



El contenido ritual de las tradiciones conmemorativas: alcances y límites

María Margarita Flores Collazo
Departamento de Humanidades
UPR - Arecibo

Sinopsis

Este artículo analiza aspectos teóricos de la naturaleza ritual de las tradiciones conmemorativas con referencia a la formación moderna del Estado-nación. Se arguye que la formalización y el ritualismo, caracterizados por referencias al pasado, sirven, significativamente, al proceso mediante el que ciertas relaciones entre los sujetos son construidas y sostenidas como base de una identidad nacional, proyectada en términos consensuales. Las prácticas rituales conmemorativas y sus vínculos con la promoción de identidades nacionales son, constantemente, diezmadas por las diferentes configuraciones que tienen lugar en las relaciones de poder económico, político y social. El artículo puntualiza que la naturaleza ritual de las tradiciones conmemorativas es difícilmente fija o inequívoca.

Palabras clave: conmemoraciones, Estado-nación, Historia, consumismo, colonialismo.

Abstract

This article analyzes theoretical aspects of the ritual nature of commemorative traditions with reference to the modern formation of the nation-state. It argues that formalization and ritualization, characterized by references to the past, serve significantly to the process by which certain relationships among subjects are constructed and sustained as the basis of national identity projected as a consensual one. Commemorative ritual practices and their links to the promotion of national identities are constantly undermined by the different configurations that take place in the field of economic, political, and social power relationships. The article points out that the ritual nature of commemorative traditions is hardly fixed or unambiguous.

Key words: commemorations, Nation-state, History, consumerism, colonialism.

Sometido: 13 de octubre de 2008
Aprobado: 11 de noviembre de 2008



En este artículo planteo la invención de tradiciones conmemorativas como uno de los más valiosos recursos con los que cuenta el Estado nación para exhibir su naturaleza ritual mientras intenta formar ciudadanos que otorguen legitimidad a sus prácticas de control y dominio. A tal efecto, discuto las acciones que apuntan hacia la precariedad del ritualismo del poder estatal como práctica tendiente a evadir transgresiones a sus expresiones de auto homenaje y supremacía. De ahí que tome en consideración la manera como los conflictos y tensiones, concomitantes a la consolidación de la modernidad capitalista, abrirían un abanico de posibilidades para la configuración de identidades no siempre adaptables a la orquestación ritual de las tradiciones conmemorativas fijadas por el Estado nación. Con esto en mente, me aventuro a desarrollar algunas acotaciones relativas a la formación del sujeto en el consumo de bienes materiales y simbólicos, y sus efectos sobre las estrategias formuladas por el Estado a los fines de elaborar un espacio público apto para su desempeño ritualista. Por último, tomo en cuenta el análisis de las intenciones del ritualismo del poder en aquellos contextos donde la modernidad occidental irrumpió con proyectos y directrices coloniales.

Intenciones del ritualismo como práctica del poder político

En las sociedades del llamado Antiguo Régimen, la puesta en escena del poder remite a referentes simbólicos (religiosos y/o políticos) más inclinados al despliegue de una espectacularidad capaz de reducir a la población al papel de espectadora absorta y obediente frente a todo lo que simboliza y sacraliza la figura del soberano. Coronaciones, entradas reales, ritos fúnebres, etcétera, buscan exponer y confirmar las relaciones del soberano “con el universo, con el mundo exterior, con el territorio político, con el pasado, y, así, con la historia, con la



sociedad y sus obras.”¹ La visibilidad y formalidad de su fastuosidad ceremonial se encuentran abocadas hacia la exhibición intimidante de la irreductibilidad y singularidad de su grandeza.

Aquel modo de representación monárquica hace imaginar, hasta cierto punto, la figuración de un espacio social libre de erosiones que lo desgasten. De ahí que, siguiendo a Tony Bennett, las transformaciones en el carácter, la moralidad o las aptitudes de la población sean raramente el asunto en cuestión dentro de las dramaturgias del poder fomentadas en las sociedades del Antiguo Régimen.² La asociación de la autoridad absoluta del soberano con los poderes misteriosos e intimidatorios del Estado y de las creencias religiosas, permite suponer la existencia de súbditos sometidos por el respeto y el temor, inculcados a través de un sistema de representación simbólica compuesto por monarcas, demás miembros de la realeza y la jerarquía eclesiástica.³

En el transcurso de los siglos XVII y XVIII, comienza a observarse la intermitencia e irregularidad de los intimidantes rituales del Estado. Para entonces, como apunta Roger Chartier, las representaciones del soberano se instalan en la vida cotidiana de la población mediante una vasta variedad de objetos impresos que cimientan “la creencia compartida de la legítima e

¹ George Balandier, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Ediciones Paidós, p. 35. En este libro el autor ofrece una amplia variedad de ejemplos sobre distintos tipos de sociedades (premodernas y modernas) a los fines de ilustrar los sistemas políticos y las puestas en escena del poder estudiadas por estudiosos de la antropología. Por otro lado, expone la manera como dichas sociedades dirigen el juego del orden y el desorden a la luz del enaltecimiento del régimen político que las expresa. Un estudio que destaca la coexistencia de lo serio, lo prohibido, lo intimidante como medida del orden oficial y lo grotesco, lo paródico, lo cómico como expresiones populares prestas a disipar en ambientes festivos las cargas prohibicionistas, amenazantes, violentas atribuidas a los poderes instituidos, es el de Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza Editorial, 1990.

² Tony Bennett, *The Birth of the Museum: History, Theory, Politics*. London and New York, Routledge, 1995, p. 24.

