionalismo – como condición constitutiva de la nación - nos parece un complemento necesario: Aparte de la obligación ya mencionada que corresponde al ciudadano frente a su nación, es fundamental no considerar la nación una unidad absoluta, original e incambiable, sino como unidad social moderna que entraña cierta determinación territorial (el Estado-nación) y, además, un proceso de desarrollo tecnológico y económico. Un ejemplo sería la lengua oficial de un país como producto de su normalización e institucionalización en las que los medios de comunicación y las instituciones educativas juegan un papel central. La nación en sentido de unidad y categoría depende de las condiciones específicas de su realización. Así indica Brubaker que “*it is to treat nation not as substance but as institutionalized form; not as collectivity but as practical category; not as entity but as contingent event.*”⁸³

No en último lugar la nación se muestra exhaustivamente relacionada con las ideas, esperanzas, necesidades e intereses de su pueblo, esto es la gente “sencilla”, y no exclusivamente de la élite que la instrumentaliza en favor de sus intereses.⁸⁴ En esto nos parece oportuno aludir al concepto del comunista italiano Antonio Gramsci quien en los años 1920 y 30 estableció el término de la ‘hegemonía’. Este término describe una forma de dominio político, económico y social que se basa en el consenso entre los actores políticos al mando y la mayor parte de los grupos sociales subordinados. Lo esencial sobre este concepto es que según él la élite no exclusivamente atiende los intereses de los súbditos, sino que al mismo tiempo los moldea e influencia. La clase poderosa de esta manera convierte sus propios intereses en la ideología de la masa subordinada, pero no tanto mediante medidas violentas y la coacción directa, sino más bien por medio de la colectivización de su propia idea de un orden social adecuado y la universalización de sus valores específicos. En el análisis de Gramsci el Estado-nación representa el ámbito concreto de la acción política.⁸⁵

⁸² Hobsbawm (1991): pág. 19

⁸³ Brubaker, Rogers (1999): *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: University Press: pág. 22

⁸⁴ Hobsbawm (1991): págs. 21-22

⁸⁵ más sobre Gramsci y *hegemonía* cfr. Cox, R. (1993): *Gramsci, hegemony and international relation: an essay in method*. En: Gill, Stephen (ed.): *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: University Press: págs. 49-66.

Hobsbawm, por su parte, indica que la ideología oficial no siempre corresponde a la ideología de los individuos cuyo interés pretende o intenta representar. Así pues, a pesar de que la nacionalidad en ciertos contextos constituye la categoría principal de identificación, esta misma no es inalterable y espontáneamente puede ser reemplazada por otra categoría de identificación. La conciencia nacional es un fenómeno que por razones distintas se distribuye irregularmente entre y dentro de los grupos sociales concretos. Esto otra vez corrobora el hecho de que el nacionalismo es una condición preliminar a la nación, puesto que subraya el papel del pueblo en el funcionamiento efectivo de una conciencia o identidad nacional. Hobsbawm además indica que entre la mayoría de los investigadores que se dedican al tema predomina el acuerdo sobre el nacionalismo como fenómeno que enrola al pueblo sencillo sólo en última estancia. A la fase del nacionalismo precede la difusión intelectual de conocimientos nacionales (por ejemplo mediante la literatura) y el surgimiento de grupos vanguardistas e intercesores políticos que acogen y defienden la idea nacional.⁸⁶

Para resumir los rasgos centrales de los Estados-nación modernos sirve su distinción de formas precedentes de organización política:⁸⁷

- a) los Estados-nación gobiernan a sus ciudadanos conforme la tradición liberal, que implica el establecimiento de un sistema de derechos y obligaciones sin considerar criterios raciales o étnicos;
- b) administran un territorio limitado con el objetivo de una organización autosuficiente acerca de cuestiones económicas y comerciales. Además se atribuye cierta importancia a la homogeneización lingüística y cultural como fundamento social para poner en práctica la igualdad de todos los ciudadanos y llevar a cabo metas comunes. Para esto existen ciertas instituciones y códigos prácticos que fomentan la implementación de una serie de factores homogeneizantes (la enseñanza, los medios de comunicación, etc.);
- c) los Estados-nación honran sus pasados y su folclor específicos para legitimar y subrayar su carácter nacional.

⁸⁶ Hobsbawm (1991): págs. 22-23

⁸⁷ Gutiérrez Chong, Natividad (1998): *Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 82-83

4. 3. 3. Los orígenes de la conciencia nacional: religión y modernización

En el capítulo dedicado a las dimensiones conceptuales de la cultura ya aludimos a las reflexiones de T. S. Eliot, quien distingue entre tres niveles culturales: el individuo, el grupo/la clase social y la sociedad. Un aspecto de su concepto que aún no tocamos es la importancia de la religión en la vida cultural de cada sociedad. Según Eliot la religión representa una especie de principio directivo o fundamento genérico de la cultura, mientras que esta última, la cultura, es el conjunto de los intereses vividos y las actividades fácticas de un individuo, un grupo social o la sociedad⁸⁸. Esta reflexión nos permite tender un puente hacia el concepto de Anderson sobre la clasificación del nacionalismo como fenómeno comparable con una “afinidad” o “religión”. El aspecto religioso efectivamente representa un factor decisivo en el surgimiento del nacionalismo. Según advertimos el impulso decisivo para el desarrollo de la idea nacionalista se produjo sobre todo con la difusión exhaustiva de las ideas de la Ilustración en el siglo XVIII. Aparte de dar legitimación cultural a determinados sistemas de poder y dominio el papel de los conceptos mundiales religiosos se explica en su función específica de estructurar la vida cultural y su facilitación de un orden concreto de significados. A lo largo de la historia las creencias milagreras, las supersticiones y las diversas instituciones autoritarias – entre las más terribles la Santa Inquisición - legitimaron determinadas estructuraciones sociales jerárquicas e incluso ejecuciones, guerras, la relación entre patrono y esclavo, etc. Los mecanismos ordenadores y disciplinadores de las instituciones religiosas hasta hoy representan una fuerza importante en el moldeado de la moral del pueblo. Indica Aichinger que de esta manera el pueblo perdió su propia competencia a la interpretación religiosa.⁸⁹ De todos modos, con la rebelión contra la autoridad católica en Europa y el fortalecimiento de las ideas liberales de la Ilustración surgió también la necesidad de un sistema alternativo que podría completar el déficit del elemento ideológico que había ofrecido la Iglesia, para realizar una reestructuración armoniosa de la vida cultural. El nacionalismo en esto no sustituyó la religión, pero se produjo dentro del mismo marco social emotivo que estableció los grandes sistemas de referencia cultural precedentes.

Gellner a su vez recoge el aspecto religioso del nacionalismo y explica la época moderna como época de sociedades que se idolatran a sí mismas: “*social self-worshipment, whether virulent and violent or gentle and evasive, is now an openly avowed collective self-worship*

⁸⁸ Eliot, T. S. (1948): págs. 27-34

⁸⁹ Aichinger, Wolfram (2001): *Almendral: Zur popularen Kultur* Wien: Turia+Kant: pág. 74

(...).”⁹⁰ La sociedad nacionalista no se limita a símbolos religiosos, sino que recoge elementos culturales muy diversos para moldearlos y adaptarlos a las exigencias particulares de una organización social progresista.

La modernización y la introducción del liberalismo mercantil asimismo representan procesos decisivos en la constitución de una conciencia nacional. El nacionalismo surgió sobre todo en contextos en que se produjeron conflictos acerca de fronteras nacionales o la distribución del poder, pero a su vez fue fomentado por la creencia en el progreso. Mayormente el nacionalismo fue la consecuencia de un anhelo fuerte de liberación y avance social. El término revolucionario no correspondió a los criterios objetivos que más tarde la mayoría de los teóricos consideraría relevantes en la definición de lo nacional. No obstante, estos criterios se capacitaban y se estabilizaron sucesivamente como elementos resistentes de lo nacional, puesto que se los promovió institucionalmente.⁹¹

Mientras que el protonacionalismo de la primera mitad del siglo XIX produjo una identificación del pueblo con la nación, asociando el Estado con la religión, en las últimas décadas del siglo XIX, con los cambios sociales y políticos (las revoluciones, el liberalismo, el nacionalismo y la democratización), se buscaron ya el desarrollo y la corroboración exhaustiva de una nueva forma de lealtad popular frente a la nación (una religión cívica, según Rousseau).⁹² Se consideró la modernización en diversos puntos teóricos como una fuerza principal que empujaba o incluso originaba el pensamiento nacionalista. Esta fuerza, que no brotó del patriotismo estatal, sino de una fuerza externa, implicó una componente profundamente emocional con respecto al pueblo y, si los en poder lograrían integrarla al patriotismo estatal, se manifestaría como potencia política muy importante.⁹³ De esta manera el nacionalismo se ofreció como solución de prácticamente todos los problemas y puntos conflictivos entre Estado y pueblo; facilitó la democratización y al mismo tiempo el mantenimiento de estructura sociales jerárquicas. Para esto se empezó la búsqueda intensa de lugares, símbolos, ritos, costumbres, personajes, recuerdos, etc. que podrían fortalecer la unidad del pueblo.

⁹⁰ Gellner (1983): pág. 56

⁹¹ Hobsbawm (1991): págs. 31-32

⁹² *Ibíd.*: pág. 103

⁹³ *Ibíd.*: pág. 108

Además, el nacionalismo - a partir de las últimas décadas del siglo XIX hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial - llevó consigo el abandono del “principio del umbral” (la igualación de Estado – nación – pueblo) y, al mismo tiempo, la corroboración del criterio étnico y la lengua; además surgió una tendencia vigorosa hacia la política derechista.⁹⁴ En las próximas décadas (1918 - 1950) el principio nacionalista experimentaría su auge definitivo.

4. 3. 4. La nación multicultural

Según queda mencionado la identidad se comprende como dimensión categórica de actores sociales y se produce de manera selectiva y jerarquizada. La constitución de un pensamiento colectivo - un “nosotros” - exige una categoría interna que facilita a sus miembros un referente común. El concepto de Stuart Hall sobre las “nuevas etnicidades” considera identidades inestables que recorren procesos permanentes de transformación. El discurso liberal de las minorías parece atribuir al individuo la libertad de escoger de una multitud de formas culturales y estilos de vida. Según Lutter y Reisenleitner esta posibilidad luego evoca la pregunta por las condiciones concretas de elección – las representaciones culturales, los discursos sociopolíticos, las estructuras de poder.⁹⁵ John Rex, por su parte, considera que la cuestión de la etnicidad para el nacionalismo incluso representa un problema político básico, con lo que hasta cierto grado descarta la posibilidad de una elección cultural libre:

La principal tendencia hacia algo como la depuración étnica procede del Estado-nación mismo, debido a que una sociedad basada en la ciudadanía y la ideología del nacionalismo no tiene espacio para una etnicidad subordinada. Todavía más, se da el caso de que haya que depurar o eliminar a otras etnicidades donde una etnicidad lateral participa en el gobierno del Estado.⁹⁶

Según advertimos, con el proceso de la modernización y el avance global de la democracia la cuestión por la identidad nacional ha obtenido una nueva dimensión política. Los vínculos de dominio y menosprecio entre las formas diferentes de vida cultural ya existen desde hace siglos y continúan en los contextos nacionales modernos. Consiguientemente, la condición esencial en favor de la construcción de una conciencia colectiva nacional implica el arreglo de las relaciones entre el Estado y las minorías en base a una tolerancia recíproca y la igualdad. Se exigen derechos efectivos en cuanto a la diversidad lingüística y religiosa, y también en el

⁹⁴ Ibíd.: pág. 122

⁹⁵ Lutter/Reisenleitner (1998): págs. 127-128

⁹⁶ Rex, John (1998): *La identidad nacional en el Estado democrático multicultural*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: pág. 32

ámbito de la educación. De todos modos, la política conservadora en esto suele ver un peligro para la supuesta “unidad nacional”. En general, el enfoque multiculturalista ha sido considerado una amenaza a la igualdad política, económica y social de los ciudadanos nacionales. Incluso los movimientos antiracistas ya expresaron su preocupación por la celebración exhaustiva de la otredad. Según ellos sería más importante concentrarse en las formas institucionalizadas de la práctica racista y la lucha contra estas.⁹⁷

5 Simbología, mito e identidad

5. 1. Un acercamiento filosófico a la conciencia simbólico-colectiva

Según Cassirer cada forma simbólica representa un código específico que permite al ser humano un acceso interpretativo al mundo ‘real’. En calidad de las formas más esenciales Cassirer destaca la lengua, el mito, la ciencia y el arte: contar una historia, pintar una imagen y analizar un objeto desde una perspectiva científica representan actos culturales con una función primeramente medial. Al mismo tiempo Cassirer subraya que el elemento cultural siempre ha de ser analizado dentro del contexto conceptual concreto del cual surge y en que funciona. Así pues, en vez de considerar un objeto como algo simplemente dado y real, ha de observar el esquema mental de su evaluación.⁹⁸

Este enfoque subraya la función fundamental de las categorías de comprensión y señala que los esquemas dogmáticos al servicio del principio universal obstruyen el camino a la comprensión de los diferentes aspectos de la cultura mental. Cassirer busca un punto de partida analítico que permite revelar la relación entre la diversidad de las cosas sin abandonar o ignorar las características específicas y la posición significativa de cada forma dentro de un amplio sistema lógico causal. En esto Cassirer propone averiguar un elemento análogo, o sea, una función intermediadora implícita en cada forma mental que a la vez acentúa la diversidad de las formas de expresión cultural.⁹⁹ Para esto recurre al término del ‘símbolo’ - un fenómeno abstracto con función representativa del conocimiento – mediante el cual Cassirer

⁹⁷ Lutter/Reisenleitner (1998): págs. 122-123

⁹⁸ Cassirer (1964): pág. 11

⁹⁹ Ibíd.: pág. 16

aspira proyectar una vista panorámica sistemática a los diferentes modos de expresión cultural, sus rasgos típicos y sus divergencias interiores y exteriores. La representación simbólica en Cassirer no sólo es la condición primordial para el desarrollo de una conciencia cultural, sino al mismo tiempo el fundamento de su calidad.¹⁰⁰ Pero ¿cómo se explica el procesamiento mental que facilita la constitución de una identidad mediante la simbología?

La relación entre la formación de una identidad y los procesos de simbolización se explica mediante el término de la ‘conciencia’. Así Niklas Luhmann comprende el lugar de conocimiento y comprensión como sistema psicológico *autopoietico*¹⁰¹, compuesto de elementos temporalizados que con su aparición ya motivan su desaparición inmediata. Esta definición de una existencia singular e irreversible de los elementos de un sistema de comprensión recoge también Ernst Cassirer, cuando indica que un contenido definido es irrecuperable de modo estrictamente idéntico: “*Er ist als das, was er war, ein für allemal dahin, sobald er aus dem Bewußtsein geschwunden ist*”.¹⁰² Así pues, unas configuraciones estables y continuas de percepción no simplemente existen, sino que tienen que reformarse de manera persistente. Según Norbert Meuter la fenomenología en esto nos permite comprender que no se perciben las cosas o configuraciones identitarias como formas fijas, y que, por lo tanto, la conciencia misma no puede comprenderse como suma o conjunto de condiciones y estados estables. Cassirer utiliza la metáfora del flujo, igual a un río, para explicar la conciencia como procesamiento dentro del cual se concentran ciertos contenidos dinámicos. El resto de las experiencias se agrupa alrededor de estos “centros (o ‘islas’, para profundizar la metáfora del río) de forma y significado”. Las identidades de la misma manera se componen como digresiones singulares que – mediante su repetición (pero no en sentido idéntico absoluto) – gradualmente producen y consolidan rastros persistentes. Meuter explica estos puntos dentro del flujo de la conciencia como figuras que resaltan por su densidad particular y su contorno claro.¹⁰³ Estas formas de procesamiento resultan de la calidad biológica de la memoria como sistema constructivo que no reproduce imágenes idénticas de

¹⁰⁰ Ibíd.: pág. 41

¹⁰¹ *Autopoiesis*: la *poiesis* se refiere al proceso formativo y creativo de una *unidad*; originalmente el término comprende los mecanismos y procesos de los cuales surge la *identidad* de „lo vivo“ (más informaciones en: *Autopoiesis y una Biología de la Intencionalidad* de Francisco J. Varela (traducción por Xabier Barandiaran 2003) en: www.sindominio.net/~xabier/textos/traduccion/varela.pdf [05/08]; Luhmann aplica este concepto a los sistemas sociales y señala que estos se construyen a sí mismos – tanto su propia estructura como sus componentes; así la autopoiesis comprende sistemas “*die die Elemente, aus denen sie bestehen, durch die Elemente, aus denen sie bestehen, selbst produzieren und reproduzieren.*”; cfr. Meuter, Norbert (1995): *Narrative Identität*. Stuttgart: M&P: pág. 40

¹⁰² Cassirer (1964): pág. 22

¹⁰³ Meuter (1995): págs. 83-85

la realidad, sino que las tamiza y procesa de modo interpretativo según funciones diferentes. Welzer utiliza el término de “*constructive memory framework*” para explicar estos procesos complejos de la memoria de archivar, conservar y extraer conocimientos.¹⁰⁴ El conjunto de los procesos conscientes e intencionales de acordarse - la denominada “memoria episódica” - constituye el fundamento de la experiencia biográfica y da contornos a “nuestro” pasado peculiar. Mayormente se compone de experiencias especialmente cargadas de emociones.¹⁰⁵ La memoria autobiográfica luego es la instancia que cumple con la tarea esencial de reescribir y organizar nuestras experiencias y pasados en concordancia óptima con nuestro Yo, acordándose. Son las formas sutiles de sintonización que permiten el sentimiento de estabilidad y continuidad con respecto a nuestra propia autoconcepción y la participación en prácticas sociales y amplios complejos históricos.¹⁰⁶ Este proceso en Cassirer corresponde al proceso de simbolización. La relación entre símbolos – como representaciones – y la producción de concisión descrita por Meuter, resulta explícita en la teorización sobre los seres humanos y su tendencia fuerte a seleccionar y acentuar ciertos contenidos de situaciones cualitativamente complejas. En este sentido nuestro mundo sensorio se compone simbólicamente: bastan indicaciones, sombras, señales, etc. para evocar la imagen mental de objetos reales. Y cuanto más la conciencia funciona mediante simbolizaciones, tanto mayor resulta la competencia mental en superar los límites individuales de percepción y experiencia. Además, los procesos del manejo de símbolos se aceleran: se reconocen y procesan los símbolos con cada vez más rapidez y más certeza, con lo que se facilita un manejo muy eficiente de situaciones complejas. Para esto la producción independiente de símbolos exige de antemano el procesamiento mental de representaciones.¹⁰⁷ Así Welzer también indica que no sólo la transmisión de experiencias sigue ciertas reglas y esquemas, sino ya su percepción interpretativa.¹⁰⁸ Cassirer explica esta condición como capacidad *natural* de la conciencia que permite la producción independiente de símbolos *artificiales*:

Auf die „natürliche“ Symbolik, auf jene Darstellung des Bewußtseinsganzen, die schon in jedem einzelnen Moment und Fragment des Bewußtseins notwendig enthalten oder mindestens angelegt ist, müssen wir zurückgehen, wenn wir die künstliche Symbolik, wenn wir die „willkürlichen“ Zeichen begreifen wollen, die sich das Bewußtsein in der Sprache, in der Kunst, im Mythos erschaffen. Die Kraft und Leis-

¹⁰⁴ Welzer, Harald (2004): *Gedächtnis und Erinnerung*. En: Jaeger, F./Rüsen. J. (ed.): *Handbuch der Kulturwissenschaften* - tomo 3. Stuttgart/Weimar: Metzler: pág. 156

¹⁰⁵ la *memoria episódica* presupone la *memoria semántica* que se define también como „*Weltwissen*“ o “sistema de conocimiento”; este tipo de conocimiento se adquiere, por ejemplo, en la escuela o mediante concursos televisados; cfr. ibíd. (2004): pág. 158

¹⁰⁶ Ibíd.: pág. 172

¹⁰⁷ Meuter (1995). págs. 85-88

¹⁰⁸ Welzer (2004) en: Jaeger, F./Rüsen. J. (ed.): pág. 166

tung dieser unmittelbaren Zeichen bliebe ein Rätsel, wenn sie nicht in einem ursprünglichen, im Wesen des Bewußtseins selbst gegründeten geistigen Verfahren ihre letzte Wurzel hätte.¹⁰⁹

Otro aspecto que Cassirer subraya es que cada símbolo entraña una *selección* de momentos o aspectos específicos de una cosa o experiencia. Así pues, el símbolo es una representación que subraya un aspecto característico de algo, omitiendo al mismo tiempo los demás rasgos o elementos de la misma cosa o situación. Así Cassirer advierte sobre los símbolos en general

daß sie ihren Wert nicht sowohl in dem besitzen, was sie vom konkret-sinnlichen Einzelinhalt und seinem unmittelbaren Bestand festhalten, als in dem, was sie von diesem unmittelbaren Bestand unterdrücken und fallen lassen.¹¹⁰

La omisión intencional o el olvido de aspectos concretos de un acontecimiento histórico o, más en general, del criterio constructivo de símbolos y mitos colectivos es un factor central en el sostenimiento de una conciencia o identidad nacional. En esto el *sentido*¹¹¹ concreto que se atribuye a las cosas y situaciones (y que se impone frente a los demás sentidos posibles) es decisivo, puesto que ofrece un acceso funcional a la comprensión de la constitución de la identidad, y además permite la explicación de un concepto *narrativo* de la identidad. Igual que la identidad, el contar una historia implica la construcción de un orden concreto de significados, que a su vez - como unidad - posee un carácter significativo¹¹². Si ciertos acontecimientos o datos deben perdurar en la memoria, requieren la producción permanente de elementos actualizantes que sustituyen los elementos a punto de desaparecer. En esto es esencial el relacionamiento de los elementos simbólicos, con los que los sistemas de comprensión se evidencian como procesos que intentan o pretenden manejar la realidad, en toda su complejidad, según una lógica concebible.¹¹³

La teoría general de sistemas, por su parte, distingue entre sistemas *abiertos* y *cerrados*, entre los que el primer tipo comprende los sistemas vivos que suelen adaptarse a su medio para sobrevivir. Meuter, quien en esto se orienta en Humberto Maturana y Francesco Varela, sugiere profundizar el concepto de los sistemas abiertos mediante una concepción que indica a la eficacia de las influencias externas exclusivamente en relación con las operaciones internas de los sistemas, con las que se produce un significado y, a su vez, una identidad. Del mismo

¹⁰⁹ Cassirer (1964): págs. 41-42

¹¹⁰ *Ibíd.*: pág. 44

¹¹¹ el *sentido* es la condición principal de la experiencia; el sistema psíquico y así también los sistemas sociales no son capaces de comprender el mundo de otra manera que mediante el sentido; cfr. Meuter (1995): pág. 44

¹¹² *Ibíd.*: pág. 32

¹¹³ *Ibíd.*: págs. 36-37

modo en el ámbito social el procesamiento de informaciones externas se produce sólo dentro del marco de los “sistemas de significado”: El significado solamente forja o se modifica como síntesis de los factores externos en relación con las operaciones internas que los procesan.¹¹⁴

El aspecto de los sistemas abiertos como sistemas de adaptación, tanto como el criterio del sentido en relación con la construcción de identidades sociales, nos parecen observaciones centrales. Según nuestra comprensión el mito y los símbolos culturales asimismo representan sistemas *abiertos*, imprescindibles en la construcción, reproducción y reinterpretación de amplios sistemas de significado, como por ejemplo la nación.

5. 2. La *poiesis* cultural o la memoria y el olvido colectivos

La cultura es un aparato específico que ofrece el hilo de orientación de una sociedad, decidiendo entre las cosas que merecen ser recordadas y las que se puede (o debe) olvidar.¹¹⁵

El abanico de los “lugares” de la memoria es extenso, comenzando con las formas diferentes de experiencia colectiva diaria, que varía con las generaciones, hasta el catálogo del patrimonio cultural. En las últimas décadas las ciencias humanas han mostrado un interés enorme en el término de la memoria y la cultura histórica que se tematiza públicamente, no en último término por las dudas crecientes en la potencia utópica de la modernidad y su narrativa universal. Se puede constatar que la orientación social y cultural ya no se dirige tanto a proyectos futuros dudables, sino que recurre a las experiencias y conocimientos adquiridos en el pasado.¹¹⁶

5. 2. 1. La herencia patrimonial y la “memoria negativa”

La relevancia creciente de la memoria histórica particularmente se manifiesta en las numerosas exposiciones históricas, la cantidad y diversidad creciente de museos, los días de conmemoración, monumentos y ritos, y además en formas mediales *liquidadas* (no estáticas), como por ejemplo, documentales, publicaciones, películas, reportajes, etc. La herencia patrimonial y la memoria negativa en esto juegan un papel igualmente central. Ambos fenómenos – de las que la herencia explícitamente implica connotaciones positivas y se

¹¹⁴ Ibíd.: págs. 40-41

¹¹⁵ Sieder (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H.: pág. 27

¹¹⁶ Uhl (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H.: pág. 139

compone de elementos arquetípicos – crean el base de un “Nosotros” nacional y entrañan la ritualización patética de actos históricos y otros modos de escenificación performativa del pasado colectivo, junto con los aniversarios, monumentos, etc. Uhl con las reflexiones de Kosselleck indica que la “memoria negativa” en particular se puede comprender como proyecto ético que proyecta recuperar una especie de memoria suprimida y así permite la pervivencia de procesos históricos traumáticos. Sirve para concienciar la culpa histórica de colectivos nacionales (“*guilt of nations*”)¹¹⁷, pero también para atestiguar al pueblo como víctima, con lo que se une la comunidad en su memoria enfática penosa. Deducimos que la memoria negativa es también un factor decisivo en los procesos de interiorización y reproducción de un posible complejo de inferioridad, puesto que permite la recuperación de ciertos procesos, posicionamientos y situaciones históricas impactantes de sumisión y victimización. Al mismo tiempo pueden significar también la exaltación de figuras heroicas que salieron de procesos históricos traumáticos, con lo que se subraya la voluntad antagónica del pueblo. En este caso los momentos ritualizados de conmemoración, como por ejemplo, los días aniversarios, incluso pueden resultar inspiradores en cuanto a la movilización política civil y pueden ser aprovechados para protestas y revueltas contra sistemas políticos estáticos. De todos modos, es importante para la persistencia de cualquier fenómeno colectivo recuperar su pasado específico para fortalecer la banda interior y asimilar el trauma. Así Assmann cita a G. Santayana: „*Those who cannot remember their past are condemned to relive it*“¹¹⁸

Mario Erdheim, con respecto a las formas características de conmemorar los tiempos de sumisión y dominio, indica al acto de elevar monumentos – un acto sin duda poderoso - que, curiosamente, se suele degradar mediante una indiferencia profunda ante los monumentos en la vida cotidiana. En esto Erdheim se refiere a Robert Musil quien señala que los monumentos sugieren el recuerdo, pero provocan el olvido: „*Das auffallendste an Denkmälern ist nämlich, dass man sie nicht bemerkt.*“¹¹⁹ Si consideramos con Nietzsche las instituciones autoritarias, que suelen construir monumentos y establecer hábitos para sugerir al pueblo su estatus humilde, el aparente desinterés y el olvido de parte de este último no nos sorprenden mucho.¹²⁰

¹¹⁷ Ibíd.: pág. 140-141

¹¹⁸ Assmann J./Hölscher T. (1988): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp: pág. 16

¹¹⁹ Erdheim (2004): *Das Unbewußte in der Kultur*. En Jaeger, F./Rüsen. J. (ed.): *Handbuch der Kulturwissenschaften* (tomo 3). Stuttgart/Weimar: Metzler: pág. 100

¹²⁰ Ibíd.

5. 2. 2. La memoria comunicativa y la memoria colectiva

Jan Assmann, en particular, se dedica a la elaboración de un concepto explicativo de la memoria colectiva mediante la síntesis de las teorizaciones del sociólogo Maurice Halbwachs y el histórico del arte Aby M. Warburg, los cuales en sus reflexiones sobre la memoria social se dirigieron contra la idea científica sobre la memoria como herencia biológica. Assmann con su teorización explica la memoria cultural más bien como término colectivo que abarca todos los conocimientos de una sociedad que se producen dentro del marco interactivo concreto y que guían las prácticas y experiencias de esta sociedad, repitiéndose con las generaciones sucesivas mediante formas específicas de socialización.¹²¹ Para aclarar esta idea distingue dos niveles conceptuales: por un lado la memoria “cotidiana” que se basa en la comunicación diaria, constituyendo la denominada *Oral History*. Los rasgos centrales de este tipo de memoria es cierta falta de especialización y organización y el aspecto de la reciprocidad entre los individuos que la comparten. Implica ciertas reglas de juego, intrínsecamente condicionadas por el contexto concreto y la colectividad misma. Los límites mayormente se definen mediante la autoconcepción del grupo específico, basada en el “pasado colectivo”. Naturalmente esto no descarta la posibilidad de que el individuo participe en varios grupos y por lo tanto también en diversas autoconcepciones colectivas y formas de conmemoración. De todos modos, el rasgo más importante de esta forma de memoria es su límite temporal.

