

El imaginario nacional como debate y arena

MTRO. JOSÉ LUIS BERMEO VEGA*

Resumen. Bermeo, José Luis. *El imaginario nacional como debate y arena*. No deja de asombrar la contradicción entre el carácter unitario, indiscutible y perenne con el que aparecen los Estados-nación en el entramado mundial y el grado de complejidad y beligerancia interna que viven muchos de ellos. La agitación que vive la nación mexicana puede ser analizada desde esta perspectiva. Desde la década de los noventa el relato que pretendió aglutinar a los diversos grupos que la conforman se agotó. La desigualdad socavó la certeza del “origen común”, del que partía, y su conclusión, el “destino glorioso” que nos aguardaba a todos, trocó su lugar por la “suerte” de aquellos (pocos) que, como en toda arena, logren sobrevivir.



Abstract. Bermeo, José Luis. *The National Imaginary as Debate and Arena*. We never cease to be astonished by the contradiction between the unitary, indisputable and permanent character the cloaks Nation-states on the world stage, and the degree of complexity and belligerence that many of them experience within their borders. The agitation that the Mexican nation is undergoing can be analyzed from this perspective. Since the 1990's, the story that tried to hold together its diverse groups has expired. Inequality undermined the certainty of the “common origin” that was its starting point, and its conclusion, the “glorious destiny” that awaited everyone, was supplanted by the “luck” of those (few) who, as in all arenas, manage to survive.

* Profesor de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Email: luis.bermeo@ibero.mx

El formidable proceso por el que una nación adquiere forma nunca es ni simple ni definitivo. Ruanda y Burundi, con la barbarie insólita que vivieron en 1994, representan no sólo el signo de un continente sacudido por las contradicciones étnicas y las injerencias coloniales, sino la impronta de un siglo que surgió con —¿de?— la disgregación del Imperio Otomano, y las casas Hohenzollern, Habsburgo y Romanov, y ¿concluyó? en medio de un vasto y violento dinamismo multicultural que ha llegado a convertirse en un desafío para los sistemas nacionales modernos.

De la misma manera en que los territorios son modelados, a fuerza de reclamos, definiciones, pactos y contiendas, y difícilmente terminan por establecer fronteras que correspondan con los entornos tradicionales —y a la vez cambiantes— de las sociedades, los nexos identitarios que enlazan esas comunidades tampoco son el resultado de procesos lineales, estables, ni, mucho menos, exentos de conflicto. Más aún, ellos mismos son el producto de una disputa vehemente, muchas veces violenta, sobre la definición del significado de términos clave y conceptos, y sobre la manera en que éstos son usados o impugnados. Se trata de un proceso en el que rivalizan quienes sean capaces de dibujar con esos significados desde diferentes posiciones y relaciones desiguales de poder. No se puede anticipar el resultado de un proceso así ni prever la forma en la que se estructurarán sus prácticas implícitas y sus reglas, ni cómo los actores las desafiarán, extenderán o reinterpretarán como parte de la competencia misma. Aunque el proceso adquiere históricamente formas hegemónicas, es cierto, sus resultados están lejos del control de los miembros de la élite en turno. Es un proceso que pende, por otro lado —y cada vez en mayor medida—, de factores extranacionales.

México no ha sido excepción en estos abruptos desarrollos. Como todas las demás naciones, la mexicana es fruto de un largo, accidentado e inconcluso proceso en el que, según Claudio Lomnitz, “[...] el tamaño

de su territorio, la falta de integración económica, la diversidad de su pueblo, y sus codiciables recursos para los poderes extranjeros, todo ha conspirado para hacer de la nacionalidad un deseo consumado más que un hecho bien establecido”.¹ Lomnitz confirma, con muchos más,² que la nación mexicana es algo en devenir, dinámico, inacabado...