³ En esto que digo sigo muy de cerca los planeamientos de Roger Chartier, desarrollados con el propósito de analizar los cambios observados en el sistema de representación monárquica durante el reinado de Luis XIV. Consúltese Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes de la Revolución francesa*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1995, pp. 145-151.



inviolable autoridad del príncipe.”⁴ Mas al mismo tiempo, van tomando lugar ciertos deslizamientos socioculturales que conducen al entronizamiento de la razón de Estado como marco de referencia para la conducción de conductas, sustituyéndose, así, el referente cristiano como fuerza rectora de los comportamientos de los sujetos.⁵ Lo que, volviendo a Chartier, abre espacio a la indiferencia religiosa y con ello a la pérdida de la “dimensión sacramental” otorgada “a las imágenes del soberano.” En suma, la disminución de la presencia del rey entre sus súbditos, “al igual que el enrarecimiento de los rituales del Estado..., distiende el sentimiento de la participación en una historia común.” Junto a todo esto, los progresos registrados en los usos públicos de la crítica hacen que “en algún momento en el siglo XVIII” la autoridad real acabe socavándose.⁶

Con la inauguración de las revoluciones modernas europeas, la teatralidad de lo político no pierde los contenidos dramáticos de los viejos rituales. Más bien, como afirma Balandier, “el acontecimiento le devuelve la juventud.”⁷ En adelante, su espectacularidad va configurándose a tenor con una nueva gobernabilidad, fundada sobre la necesidad de constituir formas específicas de cohesión social entre intereses evidentemente dispares vinculándolos con un proyecto común.

La rearticulación de las relaciones de los sujetos con los poderes institucionalizados en la forma Estado moderno exigiría la elaboración de lazos reales e imaginarios que posibilitaran el surgimiento de un orden orientado a asegurar una unidad identitaria (política y social) consensual

⁴ *Ibid.*, p. 150.

⁵ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México, Segunda edición, Universidad Iberoamericana, 1993. Véase particularmente la Segunda parte, Capítulo IV “La formalidad de las prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces (siglos XVII-XVIII)”, pp. 149-200.

⁶ *Op. cit.*, pág. 151.

⁷ Balandier, *op. cit.*, pág. 40.



que los remitiera de manera continua y total al ejercicio de su dominio hegemónico. La urgencia de convertir a los sujetos en la expresión corpórea de consenso precisaría la implantación de estrategias de poder discretas, sinuosas, aunque no menos tendientes a garantizar su omnipresencia. De este modo, la sociedad disciplinaria se caracteriza por la infiltración y difusión sutil, entre los sujetos, del cuerpo de saberes, normas, y prácticas de representación articulado en virtud de formar ciudadanos capaces de adherirse a la experiencia de percibir el Estado como fuente de información para su comportamiento colectivo.

La voluntad de nombrar y clasificar a los sujetos se combina con la necesidad de regular sus movimientos y domesticar sus subjetividades; de imponerle formas de identidad que coadyuven a contener potenciales transgresiones que desborden los límites de lo posible. Entonces, la voluntad de poder (en su dimensión estatal) asume, entre sus múltiples funciones, la de producir efectos de legitimación a favor de su dominio, utilizando como uno de sus más caros recursos la puesta en escena de su naturaleza ritual.⁸

El ensamblaje de una exhibición de unidad identitaria visible y permanente entre el sujeto ciudadano y las redes de poder estatales constituye el norte de la invención de tradiciones conmemorativas propias de la modernidad.⁹ El elemento de invención que incide en la

⁸ Sobre la manera como fueron constituyéndose a los sujetos como elementos correlativos del régimen poder y saber que caracteriza la sociedad moderna, consúltese Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa Editorial, Barcelona, 1990; y *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores, 1990.

⁹ Según Eric Hobsbawm, la invención de tradiciones alude al conjunto de prácticas generalmente regidas por reglas aceptadas, abierta o tácitamente, y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar, por medio de la repetición, ciertos valores y normas de comportamiento, lo cual de manera automática implica una continuidad con el pasado. Consúltese, Eric Hobsbawm, "Introduction", in Eric Hobsbawm and Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*. Great Britain, Cambridge University Press, 1983, p. 1. Más adelante, en el cuerpo de mi texto abordaré mi distanciamiento respecto a la noción de invariabilidad y fijación que Hobsbawm sugiere como cualidades intrínsecas a las prácticas rituales que refieren al pasado. De todas formas, remito aquí al lector a un libro que aborda un análisis crítico sobre la manera en que Hobsbawm define el concepto tradiciones como imposición de prácticas fijas, mientras al de costumbres le adjudica características flexibles, capaces de acomodar cierto grado de innovación. Me



escenificación pública de las tradiciones conmemorativas remite a la evocación de un rosario de símbolos que apelen a la consagración del entronizamiento de una organización coherente y armoniosa de las relaciones de poder que predominan en un contexto social específico. A través de la puesta en escena de su poderío simbólico, el Estado procura confirmar y afianzar el reconocimiento por parte de los sujetos de su dominio como instancia suprema que une y cohesiona al cuerpo social en su conjunto.¹⁰

La invención de tradiciones conmemorativas conforma parte de las estrategias de poder correspondientes a la voluntad del Estado de vigilar y controlar sutilmente (es decir, al margen de ejecutorias coactivas directas) a los sujetos que la modernidad armó con opciones para actuar en libertad, constituyéndolos en sujetos (sujetados) de conocimiento.¹¹ En relación con esto último, me animo a entender que el concepto invención no refiere solamente al cumplimiento de las funciones estratégicas o manipuladoras del poder dirigidas a la configuración de ciudadanos de comportamientos domesticados. Sin negar esto, es preciso también apreciarlo como un término que sugiere el despliegue de formas de representación creativas, llevadas a cabo por actores sociales concretos que buscan (desde distintas instancias de poder)¹² legitimar con un

refiero al libro de Stephen Vlastos, (editor), *Mirror of Modernity. Invented Traditions in Modern Japan*. California, University of California Press, 1998. Específicamente, lea la introducción escrita por Vlastos que aparece en las páginas 1-16, y el epílogo escrito por Dipesh Chakrabarty, pp. 285-296.