Assmann en continuación abarca ciertos puntos históricos de la memoria cotidiana que se interpretan como sucesos fatales y que se mantienen mediante formas culturales duras o líquidas, o sea, a guisa de ritos, monumentos, trajes, documentos, piezas de teatro, etc. Además se establecen formas institucionales de comunicación para recuperar regularmente estos sucesos y objetos y hacerlos presentes.¹²² Warburg atribuye a estas ‘islas’ periódicas y sus figuras de conmemoración una “energía mnémica”¹²³. Constituyen lo que Assmann

¹²¹ Assmann/Hölscher (1988): pág. 9

¹²² *Ibíd.*: pág. 12

¹²³ Aby M. Warburg utiliza el término de la *mnemosina* en su análisis sobre el papel de la imagen como reflejo de la peregrinación de ideas y pensamientos y sus proyecciones pictóricas desde la antigüedad griega hasta el Renacimiento (con el fin de reconstruir la memoria pictórica del Occidente); en esto se refiere sobre todo al proceso de la conmemoración de los muertos. La formación simbólica de la *mnemosina* en Warburg se condensa en la “fórmula de patetismo” (“*Pathosformel*”): en esto el *patetismo* se refiere a una fuerza inestable, directa y flexible, mientras que la *fórmula* implica algo sólido y estereotípico. En C.G. Jung la fórmula de patetismo corresponde al “arquetipo psicológico” y en Cassirer a la “forma simbólica”. Su persistencia, según Warburg, se alimenta de las energías de los cultos apasionados de los cuales surge y que a su vez la moldean.

denomina la “memoria cultural”, relacionando los tres factores de la memoria, la sociedad (o el grupo) y sus formaciones y figuras culturales. En lo que concierne a sus marcas específicas indica a:¹²⁴

- a) su referencia absoluta a una colectividad específica („*Identitätskonkretheit*“) y el conjunto de sus conocimientos que conserva y que permite procedimientos de in- y exclusión;
- b) la *reconstructividad* con la que se refiere a la memoria en relación con el momento de su recuperación en el presente (no se puede considerar un suceso pasado sin el contexto de su reconstrucción e interpretación);
- c) su *configuración* medial (escritura, imagen, rito, etc.);
- d) su *carácter organizativo*, ya que el conocimiento se suele asegurar y conservar institucionalmente;
- e) la *obligatoriedad* que se refiere a la estructuración de la filosofía de valores de una sociedad para la que no todo elemento tiene la misma relevancia; esta característica implica dos aspectos: su formatividad (una función educativa) y su normatividad;
- f) su *reflexividad*: por un lado se interpretan moralejas y proverbios, por otro lado la memoria se controla a sí misma y se reinterpreta continuamente; además refleja la autoconcepción del grupo y su sistema de significados. Este rasgo también señala la potencia conflictiva inherente a la conversión de la memoria comunicativa en memoria cultural y al cambio de las generaciones (*floating gap*)¹²⁵

Reiner Wiehl asimismo indica a la significación de la reinterpretación actualizadora de las formas culturales del pasado. Según él la transmisión y rememoración cultural se expresan en las visitas de museos y la reinterpretación y revaluación del „tesoro“ cultural mediante su utilización como base material de la producción de nuevos bienes culturales.¹²⁶ Según Welzer los medios más importantes de la práctica social en reconstruir el pasado son: la interacción (la comunicación cotidiana que tematiza y actualiza elementos del pasado), apuntes (subtextos como aforismos, cartas de amor antiguas, etc.), imágenes y otras creaciones culturales plásticas o escénicas (fotografías, películas, obras de teatro, la opera, etc.), tanto como

Además es un factor decisivo la susceptibilidad de los descendentes para elementos míticos. Las fórmulas de patetismo implican significados mudables, pero al mismo tiempo reactivables o reinterpretables en cualquier momento. Así constituyen también los vehículos de la historia de significados transcurridos; cfr. Röckelein, Hedwig (2004): *Mnemosyne – Das Erinnerungskonzept Aby M. Warburgs*. En: Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H.: págs. 162-167

¹²⁴ Assmann/Hölscher (1988): págs. 13-15

¹²⁵ Uhl (2004) en: Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (ed.): pág. 147

¹²⁶ Wiehl (1988) en Assmann/Hölscher (ed.): pág. 37

espacios y superficies (la arquitectura, el paisaje, el cuerpo humano) – todos *no* contruidos con la intención (inmediata) de formar tradiciones y, no obstante, vehículos de la historia.¹²⁷

5. 2. 3. El *palimpsesto*: procesos de codificación, descodificación y recodificación

Resumiendo todos estos aspectos se puede definir la memoria cultural como inventario abierto y temporal de una sociedad en materia de textos, imágenes, etc. en uso continuo. Este inventario estabiliza el autoconcepto de la comunidad y mantiene sus elementos culturales específicos. Para considerar los elementos de la memoria cultural desde un enfoque deconstructivo, ha de dedicarse a múltiples procesos de codificación, descodificación y recodificación. Preservar los elementos de una cultura significa *reescribirlas* permanentemente o dejarlas desaparecer en favor de otras narrativas y símbolos de mayor energía afectiva y por lo tanto “mnémica”. Heidemarie Uhl en vez de la expresión „lugar” (o localidad) de la memoria, que sugiere cierta consistencia de la nómina narrativa, mítica y simbólica de una colectividad, propone – en concordancia con Assmann - el término del *palimpsesto* para subrayar la ambivalencia y las disonancias inherentes a las concepciones de la memoria. Explica:

Was die Inhalte betrifft, so sind die Repräsentationen des Gedächtnisses in vielfältige gesellschaftliche Praxisformen eingebunden, die im Spannungsfeld von Prozessen der Verfestigung und Verflüssigung, von synchronen Vielfachcodierungen (oder auch Kampfzonen um die „richtige“ Deutung) und diachronen Transformationen der Geschichtsbilder agieren.¹²⁸

¹²⁷ Welzer (2004) en: Jaeger, F./Rüsen. J. (ed.): págs. 165-167

¹²⁸ Uhl (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H.: pág. 152

5. 3. Mitos y símbolos colectivos: una aproximación

“(…) nationalist ideology suffers from pervasive false consciousness.
Its myths invert reality”¹²⁹

La memoria colectiva corresponde a un proyecto de actuación a largo plazo que en general requiere ideas capaces de evocar la pasión del individuo – una fuerza mágica y a la vez política.¹³⁰ La cuestión de símbolos y mitos colectivos y su función constitutiva en cuanto a la memoria cultural de un pueblo siguen importantes – aunque ya se nota una tendencia a la debilitación de su fuerza. Así Jean- Francois Lyotard en 1990 indicó a la perdición de las metanarraciones como, por ejemplo, el mito sobre la ascendencia humana colectiva.¹³¹ Asimismo Paul Huntington en su ensayo sobre *The clash of civilizations*¹³² habla de las identidades de civilización - “*civilization identity*” - que en el futuro van a definir las preguntas políticas centrales, restringiendo, pues, en alto grado el papel de los elementos identitarios nacionales. Los Estados-nación por cierto mantendrán su posición como actores centrales de los procesos globales, pero los agrupamientos mayores se constituirán entorno a las siete u ocho culturas mundiales.¹³³

Das wachsende Ausmaß, in dem Menschen auf der ganzen Welt sich entlang kultureller Kampflinien differenzieren, bedeutet, dass Konflikte zwischen kulturellen Gruppen zunehmend wichtig sind; Zivilisationen sind die umfassendsten kulturellen Größen; daher werden Konflikte zwischen Gruppen verschiedener Zivilisationen für die globale Politik zentral.¹³⁴

El análisis de los mitos y símbolos nacionales por tanto supone cierta creencia en la persistencia de estos últimos como funciones y constructos mediales que se desarrollarán y se reinterpretarán también en el futuro, como elementos centrales de identificación, pese a su carácter veleidoso. Y efectivamente somos convencidos de que la flexibilidad interpretativa del mito y los símbolos no únicamente es la condición sino, a su vez, la garantía de su continuidad. Su función conservadora es fundamental en cualquier cuestión política. Las comunidades y su cultura conmemorativa requieren mitos, alegorías y símbolos para reconocerse en fuentes estéticas de identidad, un esquema colectivo de reinterpretación. La

¹²⁹ Gellner (1983): pág. 124

¹³⁰ Sieder (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H.: pág. 26

¹³¹ Oesterle, G. (2005): *Nationale Mythen – kollektive Symbole*. Göttingen: pág. 9

¹³² Huntington, Paul (1993): *The clash of civilization*. *Foreign Affairs*, Vol. 72, no. 3, Verano, págs. 22-49. En: www.foreignaffairs.org [05/08]

¹³³ Huntington, Paul (1996): *Kampf der Kulturen*. München/Wien: Europa Verlag: pág. 21

¹³⁴ *Ibíd.*: pág. 199

componente del poder en esto es una fuerza impulsadora. Sus mitos cumplen con las siguientes funciones esenciales: la producción de sentido, la regulación e integración social, la (de)legitimación y la movilización.¹³⁵ Se pueden distinguir dos posibilidades de legitimar ciertos momentos del pasado político: o bien se corrige o se niega las formas éticas, mágicas, religiosas o ideológicas de interpretación que estorban la legitimación y realización de intereses políticos, o bien se engendra o introduce una especie de narración que concede cierto sentimiento de identidad y dignidad a individuos, grupos sociales y/o la nación. En este sentido la estabilidad estatal y nacional se constituye como proyecto cultural.¹³⁶

Yves Bizeul asimismo atribuye una función particularmente política al mito, puesto que constituye el elemento unificador que fomenta y fija valores específicos y su obligatoriedad en una sociedad pluralista.¹³⁷ El alcance y la consolidación global de los derechos humanos según Bizeul constituyen un buen ejemplo del mito universalista. Únicamente mediante su instrumentalización se producen convicciones y normas obligatorias que – presuntamente – permiten la actuación política pacífica. Consiguientemente los mitos implican una dimensión fundamentalmente funcional, puesto que se los utilizan para legitimar estructuras de poder político y la acumulación de réditos, tanto económicos como simbólicos. Barthes asimismo indica a la función del mito como “discurso despolitizado”, esto es, la función de dar una cara *pseudonatural* a una estructuración social *antinatural*.¹³⁸ Todavía cabe destacar que el mito no exclusivamente sirve para la consolidación de sistemas de valores, sino también para transformar y reorientar convicciones étnico-culturales. No sólo entraña una función interpretativa y una cuerda conectadora entre los individuos, sino que también puede utilizarse como instrumento de movilización política, como fue el caso con el mito de las revoluciones en Francia y América. Así pues, el mito puede fomentar la colaboración y disposición colectiva a la participación política activa y la formación de movimientos sociales según el modelo, o sea, el *Vor-Bild* histórico.¹³⁹ El término de la imagen (*Bild*) en este contexto nos sirve como metáfora ideal, ya que, como ya señalamos con el símbolo de Cassirer, una efigie no puede y no intenta mostrar un tema en su totalidad, sino únicamente cierto fragmento o escena de una situación o cosa. De tal modo se concentra en transmitir, con su estética específica, una información concreta, omitiendo o marginando al mismo tiempo

¹³⁵ Oesterle, G. (2005): págs. 9-11

¹³⁶ Sieder (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H.: págs. 27-28

¹³⁷ Bizeul, Yves (2005): *Politische Mythen im Zeitalter der Globalisierung*. En: Oesterle (ed.): pág. 32

¹³⁸ Barthes, Roland (1964): *Mythen des Alltags*, Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag: pág. 130

¹³⁹ Bizeul, Yves (2005) en Oesterle (ed.): pág. 33

otros aspectos de 'lo visible'. El mito asimismo - y en contraposición a la *utopia*¹⁴⁰ - representa un proceso laboral colectivo de recuerdo y olvido, de exhibición (acentuada) y omisión.

5. 4. El mito

5. 4. 1. Los niveles conceptuales

Según C. Wentzlaff-Eggebert podemos distinguir entre cinco dimensiones conceptuales del 'mito':¹⁴¹

- a) es sinónimo de 'palabra' (en su significado contrapuesto a las implicaciones del término 'logos');
- b) se lo comprende también como narración que glorifica a héroes y dioses;
- c) se lo utiliza para denominar un complejo de esta última especie de cuentos tradicionales, que a menudo implican elementos fantásticos, relacionados entre sí;
- d) además explica e ilustra las cosas del cosmos y sus entrelazamientos en su totalidad;
- e) el mito puede comprender también – y esta definición ya surge con Platón – como “mentira”;

La segunda dimensión que se refiere a las narraciones sobre héroes y dioses representa una especie de memoria cultural que combina 'lo real' o 'lo humano' con 'lo fantástico' y 'lo sobrehumano', basándose en general (si no se refiere al mito del origen del mundo o partes de él) en fenómenos extraordinarios de la naturaleza o personajes idealizados. Permite la búsqueda colectiva de una significación profunda en las cosas de la vida.¹⁴² Brisson y Jamme, por su parte, indican a la función esencial del mito en superar ciertas situaciones y formas de miedo; así pues, el mito representa un factor elemental en el proceso selectivo de la preservación de la humanidad.¹⁴³ Nosotros nos interesamos sobre todo por los cuentos

¹⁴⁰ la *utopia*, en comparación, es el producto de una teoretización intelectual específica, como por ejemplo la obra *Utopía* de Tomás Moro a principios del siglo XVI. Bizeul se refiere a “*Réflexions sur la violence*” de Sorel, George; en: Oesterle (2005): pág. 34

¹⁴¹ Wentzlaff-Eggebert (1989): *Realität und Mythos in der lateinamerikanischen Literatur*. Köln/Wien: Böhlau: págs. X-XI

¹⁴² *Ibid.*: pág. XI

¹⁴³ Brisson, L. /Jamme, C. (1991): *Einführung in die Philosophie des Mythos* (2 tomos). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft: pág. 117

tradicionales, el elemento de la glorificación y su función constitutiva en la memoria colectiva y, además, por la dimensión de la mentira.

5. 4. 2. La memoria colectiva y el mito diario

Aún perduran los tiempos en que la nación misma representa un mito – el producto de una historia de heroísmo y gloria –, si bien su función como medio sugestivo y catalizador emotivo ha cambiado en los diversos contextos sociales y culturales en el mundo. Existen mitos y *contra*-mitos tanto a nivel narrativo como a nivel exclusivamente simbólico. De todos modos, según aludimos, las formas diferentes de desmitificación y remitificación, o sea, la capacidad transformativa del mito, es fundamental en mantener viva la idea (el mito) de la nación. No deben desaparecer nunca sus productos creativos de reinterpretación, puesto que sólo ellos permiten la persistencia de una “esencia” cultural nacional y los elementos históricos importantes que de otra manera se verían abocados al peligro del olvido colectivo.¹⁴⁴ Los mitos así nos ayudan a penetrar y reflexionar sobre la esencia y los mecanismos de colectividades en su forma específica. Claude Lévi-Strauss, por su parte, indicó que los mitos permiten conocer una cultura de verdad: “El hombre piensa en mitos sin darse cuenta”¹⁴⁵ El etnólogo mismo mediante su análisis estructural del mito mostró que los módulos del discurso mítico (*mytheme*) obtienen su significado por aparecer siempre de modo concentrado y combinado.¹⁴⁶ No obstante, Bizeul le contradice con respecto a la idea de las ideologías como “mitos sustitutorios”. Bizeul considera al mito más bien como *producto* ideológico, o sea, como instrumento establecido y utilizado de parte de una ideología específica.¹⁴⁷

Roland Barthes (1915-1980) asimismo atribuye un carácter principalmente político al mito, puesto que, según el estructuralista y crítico literario, este presta una fachada *natural* a la realidad histórica. El mito representa el instrumento que permite negar el orden social como consecuencia de estructuraciones de poder. Por lo tanto es el aspecto rebozador del mito, cercano al significado de “mentira” establecido por Platón, que enfoca Barthes. El autor de *Mythologies* (1957) se acerca al tema de la cultura y el mito mediante un método estructural

¹⁴⁴ Oesterle (2005): pág. 13

¹⁴⁵ Lévi-Strauss, Claude (1980): *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: pág. 15 (traducción propia, A.M.)

¹⁴⁶ Barthes, Roland (1988): *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt/Main: Suhrkamp: pág. 107

¹⁴⁷ Bizeul (2005) en Oesterle: pág. 36

para analizar materiales semióticos. Su trabajo inequívocamente implica una crítica contra la tautología social que, según él, domina la sociedad moderna. En esto ofrece un método de reflexión crítica que atribuye al lector un papel activo en el proceso constitutivo de los significados culturales. En su ensayo *El mito hoy* (publicado en *Mythologies*, 1957) describe diferentes elementos culturales como la ropa, la fotografía, la publicidad, el cine, el deporte, reportajes, etc. y sobre todo la lengua como instrumentos mitológicos de la cultura hegemónica. Barthes comprende estos productos culturales como sistemas que nos permiten penetrar las ideologías de las que representan partes constitutivas.¹⁴⁸ Con ello intenta revelar cómo una forma cultural asequible para pocos (en Barthes la burguesía capitalista) influye exhaustivamente en la sociedad en conjunto, consiguiendo que el pequeño burgués adopta la filosofía elitista como la suya. De esta manera la gente “sencilla” permite que los valores de la burguesía destinan toda su vida - sus objetivos personales, sus prácticas diarias, sus relaciones sociales, su consumismo, etc. - aunque no se lo pueda permitir en razón de su situación económica. Así pues, Barthes tematiza un proceso de transformación cultural que procura disfrazar un pluralismo cultural con la máscara de una homogeneidad “natural”, normalizando sus diversos símbolos culturales que mantienen y justifican la asimetría social mediante mecanismos de “*Ent-nennung*”. Con respecto a lo que consideramos una especie de *dispositivo*¹⁴⁹ hegemónico que se genera con los mecanismos del encubrimiento burgués, Barthes indica al papel de la nación:

Politisch wird die Entnennung durch die Idee der Nation bewirkt. Das war zu ihrer Zeit eine progressive Idee, die dazu diente, die Aristokratie auszuschalten. Heute löst sich die Bourgeoisie in der Nation auf, bereit, die Elemente, die sie als fremdstämmig deklariert (die Kommunisten), davon auszuschließen. Dieser gelenkte Synkretismus ermöglicht es der Bourgeoisie, die Bürgerschaft ihrer zeitweiligen Alliierten zu gewinnen, aller intermediären, also „ungeformten“ Klassen. Ein schon langer Gebrauch hat das Wort *Nation* nicht tief entpolitisieren können. Die politische Grundlage ist da, ganz nahe, dieser oder jener Umstand macht es plötzlich offenkundig. Im Parlament gibt es „nationale“ Parteien, und der nominale Synkretismus bringt hier zutage, was er verbergen wollte: Unterschiede. Man sieht, schon das politische Vokabular der Bourgeoisie verlangt, daß es ein Universales gibt. Ihr ist schon die Politik ein Ideologiefragment.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Barthes, Roland (1964): pág. 127

¹⁴⁹ un *dispositivo* según Michel Foucault es un orden de mecanismos integrantes, que pese a su forma estructurada, también incluye formas de resistencia (según Foucault la resistencia es un aspecto intrínseco del poder); por lo tanto el dispositivo por un lado entraña una función fuertemente homogeneizadora, pero por otro lado es todavía pluralista; la influencia del poder se explica mediante las actitudes y perspectivas sociales que suelen manifestarse como resultados de procesos sociales, o sea, relaciones de poder; cfr. Novy, Andreas (2005): pág. 86

¹⁵⁰ Barthes, Roland (1964): pág. 125

5. 4. 3. El mito como sistema semiológico: Roland Barthes

Según Barthes el mito¹⁵¹ representa un *sistema comunicativo*, compuesto de dos niveles semiológicos: un plano lingüístico y un plano mitológico. Para explicar el sistema lingüístico Barthes recoge el modelo de Ferdinand de Saussure, que, como cualquier semiología¹⁵², implica la relación de dos aspectos elementales: el significante (*signifiant*), como expresión lingüística (una cadena de letras, una imagen acústica) y el significado (*signifié*), como contenido imaginado. El relacionamiento de los dos aspectos origina el establecimiento de un *símbolo*, por ejemplo, una palabra significativa. En continuación, el sistema secundario, que también implica una estructura tridimensional, se establece ‘por encima’ del sistema lingüístico. El producto de la fórmula semiológica principal, el *signo*, se utiliza en favor del sistema mítico para reprimir o “robar” su sentido lingüístico, o sea, su significado denotativo, con lo cual se realiza una transformación del *sentido* a una *forma* “vacía”. De tal modo la palabra ya no sigue dominada por su contenido principal, sino que éste resulta relevado por el significado mítico. El efecto de este proceso es el símbolo mítico o el mito, genéricamente acompañado por una meta política. Se puede decir también que un nuevo contenido, el mito, “coloniza” el signo lingüístico o que el significado lingüístico resulta el substrato del significado mítico.

En Barthes el sistema mítico es una especie de *meta-lengua*, puesto que habla *sobre* el plano lingüístico, que a su vez es un *objeto-lengua*. Esta particularidad según Barthes es la razón por la cual ha de considerar la imagen, la escritura, etc. como objetos de análisis iguales desde un punto de vista mitológico, dado que cada uno de estas formas corresponde al nivel objeto-lengua.¹⁵³

¹⁵¹ Barthes en su texto no se limita al mito como especie de narración sobre héroes, dioses o espíritus: „Man kann mir hundert andere Bedeutungen des Wortes Mythos entgegenhalten. Ich habe versucht Dinge zu erklären, nicht Wörter“; Barthes (1964): pág. 85

¹⁵² El estructuralismo taxonómico de Ferdinand de Saussure se estableció con una serie de cursos/conferencias en Ginebra (*Cours de linguistique générale*) durante los años 1906-11; la tradición de Saussure habla de una adscripción arbitraria entre contenido y signo; cfr. Cichon, Peter (2003): *Grundlagen der spanischen Sprachwissenschaft*. Regensburg: Lindner; Saussure considera la semiología como „Wissenschaft, welche das Leben der Zeichen im Rahmen des sozialen Lebens untersucht.“; se dedica a los signos, su estructura y función informativa; además investiga en la relación entre significado y significante mediante un método de descodificación y lectura; cfr. Glück, Helmut (2000): *Metzler-Lexikon Sprache*. Stuttgart/Weimar: Metzler.

¹⁵³ Barthes, Roland (1964): pág. 93

Con respecto a la recepción del mito, Barthes señala tres maneras de leerlo:

- a) se supone un signo “vacío” como objeto posible de la noción mítica
- b) se presume un significado llenado y se reconoce la represión del sentido denotativo (lingüístico) por el mito
- c) se percibe el significado del mito como unidad absoluta e indisociable (se confunden por entero *sentido y forma*) y se lee el mito según las intenciones de su autor

Los dos primeros enfoques revelan el mito como tal, reconociendo su intencionalidad. El último modo de leerlo evidencia su funcionamiento efectivo. ¿Pero qué pasa si el lector no capta el mensaje del mito o lo malinterpreta, o, en el caso contrario, si el mito resulta inverosímil por ser tan obvia su intencionalidad? Según Barthes el mito escapa este dilema, puesto que se construye como sistema semiológico *secundario* y así se aprovecha de la naturalidad ya establecida del sistema lingüístico:

Was dem Leser ermöglicht, den Mythos unschuldig zu konsumieren, ist, dass er in ihm kein semiologisches, sondern ein induktives System sieht. Dort, wo nur eine Äquivalenz besteht, sieht er einen kausalen Vorgang. Das Bedeutende und das Bedeutete haben in seinen Augen Naturbeziehungen.¹⁵⁴

Para ejemplificar ahora los modos distintos de expresión retórica del mito destacamos algunas figuras a las que indica Barthes:¹⁵⁵

- a) El *sero* se refiere a la clase social dominante que tolera los „deslices“ eventuales de los grupos sociales minoritarios que subsume; se muestra liberal con el fin de evitar formas más radicales de resistencia.
- b) La figura de la *identificación* indica a la incapacidad del pequeño burgués de comprender y aceptar la „otredad“. Si bien cada individuo tiene características o tendencias que dentro de determinadas redes sociales se pueden clasificar como “recusables”, estas irregularidades se las suelen castigar siempre - sea de parte de los prójimos o de parte de los tribunales - para intimar al autodomínio. Según Barthes el pequeño burgués o bien niega o ignora “lo otro”, o bien lo convierte en sí mismo. Pero una vez que lo diferente no se puede negar o escarmentar y castigar conforme a la ley, el pequeño burgués lo convierte en exotismo para marginarlo exhaustivamente y descartarlo

¹⁵⁴ Ibíd.: pág. 115

¹⁵⁵ más figuras retóricas en Barthes (1964): págs. 140-145

como amenaza contra lo propio. Entre las consecuencias de esta figura del mito Barthes destaca el racismo, la discriminación y el fascismo.

c) Otra figura retórica es la *tautología* como actitud que siempre „pone remedio“ a situaciones en que no se puede (o debe) dar respuesta a una pregunta incómoda. Frases como “eso no tiene vuelta de hoja” crean una sociedad estática según las intenciones del mito.

d) El *ni una cosa – ni la otra* (“*das Weder-Noch*”) indica a una actitud que evita tomar una decisión. Si una situación real resulta insoportable, el mito ofrece un equilibrio artificial entre lo bueno y lo malo de dicha situación para congelarla. Como lo explica Barthes: „*Man braucht nicht mehr zu wählen, man muß ertragen.*“¹⁵⁶

Roland Barthes condena una ideología de masas adoptada y reproducida de modo irreflexivo.

F. Dosse asimismo indica a los distintos planos que integra la crítica barthesiana:

Diese kleinbürgerliche Ideologie, mit der Barthes ins Gericht geht, birgt nach seiner Auffassung eine im wesentlichen ethische Bedeutung und ist im Sinne Flauberts ein zugleich sozialer, ethischer und ästhetischer Begriff: Sie ist »alles, was in mir den Ekel vor dem Durchschnitt, dem Halbwegs, der Vulgarität, dem Mittelmaß und besonders der Welt der Stereotypen hervorruft.«¹⁵⁷

En cuanto a la teorización de Barthes nos interesa sobre todo el método deconstructivo de formas y representaciones culturales modernas. No obstante, cabe poner en duda la conveniencia de pintar una imagen exclusivamente negativa del mito. Barthes contempla un ámbito cultural muy concreto en el cual el mito desarrolla fuerzas problemáticas, naturalizando y conservando desenvolvimientos político-históricos. Nosotros consideramos que los mitos también cumplen una función esencial en establecer fuentes de solidaridad, puesto que representan módulos integrantes de determinados mundos de experiencia. El próximo capítulo debe ejemplificar dos rudimentos culturales que en este orden de ideas ocupan una posición principal.

¹⁵⁶ Ibíd.: pág. 144

¹⁵⁷ Dosse, François (1998): *Geschichte des Strukturalismus / Das Feld des Zeichens* (vol. 1). Hamburg: Junius: pág. 122

5. 4. 4. Mito y territorio

Según ya advertimos con Sandner, la dimensión espacial o territorial representa una cuestión fundamental acerca de cada fenómeno colectivo. Su envergadura se manifiesta sobre todo en los múltiples espacios culturales (trans)fronterizos con sus intensos procesos históricos de sincretismo y metamorfosis cultural: las zonas de las fronteras de territorios políticos, los espacios y lugares culturales fronterizos dentro de territorios políticos (espacios étnicos, empresas transnacionales, museos, exposiciones, etc.), las localidades flexibles de organizaciones internacionales, las innumerables redes individuales transfronterizas y los medios de comunicación transnacionales (el internet, revistas, etc.).¹⁵⁸

Según Andreas Novy el espacio efectivamente “no existe” de forma independiente, sino que es, igual que el tiempo, un producto social, o sea, la consecuencia de un proceso dialéctico de cambio y continuidad. Si consideramos por ejemplo la ubicación, la geología, el clima, etc. de una nación específica, sin duda podemos averiguar cierta continuidad de su carácter a través de los tiempos. Pero al mismo tiempo vamos a constatar que los ciudadanos del mismo país, sus estilos de vida, su situación social, la economía y la situación política, etc. han recorrido – por lo menos en su mayor parte - ciertos procesos transformativos notables. Novy señala que en general la percepción del espacio se suele basar en el territorio visto o bien como algo *absoluto*, o sea, un receptáculo que se puede “llenar” de objetos y experiencias sociales, o bien como espacio *relativo*, de distancias exactas, que permite el relacionamiento de objetos reales. No obstante, la historia ha evidenciado que los límites y distancias más importantes no se miden mediante un sistema de coordinadores, sino que se producen “en nuestras cabezas”. Un territorio es siempre un espacio limitado dentro del cual rige un sistema específico de reglas y valores, establecidos y reproducidos mediante procesos políticos, sociales y culturales, o sea, procesos mayormente conflictivos acerca de la estructuración de un territorio o espacio social.¹⁵⁹ En concordancia con esta teorización subrayamos, otra vez, el aspecto del espacio o territorio nacional como *algo construido*, o sea, *pensado*.

¹⁵⁸ Paulmann, Johannes (2004): *Grenzräume*. En: Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (ed.): *Kulturgeschichte*. Wien: Studienverlag: pág. 198

¹⁵⁹ Novy, Andreas (2005): págs. 62-65

Anthony D. Smith indica que “[p]ara crear una nación hace falta un territorio histórico al cual apreciar y defender y cuya “propiedad” sea reconocida por propios y extraños.”¹⁶⁰ La nación y su identidad colectiva, por un lado, infieren de un inventario de mitos y recuerdos colectivos y, por otro lado, de la “naturaleza histórica” del suelo natal. Los demás componentes, como la posesión de un territorio, la imagen pública de una sociedad, su cultura, su economía y su sistema jurídico, etc. según Smith representan parte de todas las sociedades y por lo tanto son elementos universales - una teoría que dudamos, sobre todo en lo que concierne a la posesión de un territorio propio de cada cultura. Estos elementos junto con los elementos míticos y recuerdos colectivos constituyen el “legado étnico” nacional e implican símbolos, tradiciones, valores, etc. estrechamente vinculados a la patria. En esto, otra vez, las generaciones sucesivas representan los *portadores* de la “naturaleza”¹⁶¹, marcada por el cambio permanente.¹⁶²

Así pues, el territorio geográfico es un elemento fundamental en la reproducción de una conciencia colectiva. El constructo de la nación y la ideología nacionalista requieren un territorio histórico al cual estimar y defender. La tierra natal como factor identitario no es algo que el nacionalismo inventó, pero este último sin duda la hizo un instrumento principal de sus objetivos políticos, fomentando un “mapa” auténtico cognoscitivo para fijar las fronteras políticas. En esto ha de considerar los procesos de indicar, limitar y reinterpretar la autenticidad de un espacio geográfico específico que establece una banda más o menos emotiva entre las generaciones del pasado, el presente y el futuro. Según Smith el modo más eficaz de demarcar mapas cognoscitivos del territorio nacional consiste en la creación de un “panorama étnico”, o sea, hacer de los paisajes - como propiedad y espacio distintivo de expresión cultural - una componente fundamental de las comunidades. Las montañas y valles, los ríos y lagos, la selva, las cascadas, etc. llegan a apreciarse como herencia específica y representan una función central y elementos constitutivos del “mundo” de la comunidad. La calidad específica de un paisaje en general ofrece un elemento estable de identidad y por lo tanto resulta fácilmente integrado al autoconcepto de un individuo. Con el paso del tiempo el

¹⁶⁰ Smith, Anthony D. (1998): *Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: pág. 64

¹⁶¹ Cabe mencionar que la definición del término ‘naturaleza’, que Smith utiliza repetidas veces, en sentido denotativo permite dejar pasar la calidad constructiva de la identidad en general; de esta manera se sugiere el carácter de la nación y su identidad - su complejidad social, cultural, política y económica - como hechos naturales en vez de evidenciarlas como constructo histórico e indicar al criterio del poder como factor decisivo en el desarrollo sociocultural de la nación.

¹⁶² *Ibíd.*: págs. 61-63

paisaje suele ser equipado de prácticas, experiencias y emociones personales, con lo que en dimensiones más amplias facilita también la identificación de los ciudadanos con “su” nación, en sentido de su tierra natal. La contraparte a este proceso de historizar los sitios naturales sería la “naturalización” de los lugares históricos: se convierten las fortalezas, castillos, ruinas, templos, monumentos, etc. en hábitat y de tal manera en una parte constitutiva del paisaje poético de la nación. Además se suelen consagrar lugares históricos que se convierten en destinos de peregrinación, como, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe en México.¹⁶³ Alicia M. Barabas en particular señala la significación de una geografía simbólica, trazada conforme a los conocimientos *locales*. Sobre todo en lo que concierne a los grupos étnicos más tradicionales el paisaje simbólico – concebido mediante referentes mítico-históricos, elementos materiales, etc. - representa un indicador principal para conocer sus formas de vida, basadas en una relación muy estrecha con la tierra (el cultivo, etc). Barabas además explica la tierra como factor histórico esencial en el proceso constructivo de identidad, puesto que permite hacer referencia a la consanguinidad con los que en tiempos pasados dejaron en herencia el territorio concreto.¹⁶⁴

De todos modos, la importancia del territorio no únicamente se limita a los pueblos que mantienen un contacto estrecho con la naturaleza, sino que afecta a cualquier ser humano que requiere un lugar donde asentarse para organizar su existencia: el individuo toma casa, se adapta y acostumbra al entorno natural y social específicos, establece vínculos emocionales con personas y lugares definidos, quizá cultiva granos o cuida de un jardín, da paseos por parques y paisajes, etc. Todos estos contactos permanentes con y dentro de un territorio específico contribuyen al establecimiento de panoramas étnicos, moldeados luego por medio del periodismo, reportajes, el turismo, etc. La influencia de factores externos es también decisiva, puesto que apoya la cualidad “única” de los ambientes.¹⁶⁵

¹⁶³ Smith, Anthony D. (1998): págs. 64-65

¹⁶⁴ Barabas, Alicia M. (2005): *Autonomías indígenas en México: ¿Utopías posibles?* En: Escárzaga, Fabiola/Gutierrez, Raquel (ed.): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México: Benemérita Univ. Autónoma de Puebla: pág. 154

¹⁶⁵ Smith, Anthony D. (1998): pág. 65

5. 4. 5. Mito y religión

La religión – como brazo colectivo confortador e hilo de orientación - no sólo subraya la idea de un origen colectivo y el sentimiento de solidaridad mediante la fe común, sino que también apoya al hombre en sus esfuerzos diarios en organizar la vida sociocultural. Según ya aludimos con T.S. Eliot la religión puede comprenderse como el marco y la condición más importante en el desarrollo cultural de una sociedad, puesto que – en un nivel universal - consigue abarcar una multitud de percepciones y necesidades intelectuales, imaginativas y emocionales y, por lo tanto, influye en la vida diaria. Entre sus méritos se destacan su integración del culto a los difuntos como rito de alto valor emotivo y su oferta de un espacio para los que buscan compartir sus emociones y su espiritualidad regular y colectivamente. Para Mircea Eliade ‘lo sagrado’ incluso es la revelación de la realidad, ya que comprende todo lo que da sentido a las cosas y la existencia humana. Considera ‘lo religioso’ como oposición total al mundo profano, que, por su parte, representa el espacio en que lo sagrado toma formas distintas de hierofanía. Entre estas formas figuran elementos biológicos como el sol, el cultivo y la vegetación, y hierofanías locales, como templos y lugares sagrados. Además Eliade nombra el tiempo, los ritos y los símbolos religiosos. El mito en esto es la repetición ritual de un suceso original, un acontecimiento que había ocurrido en cierto momento del pasado y que dentro de una sociedad específica representa un modelo obligatorio para todos los acontecimientos y situaciones que lo repiten de algún modo. Así pues, los mitos y ritos representan una especie de anulación de la cronología – no sirven como crónica, sino como reiteración de sucesos históricos fatales.¹⁶⁶ Además el mito se comprende como base de todas las interpretaciones del ser humano, puesto que representa la única fuente capaz de dar una respuesta (cultural) a las preguntas acerca de la existencia humana. Neutraliza la “indiferencia del mundo”.¹⁶⁷ En este sentido no es tan importante diferenciar las formas distintas del mito, sino exclusivamente su función explicativa, la cual, a su vez, insinúa una función política del mito, que ya señalamos, por ejemplo, con Yves Bizeul y Roland Barthes.

¹⁶⁶ Brisson, Luc/Jamme, Christoph (1991): págs. 133-135

¹⁶⁷ *Ibíd.*: pág. 137

5. 5. Arquetipos y estereotipos sociales

Las investigaciones profundas acerca de la memoria implícita nos ayudan a comprender que las experiencias y los recuerdos inconscientes de la vida no se dejan rectificar adrede, pero, en efecto, determinan nuestra práctica social. Según Harald Welzer los niños ya a partir de la fase *pre-simbólica* aprenden a adaptar su comportamiento a las situaciones específicas de la vida mediante ciertos esquemas de acción y actitud, interiorizados con la rutina cotidiana. Esta forma de memoria es la que menos se puede controlar subjetivamente.¹⁶⁸ De esta manera - aunque nos esforzamos al juicio racional – interiorizamos, como consecuencia de una forma específica de educación y líneas de socialización mayormente homogéneas, a (re-)conocer a ‘otros’ pueblos y otras formas de vida empleando como puntos de referencia ciertos clichés, lugares ‘típicos’, mitos y generalizaciones. Tanto con respecto a ‘lo nuestro’ como a ‘lo diferente’ la idealización y la exageración marcan nuestros esquemas mentales sobre identidades colectivas. Y precisamente por tanto, por la cantidad inmensa de individuos que cree y se sirve de tales ideas históricamente transmitidas, hemos de contemplar ciudadosamente los símbolos y mitos que recogen.¹⁶⁹ Roland Barthes en su trabajo ya indicó que los estereotipos son constructos que surgen de procesos de ideologización. Ellos, tanto como los arquetipos, constituyen factores centrales del discurso nacional.