En México, apunta Rodolfo Stavenhagen, al igual que en muchas otras sociedades postcoloniales, “[...] el Estado y sus élites políticas e intelectuales crearon a la nación; la nación —en términos sociológicos— no pugnó por crear su propio Estado, como sucedió —y sigue sucediendo— en Europa”.³ Carlos Monsiváis, sin embargo, con su característica agudeza, matiza esta aseveración al referirse a la nación, sí, pero “de unos cuantos”... y, visionario, apunta: “[...] la nación aparece en la historia mexicana como un concepto que equilibra y aligera una realidad atroz, el nombre majestuoso que agrega sentido y destino a un conjunto de seres y acontecimientos al margen de la civilización [...] Desde el principio, *nación* es la palabra que agrupa y define a un sector privilegiado y tal situación se irá perpetuando de manera beligerante”.⁴

Ahora bien, ver a la nación *sólo* desde la tarea creativa y de divulgación llevada a cabo por las élites, resulta algo lógico siempre y cuando se considere un fenómeno estrictamente circunscrito a la modernidad. No obstante, la fragua de las naciones *modernas* abarca, en su mayoría, dos momentos: por un lado, la creación de un imaginario que pretende

1. Claudio Lomnitz, *Deep Mexico. Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, p. XIV.
2. Véase, por ejemplo, Pablo González Casanova (Ed), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México, 1979; Hugo Zemelman (Ed), *Cultura y Política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990.
3. Rodolfo Stavenhagen, “Challenging the Nation – State in Latin America” en *Journal of International Affairs*, Columbia University, Nueva York, Invierno 1992, vol. 45, No. 2, p. 422. Renan, esgrimiendo la historia reciente de Francia y su “¿Qué es una nación?” en la mano, aplaudiría esta afirmación de Stavenhagen que, por su parte Fichte condenaría acremente.
4. Carlos Monsiváis, “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas” en Héctor Aguilar Camín *et al. En torno a la Cultura Nacional*, Conaculta/INI, México, 1990, pp. 161-162.

incluir y fusionar a las diversas sociedades comprendidas en un determinado territorio nacional. Ésta ha sido, en efecto, una tarea del Estado o de las élites. Pero, ese esfuerzo creador y propositivo encuentra su contraparte en un momento *receptor* abierto a múltiples posibilidades, que van de la interpretación al rechazo, pasando por la indiferencia o el simple desconocimiento o desconexión de esa red simbólica que reivindica su hegemonía en un territorio delimitado. Estas diversas formas de contestar, impugnar, reinterpretar o ignorar los esfuerzos por constituir un imaginario social único son el complemento del impulso desde donde fluye continuamente un imaginario imperante, en rigor, pero fragmentado, inconstante y, a fin de cuentas, efímero.

Esta pugna, bien captada por la potente metáfora de Guillermo Bonfil Batalla en su *México profundo*,⁵ no estriba sólo en las posiciones socioeconómicas de los actores, ni en su carácter urbano, suburbano o rural, indígena o mestizo... sino en el modo en el que se establece el imaginario y en los materiales de los que se echa mano para tal efecto. A la luz de la distinción que hace Anthony Smith entre lo que llama grupos laterales, referidos a los sectores sociales dominantes (la aristocracia, el alto clero, la burocracia, los oficiales del ejército y los comerciantes acaudalados), y grupos verticales o “demóticos”,⁶ correspondientes a los sectores populares, es posible distinguir “dos vías principales por las que las naciones han sido creadas”.⁷ Mientras que las élites establecerían conexiones paralelas con sus homólogos a lo largo de un territorio determinado para *inventar* —en términos de Hobsbawm⁸— una nación, los grupos mayoritarios cifrarían este quehacer en el reclamo del reconocimiento de un patrimonio y unas tradiciones comunes, que sostienen nexos más intensos (aunque también

5. Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994.

6. Anthony D. Smith, *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997, pp. 40 y ss.

7. Anthony D. Smith, “The origins of nations” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 12, No. 3, julio 1989, p. 349.