¹⁰ Siguiendo a Pierre Bourdieu, Catherine Bell define poder simbólico como el poder para constituir “the given by stating it, to create appearances and belief, to confirm or transform the vision of the world and thereby action in the world, and therefore the world itself”. Catherine Bell, *Ritual Theory. Ritual Practice*. New York/Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 199.

¹¹ Esta idea la extraigo de los libros de Foucault, *La verdad...*, pp. 16-17, y *Vigilar...*, pp. 33-35. De acuerdo con Hobsbawm, desde 1870 hasta 1914, el progresivo despliegue de la democracia liberal en Europa tuvo como una de sus más notables consecuencias la producción masiva de tradiciones oficiales. Véase, Eric Hobsbawm, “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870-1914”, in Hobsbawm and Ranger, *op. cit.*, pp. 263-307.

¹² Al decir esto me estoy haciendo eco de Foucault cuando plantea que el poder no se encuentra centrado, de manera exclusiva, en el Estado, como tampoco se limita a reproducir en el nivel de los sujetos comportamientos conformes a



sentido de realismo sus modos de aprehender simbólicamente los espacios que habitan. En este sentido, las tradiciones conmemorativas constituyen prácticas sujetas a la producción de efectos que abren amplio margen a la sanción, la modificación o la apropiación reivindicativa de las formas en que el Estado procura enunciar una unidad identitaria continua y total del cuerpo social con sus poderes.

El poder recurre a un exhibicionismo ritual y simbólico con el objetivo primordial de remarcar la valoración del reconocimiento legítimo de las relaciones vigentes en un entramado social determinado. Por tanto, el ritualismo es por necesidad contextual, puesto que en su ejecución hace resonar, alude, invierte, o niega otras maneras de actuar dentro de un contexto sociocultural específico. Por otro lado, las prácticas rituales se caracterizan por su propensión a diferenciarse de otro tipo de acciones sociales, políticas o culturales. Esto con la clara intención de distinguirse como la expresión de actividades mucho más importantes o poderosas dentro del conglomerado social donde se ejecutan. A la luz del grado de diferenciación que busca establecer, se entiende que el ritualismo refiera a acciones inherentemente estratégicas. Dada esta cualidad, la producción de rituales maniobra a favor de intenciones y objetivos claramente definidos. No obstante, el ritualismo es incapaz de anticipar la fructificación de otros efectos no buscados, aunque engendrados de sus propios modos de agenciar el empoderamiento de quienes controlan o regulan las prácticas rituales. Es decir, el ritualismo tiene la certeza de que su finalidad es la evocación de un consenso de valores, símbolos y comportamientos entre el cuerpo

formas legalistas o de gobierno. De acuerdo con Foucault, el poder se encuentra difundido por toda una red de aparatos o instituciones que si bien informan sobre la especificidad de las maniobras, las técnicas y los funcionamientos del poder, también definen "... focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitorias de las relaciones de fuerza". Foucault, *Vigilar...*, p. 34.



social, por vía de la inculcación de un sentido ritualizado de la realidad. Pero, el ritualismo no imagina “...how it redefines or generates the circumstances to which it is responding. It does not see how its own actions reorder and reinterpret the circumstances so as to afford the sense of a fit among the main spheres of experience –body, community and cosmos”.¹³

Las prácticas rituales, en tanto modos estratégicos de poder enfocados en la fijación de las formas en que el cuerpo social interactúa en un ámbito espacial y temporal simbólicamente constituido, siempre han de estar expuestas a la procreación de nuevas aprehensiones (complacientes, resistentes, o negociadas), de la especificidad simbólica que procuran atribuirle a las relaciones de los sujetos con su entorno social. El Estado se ve entonces obligado a reconocer que en el interior de las relaciones de poder que pretende estabilizar subyace el germen de la resistencia, del enfrentamiento, de la inestabilidad. De ahí que las tradiciones conmemorativas llevadas a cabo en espacios públicos para la participación de la colectividad sean concebidas como prácticas distintas a cualquier otro tipo de acción. Esto no solo por la profusión de los contenidos emblemáticos, códigos de comunicación, etcétera, que le otorgan prestancia y vistosidad, sino porque las mismas se orientan a exhibir la disposición del poder de neutralizar los peligros que amenazan su estabilidad.

Para llevar a cabo sus prácticas rituales el poder necesita de la presencia de especialistas capaces de definir y trazar el contenido y los objetivos de las mismas. Dentro de las sociedades modernas, el Estado confía tales atribuciones a las vanguardias secularizantes compuestas por minorías ilustradas ajustadas a las aspiraciones hegemónicas de su poder. Tal como apunta José

¹³ Mi acercamiento a las prácticas rituales se funda en la reflexión que sobre las mismas realiza Catherine Bell en *op. cit.* La cita directa corresponde a la p. 109.



Joaquín Brunner, como portadores de conocimientos especializados, los intelectuales modernos que se desplazan hacia las instancias de poder estatales se constituyen en procuradores de la “legitimidad de la dominación”. De este modo proporcionan los criterios, las técnicas, los modelos para producir y garantizar la consagración de los valores, símbolos y sentidos que encierren la promesa de la unidad identitaria continua y total que el Estado busca estabilizar entre sus ciudadanos.¹⁴ El espacio escriturario aparece así como el ámbito a partir del cual se moldean las subjetividades, se señala el lugar de los sujetos, se demarcan, en fin, los límites de lo permisible.