Según queda advertido, la identificación del ciudadano con su nación se refiere a un contexto relativamente nuevo, aunque formas semejantes de identificación ya existían en tiempos pre-nacionales. A la vez la identidad nacional no es nada espontáneo, sino un esfuerzo perpetuo. Para capacitar la organización exitosa de un complejo social tan amplio resulta prácticamente imposible evitar el establecimiento de instituciones y categorías socioculturales que se incorporan a él para apoyarlo. Los estereotipos y arquetipos culturales en esto representan constructos centrales de identificación que se producen con la uniformación de prácticas culturales y los esfuerzos de delimitación social. Reconocer con certeza y rapidez las representaciones de la identidad nacional es el deber esencial del ciudadano/la ciudadana: se lo aprende en la escuela, en la calle, en casa, etc. Se dedican a su interpretación reproductiva el arte pictórico, la literatura, los textos educativos, el cine, los *comics*, la moda, las cocinas nacionales, etc. Al mismo tiempo las ideas acerca de la nación interactúan en permanente

¹⁶⁸ Welzer (2004) en Jaeger, F./Rüsen. J. (ed.): pág. 159

¹⁶⁹ Gutiérrez Chong, Natividad (1998): pág. 82

relación antagónica, mientras que se intentan concordar dicotomías como la realidad y lo histórico (profundamente cargado de conciencia y emoción), los valores conservadores y las prácticas contemporáneas, etc. Los estereotipos y arquetipos ubicuos en el panorama social atribuyen de modo decisivo a la rutina homogeneizadora y la diferenciación entre la extrañeza y la autenticidad. Mientras que los arquetipos evocan orgullo y admiración, comprimiendo en una figura o un objeto específico los atributos que se consideran representativos como modelo de virtud, belleza y hazaña (héroes y mártires, defensores de la independencia y la justicia social, pero también imágenes nacionales, paisajes, lugares o poblados arquetípicos y la arquitectura monumental), los estereotipos, por su parte, transmiten prejuicios e ideas despectivas acerca de ciertos grupos sociales. Se puede suponer ahora que los arquetipos implican una potencia principalmente unificadora y así fomentan una conciencia colectiva nacional, mientras que los estereotipos más bien desempeñan una función desintegradora en diferentes niveles de contacto intercultural. Con seguridad sólo se puede constatar que con ambos fenómenos se trata de categorías mayormente estáticas y relativamente arbitrarias en cuanto a su dimensión cualitativa. Sirven como pauta de uso corriente en diferentes redes sociales. Con los estereotipos, en particular, se producen ideas generales sobre individuos u objetos que se presumen previsibles.¹⁷⁰ Transmiten imágenes generalizadoras que se instrumentalizan políticamente y cuya verificación a menudo resulta la consecuencia directa de la discriminación social, cultural y política, abarcando también a individuos originalmente ‘no afectados’. Así el motivo de la discriminación incluso puede convertirse en un elemento integrativo de la autoconcepción subjetiva del individuo discriminado. Richard Dyer asimismo indica al carácter exhaustivamente represivo de la estereotipización:

However, stereotyping – complex and contradictory thought it is (...) – does characterise the representation of subordinated social groups and is one of the means by which they are categorised and kept in their place (...)¹⁷¹

Los arquetipos tanto como los estereotipos como directrices de la identidad nacional penetran a los grupos étnicos por medio de una forma de socialización uniforme. Se cree en ellos y se los adopta, puesto que las categorías que se utilizan se nutren de las prácticas cotidianas. Así pues, la estereotipización no sólo se refiere a figuras u objetos específicos a las que se atribuye un carácter nacional, sino también a grupos sociales amplios, implicando también categorías como el género y la raza. Un buen ejemplo para esto sería el Occidente que indica

¹⁷⁰ Gutiérrez Chong, Natividad (1998): págs. 84-85

¹⁷¹ Dyer, Richard (1997): *The matter of whiteness*. En: Dyer, R.: White. London/New York: Routledge: pág. 12 (nuestro subrayado)

al género masculino y su enfrentamiento con la otredad de la etnia indígena como núcleo constitutivo de la identidad nacional, mientras que el Oriente (o Sur) se centra en la mujer y el enfrentamiento impuesto con la otredad del inmigrante.¹⁷² En este sentido ha de subrayar que la identidad nacional o la nación en sí no es otra cosa que una categoría social que se construye como estereotipo o arquetipo, según el punto de vista. La estructuración sistemática de la vida social y cultural ocasiona que la mayoría de los individuos se considera y se identifica a sí misma y a los demás mediante representaciones y una selección exhaustiva de imágenes visuales y auditivas.

El teórico postcolonialista Homi Bhabha con *Die Verortung der Kultur* (2000)¹⁷³ asimismo ofrece una teorización compleja sobre el tema de la diferencia cultural, el colonialismo y los estereotipos culturales. En su ensayo *Die Frage des Anderen* pregunta por la determinación ideológica de ‘lo otro’ dentro del discurso colonial y observa el papel del estereotipo como “forma compleja, ambivalente, contradictoria de representación”¹⁷⁴ que además constituye el base del poder discriminatorio. El objetivo del autor es la reconstrucción analítica de un sistema que establece y fomenta las ‘verdades’ coloniales. Como condición mínima para crear y mantener un aparato poderoso y los mecanismos de la in- y exclusión étnica, cultural e histórica Bhabha alude a un espacio de producción y control de informaciones y de esquemas determinados de acción y reacción social. El discurso colonial crea un sistema de verdades específicos que se deja ilustrar mediante el concepto de Edward Said sobre el Orientalismo. Este último describe el Oriente como unidad geográfica, étnica y política que se ha fijado de modo concreto en la mente occidental racionalista a través de reportajes de viaje, cuentos, imágenes, etc. El Occidente así ha identificado un sentido específico en la ‘otredad’ oriental, que, por un lado, representa sabiduría y nuevos descubrimientos y, por otro lado, evoca fantasías, mitos y sueños. Esta teoría de Said explica la imagen de ‘lo exótico’ y su influencia en las confrontaciones interculturales. El individuo cree tener una idea de otro y “añada” a su concepto toda experiencia nueva para complementar su “conocimiento previo”. Según Bhabha este proceder implica estrategias de fijación, defensa y jerarquización típicas del discurso colonial. Dentro de este discurso la diferencia étnica causa un conflicto que Bhabha funcionalmente relaciona con el origen del miedo a la castración, concepto freudiano que

¹⁷² Ibíd.: pág. 35

¹⁷³ Bhabha, Homi K. (2000): *Die Frage des Anderen: Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus*. En: Bhabha, H. K. (ed.): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg Verlag: págs. 97-124

¹⁷⁴ Ibíd.: pág. 103 (traducción propia, A.M.)

intenta explicar el fetichismo. Diferencias, como el color de la piel, se oponen al mito sobre un origen de pureza racial y, por lo tanto, pueden provocar en el ser humano tanto anhelos como temor. En este contexto el estereotipo facilita un punto esencial de orientación y un momento de identificación “ordendora”. El sujeto, que según Bhabha desea saber de su origen racial puro – el autor en esto recoge el modelo de Jacques Lacan sobre la *fase del espejo* –, con la experiencia de una diversidad cultural, racial, etc. sufre de algo absente. En consecuencia el discurso colonial ofrece al sujeto el manejo de diferentes posiciones contradictorias. Así, por ejemplo, los representantes del discurso colonial consideran al estereotipo autóctono como susceptible de desarrollo, pero no le adjudican la capacidad a la autonomía. En cambio de concederle más independencia se separan las “razas” y se legitima el propio dominio autoritario.

PARTE II: MEXICANIDAD

1 Los símbolos culturales de la nación mexicana y su conservación

“¿Recordarás el país? Lo recordarás y no es uno;
son mil países con un solo nombre...”¹⁷⁵

1. 1. La situación sociocultural

En cuanto a la diversidad étnica de México existen declaraciones casi tan imprecisas y variadas como las implicaciones que refleja el término mismo de la ‘cultura mexicana’. Según estimaciones antropológicas existen acerca de cincuenta etnias indígenas¹⁷⁶ en México, la mayoría de ellas en distintos grados afectadas por formas de discriminación sistemática. Para estas etnias adquiere cada vez mayor importancia su relación específica con el entorno social ‘blanco’ o ‘mestizo’ que domina los ámbitos de desarrollo económico y tecnológico. En esto, por ejemplo, se indican a ciertas etnias indígenas que en alto grado todavía sufren bajo su asentamiento (forzado) en zonas ecológicamente desventajosas – las denominadas “areas de refugio”.¹⁷⁷ Así - según la teoría de Aguirre Beltrán - todavía existen en México ciertos territorios de una estructuración social colonial, gravemente afectados por el subdesarrollo, pero no tanto porque las etnias vivan en isolación relativa, sino precisamente a causa de un sistema social profundamente asimétrico mediante el cual los ladinos hasta la fecha someten a individuos de origen indígena, manteniendo su dependencia económica. La sociedad mexicana en general se organiza como sistema capitalista de clases que abarca la explotación “vicarial” (con las palabras de Bonfil) de las etnias indígenas, todavía subalternas a estructuras coloniales.¹⁷⁸

¹⁷⁵ Fuentes, Carlos (1962): *La muerte de Artemio Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica: pág. 274

¹⁷⁶ Los términos del ‘indio’ e ‘indígena’ (autóctono) en la lengua española se utilizan como sinónimos. Winfried Pulst utiliza la definición de Antonio Caso, según la cual el indio es “jedes Individuum, das sich einer comunidad indígena zugehörig fühlt; das sich selbst als indígena betrachtet, weil dieses Gruppenbewußtsein nur existieren kann, wenn man die Kultur der Gruppe total akzeptiert; wenn die gleichen ethnischen, ästhetischen, sozialen und politischen Ideale der Gruppe eingehalten werden, wenn man an den kollektiven Sympathien und Antipathien teilnimmt und in seinen Aktionen und Reaktionen ein guter Mitarbeiter ist.” Pulst, Winfried (1970): *Soziale Transformations- und Integrationsprozesse in lateinamerikanischen Stammesgesellschaften*. Hamburg: Dissertation an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften d. Universität Hamburg: pág. 17 (al pie de la página)

¹⁷⁷ Garzón Valdés, Ernesto (1995): *Anmerkungen zur Kultur in Mexiko*. En: Lauth/Horn (ed.): *Mexiko im Wandel*. Frankfurt/Main: Vervuert: pág. 57

¹⁷⁸ Bennholdt-Thomsen, Veronika (1976): *Indiana – Zur Selbstbestimmung des Indio*. Berlin: Mann: págs. 14-15

Las respectivas brechas sociales se evidencian sobre todo en las diferencias notables de educación y las posibilidades de obtener un (apto) puesto de trabajo. El IDH (Informe Desarrollo Humano) del año 2004 ya mostró que los 50 municipios mexicanos con menor desarrollo humano en su mayoría son indígenas.¹⁷⁹ Pero la desigualdad profunda es un problema que afecta a la población mexicana muy en general. Según los datos de la Fundación Barros Sierra, A. C. (Septiembre de 1985) entre los años 1950 y 1986 la brecha del ingreso promedio se duplicó: Mientras que a mitad del siglo XX el diez por ciento de los mexicanos más adinerados ganó 18 veces más que el diez por ciento más pobre, en 1986 ya fueron 36 veces más.¹⁸⁰ Tuirán Gutiérrez (consultor y maestro en diferentes organizaciones de Naciones Unidas) y López Hernández realizaron el Análisis de la distribución del ingreso y gasto corriente monetario en México del período de 2000-2006 y aseguran que no hubo un adelanto real en el bienestar de los mexicanos más pobres. Así constata Tuirán que todavía perdura una desigualdad “abismal” entre los mexicanos y afirma que entre 2005 y 2006 los ingresos monetarios del 10 por ciento de los más ricos eran 33,7 veces más altos que los del 10 por ciento de los hogares más pobres.¹⁸¹ Acompañantemente existe un problema serio en cuanto a la violencia y la criminalidad diaria, sobre todo en las zonas urbanas del Distrito Federal. Según las fuentes de Garzón Valdés la tasa promedia de asesinatos en la capital en 1989 ascendió a 22 casos por día. Además se registran aproximadamente 300 asaltos armados y entre 4 y 10 violaciones cometidos cada día. Obviamente la nación de México se encuentra en una situación muy compleja de desigualdad exhaustiva en la que al Estado le resulta imposible controlar y dirigir la práctica social de sus ciudadanos. Garzón Valdés supone en esto una razón principal de la búsqueda intensa de una identidad colectiva de los mexicanos, esto es, unas marcas características del ser mexicano, con las que se proponen facilitar a los mexicanos el sentimiento solidario imprescindible para realizar una colectividad nacional estable.¹⁸²

¹⁷⁹ Fernández Ham, P./Tuirán Gutiérrez, A./Ordorica Mellado, M./ etc. (2006): *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*. México: CDI-PNUD. En: www.undp.org.mx [03/08]: pág. 22.

¹⁸⁰ Garzón Valdés (1995) en Lauth/Horn: pág. 57

¹⁸¹ Cfr. Cilia, David/Ramírez, Erika (2007): *INEGI maquilla cifras de pobreza*. En: www.contralinea.com.mx/archivo/2007/septiembre/htm/INEGI_Maquilla_Cifras.htm [05/08]

¹⁸² Garzón Valdés (1995) en Lauth/Horn: pág. 58

1. 2. El proyecto de identificar una “esencia mexicana”

La búsqueda de una “esencia mexicana” no es algo nuevo, sino que ya existe desde los principios de la independencia de la nación, que se intentó subrayar mediante ideas nacionalistas y patrióticas para fortalecer la autoestima del pueblo recientemente liberado. Cabe subrayar con insistencia que el territorio de México como lo conocemos hoy es el producto de diversos procesos históricos, caracterizados por fases intensas de sumisión y lucha entre los pueblos autóctonos y las fuerzas colonizadoras, entre indios y latifundios, entre campesinos y tiranos políticos, etc. Total, la conciencia histórica mexicana es profundamente marcada por conflictos y luchas alrededor de la desigualdad social y la heterogeneidad cultural. Así pues, la cuestión por una definición de lo típicamente mexicano hasta la fecha perdura y parece un desafío político extraordinario.

Entre los esfuerzos intelectuales más notables del siglo XX se puede destacar el trabajo de José Vasconcelos, quien no sólo se dedicó a un proyecto educativo y cultural intenso para el país, sino que también desarrolló una teoría filosófica sobre el aspecto de lo perfectamente mexicano, conceptualizando la “raza cósmica” como modelo de la raza mexicana futura. También ha de destacar tanto los ensayos de Octavio Paz sobre la historicidad de lo mexicano, como las teorizaciones filosóficas de Leopoldo Zea.¹⁸³ En general se puede constatar que la mayoría de los líderes intelectuales latinoamericanos, dedicados al proyecto de la identidad nacional, se orientaron en las modas europeas (y hoy también la “producción cultural” norteamericana) y el modernismo. No obstante, en el caso de México se intentó integrar también la herencia cultural indígena valiosa a la culturalidad mexicana para construir un modelo homogeneizador y hacer posible la participación de todos los ciudadanos en la red social de la nación.¹⁸⁴ Ha de ver en esta empresa el intento de manejar un problema casi imposible de captar, que en todo caso debe ser analizado fuera de un dualismo sociocultural. Mols, por su parte, explica la dificultad de un concepto sobre el pueblo mexicano mediante su indicación a la calidad específica del territorio natural del país, las diferencias étnicas de la población precolonial y los contactos interculturales debido a las corrientes colonizadoras y la migración, que se produjo sobre todo con los procesos de desarrollo económico y sociopolítico.¹⁸⁵

¹⁸³ Ibíd.: pág. 59

¹⁸⁴ Ibíd.: pág. 58

¹⁸⁵ Mols, Manfred (1981): *Mexiko im 20. Jahrhundert*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh: pág. 140

1. 3. La conservación y reproducción cultural institucionales

El Estado mexicano junto con el movimiento del *Indigenismo*¹⁸⁶ ya desde muchas décadas investiga en las posibilidades de un pensamiento cultural colectivo. La mayoría de las instituciones e iniciativas nacionales comenzaron su trabajo precisamente con la intención de dirigir los procesos culturales transformativos para fomentar la idea de la *mexicanidad*. Entre estas instituciones se destacan el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Fondo Nacional para el Fomento de las Artesanías (FONART)¹⁸⁷, con sus programas y estrategias de fomento para la producción y el desarrollo de las artesanías nacionales. Además se estableció una serie de museos nacionales como el Museo Nacional de Antropología, que dispone de una colección de riquezas arqueológicas en exposición permanente y fuera de eso exhibe creaciones tradicionales de las culturas indígenas contemporáneas. También existe la Exposición Nacional del Arte Popular de FONART, un Museo Nacional de Artes e Industrias Populares del Instituto Nacional Indigenista y un Museo Nacional de Culturas Populares, que lancea temas culturales de todos los sectores populares. Todas estas instituciones e iniciativas dan prueba de un apoyo estatal intenso, sobre todo en lo que concierne a la protección de la herencia precolonial y las tradiciones artesanales. Los objetos culturales heredados de los pueblos antiguos (en particular sus bienes relictos arqueológicos y monumentales) en general pertenecen al *patrimonio nacional*, protegido por la ley. En cuanto a la difusión del arte mexicano en el mercado internacional ha de indicar sobre todo a los esfuerzos notables del presidente Echeverría (1970-1976). No obstante, hace falta también señalar las discrepancias entre el empeño por la protección de la herencia cultural indígena y la realidad social y cultural de las mismas colectividades étnicas. Aunque se estima su creación cultural, todavía no se logra facilitarles a todos los pueblos el contentamiento efectivo de sus necesidades sociales. Así pues, se los suelen excluir, por ejemplo, de cuestiones acerca de temas científicos, tecnológicos y culturales modernos.¹⁸⁸ Resulta difícil respetar de modo efectivo a todos los elementos integrantes de la autoconcepción identitaria de las etnias diversas, por lo

¹⁸⁶ *Indigenismo* según Luis Villoro es „el conjunto de concepciones teóricas y de procesos concieniales que, a lo largo de las épocas, han manifestado lo indígena.” cfr. Torres Rojo, Luis A. (2003): *De la historia de las ideas a la historia conceptual...* En: Hernández López, Conrado (coord.): Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX. Colegio de Michoacán: pág. 251; Aguirre Beltrán describe el *indigenismo* como expresión cultural del fenómeno biológico del mestizaje; además – como movimiento político – indica a un proyecto orientado en el intercambio entre dos culturas diferentes con el fin de construir *una* cultura nueva; cfr. Maihold, Günther (1986): *Identitätssuche in Lateinamerika: das indigenistische Denken in Mexiko*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach: pág. 10

¹⁸⁷ cfr. www.fonart.gob.mx [06/08]

¹⁸⁸ Thieme-Sachse, Ursula (1992): *Traditionelle Volkskultur*. En Briesemeister, Dietrich/Zimmermann, Klaus (ed.): *Mexiko heute: Politik – Wirtschaft – Kultur*. Frankfurt/Main: Vervuert: págs. 661-662

que se abandonan formas culturales específicas en favor de la participación e integración social. Consiguientemente, desaparecen diversos módulos constitutivos de las identidades culturales específicas, perdiéndose sucesivamente bajo el inventario simbólico nacional, mayormente orientado en las directrices del modernismo occidental. Junto con la himna nacional, la bandera y otros símbolos nacionales oficiales pertenecen al inventario cultural colectivo ciertas costumbres, creencias, hablas, trajes y peinados, cocinas, deportes, canciones, bailes, imágenes, textos etc. fomentados y reproducidos por el ambiente social, la enseñanza y los medios de comunicación. Estos elementos del panorama cultural - intrínsecamente inestable - están expuestos a procesos continuos de reproducción, reinterpretación y transformación, y en ellos a fuerzas de conservación, acentuación, pero también debilitación, o sea, líneas de consenso cultural o debates y momentos conflictivos acerca de “inconveniencias” socioculturales. De estas contradicciones al discurso cultural dominante vitalmente depende el futuro de las culturas amenazadas por la relegación al margen del diálogo sociocultural y político cotidiano.

1. 4. *Folkart* y tradición – elementos de la práctica cultural

Entre los elementos mejor conocidos y considerados como típicamente mexicanos se destaca la afición del pueblo mexicano a celebrar fiestas – un fenómeno que subraya también Octavio Paz en su libro *El laberinto de la soledad* (1950). Con respecto a esta afición cabe destacar sobre todo la música específica, o sea, los numerosos *rancheros* y *corridos*, asimismo fuentes fundamentales de la concienciación, difusión y reinterpretación de elementos colectivos de la vida mexicana, incluyendo también temas patrióticos. Los corridos, en particular, durante muchas décadas funcionaron como instrumento esencial para la difusión de novedades entre las localidades diversas.¹⁸⁹ Quizá la música y las fiestas en general representan las manifestaciones más conocidas de la culturalidad mexicana y su herencia histórica. Existen fiestas en el curso del año y para el ciclo vital, que según las comunidades étnicas y regionales muestran elementos específicos. Entre las celebraciones más importantes resaltan las fiestas al santo patrono de cada pueblo que muchas veces se combina con una feria a la que peregrina gente de todas partes. Así se llevan también las creaciones culturales locales a otros sitios, donde se las integra a la propia artesanía como elementos inspiradores.

¹⁸⁹ Bremer, Juan José (1992): *Zur kulturellen Identität Mexikos*. En Briesemeister, Dietrich/Zimmermann, Klaus (ed.): pág. 705

Al mismo tiempo este tipo de fiesta ofrece mucho espacio en lo que concierne a las prácticas y representaciones patrióticas y estereotípicas que apoyan la idea de la cultura nacional. Entre estas prácticas figuran ofertas de sacar una foto en el traje típico del *charro* – imagen nacionalista prototípico – delante del escudo nacional o la imagen de la Virgen de Guadalupe. Además hay exposiciones, mercados de ganados, manifestaciones deportivas, la carrera de caballos, espectáculos taurinos o peleas de gallos. El juego de voladores, un rito de fecundidad peculiar de los totonacos, también forma una parte bien quista de estas fiestas, que en general consolidan de manera efectiva la solidaridad de las comunidades, amenazadas por fuerzas desintegradoras. Incluso la parentela que migró a las ciudades o al extranjero suele regresar para participar en las fiestas más importantes de su pueblo de origen. Una fiesta particularmente fomentada por el Estado es la *Guelaguetza* (término zapoteco que significa ‘apoyo recíproco’) en Oaxaca, donde se presentan danzas étnicas de diversas regiones mexicanas. Los bailes que se presentan allá suelen tematizar las prácticas tradicionales de las regiones, como, por ejemplo, las peticiones de mano o costumbres de cosecha, y además temas mítico-históricos.¹⁹⁰

Las fiestas eclesiásticas, como la fiesta al patrono y la Semana Santa, gozan de mucho prestigio e importancia en la vida cultural e implican tanto motivos cristianos como rituales indígenas antiguas. Un buen ejemplo para la asunción de elementos culturales europeos en México sería la producción de *ex votos* (o *retablos*). Según Briones Gamboa estas representaciones plásticas de milagros divinos implican una interpretación triple con las que, según nuestra opinión, desempeñan una función fundamental en la manutención de la posición central de la fe cristiana en el mundo mexicano: con los *ex votos* por una parte se ilustran los cuentos sobre milagros divinos para que los conozca una cantidad mayor de personas (también los que no saben leer); además se utilizan ciertos estereotipos en calidad de lenguaje común para representar las figuras (los hombres arrodillados y sin sombrero, mujeres con la cabeza arrebozada); y adicionalmente el Santo o la Virgen suele aparecer siempre planeando en una nube, con lo que se le atribuye un carácter sobrenatural.¹⁹¹ El valor particular del *ex voto* en su forma actual se manifiesta sobre todo en su función de transmitir representaciones de la vida cotidiana, por lo que constituye una fuente potencial de identificación, ubicua en la realidad cultural mexicana.

¹⁹⁰ Thiemer-Sachse (1992) en Briesemeister/Zimmermann (ed.): págs. 675-677

¹⁹¹ Briones Gamboa, Fernando (2003): *Los milagros cotidianos*. En: ECOS (España y Latinoamérica), Mayo 2003: págs. 26-28

El día de los muertos, cuyos orígenes ceremoniales se atribuyen a la tradición mexicana antigua y la interpretación de los misterios medievales transmitidos por los colonizadores españoles, sin duda representa una de las fiestas eclesiásticas más extensas y acentuadas del país. La figura central de este día festivo oficial es la muerte caricaturada. Suele aparecer en forma de esqueletos grotescos, las denominadas *calaveras*, andando como músicos, bailadores, jinetes, etc. y en muchos casos con el típico sombrero de charro. Su profunda contextualización tradicional y arquetipización hace de la figura calavérica un fenómeno *mexicanizado*, conocido también a nivel internacional. La forma particular de los mexicanos de arreglarse con el propio miedo a la muerte se atribuye a los sacrificios humanos que los pueblos antiguos ofrecieron a sus dioses para asegurar la pervivencia de su mundo. Además es central el motivo de festejar el regreso de los difuntos, los antepasados de las familias.¹⁹² Así pues, el día de los muertos representa un evento cultural esencial en la reunión identitaria de los pueblos, puesto que realza cierto arraigo cultural y familiar en la colectividad.

Con respecto a las localidades de la tradición cultural mexicana se puede destacar sobre todo los centros de peregrinaje que juegan un papel fundamental en la construcción de una identidad suprarregional. Entre los centros más concurridos resaltan El Cristo de Chalma y la Basílica de la Virgen de Guadalupe (D. F.). El día de la patrona de México - el 12 de diciembre, Virgen de Guadalupe – representa el cumbre absoluto de las peregrinajes por el país.¹⁹³ La Virgen, cuyo icono se conoce mundialmente, junto con la Revolución Mexicana en el siglo XX, representa el símbolo nacional por antonomasia.

¹⁹² Thiemer-Sachse, Ursula (1992) en Briesemeister/Zimmermann (ed.): págs. 678-679

¹⁹³ *Ibíd.*: pág. 680

1. 5. El sincretismo de la mexicanidad

La Guadalupe es un ejemplo particular para mostrar que con la cultura y el arte mexicana se trata de una amalgama productiva de múltiples símbolos, formas y prácticas culturales – un proceso borboteante y continuo. Según ya consideramos, la producción de historia se regula dentro las estructuras profundas de la sociedad, a saber, mediante constantes temporales de un carácter mítico-simbólico. Según Hans-Albert Steger el carácter específico del plano interpretativo de la historia - que puede ser lineal, repetitivo o cíclico - es decisivo, puesto que puede causar divergencias sustanciales entre las distintas categorías de comprensión. Así por ejemplo la cultura cristiana demuestra una interpretación teleológica-lineal de la historia, orientada en el día del Juicio Final, mientras que la cultura mestiza al mismo tiempo atiende una interpretación repetitiva y, por tanto, su comprensión de los acontecimientos históricos es el producto de la comunicación entre una exégesis lineal y cíclica.¹⁹⁴ La vida mexicana de hecho se compone de diferentes formas culturales, constituidas por medio de la comunicación entre las tradiciones distintas del mundo cristiano y la herencia precolumbiana. Las raíces de la vida indígena se mezclan con los estilos de vida europeos o norteamericanos con lo que a la vez se crea el fundamento de nuevas creaciones culturales sincretistas.¹⁹⁵ Hasta la actualidad el recurso al legado precolonial y la admiración de las diversas herencias materiales de los pueblos antiguos son factores centrales en cuanto a la mentalización cultural de los pueblos mexicanos que de esta manera se reconocen como colectividad de origen cultural heterogéneo. Junto con los días de conmemoración y los aniversarios diversos hay numerosos referentes históricos que juegan un papel esencial en la consolidación infatigable de una

¹⁹⁴ Steger, Hans-Albert (1993): *Octavio Paz und das Konzept der mexikanischen Binnengeschichte*. En: Sevilla, R./Azuela, A. (ed.): *Mexiko – Die institutionalisierte Revolution?* Unkel/Rhein: Horlemann: pág. 79

¹⁹⁵ Según Ramón Beteta el elemento indígena representa una especie de fundamento interpretativo de la cultura mexicana. Dice: “Entre nosotros, lo indio se encuentra en todas partes; no sólo en los ojos negros de nuestras muchachas, sino aun en nuestras iglesias. Estas, lo más fundamentalmente español, fueron construídas por manos indias, por indios que quizá no comprendían el Dios para quien edificaban el templo, pero que sin embargo pusieron lo mejor de su sentimiento artístico en su labor. Por eso con frecuencia se advierte en nuestras iglesias cierto aspecto pagano, que le hace a uno sospechar que el indio no entendió exactamente la nueva creencia, sino que más bien adoptó las formas exteriores de una religión, del mismo modo que adoptara el idioma español que la expresaba, conservando en realidad las ideas y el espíritu antiguos del aborigen.” Cabe advertir sobre esta consideración de Beteta que los indios necesariamente *tuvieron* que mezclar y reinterpretar las nuevas formas religiosas para poder integrarlas a su cosmovisión prevaleciente. La intencionalidad del proceder conservador de los pueblos indios no forma parte explícita de la teorización de Beteta. cfr. Beteta, Ramón (1950): pág. 72

culturalidad nacional. Como tema específicamente popular se destaca la Revolución Mexicana (1910-1940)¹⁹⁶, de la que surgió un sentimiento nacionalista particular.¹⁹⁷

2 México insurgente: breve revisión histórica de la gran Revolución

“Libertad, Justicia y Ley.”¹⁹⁸

(Plan de Ayala, 1911)

Para acercarnos a las formas constitutivas del mundo de los Estados-nación no podemos dejar de lado la cuestión del concepto nacional en las vidas “banales” de la ciudadanía. Así indica Billig que la identidad nacional ante todo es “un conjunto de discursos y prácticas” que funcionan a nivel de la cotidianidad de las naciones. Se requiere una serie de prácticas, creencias y representaciones para reproducir el Estado-nación como tal y, así pues, se precisan de identidades que se integran al concepto concreto fomentado por la nación. La identidad, según advertimos, es una condición afectiva y una contextura cognoscitiva que forma la entidad o esencia del ser humano. No obstante, se trata de una configuración compleja que no debe ser reducida a una dimensión emotiva, a un estado interno inaccesible, sino que ha de ser comprendida como forma de vida completa. Por lo tanto, el concepto nacional sólo puede funcionar como elemento interiorizado, familiar y elemental, que se evidencia en la rutina diaria – o ‘banal’ - del pueblo.¹⁹⁹

Según Benedict Anderson existen múltiples formas de construcción creativa de mitos y narraciones histórico-nacionalistas que inspiran la imaginación y el apoyo entusiástico de sus seguidores. Sin duda estas formas concretas, como módulos culturales con cierta potencia afectiva personal, invocan a elementos o sucesos históricos que experimentaron o bien las generaciones mayores o bien los antepasados cuyas historias todavía siguen vivas en la

196 no existe ningún acuerdo general sobre el marco temporal de la Revolución; el período de 1910 hasta 1940 (fin del gobierno de Lázaro Cárdenas, 1934-40) es una datación frecuente, por ejemplo en: Briesemeister/Zimmermann (1992: pág. 11); Mols/Tobler (1976: pág. 2); Krauze, Enrique (2002): *Biografía del Poder. Caudillos de la Revolución Mexicana, 1910-1940*. México: Tusquets.