8. Eric J. Hobsbawm, “Introducción” en Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (Eds), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002.

más excluyentes). La “ruta lateral” depende, para su perpetuación, de la incorporación de otros estratos de la población, lo cual se logra a través del ejercicio burocrático administrativo que conduce principalmente a un modelo cívico de nación.⁹ En contraste, el camino “vertical” supondría un proceso de evolución que estaría afectado sólo de forma “indirecta” por la actuación del Estado. Los recursos míticos, simbólicos y axiológicos son transmitidos de generación en generación y a lo largo del territorio en el que la comunidad se encuentra implantada. El proceso de formación de la identidad nacional de estos grupos étnicos y su correspondiente movilización sería, sobre todo, obra de sus intelectuales, apoyados en mitos de antepasados, recuerdos históricos y algunas señales culturales diferenciadoras.¹⁰

El problema de introducir cortes repentinos, tanto en el tiempo como en los sectores de la población, es justamente que, en este esfuerzo por esquematizar, se pierde de vista no sólo la duración, sino también la complejidad del proceso. Según lo dicho, si nos situamos en una perspectiva de largo plazo que vaya más allá de la modernidad, descubriremos que las vías lateral y vertical se cruzan en más de una ocasión, porque, de la misma manera que las comunidades verticales requieren de elementos cívico-políticos para la constitución de un imaginario nacional, las élites deben apelar a un carácter de representación comu-

9. El modelo cívico es una de las metáforas en las que se ha condensado la concepción de la nación como una creación libre del hombre. Hobbes y Locke fueron los primeros en concebir la conexión figurativa como algo que los miembros adquieren y conservan voluntariamente. Esta postura está vinculada con el pensamiento liberal. Lo que constituye la nación aquí es el consentimiento voluntario, al margen de la motivación que puede ser diversa, de quienes la componen. Así, Renan afirmaba en su célebre conferencia de 1882 en la Sorbona: “Una nación [...] se resume en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es [...] un plebiscito de todos los días”.
10. Este extremo corresponde a la otra gran metáfora de la nación moderna, tan preciada para Fichte. En ella, la conexión de los miembros está dada por la posesión individual de rasgos propios del grupo. La nación es concebida como la gran familia y se recurre con frecuencia a la figura corporal o arbórea para representarla. Los miembros de la nación poseen características físicas o mentales comunes que son objetivamente discernibles y que los distinguen de los no miembros de la nación. Se atribuye a la “naturaleza” este orden cultural diverso y variopinto de lenguas, costumbres e instituciones en el cual el espíritu une las partes de una nación en un “todo” orgánico y convierte un agregado de individuos en una forma insólita única.

nitaria equiparable al de las comunidades étnicas si quieren instituir un principio de identificación colectiva más estable. “El efecto paradójico”, explica Martínez Real, “es que la nación, que se quiso estrictamente política, sólo ha podido cumplir su función política de ser proyección que legitima el poder del Estado en la medida en que ha incorporado identidades étnicas”.¹¹

Por otro lado, ni los grupos laterales son intrínsecamente coherentes y sólidos en función de unos supuestos intereses comunes, ni la enorme diversidad de los grupos demóticos, fuera del plano teórico discursivo, puede ser considerada una sola realidad social. Unos y otros están fraccionados y su actuación, de hecho, corre en distintas direcciones, muchas de ellas completamente al margen de lo “nacional”. El México profundo de Bonfil sería, de este modo, secuela de las persistencias o resistencias ancestrales (o, cuando menos, *premodernas*) que históricamente han permanecido al margen del “México imaginario” y han formado una especie de mayoría *perinacional* de grupos demóticos cuyas demandas y actuaciones desde sus ámbitos locales o regionales acotan, obstaculizan y confrontan la red simbólica que pretende congregarlos en una sola “comunidad imaginada”.¹²

No obstante, el mundo “imaginal” al que pertenece la nación es particularmente inadecuado para la tizona de la lógica de unidades. De aquí que el pensamiento que procura deslindar entidades y momentos en una relación causal y sucesiva que permita explicar coherentemente una realidad dada, desespera y resbala con la “materia” fluida, imprecisa e indomable de lo imaginado. Lo imaginado, en efecto, desfonda por dos lugares cualquier intento de contenerlo. Por una parte, lo imaginario no es determinable por cuanto se encuentra en un devenir cons-

11. Francisco Javier Martínez Real, “A vueltas con la Nación. Política y cultura” en José Ramón López de la Osa (Coord), *Globalización e Identidad. Cuestionamientos socioculturales e interrogante éticos*, Ediciones Covarrubias, Madrid, 2001, p. 91.