De acuerdo con Catherine Bell, el ritualismo es en sí mismo

a creative act of production, a strategic reproduction of the past in such a way as to maximize its domination of the present, usually by particular authorities defined as the sole guardians of the past and the experts on ritual.¹⁵

En seguimiento a Bell, el espacio escriturario que obra a favor de la estabilización de las relaciones de poder vigentes se abocaría hacia el diseño y la ejecución de estrategias para la evocación del pasado como fuente del imaginario social del Estado. La historia como disciplina se instala como una práctica cultural y política adecuada para construir y difundir la noción de que el pasado contiene la “verdad” de la relación espacial y temporal de los sujetos con el Estado que los encuadra. Siguiendo a Hayden White, los especialistas del pasado proyectan la historia como una que goza de una notable aptitud “para producir en el sujeto una sensación de ‘lo real’ que puede utilizarse como criterio para determinar lo que se tendrá por ‘realista’ en su propio

¹⁴ José Joaquín Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*. México, Grijalbo, 1992, p. 186.

¹⁵ Bell, *op. cit.*, p. 123.



presente; o “para valorar el ‘realismo’ de cualquier recomendación a actuar o pensar de una forma y no de otra”.¹⁶

Pero el poder escriturario encara limitaciones. Desde la privacidad de la lectura, puede surgir un consumo atento a la descodificación de las implicaciones (ideológicas, políticas, religiosas, etcétera) de los contenidos conceptuales del producto narrativo ofrecido. Queda, por tanto, sujeto a la deslegitimación de sus enunciados, incidiendo notablemente en la proliferación de opiniones encontradas dentro del espacio de lo público. Se enfrenta, además, con la gran posibilidad de una escasa familiaridad con lo escrito, bien sea por el registro de un alto grado de analfabetismo en conjunto con la existencia de sujetos que solo pueden obtener por sí una comprensión superficial de lo leído; o bien por la personal decisión de individuos que prefieren dedicar sus ratos de ocio a formas de recreación o sociabilidad ajenas a la experiencia de la lectura.¹⁷

Entonces, en lo que concierne a la urgencia de otorgar un único sentido a la “verdad” histórica en virtud de cultivar entre los sujetos criterios que los orienten a identificar las bases del sistema social que impere en el presente en relación continua con el pasado, el saber derivado de la escritura histórica podría resultar adverso cuando no insuficiente. Ambos riesgos no anulan, sin embargo, la necesidad de lo escrito en el proyecto ordenador del poder. Antes bien presuponen la inminencia de conjurar la ambivalencia, mediante la puesta en escena de prácticas

¹⁶ Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona, Paidós Editores, 1992, p. 109.

¹⁷ Roger Chartier, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1995. En este libro, Chartier trata, entre otros aspectos, la relación existente entre la producción y difusión de libros en tiempos de construcción del Estado moderno y la apertura de un espacio público que engendraría una crítica capaz de desacralizar las gestiones del poder político.



rituales que inyecten de visibilidad la existencia imaginaria de la unidad identitaria confeccionada desde el espacio escriturario, capturado por y para la oficialidad. De esta manera, las elites que poseen el virtuosismo del conocimiento y la vocación de formar parte de las esferas de poder dominantes, proporcionan principios epistemológicos, producen textos, diseñan técnicas y códigos de comunicación atentos a resaltar el ritualismo del poder. De ahí que los actos conmemorativos, orientados a destacar un hecho histórico (un evento o una gesta heroica específicos) como génesis de la legitimidad del ordenamiento social establecido, dan buena cuenta del uso del pasado como referente infalible para convalidar la identidad consensual de los sujetos con el Estado. Al mismo tiempo, las jornadas conmemorativas sirven para que el poder se refocile en la exhibición de su autoridad y su capacidad de despliegue, mientras subordina a los espectadores ofreciéndoles un espectáculo atento a la fijación de lealtades que lo consagren.

No obstante, vale puntualizar que el ritualismo con que el poderío real pretende investirse a través de la invención de tradiciones conmemorativas se confronta constantemente con un espacio, no menos real, preñado de otras tantas representaciones imaginarias del entorno social. Es decir, las imágenes ritualizadas del pasado dan origen a un caudal de imaginarios sociales y culturales que de forma creativa realzan la proliferación de otras visiones de lo acontecido tendientes a resistir, validar o negociar los modos como se intentan construir la unidad y continuidad del cuerpo social. Aun cuando el ritualismo del poder se formule como estrategia dirigida a la continua reafirmación e inculcación de comportamientos sociopolíticos domesticados, su cualidad estratégica permite también sacar a la luz los focos donde se instalan las luchas por legitimar o invalidar posturas político ideológicas; develar o silenciar los saberes producidos; incluir o rechazar las formas de acción social y cultural, que apuntan hacia el



surgimiento de los deseos de definir y redefinir las relaciones de poder al son de reclamos o metas de cambio, o de intentos de armonización integral.