197 Thieme-Sachse (1992) en Briesemeister/Zimmermann (ed.): pág. 659

198 Portal, Marta (1977): *Proceso narrativo de la Revolución mexicana*. Madrid: Cultura Hispánica: pág. 42

199 Billig, Michael (1998): *El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1, 37: págs. 37-47

cultura comunicativa de las generaciones contemporáneas. La Revolución en esto incontestablemente representa el suceso más trascendental de la historia mexicana reciente. Todavía se percibe su impacto resonante en el sistema político, económico-social y cultural del país. Los desenvolvimientos posguerra - distinguidos como *milagro mexicano* - que se observan en los sectores de la política, la economía y la sociedad son las consecuencias directamente atribuidas a este proceso. Además, su herencia ideológica hasta la fecha influye en los discursos políticos y las ideas y debates reformistas.²⁰⁰

El origen del movimiento revolucionario se atribuye a los repentinos cambios socioeconómicos y políticos que se produjeron durante el gobierno del general Porfirio Díaz (1876-1911), cuya dictadura tiránica causó tensiones políticas y sociales recurrentes. El denominado *Porfiriato* llevó consigo cambios considerables del sistema y la estructura política del Estado y además una problemática intensificada con respecto a la industria agraria. Durante su régimen la marginación y manipulación figuraron en el orden del día político. Un aspecto fundamental para la constitución del movimiento revolucionario de los campesinos mexicanos fueron las consecuencias mayormente regresivas del proceso de modernización económica y tecnológica que se produjo bajo la reestructuración política del Estado: los latifundios poderosos acumularon capital y tierra y de esta manera quitaron el fundamento existencial de numerosos pequeños campesinos.²⁰¹ Pese a los esfuerzos del liberalismo político en acabar con el orden colonial y establecer una nueva estructura social - dirigida por los principios de la libertad, igualdad ante la ley, el librecambismo, la secularización y el federalismo - sus ideas sociales embrionarias no se desarrollaron hasta 1917. Para que México naciera como verdadera entidad histórico-nacional (proyecto minoritario de los reformistas de la generación 1857), o sea, para que llegara a ser una empresa colectiva, hubo de aguardar hasta la Revolución²⁰² del siglo XX, momento histórico en que se logró superar el porfirismo como período letárgico que había interrumpido la línea de éxito del liberalismo.²⁰³

²⁰⁰ Tobler, H. W. (1992): *Mexiko auf dem Weg ins 21. Jahrhundert. Die Revolution und die Folgen*. En: Briesemeister/Zimmermann: pág. 11

²⁰¹ *Ibíd.*: pág. 12

²⁰² cabe mencionar que con la Revolución Mexicana aún se trata de una *guerra de movimientos* o *maniobras* en oposición con las *guerras de posición* que hoy en día parecen dominar las sociedades occidentales, o sea, del tipo moderno; esta última forma de guerra es una forma latente de reestructuración en las sociedades hegemónicas; los términos provienen del trabajo de Antonio Gramsci; en: Röhrs, Christian/Wolff, Jonas: *Der Beitrag der neogramscianischen Global Political Economy zur Globalisierungsdebatte*. En: www.copyriot.com/bewegt/gpe.html [01/08]

²⁰³ Portal, Marta (1977): pág. 31

Hasta entonces, la ideología del Porfiriato – comparable con el positivismo spenceriano – se había aprovechado del ambiente de estabilidad nacional para justificarse, legitimando históricamente su régimen, y para contener las reivindicaciones y huelgas del proletariado y los campesinos. Además había ofrecido una noción de progreso que de hecho estimuló la economía del país (la industria, las inversiones extranjeras, la banca, etc.). El positivismo, por su parte, sirvió para encubrir los rasgos dominantes del Porfiriato entre los cuales se destacaron el caciquismo, el favoritismo, la lisonja y el silencio de la crítica.²⁰⁴ Entre las regiones más afectadas por la marginación y proletarización ha de nombrar Morelos, el lugar donde se inició la Revolución del Sur, con Emiliano Zapata en su cabeza. La llamada *División del Norte*, por su parte relativamente distinta y hasta contradictoria a los objetivos políticos del movimiento sureño, se produjo alrededor del populista Francisco “Pancho” Villa, quien a lo largo del proceso belicoso llegó a ser el capitán revolucionario más poderoso.²⁰⁵

2. 1. Una periodización general del proceso revolucionario

Durante la primera década revolucionaria (1910-1920) se descartó la clase gobernante de la oligarquía y se estableció el directorio revolucionario - en su mayoría formado por los caudillos de la Revolución del Norte – con lo que se constituyó la llamada “hegemonía sonorenses”. Entre los años de 1920 y 1935²⁰⁶ aquella nueva élite revolucionaria logró tranquilizar y controlar los efectos de la movilización popular y, al mismo tiempo, comenzó a arregostarse al poder económico recientemente adquirido, esto es, perdió el interés en una transformación efectiva de la situación agraria y social. Además los Estados Unidos aumentaron la presión política para conseguir la cohibición de reformas exhaustivas. Al mismo tiempo los desenvolvimientos pertinentes en el México posrevolucionario (a partir de los años 40) se basaron en este mismo período: En las décadas siguientes el país consiguió cierta estabilidad política (por lo menos superficialmente) y - en lo que concierne a las cifras -

²⁰⁴ Ibíd.: pág. 32

²⁰⁵ Kampkötter, M. (2003): *Emiliano Zapata*. Münster: Unrast: pág. 74

²⁰⁶ En el año 1929 ya se funda el Partido Nacional Revolucionario (PNR) como liga de líderes militares y políticos alrededor de Plutarco Elías Calles. A la palabra ‘Revolución’ se añade el epíteto ‘nacional’ para complementar la legalidad del nuevo gobierno con la idea de una política nacional y adelantar así eventuales conatos partidistas regionales. En 1938 el PNR es sustituido por el Partido de la Revolución Mexicana – nombre que según Portal devuelve un valor dramático y a la vez histórico-hierático a la significación del término ‘revolución’. Cuando en 1946 otra vez se modifica el nombre del Partido, esta vez en Partido Revolucionario Institucional (PRI), se produce de modo explícito la contradicción conceptual, el denominado “desviacionismo”, puesto que se presta a la expresión nueva un plano particularmente mítico: “Un régimen de excepción parece que no puede llegar a ser o a convertirse en una norma inmutable de gobierno, a no ser que entremos en la mitología.” cfr. Portal (1977): págs. 58-63 (cita: pág. 61)

un crecimiento económico notable hasta los años 70. Este *milagro mexicano* en su mayor parte se atribuye al *Cardenismo*²⁰⁷ (1934-1940), que facilitó un proceso acelerado de industrialización y crecimiento económico con efectos desestabilizantes mínimos en cuanto a la situación social.²⁰⁸ Sin embargo existe un acuerdo general sobre el carácter cada vez más estático del proceso revolucionario: se considera su institucionalización como sesgo que - en cuanto a su progreso histórico - muestra una fuerte tendencia hacia la parálisis política; además sus beneficios económicos no causaron el supuesto efecto *trickle down*²⁰⁹ para el pueblo mexicano – hecho que se manifiesta hasta hoy en la brecha de ingresos entre los sectores sociales del país.

Todavía – o quizá por lo tanto – la Revolución es un tema ubicuo de la realidad histórica del pueblo y un elemento constitutivo de la conciencia nacional. La elaboración intelectual de sus motivos y consecuencias es considerable y da testimonio no sólo de la afirmación histórica del pueblo mexicano como tal, sino también de la importancia enorme del suceso para la autoconcepción identitaria de los mexicanos como pueblo *voluntarioso*. Existe tanto de manera ‘banal’, formando parte de la cotidianidad laboriosa, como de manera simbólica cognoscitiva. La cuestión acerca del aspecto conflictivo o contradictorio de estos dos niveles de presencia, forma parte de nuestras investigaciones. No ha de desatender que la Revolución, por un lado, representa un factor de discordia nacional interna, esto es, entre Estado y pueblo, y por tanto es una afirmación repetitiva de una situación sociopolítica estática y profundamente problemática y, por otro lado, es un factor unificador de reconciliación (la lucha “colectiva” – la nación como empresa colectiva), además instrumentalizado para consolidar la solidaridad histórica entre los pueblos heterogéneos de la nación.

²⁰⁷ el *Cardenismo* – el mandato del presidente Lázaro Cardenas – se caracteriza por un programa administrativo que entraña la realización efectiva de la reforma agraria, o sea, la redistribución acelerada de *ejidos* (territorio inalienable de un pueblo o colectividad de campesinos) y la introducción del ejido colectivo, la consolidación del Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y la nacionalización de la industria petrolera en México; cfr. Tobler (1992) en Briesemeister/Zimmermann (ed.): págs. 26-28

²⁰⁸ *Ibíd.*: pág. 28

²⁰⁹ el efecto *trickle down* es una teoría de la política económica que supone como efecto lógico del crecimiento económico la distribución regular de la prosperidad a todos los sectores de la sociedad nacional; cfr. Herrle, Peter (1982): *The informal sector: Survival Economy in Third World Metropolitan Cities*, Economics 26: págs. 109-126.

2. 2. La significación de la Revolución para la ideología cultural nacional

La revolución llevó consigo consecuencias socioculturales aglutinantes. Su ideología en el ámbito cultural principalmente adoptó el concepto liberalista²¹⁰ para complementarlo con sus propios principios, considerando la identidad mexicana ante todo como proyecto en su fase de construcción. Las influencias liberalistas provinieron sobre todo del interés creciente en la acentuación de los propios valores culturales. En esto la élite intelectual se alejó de una perspectiva romántica para orientarse más en metas sociopolíticas. Así pues, después de la conquista y sumisión de los pueblos antiguos y las luchas por la independencia, la revolución en definitiva llevó consigo la reorientación enfática hacia los propios valores culturales, manifestando al mismo tiempo el carácter heterogéneo de su configuración. Y eso a pesar de que la revolución misma no tuvo ningún fundamento ideológico sistemáticamente homogéneo. Así observa Bremer agudamente que las realidades geográficas, sociales y culturales diferentes del norte y el sur se reflejaron también en los objetivos de sus líderes revolucionarios, por lo que tardó cierto tiempo hasta que el pensamiento revolucionario adquiriese ciertos contornos claros. De todos modos, el rompimiento que causó entonces, esto es, el momento de su evolución definitiva, fue impactante. Mientras que los representantes del Porfiriato mayormente habían celebrado las creaciones culturales extranjeras, la Revolución apoyó la visión de una nación mexicana ‘auténtica’. De tal forma se inició una fase de subversión sociocultural durante la que los pueblos - hasta entonces relativamente aislados - se abrieron a la comunicación con otros. De una vez por todas se evidenció la configuración compleja de ‘lo mexicano’. A partir de aquel momento el pueblo – el campesino, el obrero, etc. – constituyeron los personajes principales de la creación artística: aparecieron como figuras centrales en los murales, la música, novelas, danzas, el teatro, etc. Se revalorizaron los pasados indígenas, iniciando y fomentando la investigación en y difusión de costumbres y tradiciones populares.²¹¹ Así, por ejemplo, se estableció el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939) bajo el mandato de Cardenas, para asegurar la conservación y el estudio del legado histórico nacional.²¹²

²¹⁰ El Liberalismo mexicano y sus seguidores creían que con la promulgación de las leyes de la Constitución de 1824 - que reflejaba el nacimiento de una nueva nacionalidad - la realidad social se transformaría, abriendo el camino hacia una sociedad democrática y liberal según el modelo norteamericano; Portal, Marta (1977): pág. 30

²¹¹ en 1910 se institucionalizó los estudios étnico-antropológicos; el gobierno apoyó a los establecimientos de enseñanza, poniendo a su disposición una serie de recursos y las salas del Museo Nacional. cfr. Bremer, José (1992) en Briesemeister/Zimmermann (ed.): pág. 703

²¹² *Ibíd.*: págs. 701-704

3 La Revolución: los héroes y la herencia

3. 1. El zapatismo y la lucha por un México auténtico

El proceso histórico revolucionario surgió como “discordia nacional profunda y orgánica”²¹³ junto a una desconformidad genérica, cuyos portavoces fueron sólo un par de hombres sencillos y meramente preparados. Así, por ejemplo, el Zapatismo no se inició como alzamiento político-militar, sino como simple correría, inicialmente tolerada de parte de las autoridades. No obstante, la historia mexicana demuestra que el *sero* - figura retórica del mito barthesiano - con el aumento de las deficiencias sociales también puede fracasar y de esta manera la resistencia comenzó a multiplicarse. Y aunque no fue Emiliano Zapata quien desencadenó la subversión política, sino la proclamación del hacendado y activista político Francisco Madero²¹⁴, fueron los campesinos y sus líderes – verdaderos símbolos revolucionarios hasta la fecha - que representaron el pueblo ‘auténtico’ y sus intereses efectivos, por lo que los movimientos campesinos ganaron dimensiones tan decisivas. Opina Alicia Oliveira sobre la leyenda Zapata:

Emiliano es un hombre que representa una cadena de hombres anteriores a él, pues es un hombre que representa una entidad mucho más alta que la suya propia; representa una continuidad racial y social de luchadores y combatientes que están firmemente asentados en su pueblo... Emiliano es el producto de esa raíz que tiene miles de años.²¹⁵

Asimismo Octavio Paz destaca el papel de Zapata como figura poética del pueblo:

Casi todos los programas y manifiestos de los grupos revolucionarios contienen alusiones a la cuestión agraria. Pero solamente la Revolución del Sur y su jefe, Emiliano Zapata, plantean con claridad, decisión y simplicidad el problema. No es un azar que Zapata, figura que posee la hermosa y plástica poesía de las imágenes populares, haya servido de modelo una y otra vez, a los pintores mexicanos. Con Morelos y Cuauhtémoc es uno de nuestros héroes legendarios. Realismo y mito se alían en esta melancólica, ardiente y esperanzada figura, que murió como había vivido: abrazado a la tierra.²¹⁶

Sobre todo el Zapatismo no sólo fue un movimiento campesino extremadamente cerca de la toma del poder, sino que también produjo una documentación abundante que hoy permite

²¹³ Portal (1977): pág. 33

²¹⁴ *Ibid.*: pág. 40

²¹⁵ Oliveira, Alicia citado por Portal (1977) en *ibid.*: pág. 39

²¹⁶ Paz, Octavio (1976): *El laberinto de la soledad*. México: F.C.E. (1ª ed. 1950: Cuadernos americanos): pág.

reconstruir en cierto modo su desarrollo ideológico.²¹⁷ Fueron sus reivindicaciones que a distintos niveles de atención política hicieron aparecer al pueblo mexicano como tal. Así se data también el aislamiento de México frente al extranjero y de la periferia (las regiones) frente al centro (la capital) justamente en el año 1915, época de plena revolución. En aquel año se llevó a cabo la invasión sucesiva de la ciudad de México por las tropas insurgentes, con lo que se produjo un enfrentamiento traumático del centro de poder con los hasta entonces dominados. La nación y su indigencia, sus costumbres y pasiones recónditas, su entusiasmo y sus ansias, su lenguaje y sus imágenes, todo elemento creativo específico casi *ab abrupto* apareció como una manifestación reveladora: Existía un México auténtico y real.²¹⁸ La toma de conciencia de un mundo mexicano específico comenzó a ganar dimensiones reales y extensas, tanto en los líderes revolucionarios como en los intelectuales:

A partir de ahora, la revolución irá orientando sus propósitos hacia una serie de objetivos sociales que anteriormente había dejado de lado, como el problema agrario, el problema obrero, el problema indígena y la nacionalización de las riquezas nacionales, desde las materiales como el petróleo, hasta las culturales, como la canción, las ruinas arqueológicas y todo lo que formaba parte del patrimonio cultural mexicano.²¹⁹

La particularidad del movimiento se manifiesta sobre todo en la duración del combate y su capacidad notable de resurgimiento con lo que a la vez se evidencia la identificación persistente de los pueblos con su ejército. En su calidad de liga armada de campesinos sobre todo el movimiento zapatista nunca llegó a figurar como agrupación diferenciada de los pueblos. Su objetivo fue la implementación del poder armado como parte de la soberanía del pueblo común. Este principio sin duda constituyó un punto de referencia identitario potentísimo y, así, un factor integrador hasta vinculante que animó a la participación y el apoyo incondicional de sus seguidores. Pero, pese a la remarcable influencia política del movimiento, los grupos revolucionarios nunca lograron realizar un acuerdo efectivo y, de tal manera, el zapatismo zozobró por su debilidad militar, su pobreza y su aislamiento geográfico.²²⁰ Respecto a este declive cabe indicar a la teorización de Immanuel Wallerstein quien sostiene que la debilidad política, característica de prácticamente todos los movimientos

²¹⁷ Warman, Arturo (1990): *El proyecto político del zapatismo*. En: Katz, Friedrich (ed.): *Revuelta, rebelión y revolución* (2 vols.). México: Era: pág. 11

²¹⁸ Meyer, L./Aguilar Camín, H. (1990): *A la sombra de la Revolución Mexicana*. México: Eras: pág. 67

²¹⁹ Beorlegui, Carlos (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano – Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto: pág. 412

²²⁰ Warman, Arturo (1990) en Katz, Friedrich (ed.): págs. 19-23

anti-sistema antes de 1945, fue el hecho de que no consiguieran superar sus discrepancias ideológicas internas.²²¹

De todos modos, la revolución y su elemento mítico legendario, que se produjo no sólo con referencia a sus líderes hazañosos, personificados sobre todo por Emiliano Zapata y “Pancho” Villa, sino también mediante la instrumentalización política de su legado, se convirtió en un elemento casi inigualable de la “esencia mexicana” que se manifiesta hasta hoy en distintas formas y figuras de la memoria histórica, asimismo sometida a procesos continuos de reinterpretación y recreación simbólica. Si bien la revolución no fue un pronunciamiento unitario y generalizado, sino un complejo de reivindicaciones y revueltas locales - cada una con sus propios motivos y metas – hasta hoy representa un impulso colectivo: la perspectiva hacia un cambio político y social efectivo. Según las palabras de Bonfil Batalla fue “una esperanza de dar marcha atrás, sin saber quizás hasta dónde, pero en todo caso atrás, hacia un punto previo; una invitación a comenzar de nuevo después de desandar lo andado.”²²² Se quería empezar de nuevo y *reescribir* el propio destino histórico. Así explica también Octavio Paz que con la Revolución “México no se concibe como un futuro que realizar, sino como un regreso a los orígenes.”²²³

3. 2. La gran traición

La Revolución fue el momento político decisivo que llamó la atención sobre la realidad social mexicana. Hasta hoy representa el proceso unificador que marca al ser mexicano voluntarioso. Pero al mismo tiempo la revolución ha servido de instrumento político – como una especie de tapadera farisaica que legitima el caudillaje de los poderosos que en realidad apenas se interesan por un cambio efectivo para el pueblo. Después de los enfrentamientos armados hubo que tranquilizar al pueblo y justificar y amortizar la pena por los numerosos sacrificios dados, para consolidar el poder recientemente adquirido, haciendo del proceso revolucionario un mito ideológico. Sobre todo con el presidente Manuel Avila Camacho (1940-1946) se fomentó la idea ferviente de la nación mexicana como guardián moderno de una herencia histórica continua y redonda: se insistió en una historia mexicana reciente, llena

221 Wallerstein, Immanuel (1994): *Development: Lodestar or Illusion?* En: Leslie Sklair (edit.): *Capitalism and development*, London, New York: Routledge: pág. 14

222 Bonfil Batalla, Guillermo (1990): *México profundo*. México: Grijalbo: pág. II

223 Paz, Octavio (1976): pág. 130

de grandes aciertos.²²⁴ El sedicente éxito de la revolución por tanto funcionó como factor crucial para la legitimación del nuevo procedimiento político - supuestamente orientado en los intereses del pueblo - y el directorio de la nueva élite administrativa. Y si bien después del gabinete de Avila Camacho la Revolución ya comenzó a perder de vigor y prestigio real, su crédito histórico y el aura de renovaciones profundas no dejaron de justificar a los líderes políticos sucesivos. Así pues, se creó con la memoria de la revolución y su resucitación mental cultural un esplendor tanto mitológico como real que permitió que la situación política y social del país, marcada por la injusticia y múltiples deficiencias, se percibiese como fase pasajera. Se supuso que el verdadero México se encontraba en pleno proceso de construcción y estaba por venir pronto. Según Meyer y Aguilar Camín fue este el concepto ideológico decisivo que convirtió la revolución en un presente incesante y un futuro promisorio. Siendo el mayor acontecimiento simbólico de la nación, representó la consecuencia culminante de los grandes esfuerzos del país para liberarse y arrancar hacia un nuevo futuro auténtico, orientado en la Independencia y la Reforma. Todos los regímenes revolucionarios – si bien de modos distintos - mantuvieron esta convicción de la nación mexicana como heredera y vanguardia patriótica de una historia activa. Así se perdieron la Revolución y su Constitución de 1917 como hechos históricos de contornos claros y se transformaron en el legado de una serie de impactos políticos, experiencias y principios que sostendrían el valor singular del pasado mexicano.²²⁵ El valor esencial de la revolución se explica sobre todo con el hecho de que represente el proceso que completa la integración de la nación como tal, añadiendo a la independencia política y el fondeo ideológico del país la posibilidad crucial de una reestructuración económica, dirigida por el pueblo.²²⁶

3. 3. El otro mexicano y la tierra

Ahora bien, ¿cuáles son los elementos más importantes de ‘lo mexicano’ derivados del proceso revolucionario? Según Marta Portal fue crucial que gracias a la Revolución el mexicano por primera vez encontró y conoció a su hermano, el otro mexicano, (también) frustrado, cerrado, ensimismado. Esta idea corresponde a la de Octavio Paz quien indica: “La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí

²²⁴ Meyer/Aguilar Camín (1990): pág. 191

²²⁵ *Ibíd.*: pág. 189

²²⁶ *Ibíd.*: pág. 191

mismo, conoce al fin, en abrazo mortal, al otro mexicano.”²²⁷ La Revolución facilitó unos procesos socioculturales pertinentes, puesto que no sólo permitió el descubrimiento del territorio mexicano como escenario y motivo por sus habitantes, sino que también abrió un espacio a la recuperación de una conciencia de ‘mexicanidad’; no sólo capacitó la integración de la nación, sino que también se llevó a cabo la recuperación de lo indígena como elemento constitutivo de la realidad social. Portal además indica que la conciencia revolucionaria de las masas sustentablemente subrayó la dignidad y voluntad del pueblo y de esta manera permitió un acercamiento efectivo a la inversión del profundo complejo de inferioridad, un aspecto central del legado histórico-mental del pueblo mexicano. Además, y no en último término, la revolución instauró cierto anticlericalismo y un nuevo lenguaje ideológico.²²⁸

La reforma agraria - el motivo más insistente de la Revolución - por su parte no sólo representó el factor decisivo en la movilización del pueblo para participar en la lucha hasta la muerte, sino que a su vez fue un elemento que subrayó el apego del pueblo a la tierra: la lucha por lo suyo no se produjo por parte del gobierno o con el auspicio de la patria (en sentido de una alianza armoniosa entre pueblo y Estado frente al enemigo exterior), sino – al contrario - para recuperar del régimen y los latifundios poderosos el recurso *sine qua non* de la propia existencia. Además se luchó para recobrar un espacio sociocultural o paisaje étnico, fuertemente cargado de contenidos simbólico-emotivos. El territorio de esta manera no sólo se destacó como condición previa de la supervivencia, sino sobre todo como la posibilidad de continuidad.²²⁹ Por tanto en el contexto de la conciencia colectiva quizá no fue tan significativo que la lucha se dirigiese contra la injusticia del mismo régimen, sino más bien el hecho de que se consolidara la atadura del pueblo a su suelo natal, a su tierra, tanto como el deseo de una existencia digna en él.

²²⁷ Paz (1976): pág. 134

²²⁸ Portal (1977): págs. 11-12

²²⁹ Bonfil Batalla (1990): pág. 166

4 La búsqueda intelectual de la identidad mexicana/iberoamericana

Según advertimos, los objetivos principales de los planificadores y nuevos dirigentes políticos del país mayormente se orientaron en el desarrollo económico nacional. De todos modos, su empresa no reclamó la perpetuidad de un México original - arraigado en una multitud de historias que sólo parecen convergir en temporales históricos - sino la incorporación de la nación a un marco social del todo replanteado. Y esto mediante la negación de su pluralidad y la insistencia en una concepción ideológica de un México revolucionario homogéneo. Si consideramos las esperanzas reales del pueblo y los procesos socioculturales pertinentes que estimularon los movimientos revolucionarios, que entre otros aspectos implicaron la recuperación del elemento indígena, resulta clara la razón por la cual el proyecto fue marcado por ideas conflictivas y contradictorias. No obstante, el ‘nuevo’ México se conceptualizó como sociedad exhaustivamente homogénea que, por cierto, reconocía su raíz en el pasado indio – raíz también del sentimiento mexicano nacionalista –, pero a la vez comprendía aquel pasado sobre todo como el comienzo de la historia del *mestizo*, el “auténtico mexicano”. Según este concepto ideológico la revolución representaba el punto final de una larga lucha histórica, que de una vez facilitaría al pueblo mexicano su integración total a la cultura universal.²³⁰

4. 1. Una cultura *mestiza*

El supuesto ideal del mestizaje y una cultura mexicana homogénea se manifestaron ya en las diversas formas de creación cultural que el gobierno revolucionario fomentó sobre todo hasta el año 1940. Los esfuerzos posteriores a dicho período mayormente fueron moderados y esporádicos. De la creación artística en particular se destacaron el reconocimiento del origen indio y la glorificación de la herencia precolonial, por ejemplo, en los murales dedicados a temas patrióticos o la música nacionalista que recobró los ritmos e instrumentos de la época prehispánica. La arquitectura asimismo representó un instrumento patriótico cuyos méritos se expresan hasta hoy en la restauración y conservación de los templos antiguos y la asistencia que se facilitan a los museos. El nacionalismo revolucionario - al contrario del nacionalismo criollo - ya no pudo desconocer al indio vivo. Así Bonfil Batalla indica al papel de

²³⁰ *Ibíd.*: págs. 166-167

Cuauhtémoc como “el primer héroe, el primer mexicano que simboliza la eterna lucha por la soberanía nacional.” No obstante, el México de la revolución no apadrinó lo indígena, sino que proyectó incorporarlo a la cultura ‘universal’ del Occidente, esto es, la directriz del desarrollo cultural nacional. Para abrir un espacio a este emprendimiento se apropiaron de los símbolos tradicionales que permitieron generar y apoyar una imagen mestiza de la nación.²³¹ A este método político ya indicamos con la teorización de Ernest Gellner sobre la cultura y la nación: Se pretende proteger una cultura, pero efectivamente se la suplanta mediante un simbolismo hipócrita que – en el proceso de hegemonización - recurre a elementos tradicionales en favor de su propia legitimación y vigencia.

De todas formas, el *mestizo* como vehículo cultural de la nación fue una idea central de la búsqueda de la propia esencia. En general, el término deriva de ‘mestizaje’, esto es, un fenómeno por principio exclusivamente biológico-antropológico que comprende el cruzamiento de razas distintas. Cabe subrayar que en este sentido el mestizaje requiere un enfoque absolutamente neutral, puesto que desde una perspectiva objetiva y juiciosa no se puede hablar de razas inferiores o superiores. No obstante, el ambiente social y cultural del individuo no puede excluirse del todo de las consecuencias del mestizaje, o de la cuestión de la raza biológica en general, visto que las observaciones empíricas nos muestran que el color de la piel u otros rasgos somático-raciales en relación con actitudes discriminadoras de hecho pueden constituir un factor decisivo en la cuestión del estatus social de una persona. No pocas veces incluso se atribuyen las marcas socioculturales de un individuo a su genealogía, una idea sin duda estrechamente vinculada con la alegación científica (al fin del siglo XIX) sobre la memoria cultural como herencia biológica, refutada por Warburg y Halbwachs. Todavía, la calidad física de un individuo o grupo de hecho puede ser afectada por las condiciones ambientales y sociales específicas en que vive. En todo caso, la tematización de la constitución física de individuos o grupos étnicos en general implica un plano vitalmente político. Así pues, la propaganda nacionalista, por ejemplo, puede exaltar una raza específica como ser humano ideal, tanto en sentido biológico como étnico-cultural, para consolidar su propia coherencia interna.²³²

²³¹ Bonfil Batalla, G. (1990): págs. 166-168

²³² Martínez Blanco, María Teresa (1988): *Identidad cultural de Hispanoamérica*. Madrid: Universidad Complutense: pág. 154

4. 2. La Generación del 1915: José Vasconcelos y la “raza cósmica”

El mestizo es también la clave del concepto filosófico del intelectual José Vasconcelos, asimismo fundador de la educación moderna en México.²³³ Sus teorizaciones se destacan de una serie de conceptos categóricos de exaltación sobre el ser mexicano que replican al pensamiento positivista del siglo XIX. Esta última corriente científica había articulado su condena sobre la naturaleza iberoamericana, insistiendo en la superioridad europea frente a la raza india o negra y todas las variedades interraciales que surgen de su cruzamiento biológico.²³⁴ La acción revolucionaria, por su parte, fue la fuerza central en la superación de esta presunta inferioridad racial, y en particular la del mestizo, acentuando su papel principal en las guerras de emancipación en las que se afilió a los ejércitos revolucionarios y, por tanto mérito, incrementó su estatus político y social, desarmando al mismo tiempo su propio sentimiento de marginalidad.²³⁵

Ahora bien, José Vasconcelos - quien dejó un rastro verdaderamente profundo en el panorama cultural de México - también pinta una imagen idealizadora del mestizo, en particular, en su ensayo sobre *La Raza Cósmica* (1925), el cual representa una manifestación concreta del espíritu novedoso que emana del “Ateneo de la Juventud” (1909-1914)²³⁶, la base intelectual de la revolución mexicana.²³⁷ Vasconcelos en su empeño filosófico ante todo pregunta por las posibilidades de una cultura del espíritu, liberada de su inclinación racista-particularista.²³⁸ En esto sus teorizaciones se centran en una especie de misión de cierta calidad mística que sugiere la fundación de una nueva raza – la “raza cósmica” – como consecuencia de la fusión o síntesis de las cuatro razas fijadas. En esto el autor sigue el enfoque deficiente modernista que interpreta la raza blanca como predestinada para satisfacer una misión ‘divina’, explicada

²³³ En el año 1920 el presidente mexicano Adolfo de la Huerta solicitó a Vasconcelos para que éste ocupara el cargo de rector de la Universidad Nacional de México, que efectivamente aceptó y aprovechó como promotor esforzado de la educación juvenil para combatir el analfabetismo en el país; fue decisivo el empeño de Vasconcelos en la creación de la Secretaría de Educación Pública - oficio que el mismo ejerció, y desde donde organizó grupos de “misioneros culturales” con el fin de formar la población rural; cfr. Beorlegui (2004): pág. 419

²³⁴ Martínez Blanco (1988): pág. 181

²³⁵ *Ibíd.*: pág. 162

²³⁶ junto a Vasconcelos también formaron parte del “Ateneo” Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña y Antonio Caso y aproximadamente otros 60 miembros; más información cfr. Barragán López, Leticia en: www.emexico.gob.mx/wb2/eMex/eMex_El_Ateneo_de_la_Juventud [06/08]; cfr. Beorlegui (2004): pág. 413

²³⁷ Martínez Blanco (1988): pág. 181

²³⁸ Beorlegui (2004): pág. 420

mediante un motivo de estética que Vasconcelos subraya como factor decisivo en la formación de la raza cósmica²³⁹:

El indio, por medio del injerto en la raza afín, daría el salto de los millares de años que median de la Atlántida a nuestra época, y en unas cuantas décadas de eugenesia estética podría desaparecer el negro junto con los tipos que el libre instinto de hermosura vaya señalando como fundamentalmente recesivos e indignos, por lo mismo, de perpetuación.²⁴⁰

Así pues, se explica también el papel esencial de la raza latina en la realización de la misión cósmica, que según el pensamiento modernista representa la raza estética por antonomasia. No obstante, Vasconcelos también subraya las contribuciones enriquecedoras de las razas del indio y negro a la cultura universal, y a la vez indica a cierta deficiencia espiritual de la raza blanca:

Ninguna raza contemporánea puede presentarse por sí sola como un modelo acabado que todas las otras hayan de imitar. El mestizo y el indio, aun el negro, superan al blanco en una infinidad de capacidades propiamente espirituales. Ni en la antigüedad, ni en el presente, se ha dado jamás el caso de una raza que se baste a sí misma para forjar civilización.²⁴¹

En esta cita es evidente el relacionamiento consciente de fenómenos espíritu-mentales con aspectos somáticos, esto es, la mezcla de rasgos biológico-raciales con fenómenos étnico-abstractos. Y aunque se percibe en estas reflexiones una posición que toma por positivo la miscegenación interracial e intercultural se perciben ciertos elementos utópicos que hacen difícil la transposición del concepto a situaciones reales, sobre todo la del ‘indio’ y ‘negro’.²⁴² Sin embargo, la teorización de Vasconcelos forma una parte esencial de la reorientación filosófica cultural en México y anima al lector a participar en una “rebelión de la conciencia”:

Nosotros nos hemos educado bajo la influencia humillante de una filosofía ideada por nuestros enemigos, si se quiere de una manera sincera, pero con el propósito de exaltar sus propios fines y anular los nuestros. De esta suerte nosotros mismos hemos llegado a creer en la inferioridad del mestizo, en la irredención del indio, en la condenación del negro, en la decadencia irreparable del oriental. La rebelión de armas no fue seguida de la rebelión de las conciencias. Nos rebelamos contra el poder político de España, y no advertimos que, junto con España, caímos en la dominación económica y moral de la raza que ha sido señora del mundo desde que terminó la grandeza de España. Sacudimos un yugo para caer bajo otro nuevo.²⁴³

²³⁹ Martínez Blanco (1988): págs. 185-187

²⁴⁰ Vasconcelos, José (1992): *Obra selecta*. Caracas: Ayacucho: pág. 108

²⁴¹ *Ibíd.*: págs. 108-109

²⁴² Martínez Blanco (1988): pág. 188

²⁴³ Vasconcelos (1992): pág. 110

De hecho, sólo a partir de la germinación de una conciencia revolucionaria surgieron los nuevos aspectos de una cultura y filosofía mexicanista, exteriorizándose en las diversas formas y figuras artísticas e intelectuales, como por ejemplo el muralismo de Diego Rivera, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros, o, justamente, el concepto vasconceliano sobre la raza cósmica - aunque este último, según ya apuntamos, se inclinó hacia el pensamiento modernista, tomando al mestizo y no al indio como raza de las grandes esperanzas nacionales.²⁴⁴ Un aspecto central de la Generación del 1915 - nombre que Gómez Morín atribuyó al grupo intelectual entorno al Ateneo - es que se centró en la búsqueda de un método para superar la filosofía positivista, pero sin tener claro en qué, en efecto, consistía lo particular de la identidad cultural latinoamericana. No obstante, surgió con este mismo movimiento filosófico la sensibilidad indigenista, puesto que se orientó en la revolución mexicana como revolución particularmente indigenista, esto es, una revolución de los campesinos, aunque esta idea surgió sólo posteriormente. Por primera vez se planteó la cuestión del indio explotado con sus reclamaciones en la reforma agraria.²⁴⁵ La Generación del 1915 contribuyó como ningún otro grupo intelectual a la eclosión del indigenismo y la empresa de reorientar los intereses intelectuales hacia una mexicanidad auténtica. Con la revolución se produjo un paso decisivo hacia la liberación social acompañada de un nacionalismo rotundamente cultural: se comenzó a descubrir el ‘verdadero’ México, esto es, un país con sus propios problemas y aspiraciones reales.²⁴⁶ El mismo Vasconcelos, inspiración importante del grupo generacional, fue un promotor del arte muralista e incluso encargó a Carlos Chávez a componer la “Sinfonía india”.²⁴⁷