12. En la acepción clásica de Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londres/Nueva York, 1993.

tante. Pero no es determinable tampoco por las infinitas posibilidades que existen siempre para crear vínculos nuevos entre significantes y significados.

Una vía practicable para pensar la nación —la más concurrida, conforme a nuestro análisis— es pensarla en términos de unidades o dispositivos sociales que emergen sustituyendo o superponiéndose a unidades o dispositivos anteriores que dejan paso o permanecen según ciertas condiciones —fundamentalmente económicas— que concurren en un momento dado. El ejercicio delimitador, en este caso, no consiste en establecer sólo los márgenes de las formaciones nacionales, sino también el momento (o a lo sumo, las fases) de su surgimiento, como si de periodos discretos y separados se tratase. Hemos visto, sin embargo, la dificultad que existe, en primer lugar, para concebir unidades en territorios tan caprichosos. Y esto no sólo en el plano lógico por el que se pretende dar cuenta de formas nacionales tan diversas como pueden serlo las africanas o las europeas (entre sí, no entre éstas y aquéllas, para no llevar el argumento hasta el extremo). También en el plano histórico social es ostensible esta dificultad. Lo que sorprende de esta manera de proceder es que no importa cuál pueda ser la complejidad de la cuestión abordada, siempre parece existir la posibilidad de descomponerla en elementos más simples y exponerlos seriada, causal, progresivamente para que, al final, quede una especie de rumbo trazado por aquellos que han llegado, un legado para muchos otros que han tomado incluso senderos distintos, y, finalmente, un encogimiento indiferente de hombros para los que ni siquiera se sabe si tienen puesto todavía algún pie en esta insólita ascensión temporal en que parece haberse convertido la historia de las naciones.

Otra manera de abordar la problemática es precisamente la contraria. Esto es, no negar de inicio la complejidad del objeto ni pretender reducirlo a elementos más simples con base en ejercicios de discernimiento, sino pensar la nación como creación y recreación simbólica emer-

gente, incesante, discontinua y múltiple. Pensarla como confluencia de cosmovisiones dispares, como fenómeno amplio, procesual; como un acontecimiento conformado por procesos no sólo de integración sino también de desintegración, que tienen lugar en marcos estatales y transestatales; pensarla como un proceso disputado de construcción de significados entre actores y formaciones desigualmente posicionados que concurren en el interior del tejido sociohistórico y de los procesos de dominación. Pensarla, sobre todo, como realidad desfondada y abierta (pese a la apariencia coherente, duradera y consensuada que cobra en sus estadios hegemónicos.) Pensarla, por ejemplo, desde la penetrante metáfora que Cornelius Castoriadis propuso para la dimensión histórico-social; esto es como parte de un inmenso magma de magmas.¹³

Magma de magmas es la imagen a la que Castoriadis recurre para describir el flujo perpetuo de autoalteración en el que, a su juicio, consiste lo histórico-social, que constituye un todo indisociable: lo social es autoalteración y sólo se da como historia pero la historia es, a su vez, autoalteración de la sociedad. Esto plantea a todas luces un problema “[...] denso, irreductible y en realidad inadmisibile para el pensamiento tradicional”, acostumbrado a lo determinado y lo constante: “[...] el de que no hay articulación de lo social que se dé de una vez para siempre, ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto; el de que esta articulación, tanto en lo que concierne a las partes que