A tenor con lo antes expuesto, la gestación metódica y deliberadamente elaborada de actos conmemorativos en modo alguno debe sugerir como característica intrínseca del ritualismo del poder la fijación o repetición de sus contenidos. Ciertamente existe una intención de recrear la experiencia del pasado como una vivencia fija. Como cuestión de hecho la estructura ritual de las conmemoraciones descansa sobre la autoridad y prestigio con los que se reviste el pasado celebrado; revestimiento que, a su vez, garantiza la legitimación del poder que convoca a las jornadas conmemorativas. Sin embargo, dado que su forma de operar se encuentra determinada por el anhelo de derivar una identidad consensual entre sujetos capaces de agenciar otras prácticas de acción política, social o cultural, el poder en su dimensión estatal se encuentra compelido a capturar de algún modo los resultados atribuibles a dichas prácticas, la mar de las veces informadas por otras maneras de imaginar y vivir los efectos del pasado sobre las vidas cotidianas. De lo que se deduce que las prácticas rituales están siempre sujetas a la contingencia, la provisionalidad, el cambio. Trilogía de factores que se comunica mediante la introducción de innovaciones, que como afirma Catherine Bell:

...may be subtle or dramatic; they may radically reappropriate traditional elements or give a very different significance to standard activities; they may overturn meanings completely through inverted practices.¹⁸

Si la fijación y la repetición no deben pensarse como características inherentes a la naturaleza de las prácticas rituales, también hay que descartar la generalizada concepción de que las mismas inducen siempre a rectitudes ceremoniosas. El ritualismo del poder no se escenifica,

¹⁸ Bell, *op. cit.*, p. 124.



necesariamente, en tonos formales o solemnes. En todo caso, los criterios de formalidad o solemnidad son los que conducen con mayor rigurosidad al cenáculo de especialistas que intervienen en su orquestación. Según advertiré más adelante, con esto no niego el hecho de que, muy a menudo, parte de esos criterios se transfieren a los escenarios públicos dispuestos para el erizamiento del poder simbólico del Estado. No obstante, en su función de evocar con eficacia la memoria colectiva, la naturaleza ritual del poder adecua su envanecimiento a la realización de celebraciones conmemorativas festivas.

Convocar a la celebración de la memoria del pasado en un ánimo festivo constituye una estrategia alentada por la necesidad del Estado de garantizar la forja de una fisonomía cohesiva del cuerpo social. La consecución de este propósito lo hace imaginar la fiesta conmemorativa como un medio eficaz para el estallido de gestos corporales (risas, miradas, movimientos) expresivos de la experiencia de vivir la presencia del Estado sin miedos agónicos o lastimeros.¹⁹ Como en efecto se trata de festejar la memoria oficial del poder, se busca la conformación de los sujetos en cuerpos ritualizados. Es decir, investidos con un *sentido* del ritual que los hace aptos para reproducir (consciente o inconscientemente) su filiación con el ordenamiento social, político y cultural establecido. Siguiendo a Bourdieu, Catherine Bell arguye que dicho sentido del ritual “is not a matter of self-conscious knowledge of any explicit rules of ritual but is an implicit ‘cultivated disposition’”.²⁰ La fiesta conmemorativa sirve, pues, para cultivar una salubre disposición de parte de los sujetos para disipar su desconfianza respecto a los poderes dimanados

¹⁹ Para la elaboración de estas ideas y otras que planteo en este mismo párrafo me han sido sumamente útiles los libros de Bajtin, *op. cit.*; y el de Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*. Cambridge, Harvard University Press, 1988. De esta última autora ver también “La fiesta bajo la Revolución francesa”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora, (eds.) *Hacer la historia*. Barcelona, Editorial LAIA, 1978-1980, 3 vols., III, pp. 261-282.

²⁰ Bell, *op. cit.*, p. 98.



del Estado. La celebración festiva incita a la liberación gozosa de la sospecha de que el poder político solo responde a intenciones de fiscalización, intimidación, opresión, sometimiento. De este modo, los sujetos asisten a la resignificación de sus relaciones con el Estado sin percatarse del todo que la unidad identitaria a la que aluden sus gestos celebrantes asume su forma dentro de un proceso continuo de vigilancia y control. Al fin y a la postre, el drama festivo también sigue sujeto a la posibilidad de la inversión y la transgresión de los propósitos oficiales del convite. Por lo que el Estado no renuncia nunca a sus propios miedos. Dado que no es capaz de capturar la totalidad de los desafíos a su poder, jamás deja de anticipar al menos las formas más visibles de resistencia o animadversión.

*La formación del ciudadano en el consumo: efectos sobre el ritualismo del poder*²¹

Paralelo al surgimiento y fortalecimiento del Estado moderno capitalista fueron consolidándose las matrices conceptuales (igualdad, justicia, libertad) que dieron pie a su entronizamiento como administrador de la soberanía que los ciudadanos le confiarían en virtud de la democratización de la política. Por otro lado, la idea de desarrollo (entendida como

²¹ Para no abrumar al lector con constantes llamadas al calce, reconozco en ésta que los argumentos que esbozo bajo este apartado constituyen una síntesis bien apretada de los planteamientos formulados en los siguientes libros y artículos: Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo, 1995 y “Comunidades de consumidores. Nuevos escenarios de lo público y la ciudadanía”, en Beatriz González Stephan (compiladora), *Cultura y Tercer Mundo. Nuevas identidades y ciudadanías*. Venezuela, Nueva Sociedad, 1996, pp. 1-16; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*. Cambridge, Blackwell, 1994; Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*. Siglo XXI Editores, 1998; Alain Lipietz, *Espejismos y milagros. Problemas de la industrialización en el Tercer Mundo*. Colombia, Tercer Mundo Editores, 1992; Fernando Mires, *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad: La revolución microelectrónica; la revolución feminista; la revolución ecológica; la revolución política; la revolución paradigmática*. Venezuela, Editorial Nueva Sociedad, 1996; Laura L. Ortiz Negrón, *Al filo de la navaja. Los márgenes en Puerto Rico*, Puerto Rico, Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad de Puerto Rico, 1999; Carlos Pabón y Arturo Torrecilla, “El capitalismo después del ‘fin de la historia’, en *bordes*, núm. 3, 1996, pp. 19-28; Carlos Pabón, “Mapping a New Political Economy: The Taylor Society. Keynesianism, and Mass Consumption Capitalism” en *Historia y Sociedad*, Año V, 1992, pp. 163-176; Mishra Ramesh, *El Estado de bienestar en crisis. Pensamiento y cambio social*. España, Centro de Publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992; Gladys Román, “Crisis de gobernabilidad: el poder estatal como simulacro”, en *bordes*, núm. 3, 1996, pp. 3-18.



progreso técnico, económico, social y cultural) proporcionaría un escenario en el que la ciudadanía debiera asumir al Estado como gestor indelegable de su bienestar material. Vemos aquí que mientras la modernidad capitalista aviaba a los sujetos ciudadanos de derechos democráticos y de desarrollo integral, el Estado se reservaba la capacidad de vigilar y disciplinar las acciones orientadas a validar tales derechos.