²⁴⁴ Sólo más tarde - mitad del siglo XX - los defensores de la “indianidad” indicarían a la renunciación de la revolución de comprender al indio de verdad, centrándose en el mestizo como punto de partida del esfuerzo “indigenista”. cfr. Beorlegui (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano - Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: págs. 409-410; El sociólogo peruano José Carlos Mariátegui critica la concepción vasconceliana señalando: “El mestizaje que Vasconcelos exalta no es precisamente la mezcla de las razas española, indígena y africana, operada ya en el continente, sino la fusión y refusión acrisoladoras, de las cuales nacerá, después de un trabajo secular, la raza cósmica. El mestizo actual, concreto, no es para Vasconcelos el tipo de una nueva raza, de una nueva cultura, sino apenas su promesa.” Mariátegui, José Carlos (1995): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho: pág. 226

²⁴⁵ Beorlegui (2004): pág. 409

²⁴⁶ *Ibíd.*: págs. 412-414

²⁴⁷ *Ibíd.*: pág. 419

4. 3. La Generación de los “forjadores”: Samuel Ramos y José Gaos

Samuel Ramos representa un exponente clave de la generación de los forjadores. Asimismo se dedicó a la realidad mexicana y la cuestión de una identidad colectiva desde una perspectiva histórico-cultural. En su libro *El perfil del hombre y de la cultura en México* (1934), por ejemplo, Ramos - alejándose del pensamiento utopista vasconceliano – indica al complejo de inferioridad como rasgo profundamente arraigado en la psicología mexicana que se manifiesta en dos vicios fundamentales: primero, la tendencia hacia la imitación de lo europeo y, segundo, el machismo nacional. Son ellas las dos máscaras del ser mexicano que lo “protegen” de manera efectiva de la confrontación con su propia realidad. Con estas teorizaciones Ramos – quien también alude a la tendencia mimética de los intelectuales ante lo europeo - obtuvo duras reacciones críticas, lo que influyó de manera decisiva en su creación filosófica en adelante. Sólo la asistencia animadora de José Gaos consiguió que Ramos continuara sus razonamientos filosóficos sobre la psique cultural mexicana.²⁴⁸

El filósofo español Gaos – un discípulo de Ortega y Gasset - por su parte puede considerarse portador principal del pensamiento filosófico en América Latina y a su vez hombre inspirador de un notable grupo de intelectuales mexicanos, confrontados con el problema de penetrar la identidad cultural e histórica de su país. Entre las contribuciones más importantes se destacan su promoción de publicaciones dedicadas a la historia del pensamiento mexicano y su apoyo para numerosos proyectos de investigación sobre materias histórico-monográficas. Además se esforzó en establecer contactos intelectuales con diferentes pensadores de toda América Latina para organizar un programa investigador colectivo acerca de la recuperación histórica del pensamiento filosófico iberoamericano.²⁴⁹

²⁴⁸ *Ibíd.*: págs. 509-512

²⁴⁹ *Ibíd.*: pág. 527

4. 4. La Generación del Medio Siglo: Leopoldo Zea y Octavio Paz

4. 4. 1. Leopoldo Zea y la realidad histórica de ‘lo latinoamericano’

El intelectual mexicano Leopoldo Zea (1912-2004) asimismo pertenece a los filósofos más importantes de Hispanoamérica y es la figura principal del grupo Hiperión, un grupo filosófico que llevó a cabo numerosas reuniones y discusiones acerca de los temas de la iberoamericanidad y, particularmente, la mexicanidad. Zea, con sus empeños científicos, no sólo se enfrentó a las preocupaciones centrales del pensamiento filosófico de las generaciones precedentes, sino que fue un hilo de orientación importante para toda una nueva generación filosófica, dedicada a la circunstancia hispanoamericana. Su trabajo se destaca como fuente inspiradora de la filosofía de liberación.²⁵⁰

Según Zea, el carácter de la realidad humana es profundamente histórico por lo que la historia de las ideas asimismo representa un aspecto imprescindible del pensamiento filosófico. El iberoamericano, por el contrario, suele desconocer su propia historicidad, su pasado, y por lo tanto permanece en una situación de isolación, manteniendo una especie de “mentalidad colonial”. Ahora bien, Zea considera de suma importancia revalidar el pasado iberoamericano para que el individuo pueda ir al encuentro de un porvenir auténtico. En esto lo ve absolutamente necesario que la filosofía se dedique a la historia de lo iberoamericano, para corregir la desatención del enfoque filosófico prevaleciente frente a la estructura específica de la sociedad iberoamericana, o sea, para invertir un enfoque que impide tomar conciencia sobre la situación real del pueblo. Para llegar a practicar una filosofía auténtica de la América ibera Zea propone que se dialogue con la propia realidad, la propia circunstancia específica, para distanciarse de un vez del monopolio filosófico de Europa.²⁵¹

El enfoque de Zea resulta intrínsecamente marcado por una especie de universalismo iberoamericano. Aparentemente el filósofo percibe una línea homogénea que permite reunir los pensamientos de los numerosos pueblos iberoamericanos en una filosofía colectiva que, en cierta manera, se opone a la tradición filosófica occidental. Esta vertiente antagónica de la filosofía de Zea, esto es, el pensamiento filosófico que se reorienta y que muy a propósito se aparta de las previas tendencias imitadoras se justifica y fomenta óptimamente con la crisis

²⁵⁰ Ibíd.: pág. 586

²⁵¹ Ibíd.: pág. 587

exhaustiva de Europa durante la Segunda Guerra Mundial, por la cual se relativizan los valores occidentales hasta entonces árbitros en las ciencias de prácticamente todos los países.²⁵² Con ello se trata de una tendencia que se puede atribuir a la reivindicación del mundo científico occidental que “ha pretendido deliberadamente tomar un punto de vista universal, pero, en rigor, no ha fabricado sino historia europea.”²⁵³

De todos modos, con la reorientación filosófica de la nueva generación de una vez por todas llegan a ser de suma importancia unos valores alternativos, a saber, los de la realidad iberoamericana. Es Leopoldo Zea quien en particular sugiere la unión de lo concreto con lo universal, filosofando auténticamente y de modo afirmativo frente a la propia situación sociocultural.²⁵⁴ En esto la historicidad de la realidad es un criterio absolutamente central. En su libro *La esencia de lo americano* Zea, por ejemplo, considera la accidentalidad cultural como principio fundamental de lo iberoamericano:

El americano, a diferencia del europeo nunca se ha sentido universal. Su preocupación ha sido, precisamente, una preocupación por incorporarse a lo universal, por insertarse en él. Y, aunque parezca una paradoja, esa misma pregunta por lo que le es peculiar, es una pregunta que tiende al conocimiento de lo que tiene de universal, esto es, de común con todos los hombres. La peculiaridad buscada es la de su humanidad, la de aquello que le hace ser un hombre entre hombres; no el hombre por excelencia, sino el hombre concreto, el hombre de carne y hueso que es, y solo puede ser, el hombre en cualquier lugar del mundo, con independencia de su situación o, mejor dicho, a causa de esa misma situación, que es lo peculiar a todos los hombres.²⁵⁵

Debido a los esfuerzos de investigación y cooperación de la generación zeana con filósofos de toda América Latina se realizó, por un lado, la apertura de la filosofía iberoamericana para la recuperación del propio pasado cultural y, por otro lado, el planteamiento de la cuestión del concepto de dependencia en relación con lo latinoamericano. Estos dos puntos formaron el núcleo de las cuestiones entorno a la existencia de una cultura e identidad iberoamericana y las razones de su posible ausencia. Indica Zea que la cuestión de la iberoamericanidad, moldeada por las relaciones de dependencia, afecta al mundo en su totalidad, puesto que representa un problema que concierne tanto al subordinado como al dominante. De esta idea surgió la denominada “filosofía de la liberación”, que siguió a las primeras fases de la

²⁵² Ibíd.: pág. 588

²⁵³ Zea, Leopoldo (1971): *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar (Cap. “Conciencia de América”, pp. 15-31) En: Zea, Leopoldo (1991): *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: Ayacucho: pág. 141

²⁵⁴ Beorlegui (2004): pág. 593

²⁵⁵ Zea, Leopoldo (1991): pág. 140

evolución del pensamiento de Zea, esto es, sus trabajos acerca de la historicidad de la circunstancia iberoamericana y el descubrimiento de la autenticidad como tarea de responsabilidad, y a sus esfuerzos acerca de la revelación de un espíritu americano.²⁵⁶

Con respecto a los mayores temas de investigación de Zea se destaca el positivismo, esto es, su papel e influencia en la realidad iberoamericana. En esto Zea advierte que el positivismo, por ejemplo en el contexto mexicano, no sólo funciona como doctrina académica, sino como ideología que justifica los intereses económicos y políticos de la burguesía interesada. Fue aquella burguesía que después de haber vencido la clase oligárquica poderosa procuró establecer un nuevo orden tras las revoluciones del pueblo mediante la ideología positivista. En esto la figura de Gabino Barreda y sus teorías de la célebre oración cívica de 1876 constituyeron un instrumento decisivo para imponer un sistema social burgués desde el interior de la nación, defendiendo el concepto de progreso y modernización y la importancia del orden. Así se orientaron también en las teorías evolutivas de Spencer, quien explicó la superioridad de los poderosos no mediante razones de fuerza o casualidad, sino como consecuencia del triunfo de los más calificados. Luego en 1892 - con Justo Sierra como exponente central - se formó en México la Liga de Unión Liberal – también “partido de los científicos” - y a la vez se produjo el auge del positivismo mexicano. Se defendió el liberalismo económico absoluto y se encauzó el margen de la acción política, declarando que el pueblo todavía no estaba preparado para asumir la libertad de decisión: primero el orden, luego la libertad... Como consecuencia de esto, la burguesía resultó separada en dos grupos, de los cuales el primero – con tendencias hacia la reducción - aumentó su influencia y sucesivamente acumuló propiedades a granel, apoyando al Porfiriato como garante político de su poder, mientras que el segundo grupo - la mayor parte - resultó progresivamente explotado.²⁵⁷

La filosofía de liberación de Zea, por su parte, persiguió el fin de marcar el camino de liberación para todos los hombres, tomando en consideración su idiosincrasia. En esto fueron dos principios fundamentales la convalidación de la igualdad de todos los hombres y la superación de las distintas formas de dependencia.²⁵⁸ Esto constituye un punto temático esencial, por ejemplo, en la obra *Latinoamérica y el mundo* (1964), en la que Zea también

²⁵⁶ Beorlegui (2004): págs. 588-589

²⁵⁷ *Ibíd.*: págs. 590-591

²⁵⁸ *Ibíd.*: pág. 603

indica al pensamiento del positivismo y el liberalismo moderno: “Libertad y confort material, sí; pero reconociendo el derecho que para ambos tienen todos los hombres, por el simple hecho de ser hombres.”²⁵⁹

En cuanto a una filosofía futura y en vista de la posición científica directiva del Occidente las reflexiones de Zea proponen que no se sustituya la hegemonía filosófica por otra, esto es, hacer del ser iberoamericano el nuevo patrón de lo humano, sino, en lugar de esto, adoptar un método de intercambio mutuo y persistente que permite el reconocimiento de la diversidad natural de los pueblos e individuos y su respetabilidad igual:

No se trata de que sea ahora el americano, como ayer el europeo, el que conceda o regatee la humanidad de acuerdo con su propio ideal del hombre. No, de lo que se trata es orientar la filosofía, y con ella la acción del filósofo, hacia una meta auténticamente universal, por su reconocimiento de lo humano en cualquier forma en que se haga patente, sin discriminación social, cultural, religiosa, política o racial alguna. (...) Una tarea que es ya común a la casi totalidad de filósofos, pensadores u hombres de cultura en general. Tarea cultural y de acción que va permitiendo, mediante una comprensión, cada vez más amplia, coordinar las diversas expresiones de lo humano, hasta perfilar una idea del hombre en que cualquier hombre pueda reconocerse y reconocer a otros. Es desde este punto de vista que la filosofía en América podrá llegar a significar la madurez de la cultura americana.²⁶⁰

Además, Zea considera una tarea principal del filósofo la reflexión incansable sobre la función sociopolítica de su trabajo para no convertirse en el instrumento de una ideología hegemónica nacional o supranacional. Por tanto, estima ineludible para la filosofía cumplir una función crítica-libertadora,²⁶¹ superando los obstáculos conceptuales que impiden la emancipación de los pueblos subyugados, esto es, la imitación del Occidente:

La herencia española era el obstáculo que impedía a la América ibera incorporarse a la modernidad de la cual eran una de sus máximas expresiones los Estados Unidos de América. El positivismo fue la filosofía con la cual los iberoamericanos trataron de arrancarse la herencia ibera que consideraban un obstáculo para su incorporación al mundo moderno; un instrumento de su sajonización. Instrumento que, a la larga, fracasa. Viene, entonces otro tipo de reacción: la de defensa frente a la América que ha iniciado su expansión en el mundo, incluyendo su expansión en la América Latina. La Norteamérica del destino

²⁵⁹ Zea, Leopoldo (1964): *Latinoamérica y el mundo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela. (Cap. “La herencia ibera”, pp. 158-164) En: Zea, Leopoldo (1991): pág. 137

²⁶⁰ Zea, Leopoldo (1971): *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar (Cap. “La conciencia de las posibilidades del hombre en América”, pp. 33-52). En: ibíd. (1991): pág. 162

²⁶¹ Beorlegui (2004): págs. 601-602

manifiesto, las discriminaciones y la política del “garrote”. La Norteamérica de los grandes negociantes que imponen tiranos en América Latina que cuiden de sus intereses.²⁶²

Pero nuestro autor filósofo no sólo toca factores externos y la actitud defensiva de los iberoamericanos, sino que también se acerca a las realidades sociales y los factores psicológicos de la circunstancia iberoamericana. Mediante su tematización de un fenómeno social dicotómico de convivencia social procura acercarse a una problemática profunda de la realidad hispanoamericana: el civilismo y el primitivismo. En esto Zea describe al ser iberoamericano como espíritu que desea ser moderno y para esto niega su autenticidad, su realidad, su verdad, e incluso recurre a medidas violentas:

Civilización y barbarie, son los extremos entre los cuales se vendrá agitando la vida política iberoamericana, más concretamente hispanoamericana. La meta, lo que se anhela ser, y lo que se es. La forma de convivencia que se anhela alcanzar, frente a la que se ha heredado. La convivencia apoyada en la razón y la que en último término recurre a la fuerza, a la violencia.

Para cambiar su realidad, las formas de vida heredadas de España y del mundo indígena con el cual ésta se ha mestizado, el hispanoamericano acude al que considera el más eficaz de los remedios: la violencia. A la violencia recurre el hispanoamericano para transformar la realidad que le ha tocado en suerte. Dispuesto a hacer de su mundo un mundo nuevo, moderno, una nación moderna, amputa violentamente su pasado, reniega de la herencia recibida, y se entrega a la tarea de remozar su propio ser, negando lo que ha sido para ser algo completamente distinto: un hombre moderno.²⁶³

El último aspecto que consideramos nos permite relacionar el pensamiento zeano con el concepto freudiano sobre el malestar de las culturas, ya observado en el capítulo dedicado a la conceptualización de lo cultural. Zea, igual que Freud, alude a un individualismo ambiguo que resulta central para explicar el contexto específico de la realidad iberoamericana. En esto explica el individualismo de los *sajones* y el individualismo de los *iberos* como dos formas de cultura bien diferentes. El primer tipo ha permitido el establecimiento de instituciones liberal-democráticas, cuantiosas en la América del Norte, mientras que el segundo tipo de individualismo ha dificultado la implementación de las mismas en la América ibera. Además, la América sajona ofrece a su sujeto la posibilidad (o más bien lo familiariza con la necesidad) de tejer una red de relaciones sociales que le proporciona una seguridad relativamente alta. En consecuencia, dicho sujeto puede concentrarse del todo en su afán de lograr y acumular bienes y a la vez asegurar su ‘felicidad’ (material). Este individuo, así

²⁶² Zea, Leopoldo (1971): *La esencia de lo americano*. Buenos Aires: Pleamar (Cap. “Conciencia de América”, pp. 15-31). En: ibíd. (1991): pág. 146

²⁶³ Ibíd. (Cap. „Formas de Convivencia en América”; pp. 53-68). En: ibíd. (1991): pág. 166.

parece, sólo tiene que renunciar un mínimo de libertad para obtener un máximo de protección. Al contrario, la individualidad ibera se define de una manera bien diferente, a saber, mediante el aspecto de la *personalidad*. Este individualismo consiste sobre todo en imponerse sobre el resto y naturalizar los propios objetivos para convertirlos en objetivos colectivos. Y los demás individuos – aquella mayoría que no dispone de suficiente personalidad - se incorporan a las grandes personalidades, comprendiendo los intereses hegemónicos como los suyos. De esta manera se crean las comunidades de caudillos, típicas en la América ibera, que forman el polo opuesto al sistema liberal-democrático del Norte. No obstante, la sociedad norteaña tampoco puede considerarse libre. Así explica Zea:

El individualismo anglosajón, con su preocupación en torno a la seguridad y posibilidad de ampliación de intereses de los individuos que forman la sociedad irá dando lugar, aunque parezca una paradoja, a sociedades que, a fuerza de cuidar de esa seguridad que las ha hecho posibles, van reduciendo la libertad de sus miembros. La autolimitación, necesaria para el logro de la seguridad que permite la ampliación de los intereses de los individuos que la realizan, se va ampliando e invadiendo terrenos cada vez más personales, tal vez y como se hace patente en muchas de las expresiones de la vida cultural, social, política y económica de la América del Norte.²⁶⁴

Zea considera el sistema social norteamericano un verdadero peligro a la autodeterminación y libertad efectiva del individuo, que de esta manera “va siendo desplazado en una sociedad en la que todas las posibilidades de su acción van siendo calculadas. (...) La sociedad moderna se va transformando en un conjunto de sociedades anónimas en las que todo lo que de concreto forma a un individuo va desapareciendo.”²⁶⁵

Con esta teoría Zea ofrece una nueva perspectiva hacia la sociedad “primitiva” iberoamericana - un mundo marcado por la lucha ineluctable del individuo por su seguridad, que al mismo tiempo limita la de otros. Pero aunque esta sociedad se organiza mediante leyes y legislaciones casi superfluas, visto que parecen servir sólo para encubrir el carácter construido de la realidad social, su ciudadanía todavía evidencia una índole personal, subrayando la relación entre los individuos singulares. Por lo tanto la sociedad iberoamericana – a pesar de que su organización en comunidades se ha ido manifestando como fuente de múltiples males que atormentan los pueblos - al mismo tiempo implica aspectos de convivencia particularmente humanos y en cierta manera más favorables que los

²⁶⁴ Ibíd.: pág. 170

²⁶⁵ Ibíd.

valores de la sociedad moderna. Según Zea la componente específica del mundillo iberoamericano es la

[c]omunidad en la que los individuos, a fuerza de saberse personales y únicos, sepan también que son los únicos y personales responsables de su acción en relación con los demás y consigo mismo. Sentido de responsabilidad comunal por la que el individuo pueda acrecentar su personalidad hasta confundirla con la comunidad a que pertenece; como si cada individuo fuese al mismo tiempo la parte y el todo de la misma.²⁶⁶

Esta capacidad de establecer relaciones con sus prójimos en otro plano que el aprovechamiento y la explotación según Zea es una de las calidades que el ser iberoamericano inútilmente ha intentado quitarse, y que al mismo tiempo lo ha hecho triunfar sobre sí mismo, equipándolo con cierta superioridad frente a los ideales institucionales modernos.²⁶⁷ La revolución mexicana, por su parte, representa una expresión definitiva de este espíritu liberal frente a la fuerza imperialista:

Transformación originada en la resistencia que iban ofreciendo pueblos, como el mexicano, que recibían el impacto del nuevo imperialismo. Estos pueblos se negaban a ser simple instrumento de explotación. Los mexicanos, como otros muchos pueblos, entonces y después, no se oponían a la ineludible relación con el nuevo poder mundial, ya que esto era imposible. Pero ya que esta relación era ineludible, debería establecerse en otros niveles que no fuesen los de la simple explotación. A lo que aspiraban, ya desde los mismos umbrales de la independencia política como naciones, era a que esta relación tuviese un signo positivo, dentro del cual el colonizado fuese algo más que instrumento de explotación.²⁶⁸

Esta confrontación comparativa-contrastiva de lo profundamente iberoamericano con lo particularmente occidental es también una vertiente central del trabajo filosófico de Octavio Paz. Este último en general comparte con Zea su preocupación fundamental por la peculiaridad del hombre iberoamericano, su individualismo ambivalente y su elemento universal. En su ensayo *El laberinto de la soledad* (1950), por ejemplo, resalta el elemento de la soledad como el rasgo que une al ser iberoamericano con el resto de la humanidad: “Estamos al fin solos. Como todos los hombres. Como ellos, vivimos el mundo de la violencia, de la simulación y del “ninguneo”: el de la soledad cerrada, que si nos defiende nos oprime y que al ocultarnos nos desfigura y mutila.”²⁶⁹

²⁶⁶ Ibíd.: pág. 171

²⁶⁷ Ibíd.: pág. 172

²⁶⁸ Zea, Leopoldo (1976): *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Ed. Mexicana: págs. 187-188

²⁶⁹ Paz, Octavio (1976): pág. 174

4. 4. 2. Octavio Paz y las máscaras de la mexicanidad

El período de 1945 hasta 1968 se considera el auge del debate sobre el ser iberoamericano y, a su vez, sobre la identidad mexicana. En México, particularmente, existían dos corrientes representativas de la discusión - una postura nacionalista y otra de tipo cosmopolitista - que compartían una preocupación general por los problemas esenciales de la nación mexicana. No obstante, los nacionalistas acusaban a los cosmopolitas de fomentar tendencias extranjerizantes, mientras que los de orientación cosmopolitista consideraban a los nacionalistas los defensores de una concepción cultural restrictiva, impidiendo que el pueblo mexicano cayera en suerte de tomar su posición debida en el mundo moderno. Octavio Paz en su empeño por una definición universalista de lo esencialmente mexicano y su incorporación a una concepción intelectual moderna representó una figura cosmopolita exponente. Junto con Fernando Benítez y Jaime García Terrés, Paz lideró la denominada “Generación de Medio Siglo”, que de manera decisiva dio curso a la creación literaria en México. Mediante el apoyo de los medios de comunicación activó el fomento del internacionalismo en los ámbitos de la cultura y la política, regulando el canon literario y el desarrollo de la cultura del país.²⁷⁰ Aunque no fue filósofo en sentido estricto, las contribuciones de Paz a la concepción del ser humano, el pensamiento político y la comprensión de la dimensión histórica y sociocultural de la realidad iberoamericana lo acentúan como figura central de la filosofía mexicana del siglo XX. En su trabajo más profundo, *El laberinto de la soledad* de 1950, sostiene la idea de una universalidad humana que brota de las honduras espirituales de cada individuo y que se expresa, ante todo, por medio del sentimiento de soledad. Paz asevera que el ser humano sólo llega a ser universal y cosmopolita si se esfuerza por penetrar su realidad específica, su ser personal y cultural, para escapar de este modo las tendencias capitalistas con sus fuerzas despersonalizadoras.²⁷¹

Quizá uno de los elementos más profundos de las reflexiones de Paz es la máscara como el símbolo más representativo de lo esencialmente mexicano. Al hablar de un laberinto espiritual de la mexicanidad Paz recurre a este símbolo - un elemento muy presente en la cultura

²⁷⁰ Cohn, Deborah (2002): *La construcción de la identidad cultural en México: Nacionalismo, Cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968*. En: Vanden Berghe, Kristine/Van Delden, Maarten (ed.): *El laberinto de la solidaridad – Cultura y Política en México (1910-2000)*. Amsterdam/New York: Edit. Rodopi: págs. 89-90

²⁷¹ Beorlegui (2004): pág. 613-615

mexicana²⁷² - aplicando su fondo simbólico denso para ilustrar lo psicológico-abstracto. Efectivamente, la “historia invisible” de la sociedad mexicana, esto es, el conjunto de sus experiencias colectivas en los ámbitos de la economía, la tecnología, la política estatal y el arte, en Paz se intenta descifrar como la conciencia del pueblo en un plano espiritual, deducido de la realidad social histórica del individuo y los símbolos que la componen. Según Hans-Albert Steger Octavio Paz fue el primer pensador que elaboró un método para descifrar la lengua simbólica de su pueblo.²⁷³ El elemento de la máscara en esto indica a la necesidad de decodificar la índole verdadera del pueblo mexicano, intrínsecamente marcado por la “otredad” - tanto interna como frente al exterior. Correspondientemente, Paz sugiere la idea de la sociedad mexicana como conjunto de culturas hasta cierto grado incompatibles entre sí.²⁷⁴ De hecho, la contradicción entre los elementos indígenas y las tradiciones europeas representa un fenómeno complejo y abstruso. La confrontación permanente con las divergencias, irregularidades y contradicciones sociales, culturales y políticas ha tenido cierto impacto en la mentalidad mexicana y, según Paz, trajo consigo la típica actitud insistente del individuo mexicano de no confrontarse consigo mismo y su prójimo, grabando profundamente los círculos de su propia soledad y la de sus compatriotas:

Sí, nos encerramos en nosotros mismos, hacemos más profunda y exacerbada la conciencia de todo lo que nos separa, nos aísla y nos distingue. Y nuestra soledad aumenta porque no buscamos a nuestros compatriotas, sea por temor a contemplarnos en ellos, sea por un penoso sentimiento defensivo de nuestra intimidad. El mexicano, fácil a la efusión sentimental, la rehuye. Vivimos ensimismados, como esos adolescentes taciturnos (...) dueños de no se sabe qué secreto, guardado por una apariencia hosca, pero que espera sólo el momento propicio para revelarse.²⁷⁵

Al mismo tiempo, la soledad representa uno de los rasgos centrales que evidencian al ser mexicano como parte de la humanidad universal, compuesta de criaturas heterogéneas y solitarias en sí. Según Paz, la intensidad de la soledad mexicana incluso sobresale la proyección del complejo de inferioridad, asimismo profundamente arraigado en el carácter histórico de lo mexicano, y además una razón principal del aislamiento general:

La existencia de un sentimiento de real o supuesta inferioridad frente al mundo podría explicar, parcialmente al menos, la reserva con que el mexicano se presenta ante los demás y la violencia inesperada con que las fuerzas reprimidas rompen esa máscara impasible. Pero más vasta y profunda que

²⁷² la máscara en México se utilizan para celebrar ritos y fiestas y, además, en la realización de piezas de teatro indígenas; es un instrumento esencial de la mitología indígena y estrechamente ligado a la mística e historia específicas de cada pueblo; cfr. Underiner, Tamara L. (2004): *Contemporary theatre in Mayan Mexico*. Austin: University Texas Press.

²⁷³ Steger, Hans-Albert (1993) en Sevilla, R./Azuela, A. (ed.): págs. 75-77

²⁷⁴ *Ibíd.*: pág. 79

²⁷⁵ Paz, Octavio (1976): pág. 17 (Cap. „El pachuco y otros extremos“)

el sentimiento de inferioridad, yace la soledad. Es imposible identificar ambas actitudes: sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad, por otra parte, no es una ilusión – como a veces lo es el de inferioridad – sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos.²⁷⁶

A saberse distinto, el ser mexicano pasa por ciertos autopoicionamientos y procesos de identificación entre cuyas consecuencias más fundamentales se destaca el deseo de negarse, o sea, el no-mirarse y esconderse detrás de una máscara. Al mismo tiempo no deja de anhelar por la comunicación con los demás. En esto Paz atribuye al ser mexicano un carácter problemáticamente pasivo, temeroso, retraído. Limita su estatus a una existencia o presencia sin voz, marcada por el desvanecimiento continuo. Sobre todo al ‘indio’ lo describe como un actor absolutamente mudo. No está claro si Paz lo considera o bien un individuo objetivizado, y en esto, aún más distanciado de la sociedad universal que el mexicano mestizo o blanco, o bien como ser mexicano prototípico:

El indio se funde con el paisaje, se confunde con la barda blanca en que se apoya por la tarde, con la tierra oscura en que se tiende a mediodía, con el silencio que lo rodea. Se disimula tanto su humana singularidad que acaba por abolirla; y se vuelve piedra, pirú, muro, silencio: espacio.²⁷⁷

La posición de Paz como autor que intenta penetrar la psicología de su pueblo - del cual apenas se puede excluir - es ambigua. El analista tiene que distanciarse en gran medida de su propia culturalidad para penetrar y desmitificarla – una exigencia bien desconsoladora. El enfoque de Paz, por tanto, sólo parece sostenible por defender la teoría de una soledad universal, que utiliza para integrar la psique de su pueblo a una dimensión sumamente extensiva. El pensamiento de Paz parece sugerir que cada ser humano en el mundo ocupa una posición del todo individualizable, lo que al mismo tiempo hace posible que el autor revele y descodifique el espíritu complejo de su propia cultura, o sea, un espíritu colectivo del cual el autor mismo forma una parte constitutiva y para el cual – como autoridad intelectual - incluso representa un agente directivo. De esta manera Paz describe al ser mexicano y su forma de ser mediante un método que se caracteriza por un permanente desprenderse o henderse, esto es, un ir y venir entre la mexicanidad y el universalismo, incluyéndose a sí mismo como experto crítico de su propia culturalidad. Con esto sin duda se trata de una empresa cuyo resultado trae consigo muchas preguntas sin respuesta.

²⁷⁶ Ibíd.: pág. 18

²⁷⁷ Ibíd.: pág. 39 (Cap. „Máscaras mexicanas“)

Quizá el enfoque específico de Paz se puede explicar por medio de su experiencia temprana con la literatura europea - que ya a partir de su niñez profundamente determinó su imaginario y socialización²⁷⁸ -, y sus estancias en el extranjero, especialmente los Estados Unidos. Así, por ejemplo, Paz distingue y caracteriza los rasgos divergentes de lo mexicano y lo norteamericano mediante una concepción bien clara:

Ellos (los norteamericanos; nuestro apunte) son crédulos, nosotros creyentes; aman los cuentos de hadas y las historias policíacas, nosotros los mitos y leyendas. Los mexicanos mienten por fantasía, por desesperación o para superar su vida sórdida; ellos no mienten, pero sustituyen la verdad verdadera, que es siempre desagradable, por una verdad social. Nos emborrachamos para confesarnos; ellos para olvidarse. Son optimistas; nosotros nihilistas – sólo que nuestro nihilismo no es intelectual, sino una reacción instintiva: por lo tanto es irrefutable-. Los mexicanos son desconfiados; ellos abiertos. Nosotros somos tristes y sarcásticos; ellos alegres y humorísticos. Los norteamericanos quieren comprender; nosotros contemplar. Son activos; nosotros quietistas: disfrutamos de nuestras llagas como ellos de sus inventos. Creen en la higiene, en la salud, en el trabajo, en la felicidad, pero tal vez no conocen la verdadera alegría, que es una embriaguez y un torbellino.²⁷⁹

La raíz de estas diferencias fundamentales radica en las creencias básicas de los dos mundos culturales que según Paz se evidencian sobre todo en dos actitudes dominantes, a saber, la evitación del contacto humano, postura observada en la cultura norteamericana, y – al contrario de esto – la búsqueda de contacto, practicada por los mexicanos. En concordancia con Zea, Octavio Paz comenta sobre la razón del comportamiento social específico de los vecinos nortños:

El sistema norteamericano sólo quiere ver la parte positiva de la realidad. Desde la infancia se somete a hombres y mujeres a un inexorable proceso de adaptación; ciertos principios, contenidos en breves fórmulas, son repetidos sin cesar por la prensa, la radio, las iglesias, las escuelas y esos seres bondadosos y siniestros que son las madres y esposas norteamericanas. Presos en esos esquemas, como la planta en una maceta que la ahoga, el hombre y la mujer nunca crecen o maduran.²⁸⁰

Aunque sus reflexiones generalizadoras implican una perspectiva profundamente masculina, Paz también procura tematizar la problemática de la perspectiva categórica hacia lo femenino, que relaciona con el machismo como consecuencia del complejo de inferioridad mexicano. En esto, el símbolo de la máscara otra vez nos servir de marcador de un proceso intrínsecamente

²⁷⁸ Lüsebrink, Hans-Jürgen (1994): *Postmoderne Kulturtheorie als produktive Distanznahme: Zur Rezeption von Claude Lévi-Strauss im essayistischen Werk von Octavio Paz*. En: Scharlau, Birgit (ed.): *Lateinamerika denken*. Tübingen: Narr: pág. 218.