13. Castoriadis explica así su concepto: “Tratemos, mediante una acumulación de metáforas contradictorias, de dar una descripción intuitiva de lo que entendemos por magma (el mejor soporte intuitivo que el lector puede proporcionarse es el de pensar en “todas las significaciones de la lengua francesa” o “en todas las representaciones de su vida”). Hemos de pensar en una multiplicidad que no es una en el sentido del término que hemos heredado, sino a la que nosotros nos referimos como a una, y que no es tampoco multiplicidad en el sentido en que pudiéramos numerar, efectiva o virtualmente, lo que “contiene”, sino una multiplicidad en la que podemos descubrir en cada momento términos no absolutamente confundidos; o aun una indefinida cantidad de términos eventualmente cambiantes reunidos por una prerrelación facultativamente transitiva (la remisión); o el mantenerse-juntos de los ingredientes distintos-indistintos de una diversidad; o, incluso, un haz indefinidamente embrollado de tejidos conjuntivos, hechos de materiales diferentes y, no obstante, homogéneos, por doquier tachonado de singularidades virtuales o evanescentes”. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 2, Tusquets, Barcelona, 1983, p. 289.

pone como a las relaciones que establece entre esas partes, y entre ellas y el todo, es en cada momento una creación de la sociedad en cuestión”.¹⁴ Castoriadis concibe, en efecto, a la sociedad y a la historia como creación permanente en donde creación significa “emergencia de alteridad radical”, “paso del no-ser al ser”, y no mera imitación de un modelo preexistente. La creación es fruto del imaginario social entendido éste como “creación ex nihilo”.¹⁵ Lo que distingue justamente a la *poiesis* (creación) de la *techné* (producción) es que se pasa de algo que no es a algo que es. Pues bien, este paso se da a través de la *eidos* (forma) nueva que la realidad cobra en el comercio que el hombre tiene con ella. Para quienes la norma del ser es un “gramo de materia”,¹⁶ el hombre, en tanto incapaz de crear algo de la nada, es incapaz por ello mismo de crear nada. Sin embargo, es por la capacidad de dar forma a algo que la creación tiene lugar en la sociedad en tanto emergencia de novedad no trivial, por cuanto esa forma social era inexistente.

Por la forma, las cosas devienen otra cosa de lo que eran y esa forma —en nuestro caso, social— además de ser propiedad del hombre —y en realidad por ello mismo—, está sujeta a sucesivas creaciones, a una incesante *poiesis* instada y apremiada. El imaginario se refiere, en palabras de Celso Sánchez Capdequí, a una *creatio* continua de la especie humana, a un

14. *Ibidem*, p. 31.

15. Aunque un poco más adelante matizará el *nihilo* que emplea aquí, la siguiente descripción no deja dudas: “Lo que llamo lo imaginario no tiene nada que ver con las representaciones que corrientemente circulan bajo este título. En particular, no tienen nada que ver con lo que es presentado como «imaginario» por ciertas corrientes psicoanalíticas: lo «especular», que no es evidentemente más que imagen de, e imagen reflejada, dicho de otra manera *reflejo*, dicho también de otra manera subproducto de la ontología platónica (*eidolon*), incluso si los que hablan de él ignoran su procedencia. Lo imaginario no es a partir de la imagen en el espejo o en la mirada del otro. Más bien, el «espejo» mismo y su posibilidad, y el otro como espejo, son obras de lo «imaginario», que es creación *ex nihilo*. Los que hablan de «imaginario», entendiendo por ello lo «especular», el reflejo o lo «ficticio», no hacen más que repetir las más de las veces sin saberlo, la afirmación que les encadenó para siempre a un subsuelo cualquiera de la famosa caverna: es necesario que [este mundo] sea imagen de alguna cosa. Lo imaginario del que hablo no es imagen *de*. Es creación incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, a partir de las cuales solamente puede tratarse de «alguna cosa». Lo que llamamos «realidad» y «racionalidad» son obras de ello.” Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*. Vol. 1, Tusquets, Barcelona, 1983, p. 10.

16. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Vol. 2, pp- 55.