Fundamentado sobre la racionalidad instrumental, el Estado moderno capitalista se ocupó de hilvanar y activar estrategias dirigidas a urdir una trama de relaciones sociales adecuada a la marcha progresiva de la productividad del capital. En relación con esto, las técnicas de control sobre los individuos operarían también acordes con la racionalización del trabajo, de la producción y del mercado. Las actividades productivas de los sujetos en tanto fuerza laboral pasan entonces a calcularse sobre la base de su óptimo rendimiento en beneficio del proceso de acumulación de capital. De ahí las estrategias del poder conducentes a inculcar una ética del trabajo muy a tono con los elementos disciplinarios del protestantismo.²²

Al cálculo de los beneficios derivados de la actividad económica disciplinada, se sumaría la exigencia de intensificar y generalizar las prácticas de consumo de los bienes materiales producidos de forma masiva, gracias a la incorporación de la cadena de montaje semiautomática. Las gestiones a favor de la producción y del consumo masivos surgieron en un contexto (decenio de 1920) de intensas luchas sociales y políticas, resultantes de las precarias condiciones de vida de las clases subalternas, y de la acuciante debilidad del perímetro de control de los trabajadores respecto al proceso productivo. Por ende, debemos entender que los intereses del capital por

²² Para una discusión de la relación del protestantismo con la racionalización disciplinaria del trabajo, véase Mires, *op. cit.*, pp. 28-30.



garantizarse un desarrollo acelerado tuvieron que ajustarse a los conflictos y tensiones manifestados en el seno de las sociedades que amenazaban con socavarlo.

A tenor con la dilatación de los antagonismos que el propio sistema capitalista pergeñaba, surgió una estratégica alianza entre los intereses del capital, el trabajo y el Estado que permitió elevar los niveles de consumo de las masas. Esto, mediante el establecimiento del salario social provisto por el Estado benefactor, la introducción de ajustes a las jornadas de trabajo y la implantación de una política de salarios altos vinculada al aumento de la productividad que satisfizo buena parte de las demandas del sector obrero. Hacia el último lustro de los años 40, las innovaciones registradas en el régimen de acumulación y al modo de regulación transformaron, sustancialmente, las condiciones de producción tanto como las de consumo. De ahí que, la sociabilidad consumista generada, en conjunto con las prácticas discursivas del Estado a través de las cuales se perfilaba como el supremo garante de los derechos democráticos de sus gobernados, abriera amplio margen a la irradiación de la percepción que apuntalaba la idea de que el desenvolvimiento de los derechos ciudadanos era inseparable de la facultad de los sujetos de ampliar, en condiciones de igualdad, su poder adquisitivo.²³

Nuevas reconfiguraciones del capital ponen en evidencia las quebraduras del pacto social sobre el que se había fundado el imaginario de estabilidad política y económica que inyectaba la consolidación del Estado benefactor y que, de hecho, había logrado el florecimiento del bienestar de los sectores que participaron en la articulación de aquel arreglo en los países que comandaban

²³ Hasta aquí me he estado refiriendo al esquema de reproducción capitalista denominado fordismo, y el cual se caracterizó por la semi-automatización de la producción, la regulación keynesiana basada en el Estado benefactor, el pacto capital-trabajo, y la extensión de una norma social de consumo. Para un análisis más detallado y agudo del concepto, consúltese las lecturas citadas en la llamada al calce número 21, particularmente las de David Harvey, *The Condition...*; Alain Lipietz, *Espejismos...*; Carlos Pabón y Arturo Torrecilla, “El capitalismo...”; y Carlos Pabón, “Mapping...”



el desarrollo del capitalismo industrial. A partir de los años setenta, es posible observar cómo los modos de producir se automatizan y se reestructuran al mismo tiempo que se desterritorializan.²⁴ Los principios rectores de la productividad, del mercado y del consumo hacen que el capital se interne profundamente en el entramado social. Por su parte, el Estado entra en una dinámica de repliegue en relación con sus antiguas funciones reguladoras del capital y el trabajo. Consecuentemente, manifiesta su incapacidad de hacer frente a las altas tasas de desempleo provocadas por las modalidades introducidas en el régimen de acumulación capitalista. Al mismo tiempo, da claras muestras de sus dificultades en el cumplimiento de su papel como proveedor de servicios sociales dirigidos a aquellos sectores que fueron quedándose al margen de una modernidad que se planteaba progresivamente igualitaria. Como resultado de esto, se produce lo que Fernando Mires denomina “crisis de la política”; lo cual “expresa una relación de no adecuación entre lo que se imaginan los representados que debe ser la política, y la política que se imaginan que tienen que realizar los representantes”.²⁵ Aun cuando la mayoría de las clases políticas siga manejando prácticas discursivas a tono con las matrices conceptuales de la modernidad, buena parte de sus representados tiende a restarle credibilidad. Nuevas formas de articulación reivindicativa de las subjetividades aparecen en escena, haciendo brotar lo que de fragmentado, movedizo, esparcido e insospechado contiene la inmediatez del mundo que los rodea.