²⁷⁹ Paz (1976): págs. 21-22 (Cap. „El pachuco y otros extremos“)

²⁸⁰ *Ibíd.*: pág. 23

sociohistórico y psicológico, puesto que indica a la fachada del proceso de estructuración social en el cual también se formó y se ha reproducido el género social:

El lenguaje popular refleja hasta qué punto nos defendemos del exterior: el ideal de la “hombría” consiste en no “rajarse” nunca. Los que se “abren” son cobardes. Para nosotros, contrariamente a lo que ocurre con otros pueblos, abrirse es una debilidad o una traición. El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad. (...) Las mujeres son seres inferiores porque, al entregarse se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su “rajada”, herida que jamás cicatriza.²⁸¹

Otro tema central en Paz, que al hablar de lo esencialmente mexicano de hecho parece imprescindible, es la muerte. Ahora pues, no son el culto y su ejecución el núcleo de las reflexiones de Paz, sino su trasfondo histórico y psicológico-espiritual. Igual que Zea, Paz considera la historia, y por tanto, las circunstancias sociales predominantes en el país, la razón esencial del carácter mexicano. Así pues, la índole inestable y cerrado del pueblo se explica mediante la evolución histórica del país, que pese a tantas luchas y rebeliones no ha llevado consigo la superación de la miseria social y la psicología sumisa de los mexicanos. Más factores decisivos de la historia repetitiva del pueblo mexicano según Paz son la violencia como remedio clásico, los abusos de poder y las tendencias de escepticismo, desilusión y resignación general que han crecido sucesivamente con los desenvolvimientos posrevolucionarios.²⁸² Todas estas propensiones de la sociedad mexicana, como producto de su historia, han contribuido a cierta percepción y actitud frente a la vida y la muerte. Naturalmente no ha de pasar por alto el papel central de las diversas creencias culturales acerca de la vida y la muerte, pero sin duda, y así lo sostiene Paz, las experiencias históricas del pueblo mexicano fundamentalmente han mantenido o incluso aumentado la indiferencia colectiva ante la vida:

El mexicano no solamente postula la intrascendencia del morir, sino la del vivir. Nuestras canciones, refranes, fiestas y reflexiones populares manifiestan de una manera inequívoca que la muerte no nos asusta porque “la vida nos ha curado de espantos”. Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida.²⁸³

La revolución, por otro lado, representa el momento histórico decisivo para dar prueba de un espíritu mexicano contrario, puesto que pone de manifiesto la voluntad de un pueblo decidido a luchar por la vida, esto es, por una existencia digna y libre. Todavía la soledad y la ansiedad

²⁸¹ Ibíd.: págs. 26-27 (Cap. „Máscaras mexicanas“)

²⁸² Ibíd.: págs. 64-65 (Cap. “Los hijos de la Malinche”)

²⁸³ Ibíd.: pág. 52 (Cap. “Todos Santos, Día de Muertos”)

por la comunión, los fieles compañeros de la desesperación, siguen constituir el núcleo de la mentalidad mexicana. Según ya señalamos, la revolución simboliza la voluntad de reconquistar el propio pasado, el deseo de un regreso que permita un futuro auténtico. Sus fuerzas empujadoras surgieron de sitios distintos y reunieron a numerosos movimientos en un sólo antagonismo mexicano, creando un mito cuyos protagonistas - pese a sus historias brutales - llegaron a ser figuras heroicas y leyendas populares inmortales. De hecho, la revolución parece ser una historia sin fin, semejante a una fiesta excesiva que nunca termina:

Villa cabalga todavía en el norte, en canciones y corridos; Zapata muere en cada feria popular; Madero se asoma a los balcones agitando la bandera nacional; Carranza y Obregón viajan aún en aquellos trenes revolucionarios, en un ir y venir por todo el país, alborotando los gallineros femeninos y arrancando a los jóvenes de la casa paterna. Todos los siguen: ¿a dónde? Nadie lo sabe. Es la Revolución, la palabra mágica, la palabra que va a cambiarlo todo y que nos va a dar una alegría inmensa y una muerte rápida. Por la Revolución el pueblo mexicano se adentra en sí mismo, en su pasado y en su sustancia, para extraer de su intimidad, de su entraña, su filiación. De ahí su fertilidad, que contrasta con la pobreza de nuestro siglo XIX. Pues la fertilidad cultural y artística de la Revolución depende de la profundidad con que sus héroes, sus mitos y sus bandidos marcaron para siempre la sensibilidad y la imaginación de todos los mexicanos.²⁸⁴

Al mismo tiempo Paz contrasta “la fiesta incesante” de la revolución con su destino real: una muerte sucesiva. Y el pueblo se da cuenta de que la creación de un ‘nosotros’ todavía representa un desafío inmenso; un desafío que, sobre todo a partir de la Segunda Guerra Mundial, comparte con el mundo: “Vivimos, como el resto del planeta, una coyuntura decisiva y mortal, huérfanos de pasado y con un futuro por inventar. La Historia universal es ya tarea común. Y nuestro laberinto, el de todos los hombres.”²⁸⁵

²⁸⁴ Ibíd.: pág. 133 (Cap. „De la Independencia a la Revolución”)

²⁸⁵ Ibíd.: pág. 155 (Cap. „La “inteligencia” mexicana”)

5 La descodificación del mito como “fórmula histórica”²⁸⁶

“La “traición” a la Revolución será la sentencia de muerte,
pero el acto de morir cancela toda culpa,
porque es morir por la Revolución”²⁸⁷

En favor de la consolidación perpetua de la gran nación mexicana siguen presentes los héroes y caudillos revolucionarios, asesinados en la construcción y consolidación del nuevo régimen revolucionario y, por tanto, figuras constitutivas del mito quizá más fuerte que jamás ha dirigido al pueblo mexicano. Al mismo tiempo se sigue aprovechando el ideario revolucionario como “laboratorio sociopolítico” – con las palabras de Marta Portal - de un futuro nacional engañoso. Después de la fase sangrienta y la inscripción de las metas fundamentales del pueblo insurgente en la Constitución del Estado, la Revolución continúa en el plano de la palabra y el símbolo, donde se justifica la orientación política en poder. El concepto ideológico del pueblo, dirigido por políticos, intelectuales y artistas, integran la revolución de forma reinterpretada a la nueva nación, o sea, la convierten en “la nueva patria del mexicano”. El individuo mexicano de esta manera ha grabado la revolución como parte vital de su historia y memoria individual, levantando un altar íntimo al sagrado “pasado-presente” y haciendo el legado mítico parte de su mentalidad y cotidianidad. Mircea Eliade señala ‘lo sagrado’ como revelación de la realidad y el mito como algo que da sentido a las cosas y la existencia del ser humano. De esta manera se reproduce el mito revolucionario igual a un rito en homenaje al suceso original, para mantener vivos su valor y obligatoriedad en la vida diaria de la ciudadana y el ciudadano. Así indica Portal que “[l]a Revolución, en fin, se resiste a una síntesis explicativa y concluyente: *no es una geografía y una historia, es un vértigo espacio-temporal; no es un proyecto, es una referencia; no es sólo un movimiento sociopolítico, es una trayectoria empeñadamente continuada.*”²⁸⁸

Si creemos en las reflexiones interpretativas de los intelectuales de la época, la Revolución y sus ideales como fundamento de la realidad histórica mexicana han sufrido una adulteración ideológica decisiva con el fin de corresponder a la nueva gestión política posrevolucionaria, convirtiéndose en “proyecciones míticas”. Es más: de hecho no sólo se trata de una distorsión

²⁸⁶ Portal (1977): pág. 62

²⁸⁷ *Ibíd.*: pág. 57

²⁸⁸ *Ibíd.*

de la realidad y el rendimiento de la pauta revolucionaria particularmente mexicanos, sino que los principios de la modernización y el desarrollo socioeconómico – la buracratización y tecnificación del poder político y la especialización económica selectiva – han llevado a la formación de una clase cerrada, constituida por tecnócratas y la élite económica como cabeza de un sistema global enfáticamente mitificado y a su vez mitificador. Según Portal en el caso de México la revolución y la fase posrevolucionaria coinciden con este proceso de desarrollo, que llanamente se ha podido alimentar del caudal mítico nacional. La miseria e inseguridad nacional y personal de la época exigieron fuerzas sedativas, o sea, postulados políticos que sustentarían la fe del pueblo en sus líderes. De esta manera se produjo el auge de un nuevo nacionalismo basado en la memoria nacional, que hizo de la acción funcional - como núcleo del pensamiento renovador - una simple justificación y naturalización de los modos de proceder y el directorio de la nueva élite revolucionaria. El término de la ‘revolución’ a partir de aquel momento ya no representa mucho más que el símbolo de legalidad que protege las ambiciones particulares de los en poder.²⁸⁹

Para penetrar esta situación controlada por la argumentación corroborativa del gobierno recurrimos a la teoría de Roland Barthes según la cual una lengua auténticamente revolucionaria – el llamado *objeto-lengua* - es siempre una lengua política, puesto que su función principal es denominar una cosa o un objeto que el hablante proyecta utilizar (lo *maneja*, lo *manifiesta* por medio de su pronunciación). Este tipo de lengua siempre implica una acción o transformación y nunca la conservación de un estado o una situación. La lengua revolucionaria por tanto no puede ser mítica, puesto que busca el cambio y el movimiento, o sea, intenta *revelar* e *indicar* a la acuñación política del mundo, en vez de esconderla. Así pues, la revolución representa un proceso de catársis que sirve a individuos expuestos a procesos exhaustivos de formación y reglamentación para oponerse al mito de una ideología subyugante-conservadora. Su lengua por principio no permite la construcción de un mito. Por lo tanto, un mito izquierdista sólo puede existir, si la revolución se disfraza y “se convierte en naturaleza” (como el Partido Revolucionario en México, o también Stalin como genio mitificado). No obstante, el mito de la izquierda, al contrario del mito de la derecha - el mito del poder -, sólo puede penetrar muy poca materia, o sea, nunca llega a ser una ideología universal, puesto que su lengua es siempre *real*. El mito de la izquierda no puede mentir, ya que no consigue vaciar el sentido real de su proposición y llenarla con verdades alternativas.

²⁸⁹ Ibíd.: págs. 58-59

No dispone de otra verdad que podría ofrecer a la sociedad como otra “naturaleza”. Sólo puede enunciar sus lemas, decir que una situación existente es inaceptable y exigir el cambio.²⁹⁰ En este sentido, el lenguaje de la revolución mexicana - sus lemas y proclamaciones, sus panfletos y metas - con su institucionalización se disfrazó: como mito e instrumento izquierdista de la fuerza derecha, que hasta la fecha domina la situación política del globo.

Un aspecto central que ahora nos ha de preocupar es la razón por la cual el pueblo mexicano decidió abandonar su movimiento belicoso. En este interés de descubrir una tendencia perceptiva general, otra vez nos sirve el concepto barthesiano sobre las distintas formas de lectura mítica. Si se aplica su método de descodificación²⁹¹ a los desenvolvimientos revolucionarios y particularmente su fase de explicación y argumentación política, hemos de considerar por lo menos los tres planos ya explicados en la parte teórica del trabajo presente (cfr. pág. 53). Según el primer plano, la lectura del mito puede implicar la suposición de un signo lingüístico como forma vacía y por lo tanto aprovechable para el significado mítico. Si consideramos ahora conforme Marta Portal el Partido Revolucionario Institucional como símbolo de una revolución que irrevocablemente continúa (precisamente por su carácter institucional), podemos considerar su reivindicación política y la solidificación exhaustiva de esta misma como fenómeno de mitificación, durante cuyo proceso de desarrollo el sentido originario del término ‘revolución’ fue del todo sobrescrito por el valor institucional de la palabra. Según Barthes es este el método que suelen utilizar los medios informativos en busca de una forma ideal para una finalidad política concreta.

Otro plano de descodificación que propone Barthes es la percepción de un significante ya ocupado por el mito, esto es, el lector reconoce la opresión consumada del sentido lingüístico de la palabra. En este caso el nombre individual de la ‘Revolución Mexicana’ sería una simple fórmula lingüística de la que el Partido se ha aprovechado para imponer y subrayar la legitimidad de su actitud e ideología específicas. De todos modos, el destinatario del mensaje descodifica la intención política del enunciado deformado, leyendo el sentido total de las palabras. Consigue revelar la meta política gracias a su lectura subversiva, adoptando la perspectiva deconstructiva de un mitógrafo.

²⁹⁰ Barthes (1964): págs. 134-137

²⁹¹ según el procedimiento analítico de Marta Portal (1977): págs. 62-63

El último plano de lectura implica la percepción del mito como entidad absoluta y absolutamente indisociable en cuanto al sentido y la forma. En este caso - el más sólito - el mito triunfa en su empeño por sustituir el sentido total de la palabra y consigue premunir la historia, percibida como naturaleza, con su ideología – se lo lee “correctamente”, a saber, según la intención de su(s) autor(es). Según Portal no se percibiría el Partido Revolucionario Institucional como símbolo de una manda histórica, sino como realidad efectiva y continua de la Revolución. El pueblo mexicano en su mayoría consume y vive el mito según su función premediata. Por consiguiente también hemos de plantear la pregunta por las fuentes - tan efectivas - de la evidente mentalización colectiva. Y los factores más plausibles nos parecen ser la memoria colectiva que ha registrado y sigue reactualizando la revolución, como un hambre insaciado y persistente, y los mitos de los líderes políticos entorno a ella, que se alimentan de la esperanza y la ilusión del pueblo, aseverando cumplir con las promesas más solemnes. El pueblo de tal manera obtiene el foco concluyente de su colectividad identitaria y se percibe como determinante activo de su propio destino histórico.²⁹²

No obstante, también existen otras formas de leer el mito revolucionario. La literatura mexicana, por ejemplo, representa una fuente principal de análisis y desmitificación acerca del supuesto legado histórico de la Revolución y las excrecencias políticas contradictorias. Y a pesar de que con la literatura revolucionaria en general se trata de una fuente de información menos aprovechada o accesible para el hombre “gregario” y susceptible consumidor de fórmulas míticas, su rendimiento y los autores mismos todavía representan una parte constitutiva de la sociedad concreta y real. Son parte y producto del mismo proceso histórico que el resto de su pueblo, o sea, son también víctimas o, por lo menos, testigos de la misma realidad política nacional.²⁹³

Roland Barthes también se dedicó al papel de la literatura en relación con su concepto del mito. Según su teoría la literatura tradicional representa una anuencia voluntaria en el mito, puesto que ella misma es un sistema mítico que se aprovecha del sentido del ‘discurso’ (la forma es el discurso escrito, la literatura es la idea mítica y el producto de su relacionamiento es el discurso literario).²⁹⁴ Ahora bien, para poder superar la naturaleza falsa de la lengua

²⁹² Portal (1977): págs. 63-64

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ Barthes trata este tema en su libro *Am Nullpunkt der Literatur* (1959): “*Ich habe dort die Schreibweise als das Bedeutende des literarischen Mythos definiert, das heißt: als eine bereits sinnerfüllte Form, die durch den Begriff Literatur eine neue Bedeutung erhält.*” Cfr. Barthes (1964): págs. 119-120

literaria tradicional Barthes propone la debilitación del mito mediante la mitificación del mismo:

Die beste Waffe gegen den Mythos ist in Wirklichkeit vielleicht, ihn selbst zu mythifizieren, dass heißt, einen *künstlichen Mythos* zu schaffen (...) Dazu genügt es, ihn selbst zum Ausgangspunkt einer dritten semiologischen Kette zu machen, seine Bedeutung als ersten Terminus eines zweiten Mythos zu setzen.²⁹⁵

La exposición del mito como credulidad mediante su cubrimiento con otro mito – si bien el nuevo mito artificial implica sus propios valores ideológicos – por lo menos sería una posibilidad de evitar el frecuente realismo mítico de la literatura.²⁹⁶

La literatura mexicana, respectivamente, podría representar una fuente de información comunicativa y, a la vez, reveladora. Su función de transmitir, pero también criticar las condiciones del pueblo de la época la hace una fuente y un punto referencial principal para penetrar e interpretar una conciencia revolucionaria concreta y conocer el carácter complejo de una realidad sociocultural específica. No en último término suelen ser intelectuales los mediadores críticos entre pueblo y régimen, esto es, una posible oposición tolerada hasta respetada por el sistema hegemónico. En el caso de la revolución podemos hablar de un trauma colectivo que inspiró a muchos autores mexicanos a escribir sobre su pueblo; aparece como marco histórico esencial de numerosas creaciones literarias del siglo pasado.

6 Fuentes textuales de política y culturalidad: La novela de la Revolución Mexicana

El mito de la revolución es el hecho histórico que de una frecuencia extraordinaria se encuentra recreado y reinterpretado por la literatura nacional, en solicitud de explicar un misterio histórico profundo. Es la razón por la cual la calidad de la novela mexicana en el siglo XX experimenta un punto de transición destacable, originando una autoconfianza mayor en los escritores mexicanos que a partir de entonces ya no se orientan tanto en la creación novelística occidental, sino en su propia culturalidad e historia. Ha de destacar que la mayoría de los autores mexicanos trata el mismo tema - si bien partiendo de distintos paradigmas – y señala también las carencias y la derrota, total, el fracaso del gran proyecto revolucionario. De

²⁹⁵ Barthes (1964): pág. 121

²⁹⁶ en esto el teórico francés efectúa un acercamiento considerable de los términos del mito y la ideología

tal manera el destino histórico convertido en mito y máscara en la literatura mexicana se renova y se supera, creando una imagen subjetiva de interpretación crítica donde no faltan los aspectos de la violencia y el sufrimiento.²⁹⁷ En esto el autor Mariano Azuela (1873-1951), uno de los escritores de la encrucijada histórica de la literatura mexicana, con su libro *Los de abajo* (1915) deja una huella profunda en la creación literaria del país, esto es, unas 300 obras acerca del movimiento insurgente entorno a héroes y antihéroes tanto célebres como anónimos. La estructura y el contenido de la novela revolucionaria suelen implicar una fiel documentación del proceso político, elementos autobiográficos o experiencias concretas de testigos del proceso belicoso. Entre los autores más importantes se destacan Rafael Muñoz (1899-1972; *El feroz cabecilla*; *El hombre malo*; *Vámonos con Pancho Villa*), Gregorio López y Fuentes (1897-1966; *Tierra*; *¡Mi General!*) y Martín Luiz Guzmán (1887-1976; *El águila y la serpiente* (1928), *La querrela de México* (1915)). Además despierta otra vez el interés por la situación social del indio. Y esta vez no se tiende tanto a representarlo de manera idealizadora, sino que se proyecta superar de manera efectiva su situación de aislamiento y marginación mediante su integración al contexto social colectivo. En general, se puede constatar una preocupación sincera por la conservación de la integridad cultural indígena. De esta manera, pues, lo indígena no sólo aparece en los murales, corridos y las monedas zapatistas con el epígrafe “La República de los Indios”, sino también en la narrativa literaria, como figura heroica central.²⁹⁸ No obstante, sobre todo en la época posrevolucionaria, se introduce una perspectiva ambivalente frente a la realidad revolucionaria:

ni todo lo anterior a la Revolución es condenable, ni la Revolución ha colmado las esperanzas del pueblo ni siquiera ha cumplido sus fines más inmediatos, ni todo lo indígena es admirable, ni los caudillos fueron siempre héroes o siempre bandidos («bandolhéroes», es la voz síntesis que muy agudamente les da Salvador Novo), ni los rasgos negativos de la masa son definitivamente negativos.²⁹⁹

Por consiguiente, la revolución en cierta manera cambia la percepción e interpretación general de la historia y situación sociocultural mexicana y da voz a una realidad muda. Más tarde, en la fase del realismo mágico, el elemento revolucionario se desplaza al estilo de la novela, con lo que el proceso histórico se subordina a la perspectiva específica del protagonista y la forma

²⁹⁷ Azuela, Arturo (1993): *Die Revolution – das große Thema des mexikanischen Romans im 20. Jahrhundert*. En: Sevilla, R./Azuela, A. (ed.): *Mexiko – Die institutionalisierte Revolution?* Unkel/Rhein: Horlemann: págs. 85-103.

²⁹⁸ Hölz, Karl (1992): *Roman- und Erzählliteratur in Mexiko. Tendenzen und Strömungen*. En: Briesemeister, Dietrich/Zimmermann, Klaus (ed.): *Mexiko heute: Politik – Wirtschaft – Kultur*. Frankfurt/Main: Vervuert: págs. 499-522.

²⁹⁹ Portal (1977): pág. 15

estilística de las descripciones literarias.³⁰⁰ En lo que sigue, vamos a dedicarnos a una novela central atribuida a la corriente del realismo mágico. Procuramos indicar tanto a sus rasgos más importantes en lo que concierne a la técnica literaria, como la función del libro en cuanto a su penetración, interpretación y reproducción de la conciencia revolucionaria del pueblo mexicano.

³⁰⁰ Hölz (1992) en Briesemeister/Zimmermann (ed.): pág. 513

PARTE III: LA MEMORIA COLECTIVA... en letras

1 Narración e identidad

La ciencia histórica constructivista ha constatado que no existe ninguna realidad auténtica del pasado, sino que el pasado sólo se puede reconstruir desde una perspectiva subjetiva en el presente. Además ha de considerar la estructura performativa y retórica de su narrativa (*story telling*) y, a la vez, la problemática de la lengua como instrumento impreciso y difuso en cuanto a las posibilidades de expresión e interpretación.³⁰¹ En esto es imprescindible subrayar que una historia o un recuerdo personalmente contado y, de esta manera, cargado de emociones reales, implica una fuente de información mucho más influyente en la conciencia cultural que, por ejemplo, una información medial o una entrada científica. Mientras que la conversación interactiva permite transmitir una perspectiva subjetiva y “viva”, la explicación histórica objetiva o científica apenas surte efectos afectivos.

Así pues, el aspecto más significativo de un pasado concreto - sea individual o colectivo – es su posible reproducción mediante la comunicación social perpetua. Según apuntamos, cada experiencia nueva se integra a determinado conjunto de conocimientos preestablecidos, sufriendo quizá la influencia de estos últimos. Igualmente la experiencia intercurrente puede cambiar las experiencias ya existentes. La literatura asimismo es una forma de comunicación interpersonal, una interacción entre autor y lector. Según apuntamos, la experiencia específica siempre se produce dentro de cierto margen sociocultural. La literatura también es el producto de estos procesos. Los procesos de transmisión procesual, lo no simultáneo y la historia de las esperanzas subjetivas, tanto como lo cotidiano y sus objetos, asimismo vehículos de lo histórico, son partes constitutivas de la memoria social y también aparecen en la creación literaria. De hecho, la memoria implica un proceso continuo de reescribir lo escrito.³⁰² Roland Barthes con su trabajo sobre los mitos ya demostró un método de reflexión y crítica que indica a la participación activa del lector – sea de un texto literario u otros textos culturales – en la producción de significados. El acto de lectura siempre implica un proceso simultáneo de renovación, reinterpretación y actualización mediante el cual un pasado concreto se hace

³⁰¹ Uhl (2004) en Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (ed.): pág. 143

³⁰² cfr. las alusiones de Welzer (2004) sobre los recuerdos emotivos, la memoria social, la memoria cultural y la memoria comunicativa; en: Jaeger, F./Rüsen, J. (ed.): págs. 163-172; nosotros consideramos pertinente subrayar la literatura novelística como vehículo de la historia.

presente. La literatura en esto puede funcionar como molde conmemorativo y puede conllevar ciertos intereses políticos. En este caso suele implicar subtextos que influyen de modo decisivo en la interpretación del receptor, determinando su lección del pasado y su percepción del presente.³⁰³ Barthes asimismo indica que “*Die Sprache des Schriftstellers hat nicht zur Aufgabe, das Reale darzustellen, sondern es zu bedeuten.*”³⁰⁴ Según el crítico literario ha de distinguir dos métodos de análisis los cuales en el mejor de los casos se combinan: un análisis del realismo literario como producto ideológicamente inspirado y un análisis del valor semiológico de la obra (los actores, la música, los objetos, los colores). Además señala que el analista literario sólo puede trabajar eficazmente mediante un método deductivo, construyendo un concepto descriptivo hipotético a partir del cual intenta deconstruir las variaciones literarias que o bien corresponden al modelo o bien le contradicen. En esto Barthes propone establecer una relación homológica entre proposición y discurso, puesto que se puede suponer que todos los sistemas semióticos implican la misma organización formal. Así pues, el discurso representa una proposición amplia, mientras que la proposición a su vez es un pequeño discurso con ciertos detalles específicos.³⁰⁵ Deducimos de esta teoría que la proposición en calidad de un elemento simbólico refleja un amplio sistema de significados, y el discurso - igual a una proposición grande - implica la organización sistemática de sus elementos constitutivos, sin la cual el discurso, pues, no podría funcionar. Para explicar esta última función, Barthes recurre a la teoría de Lévi-Strauss, quien – según ya apuntamos - en su análisis de la estructura del mito señala que los elementos fundamentales del discurso mítico pueden funcionar exclusivamente por aparecer de modo concentrado y, además, porque los mismos bultos igualmente se combinan. En el discurso - y así también en la obra literaria - ha de tener en cuenta que cada elemento incluido cumple una función concreta. Cada detalle que se integra a la acción contada representa una componente que se considera digna de ser mencionada o necesaria para dar una forma redonda a la narración, un discurso específicamente codificado. Sin embargo ha de distinguir y evaluar la significación de cada elemento. No todo pormenor tiene la misma relevancia para el argumento.³⁰⁶ Pero ¿cómo se evalúan y consolidan los elementos más relevantes de una narrativa?

³⁰³ Welzer (2004) también indica al cuerpo humano como cara legible del pasado; los subtextos históricos respectivos serían el rostro, el modo específico de moverse, etc.; en: Jaeger, F./Rüsen. J. (ed.): págs. 166-167

³⁰⁴ Barthes (1964): pág. 123

³⁰⁵ Barthes (1988): págs. 104-105

³⁰⁶ *Ibíd.*: págs. 107-109

Primeramente, ha de destacar que no hay culturas que no utilicen la narrativa como medida para comunicarse y definirse como comunidad – si bien puede resultar problemático atribuirle una función y estructura existencial, puesto que el diseño narrativo y su modo de realización pueden variar de forma decisiva en los distintos contextos culturales.³⁰⁷ No obstante, la narración en general es un elemento constitutivo de cualquier identidad. Es un instrumento para construir y reproducir diferencia e individualidad tanto como colectividad. Además, la narrativa, igual que el símbolo, describe, utiliza y reproduce ciertos esquemas ético-estéticos e implica cierto potencial reconciliador, dando un sentido concreto a las cosas. Así pues, significa tanto un punto esencial de identificación como una función catártica. Pero, al mismo tiempo, es de relieve que la interpretación concreta de un texto narrativo no debe y no puede corresponder a un esquema hermenéutico fijo, sino que tiene que orientarse en la teoría del discurso³⁰⁸, que se distancia de un modelo que supone un sentido independiente, o sea, sin contexto.

Todas estas consideraciones nos llevan al tema de la identidad narrativa. Según Paul Ricœur los dos términos de la *mimesis* y el *mito* se refieren a dos procesos activos (no estructuras), de los cuales el *mito* - conforme a Aristoteles - es la composición de un acto e implica un proceso de construcción, y la *mimesis*, por su parte, comprende el acto de representación.³⁰⁹ Según la teoría de Aristoteles la *mimesis* es el único término universal y por poco puede ser identificado con el transcurso del acto, esto es, el mito. Ahora bien, la fórmula de Ricœur reúne los dos elementos: „*Die Nachahmung oder Darstellung ist eine mimetische Tätigkeit, sofern sie etwas schafft, nämlich gerade den Handlungsaufbau durch die Fabelkomposition.*”³¹⁰ El mito como fuerza conectora de los actos sueltos subraya la necesidad de cierta complementariedad implícita de los elementos. El criterio de la totalidad, por tanto, constituye el núcleo del análisis que por encima de todo pregunta por la lógica inherente a una serie de actos: „*Ganz ist, was Anfang, Mitte und Ende besitzt.*”³¹¹. Las implicaciones de estos tres planos – el comienzo, la mitad y el desenlace - sólo se evidencian con la composición poética

³⁰⁷ Meuter (1995): págs. 174-175

³⁰⁸ El *discurso* en sentido foucaultiano es un conjunto de proposiciones y el complejo histórico variable de condiciones y reglas que las determinan. La proposición, como ya apuntamos, representa el elemento constitutivo del discurso. En este sentido es lo que en determinado contexto espaciotemporal se dijo o se pudo decir. cfr. Burtscher-Bechter, Beate (2004): *Diskursanalytische-kontextuelle Theorien*. En: Sexl, Martin (ed.): *Einführung in die Literaturtheorie*. Wien: WUV: pág. 260

³⁰⁹ Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung. Band I: Zeit und historische Erzählung*. München: Fink: págs. 56-57

³¹⁰ *Ibid.*: pág. 59

³¹¹ *Ibid.*: pág. 66

concreta, cuyo objetivo es el proceso de aprendizaje del receptor, quien al mismo tiempo debe sentir deleite en los momentos de reconocimiento: “*Lernen, herausfinden, die Form wiedererkennen: dies ist die geistige Armatur der Freude an der Nachahmung oder der Darstellung.*”³¹² El punto en que se produce la catarsis luego es el momento en que la audiencia se funde con la poesía. En esto encontramos una diferencia fundamental entre Aristoteles y Ricœur: mientras que el primero supone un receptor prototípico – cierto grado de inteligencia, ciertas reacciones afectivas, cierta capacidad de asimilar el mundo cultural representado, etc. – Ricœur reconoce la importancia de la relación profunda entre poesía y cultura.³¹³

Hechas todas estas consideraciones, podemos advertir que la narrativa (o la poesía) y el mundo cultural en que se la produce y representa son dos elementos incondicionalmente relacionados. Según ya apuntamos, una identidad depende de su producción y reproducción; y asimismo el momento de identificación se refiere al momento de producción activa de una identidad concreta. La producción de sentido en esto juega un papel central, puesto que las identidades siempre constituyen entidades cargadas de sentido. Correspondientemente, no se trata de constructos lógicos o ontológicos, sino de productos de cierta estructura u orden cargado de sentido.³¹⁴ Una obra literaria asimismo se produce de esta manera: mediante un proceso poético.³¹⁵

Con esto regresamos al concepto de Ricœur quien sugiere que cada narración, o sea, su posibilidad, depende de cierto conocimiento previo (*Vorverständnis*) sobre el contexto narrativo concreto.³¹⁶ Así pues, Ricœur considera los recursos simbólicos como condición esencial para relacionar la composición narrativa explícita con la práctica cotidiana del receptor. Según esta teoría, una narración es sólo asequible, porque sus símbolos, reglas y normas se conocen de antemano.³¹⁷ En esto recurre al concepto de Clifford Geertz quien propone acercarse a la cultura mediante el ser humano que vive trabado en su propia red de significados. El término ‘descripciones densas’ debe indicar a la problemática de la interpretación de actos culturales y su complejidad. Si bien en general se puede atribuir a la

³¹² Ibíd.: págs. 68-69

³¹³ Ibíd.: pág. 86

³¹⁴ Meuter (1995): pág. 31

³¹⁵ Ibíd.: pág. 29

³¹⁶ Ricœur, Paul (1988): pág. 90

³¹⁷ Ibíd.: pág. 94

cultura un carácter oficial, todavía no se puede tener entendido que sus elementos sean “debidamente” juzgados. Por tanto, Geertz considera absurda la suposición sobre la posibilidad de un análisis cultural mediante un método formal. Según él, el acercamiento a la cultura como fenómeno mental sólo es posible mediante una ampliación del universo del discurso humano:

Als ineinandergreifende Symbole auslegbarer Zeichen (wie ich unter Nichtbeachtung landläufiger Verwendungen Symbole bezeichnen würde) ist Kultur keine Instanz, der gesellschaftliche Ereignisse, Verhaltensweisen, Institutionen oder Prozesse kausal zugeordnet werden könnten. Sie ist ein Kontext, ein Rahmen, in dem sie verständlich – nämlich dicht – beschreibbar sind.³¹⁸

En este sentido, la integración de un texto a su contexto discursivo, como marco estructurado de condiciones, reglas y símbolos, se evidencia absolutamente imprescindible. Además, se manifiesta la importancia del receptor como co-realizador de la narración. Ricœur – al igual que Barthes – también se refiere al papel central del lector o receptor, enfatizando el carácter incompleto de textos. Según Ricœur, estos últimos nunca implican acontecimientos individuales, sino solamente una “perspectiva esquematizada” que el lector mismo tiene que concretizar: “[D]ie zu konkretisierenden “schematisierten Ansichten” mögen noch so artikuliert sein, der Text gleicht einer Partitur, die auf verschiedene Weise ausgeführt werden kann.”³¹⁹ Es aún más: sobre todo en los textos modernos la estructura de la narración se evidencia sólo mediante la interpretación del lector. Representa la instancia donde la narración obtiene su forma concreta.³²⁰ Por lo tanto, la realización de un texto como entidad, cargada de sentido, depende de “la triada de la poiésis, aistesis y catarsis”³²¹, de los cuales la primera – la producción de una entidad de significados – no puede llegar a efecto sin los dos procesos de la aistesis y la catársis: “Die aisthēsis befreit den Leser vom Alltäglichen, die katharsis macht ihn frei für neue Bewertungen der Realität, die im Wiederlesen Gestalt annehmen.” Ricœur denomina las consecuencias del fenómeno de la purificación catártica un “proceso cognitivo de transposición” („kognitiver Transpositionsprozess“), en el cual la aplicación literaria se evidencia como alegorización que atribuye al texto un nuevo sentido contextual, esto es, un sentido que supera la intención del autor.³²² En cuanto al pasado histórico y la producción de sentido Ricœur habla de una paralela entre la función representativa de la primera y los efectos de la última que resulta de la confrontación del

³¹⁸ Geertz (1983): pág. 21

³¹⁹ Ricœur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung Band III: Die erzählte Zeit*. München: Fink: pág. 272

³²⁰ *Ibid.*: pág. 274

³²¹ *Ibid.*: pág. 287

³²² *Ibid.*: pág. 288

mundo narrado y el mundo real del receptor: “*Der zarte Sprössling, der aus der Vereinigung von Geschichte und Fiktion hervorgeht, ist die Zuweisung einer spezifischen Identität an ein Individuum oder eine Gemeinschaft, die man ihre narrative Identität nennen kann.*”³²³

Con estas consideraciones, vamos a acercarnos ahora a la obra de Juan Rulfo que nos debe apoyar en comprender la función de la narración literaria en cuanto a su contribución a la identidad histórica de sus receptores. En esto vamos a considerar tanto las condiciones e ideas subjetivo-reales que supuestamente impulsaron la creación de la obra, como las condiciones de su percepción y compenetración y las posibilidades que ofrece en producir una nueva perspectiva frente a lo real. Respectivamente, observamos las opiniones de varios intelectuales - como representantes de la conciencia política, social y cultural tanto hispanoamericana como occidental – sobre la creación rulfiana. Nos interesa sobre todo la función de la obra en consolidar una identidad específicamente mexicana – tanto en el plano de abordar un supuesto espíritu mexicano, como en el plano de concienciar la propia situación y actitud, desmitificando el mito histórico nacional.