[...] espacio abierto y siempre inconcluso que, a la vez que se enriquece con las permanentes aportaciones de imágenes arquetípicas, prolonga su muestrario de posibilidades de creación para futuras sociedades. Precisamente por la riqueza y por el carácter inconcluso del imaginario, todo arquetipo puede dar lugar a múltiples recreaciones o a otros arquetipos sin, por ello, agotarse en su polisemia constitutiva ni en infinitas relecturas.¹⁷

La sociedad, así, no es ni cosa, ni sujeto, ni idea, ni tampoco colección o sistema de sujetos, cosas o ideas. La unidad de una sociedad no se puede analizar en relaciones entre sujetos mediatizados por cosas, porque toda relación entre sujetos supone ya una relación social entre sujetos sociales y toda relación con las cosas supone ya una relación social con objetos sociales; esto es, tanto los sujetos como los objetos y las relaciones sólo ocurren tal y como han sido instituidos (creados) por la sociedad en cuestión. Afirmar por ello que las naciones son artefactos culturales de una determinada especie, o que tradición e invención pueden ser términos equiparables, no deja de ser, a la luz de esta postura una reiteración, cuando menos, innecesaria.

Castoriadis va más allá al despejar un asunto que, a mi parecer, es extraordinariamente luminoso. Señala que la emergencia de lo novedoso suele multiplicarse o enfatizarse en los grandes momentos catastróficos o grandiosos que han caracterizado, particularmente, a las “sociedades históricas”.¹⁸

17. Celso Sánchez Capdequí, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Universidad Pública de Navarra/Tecnos, Madrid, 1999, p. 116. Como puede verse, la creación eidética de Castoriadis es equivalente en Sánchez Capdequí a la creación de arquetipos sociales.

18. Existen por otro lado las sociedades “frías” —que nos recuerdan a los hegelianos “pueblos sin historia”— que se distinguen no sólo por la obstinada repetición de sus formas sino porque parecen tener un modo de relación con su pasado y su futuro radicalmente distinto de las sociedades históricas que parece tener más que ver con la autoconservación que con la autoalteración. La diferencia, sin embargo, apunta a lo que Castoriadis llama modos diferentes de historicidad o modalidades diferentes según las cuales diferentes sociedades representan y ejecutan su incesante autoalteración que, en el límite, niegan o tratan de negar (sin conseguirlo, se entiende). Con lo que la emergencia de la novedad no se da sólo a través de lo inmenso y lo terrible. También ocurre en la banalidad misma, en medio de lo cotidiano y aun retardatario. También cuando una sociedad, aparentemente, no hace más que conservarse, esto lo hace gracias a su incesante alteración.

Los últimos 30 años de la vida nacional han oscilado, justamente, entre lo grandioso y lo catastrófico: las rupturas en los grupos laterales, las irrupciones *perinacionales* en el ámbito nacional, y el surgimiento de formas inéditas de articulación simbólica al interior de nuestra “*desmoderna*”¹⁹ nación, nos hablan de un aceleramiento del proceso de autoalteración social. El México unitario, mestizo (católico pero sobre todo guadalupano), burocráticamente corporativizado y culturalmente impregnado de folklor jalisciense, etcétera, se mostró como una delgada y frágil capa cosmética incapaz de ocultar la desigualdad social y la diversidad cultural, que son probablemente las únicas constantes de todo este secular proceso.

La disidencia de la corriente democrática del PRI con la subsecuente formación del Frente Democrático Nacional (y el, cuando menos, incierto resultado de la elección del 88) fueron los primeros signos del estallido al interior de los grupos laterales que ¿culminaría? con los asesinatos de Luis Donaldo Colosio y José Francisco Ruiz Massieu: principio del fin de la hegemonía priista. El relevo de los grupos gobernantes, junto a la sustitución del presidencialismo por la partidocracia, y el fortalecimiento de un federalismo centrífugo, que en términos socio-políticos fue llamado “transición a la democracia”, hicieron evidente el fracaso de los reiterados esfuerzos de introducir discrecionalmente al país en una modernidad al gusto y medida del grupo de poder en turno.