No es mi propósito indagar aquí sobre los múltiples modos como los sujetos, a raíz del proceso que he descrito a grandes rasgos, se animan a saber, sentir o imaginar su mismidad y su

²⁴ Son los tiempos del mundo posfordista que se caracteriza por un régimen de acumulación flexible del capital. Remito a las lecturas citadas en *ibid.*

²⁵ Mires, *op. cit.*, p. 117.



relación con el otro (personas) o lo otro (mercancías, espacios territoriales y domésticos, etcétera).²⁶ Mi intención es sugerir que en el contexto histórico que vivimos, donde el capital ha intensificado y extendido su dominio en la sociedad, un indeterminado número de individuos ha optado por articular sus subjetividades entrando en un juego de complicidades con el capital. Es decir, mientras expresan su desapego de un Estado que cada vez más desplaza hacia el sector privado muchas de sus responsabilidades, asumen como parte de sus luchas reivindicativas la obtención de un poder adquisitivo que les asegure suplir, más allá de sus necesidades básicas, sus deseos de disfrutar de un nivel de vida que les represente estatus social y poder.

A la luz de todo lo anterior, la formación de la ciudadanía en el consumo amenaza, constantemente, con diezmar la prestancia, el prestigio y la autoridad con que el poder pretende investir las prácticas rituales que confecciona para auto homenajearse. De este argumento realizo algunas derivaciones relacionadas con el montaje de tradiciones conmemorativas abocadas a congregarse a un alto número de ciudadanos en espacios públicos, con el fin de convertirlos en espectadores absortos del ritualismo del poder. Una de aquéllas me dirige a reiterar el empeño del Estado por conjurar los riesgos que comporta la indiferencia de la ciudadanía respecto a su autoridad.²⁷ A tal efecto, los poderes establecidos se ven obligados a incorporar otras maneras que le permitan atraer para sí la fascinación que ejercen sobre los ciudadanos otros escenarios de identidad y sociabilidad.

²⁶ Refiero al lector al libro de Laura Ortiz, *supra.*, nota 21. En éste la autora realiza aborda las articulaciones discursivas que surgen desde los márgenes en relación con las transformaciones sociales y económicas contemporáneas.

²⁷ García Canclini, *Consumidores y ciudadanos...* y "Comunidades de consumidores..."



En los tiempos actuales, asistimos a una gran explosión de imágenes y productos ofrecidos por las grandes industrias culturales, como fácilmente asequibles y consumibles. La proliferación de los medios de comunicación masiva ha abierto un amplio espacio para el surgimiento de una dramaturgia política inspirada en el “arte del espectáculo” aviado por las agencias de publicidad. De este modo, se orienta a la creación de efectos de visibilidad adaptables a la difusión cotidiana de la imagen del poder, por vía de los aparatos (radios, televisores, video caseteras) que se imagina accesibles, sino a todos, al menos a una vasta mayoría de sus gobernados.²⁸ Se crea, así, el Estado-espectáculo donde el poder ya no se encuentra relacionado, según afirma George Balandier, “a un figura lejana, perfilada por el mito inicial, lo imaginario colectivo y la tradición, sino por una elaboración que otorga a los responsables presencia y celebridad, haciendo de ellos personajes capaces de atraer hacia sí la más amplia adhesión”.²⁹ Aun cuando suscribo esta argumentación de Balandier, estimo conveniente acotar una leve modificación pertinente a mis planteamientos. En el caso de las jornadas orquestadas para la conmemoración de algún hecho acontecido en el pasado, los representantes del poder continúan afanados en trazar la trayectoria de sus acciones en relación continua con el evento celebrado tanto como con las figuras que intervinieron en su realización. De esta manera, buscan infundir la noción de que el pasado es el referente legítimo para la ejecución en el presente de acciones viables y socialmente responsables. Incluso permanecen inclinados a apropiarse de la investidura mítica con la que son caracterizados los protagonistas que llevaron a cabo la gesta glorificada en los actos conmemorativos.

²⁸ Balandier, *op. cit.*, pp. 115-149.

²⁹ *Ibid.*, pp. 119-120.



Ahora bien, la siempre pujante coexistencia de otras formas de identidad impone al poder inspirado en el “arte del espectáculo” a que éste trate de generar adhesiones al ritmo de programas conmemorativos bien vistosos y lucidos, que instiguen a sus potenciales espectadores a no conformarse con una transmisión radial o televisiva. De ahí su complicidad con las industrias gestoras de figuras emblemáticas en el mundo del espectáculo artístico. Y aquí me aventuro a señalar la frase *figuras emblemáticas* en un triple sentido. Por un lado, porque entiendo que refiere a figuras que al parecer son capaces de lograr cierta unanimidad en el gusto digamos, por ejemplo, musical de parte del público consumidor. Por otro lado, porque esa unanimidad puede traducirse en una modalidad cultural representativa de equis conglomerado social. Por último, porque en la medida en que se hace lectura del gusto en esos términos, los representantes de la cultura artística pueden objetivar sentimientos de adhesión al poder que los invita (pagándoles, por supuesto) a dar lucidez a los actos que programa para su teatralidad. Es decir, el drama-espectáculo-festivo le permite al Estado procesar a su favor la identidad que sus espectadores sitúan en las figuras artísticas que éstos perciben como que los representan. Aun cuando dicha percepción responda, en última instancia, a la voluntad de proclamar sentidos de identidad ajenos a las peripecias del Estado tendientes a proyectarse en señas de codificación simbólica, unívocas y totalizadoras, el poder no cesa en su empeño de administrar aquella voluntad en su beneficio. Esto aunque no sea más que para medir fuerzas con sus enemigos reales o potenciales: entre más asistentes a sus dramas políticos pueda contabilizar más dispuesto estará para recrear la ilusión de un consenso digerido sin recelos inoportunos.