2 Juan Rulfo y fenómenos de “larga duración”: Pedro Páramo

“En nuestro territorio, más fuerte que las pirámides y los sacrificios,
que las iglesias, los motines y los cantos populares,
vuelve a imperar el silencio,
anterior a la Historia.”³²⁴

Primeramente ha de subrayar que Juan Rulfo cuenta entre los autores mexicanos más reconocidos a nivel internacional y que hasta la fecha representa uno de los más geniales escritores de lengua hispánica. Sobre todo su novela *Pedro Páramo* (1955), obra publicada sólo dos años después de una recopilación de cuentos, *El llano en llamas* (1953), se considera un libro que se encasilla en la lista de los más brillantes de la literatura universal.³²⁵ Con esta novela, que en cuanto a su estilo y estructura se atribuye al realismo mágico, se trata de una obra resonante - una obra que no acaba de ser leída, puesto que con cada nueva lectura permite descubrir otros aspectos fascinantes sobre la historia de la búsqueda de un hijo por su

³²³ Ibíd.: pág. 395

³²⁴ Paz (1976): pág. 41

³²⁵ Portal (1977): pág. 177

padre difunto en el pueblo de Comala. Efectivamente, todos los personajes que encontramos en aquel lugar extraño son seres muertos:

- ¿Está usted viva, Damiana? ¡Dígame, Damiana!

Y me encontré de pronto solo en aquellas calles vacías. Las ventanas de las casas abiertas al cielo, dejando asomar las varas correosas de la yerba. Bardas descarapeladas que enseñaban sus adobes revenidos.³²⁶

Un aspecto particular del libro es que con el lector sólo gradualmente se destapa de forma explícita el ambiente cadavérico del escenario, que resulta definitivo no hasta el momento en que al protagonista primario, Juan Preciado, le ahogan los susurros comalenses. En esto ya se evidencian las primeras paralelas conceptuales con *El laberinto de soledad* de Octavio Paz, quien indica a la soledad y la muerte como elementos constitutivos de la conciencia y psicología mexicana. En particular, las ideas de la muerte pasiva y un pasado presente constituyen el mayor marco ideológico-espiritual de la narración rulfiana. Así pues, para hablar de la identidad mexicana y su mentalización en Rulfo, conviene empezar con el aura de recuerdos y la muerte ubicua, según la describe también Octavio Paz, creado de forma sincretista, puesto que Rulfo combina el mito del “retorno eterno” – un elemento indígena – con contenidos de la creencia judeo-cristiana. Así indica Marta Portal que según la mitología azteca los muertos no parten de su tierra, sino que sus almas permanecen en los mismos lugares terrenales en los que moraron en vida, mientras que la fe judeo-cristiana cree en las almas que vagan agonizando hasta encontrar la paz eterna.³²⁷

- (...) El cielo para mí, Juan Preciado, está aquí donde estoy ahora.

- ¿Y tu alma? ¿Dónde crees que haya ido?

- Debe andar vagando por la tierra como tantas otras; buscando vivos que recen por ella.³²⁸

En esta cita encontramos tanto el elemento judeo-cristiano como la componente cultural indígena: aunque los personajes difuntos hablan de un cielo según la idea cristiana, sus pensamientos no giran alrededor de un mundo divino lejano, sino su cielo consiste en la permanencia en el mundo familiar, en quedarse inmóvilmente anclado en la tierra de Comala. Las dos almas de Juan y Dorotea conversan en su tumba compartida:

“(...) Me enterraron en la misma sepultura y cupe muy bien en el hueco de tus brazos. Aquí en este rincón donde me tienes ahora. Sólo se me ocurre ser yo la que te tuviera abrazado a ti. ¿Oyes? Allá afuera está lloviendo. ¿No sientes el golpear de la lluvia?

- Siento como si alguien caminara sobre nosotros.³²⁹

³²⁶ Rulfo, Juan (1986): *Pedro Páramo*. Madrid: Cátedra: pág. 109

³²⁷ Portal (1977): pág. 182

³²⁸ Rulfo (1986): pág. 135

En la cosmovisión de los indígenas no hay infierno ni paraíso, ni siquiera una frontera clara entre el mundo de los vivos y la ultratumba. Tampoco se teme a la muerte como lo hacen los de fe cristiana, que particularmente tienen miedo al castigo. Pero sí se conoce el sentir de culpabilidad, el remordimiento, y se está advertido de su posible ausencia.³³⁰ El ambiente de Comala permite reconocer su carácter metafórico: se nos presenta como fase intermedia entre vida y muerte en la que la cuestión de la culpa es decisiva y el pecado y la condena constituyen los dos pilares esenciales de una existencia marcada por la pasividad profunda. El pueblo de Comala – en conjunto muy semejante al pueblo de *Luvina*³³¹ - se nos presenta como una colectividad de pecadores que se entrega a la pasividad del arrepentido, sin recurso, sin redención. Así Marta Portal observa agudamente:

Comala, comunidad culpable de un pecado próximo al original, la reacción, es un eje horizontal que gira en un espacio de la geografía mexicana sin visión ni conciencia de porvenir. La entropía en que cae en su giro vital *explica e implica* el surgimiento de un cacique que la sojuzgue.³³²

Efectivamente, la vida comunitaria de los comalenses gira alrededor del poder de Pedro Páramo, el “típico cacique mexicano”³³³, locamente apasionado por el gran amor de su vida: la pobre Susana, una viuda enloquecida por la muerte de su marido. Justamente cuando ella muere de apuro el pueblo, a causa de las campanas que por orden del cacique no dejan de tañer, cae en una fase de fiesta excesiva a la que, curiosos por el repique, llegan visitantes de todos lados. De esta manera, se reúne la gente en Comala como si fueran peregrinos, luego se agrega un circo, músicos, y acrecenta la multitud y el ruido como en la fiesta al Santo Patrono. Se juega a los gallos, se oyen los gritos de loterías, los borrachos. Mientras tanto, el cacique en su campo de la Medialuna permanece aislado, sufriendo a solas... Y así comienza el tiempo de inercia, de defunción, de fuga, de fantasmas y ecos. En esto cabe señalar que si bien el pueblo comalense no dispone de suficiente libertad para elegir e influir en su propio

³²⁹ Ibíd.: pág. 130

³³⁰ Ruffinelli, Jorge (1980): *El lugar de Rulfo*. México: Universidad Veracruzana: pág. 23

³³¹ *Luvina* se llama uno de los relatos publicados en “El llano en llamas” que nos cuenta de un pueblo o lugar purgatorial, perdido entre lo real y lo fantástico, entre lo todavía-vivo y lo aún-no-muerto: “Nunca verá usted un cielo azul en Luvina. Allí todo el horizonte está desteñido; nublado siempre por una mancha caliginosa que no se borra nunca. Todo el lomerío pelón, sin un árbol, sin una cosa verde para descansar los ojos; todo envuelto en el calín ceniciento. Usted verá eso: aquellos cerros apagados como si estuvieran muertos y a Luvina en el más alto, coronándolo con su blanco caserío como si fuera una corona de muerto...”. El pueblo de Luvina al igual que Comala es un lugar donde vagan los vivos junto con los muertos: “Pero si nosotros nos vamos, ¿quién se llevará a nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos.” Rulfo, Juan (2006): *El llano en llamas*. Madrid: Cátedras. (1ª edición 1985): págs. 112-121

³³² Portal (1977): pág. 180

³³³ Señala Samuel O’Neill sobre el protagonista: “Pédro Páramo, un típico cacique mexicano, arbitrario, violento, temido y, a veces, amado por las mujeres que deshonra y abandona”. cfr. O’Neill, Samuel (1974): *Pedro Páramo*. En: Giacomán, Helmy F. (ed.): Homenaje a Juan Rulfo. Madrid: Anaya/Las Américas: pág. 286.

destino, por lo que tampoco parece culpable, todavía no puede escapar de la repetición del pecado original y, por tanto, tiene que seguir padeciendo el castigo.³³⁴

Con referencia al concepto de la identidad mexicana elaborado por Paz, conocemos con el pueblo rulfiano un lugar en que se reúnen de manera habilidosa los dos elementos de la soledad y la comunión, que particularmente en el contexto de la fiesta comalense se encaran de manera conflictiva por causa de la circunstancia de la muerte, que de esta manera obtiene un carácter ambiguo específico: encontramos frente a él, por un lado, la pena solitaria del cacique y, por otro lado, la indiferencia de toda una colectividad. Con esto, además se subraya el elemento de la culpa, a saber, una culpa que no sólo concierne al cacique airado e injusto, sino que atrapa a todos los comalenses, por lo que su muerte consiste en recordar y sufrir su pasado para siempre. Su destino es seguir guardando rencor, seguir llagando y penando:

Aquí esas horas están llenas de espantos. Si usted viera el gentío de ánimas que andan sueltas por la calle. En cuanto oscurece comienzan a salir. Y a nadie le gusta verlas. Son tantas, y nosotros tan poquitos, que ya ni la lucha le hacemos para rezar porque salgan de sus penas. No ajustarían nuestras oraciones para todos.³³⁵

Comala es un espacio sin salida, un símbolo de la desolación infernal. Según indica Portal el nombre del pueblo es una alegoría, derivada de la palabra ‘comal’, que denota un “disco de barro donde se asan las tortillas de maíz sobre las brasas”.³³⁶ Por tanto, el oicónimo ‘Comala’ indica a una situación climático-geográfica inaguantable, y a la vez subraya un ambiente psicológico-mental extremado, atribuyendo al calor abrasador y sofocante de la zona – probablemente jalisciense - un escalofrío incesante. Un aspecto muy interesante es que esta situación de múltiples poderes aplastantes va acompañada de los recuerdos de una fertilidad y belleza pasada, de un amor nostálgico por un tesoro perdido y sin esperanzas de recuperación:

*... Todas las madrugadas el pueblo tiembla con el paso de las carreteras. Llegan de todas partes, copeteadas de salitre, de mazorcas, yerba de pará. Rechinan sus ruedas haciendo vibrar las ventanas, despertando a la gente. Es la misma hora en que se abren los hornos y huele a pan recién horneado. Y de pronto puede tronar el cielo. Caer la lluvia. Puede venir la primavera. Allá te acostumbrarás a los ‘derrepentes’, mi hijo.*³³⁷

³³⁴ Donald Freeman realizó un análisis detallado sobre *La escatología de «Pedro Páramo»* (1974) en: Giacoman, Helmy F. (ed.): Homenaje a Juan Rulfo. Madrid: Anaya/Las Americas: págs. 257-282

³³⁵ Rulfo (1986): pág. 119

³³⁶ Portal (1977): pág. 182

³³⁷ Rulfo (1986): pág. 113

En esto podemos recurrir a la teoría de Anthony D. Smith quien indica a la importancia y función de los “panoramas étnicos” en la constitución de una identidad colectiva:

(...) talvez el medio más eficaz de trazar mapas cognoscitivos de la tierra natal consista en *conferir un carácter étnico* a los panoramas. Es decir, volver a los paisajes parte de la comunidad, convertirlos en propiedades y expresiones de un pueblo. En consecuencia, se reconocen y tratan como algo único.³³⁸

La belleza del paisaje étnico comalense, la costumbre pasada como parte constitutiva de una vida aldeana estable y (relativamente) armoniosa, contrasta con un Nada calcinado. Lo colectivo sólo se mantiene mediante el recuerdo y la pena colectiva, el permanecer en el purgatorio y, para los que creen en él, el viaje al infierno.

- Hace calor aquí – dije.

- Sí, y esto no es nada me contestó el otro-. Cálmese. Ya lo sentirá más fuerte cuando lleguemos a Comala. Aquello está sobre las brasas de la tierra, en la mera boca del infierno. Con decirle que muchos de los que allí se mueren, al llegar al infierno regresan por su cobija.³³⁹

Se puede considerar el pasado rural idealizado, que en cierta manera rivaliza con una situación estática desconsoladora, un punto de concienciación y refuerzo particular de la identidad mexicana. Pero también el amor a la Madre perdida y el afán por una belleza muda - ilustrada sobre todo por la viuda Susana y su indiferencia frente al cacique apasionado, pero también por la madre fallecida de Juan Preciado - nos hacen percibir el amor triste y dulce por un paisaje poético perdido:

“Hay allí, pasando el puerto de Los Colimotes, la vista más hermosa de una llanura verde, algo amarilla por el maíz maduro. Desde ese lugar se ve Comala, blanqueando la tierra, iluminándola durante la noche.” Y su voz era secreta, casi apagada, como si hablara consigo misma... Mi madre.³⁴⁰

Según nuestro punto de vista interpretativo, el Comala de los diversos recuerdos, este paisaje mítico-mágico, funciona como símbolo que envuelve tanto el destino histórico como el derecho efectivo a la tierra, como los dos reivindicaciones perpetuas que los diversos gobiernos han negado al pueblo mexicano. Esta idea resulta de nuestra pregunta por el enfrente de dos Comalas - dos espacios aparentemente atemporales - tan contrastivos. Una indicación decisiva nos ofrecen la omnipresencia del caciquismo y el brote de la revolución que relacionan de modo muy contemplativo la dimensión geográfico-social de la narración con su dimensión histórica. Aunque no de forma tan acentuada como en *El llano en llamas*,

³³⁸ Smith (1998): pág. 65

³³⁹ Rulfo (1986): pág. 68

³⁴⁰ Ibíd.: pág. 66 (nuestro subrayado)

Rulfo en su novela también se ocupa de la problemática revolucionaria, que todavía sigue presente durante su creación literaria. Está obvio que su juicio frente a la situación política posrevolucionaria es negativo, incluso pesimista. Repetidamente enfatiza la miseria estática del pueblo mexicano y la injusticia general que siguen aún después de la Revolución y despoblan las tierras. Las crueldades y las desigualdades persistentes después del presunto reparto de tierras se expresan de modo muy contemplativo en los relatos *Nos han dado la tierra* y *El llano en llamas*. De esta manera, Rulfo se opone a la retórica disimuladora ante la situación real del pueblo mexicano, elaborando su específica estética revolucionaria, terminantemente crítica. En *Pedro Páramo*, por ejemplo, nos hace reconocer la ausencia de un objetivo revolucionario colectivo, puesto que de los primeros campesinos insurgentes que llegan a Comala no todos ya conocen la razón por la cual se han levantado en armas. En la escena en que se reúnen los rebeldes con el cacique, Rulfo alude a ciertas incongruencias estratégicas, y además a la relación de dependencia entre el avance del movimiento y la ayuda financiera de aquellos señores adinerados que deciden aliarse. Así pues, ya se evidencian algunas de las razones decisivas por las cuales varias otras revoluciones de la época también fracasarán. Los rebeldes de la novela no sólo traicionan el ideario revolucionario pactando con el cacique comalense, sino que también muestran una actitud de pura reacción, cambiando su jefatura de manera oportuna:

El Tilcuate siguió viniendo:

- Ahora somos carrancistas.

- Está bien.

- Andamos con mi general Obregón.

- Está bien.

- Allá se han hecho la paz. Andamos sueltos.

- Espera. No desarmes a tu gente. Esto no puede durar mucho.

- Se ha levantado en armas el padre Rentería. ¿Nos vamos con él, o contra él?³⁴¹

Este diálogo aclara la opinión despectiva de Rulfo frente al sesgo político de la Revolución y la retórica con la que sus líderes conciencian e instrumentalizan al pueblo mexicano atormentado. Las ilustraciones de la actitud defensiva y hasta desorientada del pueblo es un elemento central de su enfoque crítico, orientado en la revelación del mito sobre una realidad efectivamente revolucionaria, sobre la posibilidad efectiva al cambio social en beneficio de los campesinos. Para Pedro Páramo – y en realidad para todos los comalenses - la Revolución ni

³⁴¹ Rulfo (1986): pág. 187

quiera existe, con lo que resulta debilitado el heroísmo revolucionario, opuesto al espíritu resistente del caciquismo. En esto se nos ofrece una lectura mítica. Indica Jorge Ruffinelli:

Entre las más difundidas *lecturas* de Rulfo, hoy, tiene su puesto la lectura mítica. Los personajes, vistos como personas por la crítica tradicional o por la actitud directa del lector, se han convertido en arquetipos: la significación concreta y particular de sus historias casi regionalistas se ha vuelto universal. Pedro Páramo no es simplemente el cacique representativo de una estructura económica neofeudal (el porfirato), es un Ulises “de piedra y barro”, como ha dicho Carlos Fuentes, y su tierra calcinada y muerta no es otra cosa que un edén invertido, una nueva versión del Paraíso.³⁴²

Es la figura del cacique que nos permite posicionar el pueblo de Comala dentro de un marco universal en que el sistema sociopolítico descrito evidencia una estructura realmente inconsiderada. Este aspecto simbólico se transmite con el hecho de que todos los personajes prescinden de una vida personal, siendo todos juntos subalternos de la voluntad de un sólo individuo, aparentemente superpoderoso. Así Samuel O’Neill comenta sobre los comalenses: “Agudamente conscientes de sus responsabilidades morales, sufren angustia, desesperación y abandono en un mundo determinado por el poder de un hombre.”³⁴³ En consecuencia, la indiferencia e intrascendencia se vuelven los rasgos esenciales de su realidad y ánimo. El destino del castigo y el desasosiego junto con la figura prepotente del cacique son los factores más distintivos y dominantes de la conciencia colectiva de Comala, dilatables también a una conciencia arquetípicamente mexicana. La supervivencia de todo el pueblo – hombres, mujeres, niños – depende de la presencia activa del señor feudal.³⁴⁴ Así pues, Comala simbólicamente representa una masa de individuos no reconocidos, cuya vida hacia el exterior está determinada por el capricho de pocos:

En cuanto a su vida hacia adentro, sólo les ha quedado en ella ese “rencor vivo” pero silencioso, inexpresivo, que les hace a todos iguales en exterioridad, ese rencor inexpresivo que Rulfo ve en la realidad mexicana (y que, a fin de cuentas, traerá la muerte a Pedro Páramo). Realidad en que unos pocos mandan, hacen y deshacen, viven hacia fuera, mientras a los demás se les niega su existencia como individuos para la historia.³⁴⁵

El cacique asimismo implica un plano sociopsicológico de lo ciertamente mexicano, relacionado con la violencia. Así considera Antonio Sacoto Salamea sobre la mexicanidad de Pedro Páramo: “Mucho hay en este personaje de todo lo mexicano; es un manso arroyo que

³⁴² Ruffinelli (1980): pág. 10

³⁴³ O’Neill (1974) en Giacomani (ed.): pág. 301

³⁴⁴ *Ibíd.*: pág. 289

³⁴⁵ Blanco Aguinaga, Carlos (2003): *Realidad y estilo de Juan Rulfo*. En: Campbell, Federico (ed.): *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*. México: Difusión Cultural UNAM: pág. 37

de pronto se encrespa y rompe la cañada, absorbiendo, devorando y destruyendo lo que encuentra a su paso.”³⁴⁶

En cuanto a la mentalidad y psicología del ser mexicano Portal indica que “Rulfo realiza un esfuerzo sobrehumano por llegar a penetrar en la conciencia de su pueblo.”³⁴⁷ Según sus observaciones el autor se ceñice a escuchar sus propias obsesiones y fantasmas e intuye que su pueblo simplemente no quiere comunicar ni reconsiderar su antagonismo íntimo. En esto encontramos otra paralela con la teoría de Octavio Paz, quien, según apuntamos, también describe un pueblo mexicano compuesto de individuos empeñados en defender su intimidad y sus secretos hasta la isolación, temiendo y, por tanto, evitando descubrir a su igual. Este rasgo específico del ser mexicano en Rulfo también – como en la obra de Paz - se acentúa con la idea de la muerte como única salida de una vida penosa (“Morir es natural y hasta deseable; cuanto más pronto, mejor. Nuestra indiferencia ante la muerte es la otra cara de nuestra indiferencia ante la vida.”). Además, tanto Rulfo como Paz aluden a la máscara para interpretar el ánimo mexicano: Paz la utiliza para descodificar la índole verdadera de su pueblo, marcado por la “otredad” e isolación (el mexicano “máscara el rostro y máscara la sonrisa”³⁴⁸), mientras que Rulfo en general prescinde de dar una cara a sus personajes. Portal asimismo señala esta particularidad en Rulfo:

(...) a estos personajes no les vemos las caras, no les sabemos las facciones, como si fueran conciencias oscuras, “sentidas” por el autor, nunca reconocidas, pero existentes en su realidad posible, y creadas estéticamente en esa búsqueda de “la conciencia increada de la raza”.³⁴⁹

Además subraya la capacidad extraordinaria que demuestra el autor en explicar mediante sus propias convicciones y experiencias las creencias mítico-mágicas del pueblo rural³⁵⁰:

Comoquiera que Rulfo no ha viajado a la muerte y a los infiernos, su experiencia de esa condenación posible es una intuición dolorosa de *la condición humana* en ciertos lugares de este mundo. Y la visión que su arte refleja es la *re-producción* de la realidad cotidiana de una comunidad rural, elevada, de *situación*, a *símbolo*.³⁵¹

³⁴⁶ Sacoto Salamea, Antonio (1974): *El personaje y las máscaras mexicanas en «Pedro Páramo»*. En: Giacoman (ed.): pág. 376

³⁴⁷ Portal (1977): pág. 183

³⁴⁸ Paz (1976): pág. 26

³⁴⁹ Portal (1977): pág. 183

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ *Ibíd.*: pág. 189

Pero Rulfo no sólo penetra más allá de la realidad del México rural, sino que, recogiendo un mito clásico, expone una matriz estructural perceptible en la sociedad mexicana en su totalidad. Es la búsqueda del hijo por su padre – y al mismo la del pasado de la madre³⁵²-, o sea, del individuo por su raíz y el sentimiento de orfandad y desorientación que Octavio Paz también considera atributos esenciales de lo profundamente mexicano:

La historia de México es la del hombre que busca su filiación, su origen. (...) Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación.³⁵³

Carlos Fuentes asimismo indica al mito sobre la búsqueda del padre, vuelto a la carga en la obra rulfiana, que relaciona con la busca y reunión con la muerte: “*Pedro Páramo* es en cierto modo una telemaquia, la saga de la búsqueda y reunión con el padre, pero como el padre está muerto –lo asesinó uno de sus hijos, Abundio el arriero- buscar al padre y reunirse con él es buscar a la muerte y reunirse con ella.”³⁵⁴ Nosotros consideramos la búsqueda del padre también la búsqueda de un punto de orientación identitaria, la esperanza de detectar y conocer la propia raíz, de reencontrar el propio hogar y la intimidad con la tierra patria - no obstante el evidente engaño revolucionario. Ruffinelli asimismo indica al papel central que juega la orfandad en el trabajo entero de Rulfo:

La orfandad real o meramente afectiva es siempre un conflicto cardinal para los personajes de Rulfo. Dentro de ese continuo movimiento agónico de sus criaturas y la necesidad de respaldarse en el pasado, en la tradición, en la familia, la orfandad cumple la figura de un desarraigo drástico. (...) La ausencia del amor paterno desarraiga, arranca al ser de la tierra, no lo deja afincarse.³⁵⁵

En el mismo momento en que un hijo de Pedro Páramo asesina al padre, al cacique imperante, se produce la venganza del pueblo contra el gobierno revolucionario, engañoso e interesado. Un semejante elemento simbólico de orfandad aparece con el personaje de Dorotea, cuya confusión mental la persigue a lo largo de toda su vida. Su sueño lúcido de portear un niño en sus brazos es otro indicio de la búsqueda incesante y desesperada de una identidad propia, del conocimiento de sí mismo, de consuelo, estabilidad e intimidad:

³⁵² cfr. Colina, José de la (2003): *Susana San Juan. El mito femenino en Pedro Páramo*. En: Campbell, Federico (ed.): *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*. México: Difusión Cultural UNAM: págs. 55-60

³⁵³ Paz (1976): págs. 18-19

³⁵⁴ Fuentes, Carlos (2003): *Juan Rulfo: el tiempo del mito*. En: Campbell, Federico (ed.): *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*. México: Difusión Cultural UNAM: pág. 264

³⁵⁵ Ruffinelli (1980): pág. 22

Y todo fue culpa de un maldito sueño. He tenido dos: a uno de ellos lo llamo el “bendito” y al otro el “maldito”. El primero fue el que me hizo soñar que había tenido un hijo. Y mientras viví, nunca dejé de creer que fuera cierto; porque lo sentí entre mis brazos, tiernito, lleno de boca y de ojos y de manos; durante mucho tiempo conservé en mis dedos la impresión de sus ojos dormidos y el palpar de su corazón. ¿Cómo no iba a pensar que aquello fuera verdad? Lo llevaba conmigo a dondequiera que iba, envuelto en mi rebozo, y de pronto lo perdí. En el cielo me dijeron que se habían equivocado conmigo. Que me habían dado un corazón de madre, pero un seno de una cualquiera.³⁵⁶

El niño imaginario de Dorotea es su tesoro identitario; simboliza un sueño colectivo pero inaccesible en el mundo real. El despertar de la mujer luego es semejante a un suave toque simbólico de diana, dirigido al pueblo para que salga de su estado de pasividad y reconozca su circunstancia real. Pero, así parece, ya es tarde y así sigue el trance, esto es, la existencia borrosa entre vida y muerte. Encontramos también en la constelación de los caracteres la oposición de la madre, con sus recuerdos de un paraíso perdido, frente al carácter del padre, quien ha hecho del edén un purgatorio telúrico. Podemos ahora seguir esta asociación de la madre con lo edénico y ver en ella la imagen personificada de la Tierra Madre; la vinculación del padre con lo infernal, por su parte, nos sugiere reconocer en el cacique las fuerzas destructivas de la humanidad o del poder de la élite gobernante.

En todo caso, los aspectos de la inaccesibilidad de un sueño colectivo y de la búsqueda incesante de orientación y confianza, nos permiten también acercarnos al tema del machismo - en la novela personificado por Pedro Páramo y su hijo Miguel. Dice Octavio Paz sobre el típico hombre mexicano: “Los que se “abren” son cobardes. (...) El mexicano puede doblarse, humillarse, “agacharse”, pero no “rajarse”, esto es, permitir que el mundo exterior penetre en su intimidad.”³⁵⁷ Pedro Páramo no es cobarde, sino un auténtico varón mexicano y, conforme la concepción de Paz, es también el típico *macho*: “... el atributo esencial del “macho”, la fuerza, se manifiesta casi siempre como capacidad de herir, rajar, aniquilar, humillar. (...) Es el poder, aislado en su misma potencia, sin relación ni compromiso con el mundo exterior. Es la incomunicación pura, la soledad que se devora a sí misma y devora lo que toca.”³⁵⁸ Este rasgo particular del hombre, que se puede comprender (pero nunca justificar) como consecuencia mental de la historia específica del pueblo mexicano – una historia de múltiples violaciones de la confianza colectiva, de corrupción, violencia y degradación social – nos permite interpretar ahora la relación desequilibrada entre el cacique y Susana San Juan.

³⁵⁶ Rulfo (1986): pág. 129

³⁵⁷ Paz (1976): pág. 26

³⁵⁸ *Ibíd.*: pág. 74

A pesar del amor ardiente que Pedro Páramo siente por Susana, nunca se desarrolla una amistad efectiva entre los dos, y eso, porque el macho cacique no puede abrirse y expresar su afecto. Prefiere mantener su índole hermética, cubriendo su intimidad ante la mujer amada, la cual, por su parte, sufre tremendamente de la muerte de su marido Florencio. Y si bien el lector conoce el ideario romántico del cacique, nunca cae la imagen del macho con su amor triste y casi violento. En consecuencia de este fallo se produce la situación más decisiva de la trama: cuando muere la dama, el amor incumplido desemboca en la amargura profunda que sellará el destino trágico de Comala.

Quizá el aspecto más interesante sobre la circunstancia de los dos personajes es que Susana nunca pierde su estatus de mujer inocente, sensual y a la vez inaccesible y poderosa frente al cacique emocionalmente desvalido; y eso pese a su posición explícita de mujer que se abrió al amor y cuerpo de otro, viviendo la comunión más íntima. Por tanto, se puede considerar el amor del cacique una obsesión infranqueable por una mujer profundamente mitificada. A la vez, la narración en parte desmitifica la imagen sobre la mujer estereotipizada, que dócilmente se subordina al deseo del esposo, puesto que Susana *es* la voluntad de su segundo marido. Y es precisamente su abertura absoluta - eminentemente poética - a otro hombre lo que la hace intangible: tanto para su segundo marido, como en cuanto al temor a la muerte.

No en último lugar, el aura mítico en Rulfo es efecto de la dimensión temporal que el autor atribuye a su prosa. El flujo atemporal de los acontecimientos, la llegada y salida de los personajes, su aparición repente y desvanecimiento caprichoso, acompañados de ecos, un susurro o silencio sonador, acentúan la circunstancia de un mundo de mil preguntas sin respuestas. Todo es pasado – el presente es falso, engañoso. Así indica O'Neill sobre la intemporalidad de *Pedro Páramo*:

No es necesario que haya un orden causal o secuencial entre los acontecimientos. Rulfo borra los límites del tiempo y vuelve a la gente muerta o viva por grados y en el orden en que acuden a su mente. Su inventiva se despliega, usando personajes muertos que, en sus tumbas, recapturan el tiempo a través del recuerdo, tal como lo hizo Proust desde la reclusión de su cuarto.³⁵⁹

Por lo tanto, la vertiente mítica de la obra rulfiana es el producto de muchos elementos asimismos míticos: el cacique arquetípico, la mujer mitificada, la dimensión espacial a la vez

³⁵⁹ O'Neill (1974) en Giacomani (ed.): pág. 310

abierta y aherrojadora, la intemporalidad, la marginalidad de la historia y al mismo tiempo su importancia en el contexto general de la trama³⁶⁰, las creencias del pueblo rural mexicano, las almas penando³⁶¹. Joseph Sommers considera la narración en materia de su vertiente irracional e ilógica:

A cierto nivel, todos los acontecimientos precedentes desafían la lógica y confunden la explicación racional. A otro, ejemplifican el sistema sobrenatural de creencias que el habitante rural de México requiere para reconciliar fenómenos de otro modo insolubles. La oscilación de la novela entre lo que para el lector es realidad e irrealdad es cónsona con la mentalidad de sus personajes. Este tratamiento factual de elementos mágicos le permite a Rulfo absorber los mitos del México rural en la imagen total que él describe.³⁶²

La memoria del autor posterga a – y en casos específicos resucita³⁶³ – la memoria del lector, reorganizando los propios recuerdos del entorno que habitaba y en que había crecido, el calor y la luz brillante del paisaje, el frío emocional y la aridez, la comunicación del ambiente con la emoción. En esto Rulfo recurre a lo mágico, lo fantástico, para guardar las distancias con la memoria, para trastocar la historia vivida y verla “desde lejos”; para permitirse talmente contarla con placer, provocando la fantasía.³⁶⁴ Y precisamente el elemento fantástico es lo que también inspira al lector individual para revivir su memoria y estimular las directrices específicas de su identidad: se reconoce a sí mismo en ciertos personajes, ciertas actitudes, ciertos paisajes. Ya señalamos que el lector – y no importa lo que sea el objeto de su lectura – “concluye” el texto. Es más: el lector *reescribe* el texto, lo actualiza, lo hace presente. Así comenta Federico Campbell sobre la lectura de la novela de Rulfo:

El lector completa la obra y es libre de ver la figura del cacique en Pedro Páramo, aunque en la novela nunca se mencione la palabra *cacique*. No tiene por qué atenerse a lo único que está en el texto y, así, su imaginación añadida puede también discernir en la obra la secuela histórica del encomendero al cacique o un aire del alma mexicana, el inconsciente colectivo, la historia como memoria, el tema de los celos, el

³⁶⁰ Indica Blanco Aguinaga: „ (...) por subjetiva que sea la visión de Rulfo, por muy impregnadas de aparente irrealdad y lejanía que estén sus narraciones, todo ello es ejemplar: vía de entrada a la realidad histórica más real de un momento muy concreto de existencia mexicana.” cfr. Blanco Aguinaga, Carlos (2003) en Campbell (ed.): pág. 43

³⁶¹ Sommers, Joseph (1974): *A través de la ventana de la sepultura: Juan Rulfo*. En: Giacomani (ed.): pág. 55

³⁶² *Ibíd.*: pág. 57

³⁶³ Señala Durán que los lectores de la generación anterior, los “chapados a la antigua”, en la novela de Rulfo pueden encontrar varios puntos de identificación y temas que comunican con sus propias experiencias del pasado. cfr. Durán, Manuel (2003): *Juan Rulfo, cuentista: la verdad casi sospechosa*. En: Campbell (ed.): pág. 92

³⁶⁴ cfr. Campbell, Federico (2003): *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*. México: Difusión Cultural UNAM/Bib. Era: págs. 431-439.

incesto, la violencia, el poder, la muerte como experiencia narrativa, el tiempo, el rencor, el charro de Jalisco, el macho mexicano, la venganza, el amor irrecuperable, la búsqueda del padre, la miseria.³⁶⁵

Según Manuel Durán, Rulfo ofrece a sus lectores una serie de elementos cotidianos, indicios concretos, en los cuales el lector cree reconocerse y reconocer el entorno que lo circunvale, mientras que al mismo tiempo todo parece disfrazado, como si la realidad reconocida todavía llevara una capa fantástica:

esas risas descarnadas, esos gestos patéticos o lúbricos, existen o han existido: es un pequeño mundo familiar. Y de pronto se nos revela la otra vertiente: todo queda abstracto, desenfocado, absurdo. Es el arte de aludir a una posible e incluso probable “realidad” para mejor eludirla o trascenderla;³⁶⁶

El mundo pintado de Rulfo es un complejo laberinto de reflejos; hay mil espejos en que se funden los diversos elementos cotidianos con la ilusión. Con este acondicionamiento ilusorio de la trama el lector tiene la sensación de permanecer delante del cristal de la surrealidad, de únicamente mirar desde el margen seguro de lo real y racional hacia el mundo distanciado de la narración, con lo que le resulta más fácil sentir deleite, leyendo. Así comenta Durán que todos los “[p]ersonajes y objetos han sido previamente dotados de proyecciones míticas y simbólicas, que van a estallar ante los asombrosos ojos del lector en el momento más inesperado.”³⁶⁷ El arte literario de Rulfo es un arte particularmente mexicano, o sea, comparte con otros artistas mexicanos la comunicación del mismo sentimiento que es la dialéctica o el diálogo equilibrado entre luz y oscuridad, entre brillo y ceguera, entre verdad y mentira. Indica Durán que “como los grabados de Posada, los cuentos de Rulfo han sido compuestos en blanco y negro³⁶⁸, no en tñecnicolor o en ese suave color sepia de las sentimentales fotos antiguas.”³⁶⁹

Pero, a pesar del subjetivismo profundo de su obra, Rulfo nunca se concreta de forma explícita abordar solamente la realidad mexicana. Es más bien una preocupación general por el ser contemporáneo y su desorientación y confusión en el mundo moderno. Carlos Blanco Aguinaga constata sobre la vertiente universal en Rulfo:

³⁶⁵ Campbell, Federico (2003): pág. 15

³⁶⁶ Durán, Manuel (2003) en: Campbell (ed.): pág. 89

³⁶⁷ *Ibíd.*: pág. 90

³⁶⁸ Rulfo también realizó una hermosa serie de fotografías en blanco y negro sobre la gente, la arquitectura y el paisaje mexicanos; una selección véase: Middelanis, Carl Hermann (1999): *Lichtblicke: Mexikanisch – photographische Notizen des Dichters Juan Rulfo*. Kassel: Ed. Reichenberger.