Por su parte, la desobediencia razonada —como llamó Monsiváis a esa enorme movilización ciudadana que siguió al temblor del 85— y el estallamiento de la guerra zapatista, nueve años después, fueron reflejo de rearticulaciones demóticas que emergían desde ese México que he llamado *perinacional*, pero también desde el centro de una

19. El término es de Roger Bartra en *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*, Océano, México, 1999.

exhausta red simbólica que desde fines de la Revolución había servido para dar rumbo y sentido al segmento nacionalizado de nuestra población. La fe en el “formidable destino común” que aguardaba *al mexicano* a la vuelta del progreso... fue trocada por un escepticismo rampante del que empezaron a surgir y cobrar fuerza, además, imaginarios locales o regionales que desmontaban (y siguen desmontando) la vinculación simbólica nacional que había empezado a tejerse —aquí sí— desde, por lo menos, el triunfo de la Reforma.

La aceptación del carácter “pluricultural” de la nación, consignado en la reforma al Artículo segundo de la Constitución, en 2001, fue la aceptación tácita de que muchos mexicanos, hasta entonces de derecho, nunca lo habían llegado a ser de hecho.²⁰ Hoy, el tamaño de las expectativas que despertó el fugaz *Mexican moment*, o las que incita desde el “reformado” presente las renovadas promesas de un futuro promisorio, pueden construir el sextante para medir el tamaño del vacío de esos elementos simbólicos esenciales para aglutinar a un pueblo: el origen común y su singular destino.

Las nuevas articulaciones y desarticulaciones demóticas, aunque desprovistas de aspiraciones nacionalistas, se traducen en vastos territorios problematizados que ven aparecer formas inéditas de organización y movilización social parainstitucionales, como los autogobiernos o las autodefensas, o abiertamente delincuenciales, como los cárteles, cuya vigencia no se puede explicar sin una base social simbólicamente conectada. Las insólitas mezclas de elementos patrios con principios religiosos no son exclusivas de la Familia michoacana o del cártel de Sinaloa, por ejemplo. Como tampoco es privativo de aquellas regiones lo indiscernible de la delgada línea que separa —cuando lo hace— la transgresión del desacato, la colaboración de la implicación, la comu-

20. Por cierto, emanada de los acuerdos de San Andrés, la reforma dejó pendientes las demandas de democracia, justicia y desarrollo que llevaba emparejado el reconocimiento de la diferencia.

nidad de la *organización*... máxime cuando unas y otras se empalman y entremezclan.

Es sin duda en el carácter excluido y excluyente de este sinnúmero de espacios de reproducción social, informales en lo económico, marginales en lo social, transgresores en lo legal, etcétera, y no sólo en el papel de las élites y el Estado, donde se juega la complejidad del proceso de (des)formación de la nación mexicana y su heterodoxo resultado.

Las resistencias de los lenguajes culturales de los grupos originarios nos hablan de repliegues, reforzamientos y adaptaciones frente a los imaginarios dominantes. En algunos casos, la adaptación se ha traducido en disolución y pérdida de la red simbólica propia; en otros, ha encontrado cauce en diversas formas de movilización política y aun militar... pero en ambos, puede afirmarse que se han catalizado y multiplicado esos “procesos de hibridación”²¹ del imaginario nacional que tanto interesaron, en su tiempo, a Pablo González Casanova,²² Edmundo O’Gorman²³ u Octavio Paz²⁴ y, más recientemente, a Enrique Florescano²⁵ y Claudio Lomnitz.²⁶

Junto a esas resistencias, tradicionalmente asociadas a los grupos indígenas, vemos surgir cada día con mayor intensidad una reinterpretación y contestación simbólica proveniente de los entornos rurales mestizos, suburbanos, o aun transnacionales... En este escenario, el desafiado imaginario nacional (o ¿podríamos llamarlo ya *postnacional*?) más que un lenguaje, como lo llama Claudio Lomnitz,²⁷ es un acre deba-

21. Como los llama Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

22. Pablo González Casanova, *El misonéismo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 1948.

23. Edmundo O’Gorman, *La supervivencia política novohispana*, Universidad Iberoamericana, México, 1986.

24. Octavio Paz, *El peregrino en su patria*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.

25. Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*, Joaquín Mortiz, México, 1987.

26. Claudio Lomnitz, *Deep México. Silent México...*

27. Claudio Lomnitz, “Nationalism as a Practical System. Benedict Anderson’s Theory of Nationalism

te o, mejor, una vivaz arena donde se negocian las relaciones sociales e institucionales a través de prácticas políticas cotidianas, y donde la creación y contestación de conexiones de significado concurren permanente, fragmentaria, diversa y, por desgracia, violentamente. A fin de cuentas, la diferencia entre el teatro y la arena es la sangre.

Qué resulte de esto, como dije, no podemos saberlo (la arena es también impredecible). Cuando la lechuza de Minerva —que anunciaba para Hobsbawm el crepúsculo del nacionalismo—²⁸ no terminaba aún de volar sobre las naciones, el mismo Hobsbawm se vio obligado a redefinir su postura ante un panorama francamente desalentador: “[...] lo que sostiene hoy unida a la humanidad es justamente la negación de lo que la raza humana tiene en común”.²⁹ Giambattista Vico, por otro lado, aseguraba que las grandes naciones se construían y consolidaban a lo largo de las crisis. Las revoluciones y las guerras ponen a prueba la voluntad nacional que puede, en algunos casos, dar lugar a naciones completamente novedosas. México ha atravesado, en los siglos XIX y XX, un par de periodos cuya violencia puede ser equiparada con la que padece hoy, no obstante, en el corto plazo, la sangre y la incertidumbre parecen ser los signos que seguirán marcando nuestro *desmoderno* acontecer.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londres/Nueva York, 1993.

Bartra, Roger, *La sangre y la tinta. Ensayo sobre la condición postmexicana*, Océano, México, 1999.

from the Vantage Point of Spanish America” en *Deep Mexico, Silent Mexico...*

28. “La lechuza de Minerva que trae la sabiduría, decía Hegel, vuela al atardecer. Es una buena señal que esté volando ahora alrededor de las naciones y el nacionalismo” en Eric J. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 192.
29. Eric J. E. Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today” en Gopal Balakrishnan (Ed), *Mapping the Nation*, Verso/New Left Review, Londres/Nueva York, 1999, p. 265.

- Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México, 1994.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 1*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- ____ *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2*, Tusquets, Barcelona, 1983.
- Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*, Joaquín Mortiz, México, 1987.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- González Casanova, Pablo (Ed), *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México, 1979.
- ____ *El misoneísmo y la modernidad cristiana en el siglo XVIII*, El Colegio de México, México, 1948.
- Hobsbawm, Eric J. E., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- ____ “Ethnicity and Nationalism in Europe Today” en Gopal Balakrishnan (Ed), *Mapping the Nation*, Verso/New Left Review, Londres/Nueva York, 1999, pp. 255-266.
- ____ “Introducción” en Eric J. E. Hobsbawm y Ranger, Terence (Eds), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 7-21.
- Lomnitz, Claudio, *Deep México. Silent México. An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.
- ____ “Nationalism as a Practical System. Benedict Anderson’s Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America” en Lomnitz, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, pp. 3-34.
- Martínez Real, Francisco Javier, “A vueltas con la Nación. Política y cultura” en José Ramón López de la Osa (Coord), *Globalización e Identidad. Cuestionamientos socioculturales e interrogante éticos*, Ediciones Covarrubias, Madrid, 2001, pp. 67-106.

- Monsiváis, Carlos, “La nación de unos cuantos y las esperanzas románticas” en Aguilar Camín, Héctor *et al.* *En torno a la Cultura Nacional*, Conaculta/INI, México, 1990, pp. 159-219.
- O’Gorman, Edmundo, *La supervivencia política novohispana*, Universidad Iberoamericana, México, 1986.
- Paz, Octavio, *El peregrino en su patria*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Sánchez Capdequí, Celso, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Universidad Pública de Navarra/Tecnos, Madrid, 1999.
- Smith, Anthony D., *La identidad nacional*, Trama Editorial, Madrid, 1997.
- ____ “The origins of nations” en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 12, No. 3, julio 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo, “Challenging the Nation – State in Latin America” en *Journal of International Affairs*, Columbia University, Nueva York, Invierno 1992, vol. 45, No. 2, pp. 421-440.
- Zemelman, Hugo (Ed), *Cultura y Política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1990.