³⁶⁹ Durán, Manuel (2003) en: Campbell (ed.): pág. 90

Rulfo trae a la prosa mexicana esta subjetividad contemporánea, la angustia del hombre moderno que se siente nacido de la tierra, de un rincón concretísimo de la tierra (Dublín, Alabama, Jalisco), y que quisiera agarrarse a ella mientras todo se le desmorona por dentro: la agonía –ya puramente contemplativa- del solitario sin fe para quien todas las cosas que lo rodean son símbolos mudos.³⁷⁰

De acuerdo con Mónica Mansour, subrayamos que el escritor transmite - casi clandestinamente - un significado recóndito; y es este mismo significado que da substancia y sentido a nuestra propia memoria. Cada individuo - con su identidad singular y compleja - representa una conciencia específica, basada en el juicio moral y las experiencias y prácticas particulares dentro de su ambiente social y natural. El sentido es la base de nuestra vida y nuestra verdad específicas, lo que al mismo tiempo influye en nuestra percepción e interpretación, esto es, nuestra lógica. Al hablar de la descodificación de una obra literaria o de textos muy en general, ha de insistir siempre en el discurso de la memoria en que se crean (el autor) y al cual se incorporan (el receptor) – unos discursos que se (re)construyen dentro de un marco de referencia o contexto concreto, según una verdad específica, que es “nuestro” mundo singular.³⁷¹ Lo que nos ofrece Juan Rulfo es una imagen subjetiva y, a la vez, una visión hondamente insistente de la realidad mexicana. Es un ambiente intenso que cobra del todo la imaginación individual del lector. Según Mariana Frenk, la imagen de Comala supera lo que se da en el plano explícito de la narración, esto es, la historia del cacique y sus sometidos. Más bien, *Pedro Páramo* es una idea subjetiva de los hombres y su padecimiento en general, de sus existencias y sus valores antagónicos sobre la tierra, cuando y dondequiera.³⁷²

La memoria es novela. No recordamos cronológicamente y la novela se va haciendo de la memoria, la emoción y la experiencia, hasta cuajar en una transfiguración hasta entonces inédita.

Al fin y al cabo, como decía Rulfo, “todas las novelas tratan de lo mismo: del ser humano”.³⁷³

³⁷⁰ Blanco Aguinaga, C. (2003) en Campbell (ed.): pág. 20

³⁷¹ Mansour, M. (2003): *El discurso de la memoria*. En: Campbell, F. (ed.): págs. 283-284

³⁷² Frenk, M. (2003): *Pedro Páramo*. En: Campbell, F. (ed.): pág. 53

³⁷³ Campbell, F. (2003): pág. 16

Conclusión

La memoria o conciencia de un pueblo brota de una cantidad incalculable de fuentes de identificación, esto es, prácticas, símbolos, representaciones que se pueden leer, decodificar e interpretar como textos culturales continuamente productivos. Pero a su vez depende de influencias emocionales, procesos de enseñanza, socialización y las posibilidades de maduración individual. Por tanto, la evolución de identidades es singular. Si bien se produce dentro de contextos específicos - históricamente moldeados – es, hasta cierto grado, libre. Cada sistema normativo también implica disonancias y formas de resistencia. Igualmente, los procesos de mentalización no exclusivamente se producen con intereses “colectivizados”, esto es, intereses hegemónicos, sino que también dependen de los procesos de transposición y las formas específicas de lectura de sus receptores - los suposibles consumidores del mito. No necesariamente se leen los mitos sociopolíticos como realidad absoluta. El lector igualmente tiene la posibilidad de deconstruir – mediante su propia experiencia, formación y conocimiento - los mensajes políticos y, de esta manera, delinear la realidad de lo ilusorio, o sea, de lo políticamente insinuado, a menudo profundamente impregnado por elementos manipuladores. El margen de la memoria o conciencia es ideológico, esto es, algo único, personal, individual - aunque, sin duda, se puede poner en cuestión su esquema regulativo. Señala Mansour que “(...) cada recuerdo requiere sus propios sonidos, colores, texturas, ritmos y personajes, sus propios símiles y metáforas.”³⁷⁴ Cada componente de la memoria - sea consciente o inconsciente – se produce por medio de la dispersión y la repercusión, esto es, fuerzas tanto centrípetas como centrífugas, que forman y consolidan centros o “islas” de la memoria, las que al mismo tiempo trabajan hacia fuera; igual que un texto que da su versión propia de la realidad y al mismo tiempo fortifica un discurso concreto.³⁷⁵ Estas islas de la memoria, por su parte, dan forma a nuestras percepciones, nuestro mundo y nuestra verdad e influyen en nuestro ser, nuestro pensar y actuar.

México es un país multifacético; su memoria es un espíritu compartido, un pasado y un presente, un supuesto destino colectivo, pero poco específico, esto es, no simplificable. De hecho, parece deficiente hablar de una sola identidad o conciencia concreta de lo mexicano.

³⁷⁴ Mansour (2003) en Campbell (ed.): pág. 298

³⁷⁵ dice Mansour sobre *Pedro Páramo*: “cada recuerdo (...) es una piedra que, al caer en el agua, provoca a su alrededor una serie de círculos concéntricos cada vez más amplios y cada vez más tenues (Pedro Páramo, por ejemplo, es una piedra tirada en medio de Comala). La memoria funciona ineludiblemente con ecos.” cfr. ibíd.: pág. 299

El ser humano implica una cantidad incierta de identidades diferentes, a menudo contradictorias, que dan forma a su realidad individual, su perspectiva personal, por lo que nos parece del todo inadecuado ‘reducir’ su conciencia a una dimensión nacional. Si bien hay rasgos compartidos entre individuos y pueblos, no hemos de pasar por alto que estas congruencias aparentes se construyen históricamente y mayormente con la influencia de intereses particulares. Cultura es una lucha por significados. Todavía parece ser de suma importancia identificarse con alguien o algo, como por ejemplo con la “patria”. Quizá la mayor potencia de la identificación resulta de la experiencia concreta, un destino, una psique, un espíritu común. En el caso de México esto sería la lucha eterna por la justicia y el sufrimiento de la desigualdad; un destino que comparte con muchos otros pueblos, en realidad, con el mundo. La consideración de casos específicos nos muestra que en todo concreto existe algo universal, un anhelo profundo, una necesidad general. La identidad es un fenómeno político de una enorme y vagamente inteligible ramificación de elementos. México tiene que confrontarse con muchas preguntas entorno a su identidad nacional. Aunque ya desde el año 1991 se reconoce públicamente la composición pluricultural de la nación mexicana y se promulga la protección del legado cultural indígena, fomentando sus lenguas y organizaciones sociales³⁷⁶, todavía no está claro como debe funcionar una convivencia marcada por el profundo respeto ante la diversidad cultural nacional. Todavía está sin respuesta satisfactoria la pregunta por la igualdad política, social y cultural con respecto a las influencias fuertes del modernismo occidental. México efectivamente es un país de múltiples nacionalidades. En este sentido, su pueblo ha de afrontar el desafío y regresar al punto referencial colectivo de su espíritu revolucionario, su voluntad, y encontrar nuevos caminos para expresarse ‘auténticamente’. Ha de animar la propia creatividad para andar el *propio* camino y escribir la *propia* historia, la cual debe ser siempre una historia del pueblo.

³⁷⁶ Bernecker, Walther L. (1993): *Renaissance und Neugefährdung indianischer Kulturen*. En: Ammon, G. /Eberhard, T. (ed.): pág. 237.

Zusammenfassung (resumen en alemán)

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Annäherung an mögliche Schlüsselemente nationaler Identität bzw. ubiquitäre Repräsentationen einer plurikulturellen wie sozial, politisch und ökonomisch heterogenen Kollektivität. Dies erfordert die Untersuchung einer Reihe von Grundfragen, die gleich zu Beginn aufzeigen, dass es sich in puncto Wahrnehmung, Interpretation und Umsetzung von persönlicher wie kollektiver Identität um einen in höchstem Maße verzweigten wie heiklen Themenkomplex handelt. Dazu genügt es, über die Vielfalt an kognitiv-interpretativen Erfahrungen unserer eigenen sozialen Realität zu reflektieren. Der vermutlich naheliegendste Aspekt von Identität ist wohl der prinzipielle Anspruch, das individuelle Ich in Übereinstimmung bzw. Abgrenzung mit anderen Subjekten zu definieren. Hierbei ist die Tatsache zentral, dass es zu einem gewissen Grad von Gleichheit und einem meist ebenso konkreten Grad von Unterschiedlichkeit kommen muss, die beiderseits eine essentielle Rolle für die spezifischen Rezeptions- und Handlungswelten spielen. Die Frage nach unserer Identität stellt sich primär in Kontexten, in denen wir uns mit einer externen Perspektive auseinandersetzen, das heißt, in der Kommunikation mit Personen, die unserer eigenen kulturellen Lebenswelt fremd zu sein scheinen und die uns mit ihrer bzw. unserer eigenen „Andersheit“ konfrontieren. Die nationale Herkunft ist in diesem Sinne ein identitätsstiftendes Phänomen, das in kulturellen Grensräumen zum entscheidenden Faktor individueller Selbstpositionierung werden kann. In der Funktion einer sozialen Kategorie, wie sie auch das Geschlecht, Klasse und Rasse darstellen, ist ‚Nation‘ nach Aussen wie nach Innen oft mit einer Reihe an Symbolen, Klischees bis hin zu Vorurteilen besetzt, die sich auf generalisierende Beobachtungen und Übertreibungen (sowohl im euphemistischen wie auch im pejorativen Sinn) stützen. Vorallem heute, einer Zeit der häufigen bis permanenten interkulturellen Kommunikation - sei es im wissenschaftlichen, politischen, ökonomischen oder touristischen Kontext, oder einfach im alltäglichen Zusammentreffen - spielt die Frage nach Verständnis und Unverständnis im Hinblick auf Kultur und Identität eine wesentliche Rolle für das soziale Auskommen. Nationale Identität hat insbesondere die Aufgabe einerseits eine positive Identifikationsebene zur „Heimat“ herzustellen, und andererseits innerhalb der nationalen Gemeinschaft Zusammenhalt und Einheit zu ermöglichen, d. h., unterschiedliche bzw. oftmals widersprüchliche Lebensstile und -formen erfolgreich zu organisieren. Die Kommunikationsmedien, das Bildungswesen sowie die unterschiedlichen Sozialisierungsstrukturen mit ihren Repräsentationen und Symbolen stellen hierbei einen fundamentalen Faktor dar; sie haben einen erheblichen Einfluss auf die

Wahrnehmung von Realität, auf gesellschaftliche Identifikationstendenzen und die konkreten soziokulturellen Positionierungsmöglichkeiten.

Die mexikanische Nation stellt hierbei im Hinblick auf seine multiethnische Bevölkerungszusammensetzung einen besonders spannenden Fall dar. Nationale Identität ist hier eine zentrale Frage um nach Aussen der Notwendigkeit von nationaler Integrität und nach Innen der Problematik um die effektive Gleichheit einer plurikulturellen Bevölkerung im umfassenden Sinne zu begegnen. Vor allem seit dem 20. Jahrhundert versuchen Institutionen und intellektuelle Kreise immer wieder die Essenz ihrer nationalen Kultur, also einen Referenzpunkt mexikanischer Einheit auszumachen, welcher der nationalen Bevölkerung als solcher die Möglichkeit geben soll, sich als historisch-kulturelles Ganzes zu manifestieren.

Ich habe mich im Rahmen der präsenten Arbeit eben dieser intellektuellen Suche gewidmet, ebenso aber auch institutionellen Formen der kulturellen Konservierung und Förderung nationaler Repräsentationsformen, wie der Untersuchung soziokultureller Praktiken, Traditionen und Symbole. Insbesondere auch die Annäherung an ideologische Mythen zur Förderung nationaler Einheit und der Durchsetzung politischer Interessen stellte einen zentralen Punkt des Forschungsinteresses dar, wobei sich die mexikanische Revolution ab 1910 als essentieller Kern des historischen Gedächtnisses der Nation herauskristallisiert hat, der politisch für hegemonisierende Zwecke instrumentalisiert wurde (und wird). Es sollte meinerseits bewußt vermieden werden, ein umfassendes Spektrum an nationalen Kulturelementen anbieten zu wollen - jegliche Kanonisierung kultureller Werte und Formen ist aufgrund der selektiv-evaluierenden und somit hierarchisierenden Wirkung problematisch (vgl. Lutter/Szöllösi-Janze/Uhl (2004): 151).

Der erste Teil der Arbeit beschäftigt sich mit Basistexten aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen um die Themen Kultur, Identität, Nation und Nationalismus, die den Menschen als sozialen Akteur und Produzenten von Kultur veranschaulichen sollen. Im Weiteren richtet sich mein Interesse auf die Ursprünge, die Implementation und die Entwicklung archetypischer und stereotypischer Kulturelemente, ebenso wie auf die Wahrnehmung, Interpretation und Verinnerlichung dieser als Filter subjektiver Selbst- und Fremdkonzepte. Bildung, Kunst, Literatur, Musik und kommunikative Medien sind Vehikel zur Verbreitung und Vertiefung soziokultureller Werte und Erfahrungen – sie transportieren Macht und Ideologie, reproduzieren Regulierungsstrukturen und sozial kategorisierende (häufig dichotome) Denk-

muster. Es ist von zentraler Bedeutung diese funktionale Seite kultureller Produkte aufzuzeigen, denn dies ermöglicht zumindest eine annähernde Durchdringung kollektiver Narrative – mythischer Texte, Schemen, diskursiver Strukturen - kurz, der Systematik von Sinn und Bedeutung in spezifischen Gesellschaften. Insbesondere die Mechanismen von Gedächtnisbildung und -erhaltung sind hierfür von Belang.

Im zweiten Teil der Arbeit richtet sich das Hauptaugenmerk auf den historischen Kontext der mexikanischen Nation bzw. die Bewußtseinbildung und Konservierung des kulturellen Erbes und die Revolution als historisch entscheidenden Prozess zur Implementierung einer politischen und soziokulturellen Reorientierung und neuen Organisationsweise – nicht zuletzt mittels ihrer umfassenden Mythifizierung.

Der interpretative Teil der Arbeit stellt schließlich eine analytische Auseinandersetzung mit konkreten konstitutiven Elementen der mexikanischen Identität in literarischen Quellen dar - nicht zuletzt zum Zweck einer Untersuchung letzterer als politische Texte mit dekonstruktiver wie auch reproduktiver Funktionalität. Ich befasse mich dabei mit der literarischen Arbeit des mexikanischen Autors Juan Rulfo, dessen von mythisch-magischen Elementen besetzte Darstellung einer mexikanischen Realität bzw. ihrer psychologischen Dimension, zahlreiche Kongruenzen mit dem philosophischen Werk Octavio Paz' aufzeigt, der insbesondere mit *El laberinto de la soledad* (1950) die Seele des mexikanischen Volkes zu beschreiben versuchte. Es geht hierbei um die Erstellung eines mexikanischen Portraits – die literarische Skizzierung einer poetischen Landschaft und eines konkreten psychischen Ambiente als Metapher mexikanischer Spezifität. Ich betrachte sowohl die Repräsentationen als auch Interpretationen des Werkes, wie auch den politischen und kontramythischen Aspekt der Beschreibungen zur (vor-)revolutionären Zeit. Juan Rulfo zählt zu den wichtigsten Vertretern der mexikanischen Literatur, und hierbei insbesondere für den Revolutionsroman in seiner späteren Phase.

Bibliografía

- Aichinger, Wolfram (2001): *Almendral: Zur popularen Kultur eines kastilischen Gebirgsdorfes*. Wien: Turia+Kant.
- Ammon, G./Eberhard, T. (1993): *Kultur, Identität, Kommunikation*. München: Eberhard Verlag.
- Anderson, Benedict (1983): *Die Erfindung der Nation*. Frankfurt/New York: Campus.
- Assmann, J./Hölscher T. (1988): *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Azuela, Arturo (1993): *Die Revolution – das große Thema des mexikanischen Romans im 20. Jahrhundert*. En: Sevilla, R./Azuela, A. (ed.): *Mexiko – Die institutionalisierte Revolution?* Unkel/Rhein: Horlemann: págs. 85-103.
- Barabas, Alicia M. (2005): *Autonomías indígenas en México: ¿Utopías posibles?* En: Escárzaga, Fabiola/Gutierrez, Raquel (ed.): *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México: Benemérita Univ. Autón. Puebla: págs. 151-169.
- Barthes, Roland (1988): *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Barthes, Roland (1964): *Mythen des Alltags*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika (1976): *Indiana – Zur Selbstbestimmung des Indio*. Berlin: Mann.
- Beorlegui, Carlos (2004): *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano – Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Beteta, Ramón (1950): *Pensamiento y dinámica de la Revolución Mexicana: antología de documentos políticosociales*. Ed. México Nuevo.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Frage des Anderen: Stereotyp, Diskriminierung und der Diskurs des Kolonialismus*. En: *Ibíd.* (ed.): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenberg: págs. 97-124.
- Billig, Michael (1998): *El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional*. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 37-60.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990): *México profundo*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1970): *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Briesemeister, Dietrich/Zimmermann, Klaus (1992): *Mexiko heute: Politik – Wirtschaft – Kultur*. Frankfurt/Main: Vervuert.
- Briones Gamboa, Fernando (2003): *Los milagros cotidianos*. En: *ECOS (España y Latinoamérica)*, Mayo 2003: págs. 26-28.

Brisson, Luc/Jamme, Christoph (1991): *Einführung in die Philosophie des Mythos* (2 vols.). Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Brubaker, Rogers (1999): *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge: University Press.

Burtscher-Bechter, Beate (2004): *Diskursanalytische-kontextuelle Theorien*. En: Sexl, Martin (ed.): *Einführung in die Literaturtheorie*. Wien: WUV: págs. 256-286.

Cassirer, Ernst (1964): *Die Philosophie der symbolischen Formen - Erster Teil: Die Sprache*. (5 vols.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Cichon, Peter (2003): *Einführung in die Sprachwissenschaften*. Regensburg: Lindner.

Cohn, Deborah (2002): *La construcción de la identidad cultural en México: Nacionalismo, Cosmopolitismo e infraestructura intelectual, 1945-1968*. En: Vanden Berghe, Kristine/Van Delden, Maarten (ed.): *El laberinto de la solidaridad. Cultura y Política en México (1910-2000)*. Amsterdam/New York: Rodopi: págs. 89-99.

Cox, Robert (1993): *Gramsci, hegemony and international relation: an essay in method*. En: Gill, Stephen (Hrsg.): *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press: págs. 49-66.

Digeser, Peter (1992): *The fourth face of power*. The Journal of Politics, Vol. 54, No. 4, University of Texas Press: págs. 977-1007.

Dosse, François (1998): *Geschichte des Strukturalismus / Das Feld des Zeichens* (2 vols.). Hamburg: Junius-Verlag.

Dyer, Richard (1997): *The matter of whiteness*. En: Dyer, R.: *White*. London/New York: Routledge: págs. 1-40.

Eliot, T. S. (1948): *Notes towards the definition of Culture*. London: Faber & Faber: págs. 13-34.

Faschingeder, Gerald/Strickner, Alexandra (2003): *(Volks-)Bildung in einer mediatisierten Welt – Wissenkritik, Gegenöffentlichkeit und alternative Vermittlungsformen*. In: Faschingeder, Gerald et al. (ed.): *Bewegung macht Geschichte. Globale Perspektiven für Gesellschaftsveränderung*. Wien: Mandelbaum: págs. 156-171.

Freud, Sigmund (1994): *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Mit Einleitung von Alfred Lorenzer und Bernard Görlich. Frankfurt/Main: Fischer.

Fuentes, Carlos (1962): *La muerte de Artemio Cruz*. México: Fondo de Cultura Económica.

Garzón Valdés, Ernesto (1995): *Anmerkungen zur Kultur in Mexiko*. En: Lauth, Hans J./Horn, Hans. R. (ed.): *Mexiko im Wandel*. Frankfurt am Main: Vervuert Verlag: págs. 57-68.

Geertz, Clifford (1983): *Dichte Beschreibungen. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Glück, Helmut (2000): *Metzler-Lexikon Sprache*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Gutiérrez Chong, Natividad (1998): *Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México*. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 81-90.
- Hall, Stuart/Du Gay, Paul (1996): *Questions of Cultural Identity*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Hartfiel/Hillmann (1972): *Wörterbuch der Soziologie*. Stuttgart: Kröner.
- Herrle, Peter (1982): *The informal sector: Survival Economy in Third World Metropolitan Cities*. *Economics* 26: págs. 109-126.
- Hobsbawm, Eric J. (1991): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*. Frankfurt am Main: Campus.
- Huntington, Paul (1996): *Kampf der Kulturen*. München/Wien: Europa Verlag.
- Jaeger, F./Rüsen, J. (2004): *Handbuch der Kulturwissenschaften* (vol. 3). Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Jeismann, Michael/Ritter, Henning (1993): *Grenzfälle - Über neuen und alten Nationalismus*, Leipzig: Reclam.
- Kampkötter, Markus (2003): *Emiliano Zapata: Vom Bauernführer zur Legende*. Münster: Unrast.
- Katz, Friedrich (1990): *Revuelta, rebelión y revolución* (2 vols.). México: Era.
- Krauze, Enrique (2002): *Biografía del Poder. Caudillos de la Revolución Mexicana, 1910-1940*. México: Tusquets.
- Kremnitz, Georg (1994): *Gesellschaftliche Mehrsprachigkeit: institutionelle, gesellschaftliche und individuelle Aspekte*. Wien: Braumüller.
- Kühnl, R. (1986): *Nation – Nationalismus – nationale Frage. Was ist das und was soll das?* Köln: Pahl-Rugenstein.
- Lévi-Strauss, Claude (1980): *Mythos und Bedeutung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen (1994): *Postmoderne Kulturtheorie als produktive Distanznahme: Zur Rezeption von Claude Lévi-Strauss im essayistischen Werk von Octavio Paz*. En: Scharlau, Birgit (ed.): *Lateinamerika denken*. Tübingen: Narr: págs. 216-227.
- Lutter, C./Reisenleitner, M. (1998): *Cultural Studies – Eine Einführung*. Wien: Turia + Kant.
- Lutter, C./Szöllösi-Janze, M./Uhl, H. (2004): *Kulturgeschichte*. Wien: Studienverlag.

Maihold, Günther (1986): *Identitätssuche in Lateinamerika: das indigenistische Denken in Mexiko*. Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenbach.

Mariátegui, José Carlos (1995): *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Ayacucho.

Martínez Blanco, María T. (1988): *Identidad cultural de Hispanoamérica. Europeísmo y originalidad americana*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

Mead, George H. (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, mit einer Einleitung hrsg. von Charles W. Morris. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Meuter, Norbert (1995): *Narrative Identität*. Stuttgart: M&P Verlag.

Meyer, L./Aguilar Camín, H. (1990): *A la sombra de la Revolución Mexicana*. México: Eras.

Mols, Manfred (1981): *Mexiko im 20. Jahrhundert*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.

Mols, Manfred/Tobler Hans Werner (1976): *Mexiko. Die institutionalisierte Revolution*. Köln/Wien: Böhlau.

Müller-Funk, Wolfgang (2006): *Kulturtheorie*. Tübingen: Francke.

Novy, Andreas (2005): *Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderungen in der Einen Welt*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel/Südwind.

Oesterle, G. (2005): *Nationale Mythen – kollektive Symbole*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

O'Sullivan, T./Hartley, J./Saunders, D./Montgomery, M./Fiske, J. (1994): *Key concepts in Communication and Cultural Studies*. London/NY: Routledge.

Paz, Octavio (1976): *El laberinto de la soledad*. México: F.C.E. (Fondo de Cultura Económica), (4^a ed./1^a ed. en 1950: Cuadernos americanos).

Portal, Marta (1977): *Proceso narrativo de la Revolución mexicana*. Madrid: Cultura Hispánica.

Pulst, Winfried (1970): *Soziale Transformations- und Integrationsprozesse in lateinamerikanischen Stammes-Gesellschaften – dargestellt am Bsp. indianischer Dorfgemeinschaften (,comunidades indígenas') in Mexiko*. Hamburg: Dissertation an der Fakultät für Wirtschaftswissenschaften/Universität Hamburg.

Rex, John (1998): *La identidad nacional en el Estado democrático multicultural*. En: *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 21-35.

Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung Band I: Zeit und historische Erzählung*. München: Fink.

Ricœur, Paul (1991): *Zeit und Erzählung Band III: Die erzählte Zeit*. München: Fink.

Robertson, Roland (1998): *Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 3-20.

Smith, A. D. (1998): *Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales*. En: Revista Mexicana de Sociología. Vol. 60, Año LX, enero-marzo, No. 1: págs. 61-80.

Steger, Hans-Albert (1993): *Octavio Paz und das Konzept der mexikanischen Binnengeschichte*. En: Sevilla, R./Azuela, A. (ed.): *Mexiko – Die institutionalisierte Revolution? Unkel/Rhein*: Horlemann: págs. 73-84.

Sunkel, Osvaldo (1976): *Transnationale kapitalistische Integration und nationale Desintegration: Der Fall Lateinamerika*. En: D. Senghaas (ed.): *Imperialismus*: págs. 258-315.

Torres Rojo, Luis A. (2003): *De la historia de las ideas a la historia conceptual...* En: Hernández López, Conrado (coord.): *Tendencias y corrientes de la historiografía mexicana del siglo XX*. Colegio de Michoacán: págs. 223-264.

Underiner, Tamara L. (2004): *Contemporary Theatre in Mayan Mexico – Death defying acts*. Austin, Texas: University of Texas Press.

Vasconcelos, José (1992): *Obra selecta*. Caracas: Ayacucho.

Wallerstein, Immanuel (1994): *Development: Lodestar or Illusion?* En: Sklair, Leslie (ed.): *Capitalism and development*. London/New York: Routledge: págs. 3-20.

Wentzlaff-Eggebert, Christian (1989): *Realität und Mythos in der lateinamerikanischen Literatur*. Köln/Wien: Böhlau.

Williams, Raymond (1967): *Culture and Society, 1780-1950*. London: Chatto & Windus.

Woodward, Kathryn (1997): *Identity and Difference*. London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.

Zea, Leopoldo (1976): *Dialéctica de la conciencia americana*. México: Alianza Edit. Mexicana.

Zea, Leopoldo (1991): *La filosofía como compromiso de liberación*. Caracas: Ayacucho.

Zimmermann, Klaus (1992): *Sprachkontakt, ethnische Identität, Identitätsbeschädigung*. Frankfurt/Main: Vervuert Verlag.

Juan Rulfo

Fuentes primarias:

Rulfo, Juan (2006): *El llano en llamas*. Madrid: Cátedra (1ª ed. 1985).

Rulfo, Juan (1986): *Pédro Páramo*. Madrid. Cátedra.

Fuentes secundarias:

Campbell, Federico (2003): *La ficción de la memoria: Juan Rulfo ante la crítica*. México: Difusión Cultural UNAM/Era.

Giacoman, Helmy F. (1974): *Homenaje a Juan Rulfo*. Madrid: Anaya/Las Americas.

Middelanis, Carl Hermann (1999): *Lichtblicke: Mexikanisch – photographische Notizen des Dichters Juan Rulfo*. Kassel: Ed. Reichenberger.

Ruffinelli, Jorge (1980): *El lugar de Rulfo*. México: Universidad Veracruzana.

Internet (URLs):

Barragán López, Leticia: *El Ateneo de la Juventud*. En: www.emexico.gob.mx/wb2/eMex/eMex_El_Ateneo_de_la_Juventud [06/08]

Cilia, David/Ramírez, Erika (2007): *INEGI maquilla cifras de pobreza*. Fecha de publicación: Septiembre 1a quincena de 07, Año 5, No. 86. En: www.contralinea.com.mx/archivo/2007/septiembre/htm/INEGI_Maquilla_Cifras.htm [05/08]

Fernández Ham, P./Tuirán Gutiérrez, A./Ordorica Mellado, M./etc. (2006): *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*. México: CDI-PNUD. En: www.undp.org.mx [03/08]

Huntington, Samuel (1993): *The clash of civilizations*. Foreign Affairs, Summer 1993. En: www.foreignaffairs.org/19930601faessay5188/samuel-p-huntington/the-clash-of-civilizations.html

Jörissen, Benjamin (2000): *Identität und Selbst*. Berlin: Logos. En: www.uni-magdeburg.de/iiew/joerissen/web/material/joerissen_identitaet_und_selbst_volltext.pdf; [04/08]

Kreisky, Eva (2002): *Die Macht des Diskurses – Michel Foucault*. En: www.evakreisky.at/onlinetexte/nachlese_diskurs.php [05/08]

Real Academia Española (RAE). En: www.rae.es [03-06/08]

Röhrs, Christian/Wolff, Jonas: *Der Beitrag der neogramscianischen Global Political Economy zur Globalisierungsdebatte*. En: www.copyriot.com/bewegt/gpe.html [01/08]

Stalin, José (1913): *El marxismo y la cuestión nacional*. Digitalización: Aritz. Edición Marxists Internet Archive, 2002. En: www.marxists.org/espanol/stalin/1910s/vie1913.htm [05/08]

Varela, Francisco J. (2003): *Autopoiesis y una Biología de la Intencionalidad* (traducción por Xabier Barandiaran). En: www.sindominio.net/~xabier/textos/traduccion/varela.pdf [05/08]

Lebenslauf

Name Angelika Mitterhauser
Geboren 4. Februar 1982 in Steyr
Staatsbürgerschaft Österreich
Familienstand ledig

Schule

1996 – 2001 Bundeshandelsakademie Steyr
Leopold-Werndl-Straße 7, 4400 Steyr
Ausbildungsschwerpunkt: International Business

1999 4wöchiges freiwilliges Praktikum bei BMW Motoren GmbH Steyr (Abteilung Lieferantenmanagement)

2001 Matura mit ausgezeichnetem Erfolg

Beruf

07/2001 – 08/2003 dm drogerie markt GmbH
Verteilzentrum, Fabrikstraße 61, 4470 Enns

Sachbearbeiterin (Disponentin) in der Abteilung Logistik

Studium

2003 - 2008 Diplomstudium an der Universität Wien
Hauptfach: Romanistik/Spanisch
Wahlfächer: Kulturwissenschaften/*Cultural Studies*, Portugiesisch, Internationale Entwicklung

09/2006 – 02/2007 Erasmus an der Universität von Sevilla (España)

Sonstiges

Sprachen Cambridge First Certificate in English (06/99)

St. Peter in der Au, im September 2008