Sin embargo, no empece la recurrente constatación de las estrategias del Estado para hacer proliferar la difusión de su autoridad, la realidad también apunta hacia el “debilitamiento



de [sus] demostraciones, es decir, que los ciudadanos-espectadores acaben aburridos y desafectos”.³⁰ La capacidad de convocar a los ciudadanos para que éstos celebren en común unión su poderío compite con el uso privado que muchos hacen del día fijado como señal de la continuidad de la colectividad con su pasado y fuente del imaginario social del Estado. Uso que se encuentra vinculado a otras formas de sociabilidad que le dan sentido a sus vidas cotidianas; sentido que buena parte de las ocasiones se relaciona con sus prácticas consumistas; prácticas que remiten al predominio del capital en la sociedad; predominio que fecunda los modos de resistir, contrariar, desviar, recrear, parodiar las múltiples ramificaciones de los procesos que se han conjugado para la reproducción intensiva y extensiva del capital con la consiguiente torcedura de las desigualdades sociales, económicas y culturales; torceduras que ponen en jaque los contenidos emblemáticos de la modernidad, mientras se configuran nuevos horizontes desde los que se podría pensar, tal como sugiere Mires, los cómo cuajar una política democrática más real.³¹

El ritualismo del poder en la forma nación

De acuerdo con Eric Hobsbawm, la nación debe ser entendida según el sentido que le fuera otorgado por el nacionalismo moderno, y el cual presupone, primero, una congruencia entre unidad política y la entidad primigenia que aglutina a personas con una lengua, etnicidad, territorio, historia, características culturales comunes; segundo, da por sentado la voluntad de confirmar la nación creando formas de lealtad superiores a cualquier otra. De ahí que para

³⁰ *Ibid.*, p. 120.

³¹ Mires, *La revolución...*



Hobsbawm la nación constituya un concepto históricamente construido, cuyo contenido real solo puede hacerse inteligible a raíz del análisis de la puesta en marcha de los proyectos que la definen como entidad primaria e inmutable.³² A la luz de esta definición, me propongo auscultar la manera como el poder en su forma Estado moderno intenta motivar adhesiones congruentes con los proyectos nacionalistas que florecieron a partir del siglo XIX.

Conforme a los parámetros articulados por la modernidad occidental, el Estado procura enfrentar las tensiones, conflictos y contradicciones que se sitúan en el interior del cuerpo social, incorporando a los sujetos en un proceso uniformador que selle perpetuamente su identidad con las relaciones de poder vigentes. Para conjurar los riesgos que conllevan los rasgos defectuosos de la modernidad, el Estado moderno debe asirse a un proyecto político exaltado como destino impostergable. De este modo, la nación surge como categoría política apta para evocar, al

³² E. J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Editorial Crítica, Barcelona, 1992, pp. 9-21. Vale que aclare que en relación con el elemento de invención que incide en el rumbo seguido por el proceso de construcción de naciones, asumo cierto distanciamiento de los planteamientos de Hobsbawm. En su propuesta para el estudio del surgimiento de la forma nación, Hobsbawm se apoya en la postura de Ernest Gellner para quien el nacionalismo “engendra naciones” valiéndose de enmascaramientos, adulteraciones y engaños. Hobsbawm, al igual que Gellner, reconoce la existencia de comunidades “reales” que se hacen objeto de proyectos nacionales que tienden (a decir de Gellner) a inventarlas cuando no a destruirlas, o, según Hobsbawm, a sustituirlas. Es decir, que, previo a la efectuación de prácticas de representación orientadas a imponer un único sentido de identidad nacional, existen vínculos de reconocimiento e identificación “reales” (*protonacionales* para Hobsbawm) entre las colectividades capturadas para aquel fin. Entiendo que acercamientos de aquel tipo, a la postre contribuyen al ensamblaje de interpretaciones que enfatizan la existencia de lazos primarios **ajenos** a construcciones igualmente inventadas o imaginadas por aquellas comunidades a los fines de dotarse de un sentido de cohesión social aún sin necesidad de crear, como referente para su comportamiento colectivo, una organización de integración política territorial. Como afirma Wilda Celia Western, “los lazos protonacionales tienen tanto de imaginación como los que la nación moviliza para constituirse”. Además, en las posturas que remarcan el grado de realidad de las colectividades existentes antes de la aparición de la forma nación, subyace el peligro de un reduccionismo que invita a una apreciación sobrevalorada del ejercicio manipulador de los poderes abocados a la consagración de una idea unívoca de la nación. Es mucho más productivo comprender que la invención de naciones no cumple solamente con funciones manipuladoras, sino que también remite a la marcha de actividades creadoras llevadas a cabo por actores sociales concretos que compiten por legitimar el “realismo” que orienta sus prácticas de acción social. Consúltese, Hobsbawm, *Naciones...*, pp. 55-88; Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza Universidad, 1994; y Western, p. 32. Para un análisis crítico al uso del concepto invención como equivalente a artificio o falsedad, véase Stephen Vlastos, *op. cit.*, pp. 1-16.



margen de artilugios de control y vigilancia evidentemente opresivos, un sentido de filiación con el orden territorial, social, económico, político y cultural configurado y prescrito por el Estado-nación.

El Estado-nación se arroga la tarea de naturalizar su relación con el cuerpo social atribuyéndole características fijas que lo refiera de manera continua y total a las circunscripciones de tiempo y espacio que demarcan las fronteras nacionales. Anclada en un pasado despojado de toda falsificación, la nación se instaure como un referente verdadero que prefigura los comportamientos sociopolíticos y las prácticas culturales de la colectividad que le debe su sentido de pertenencia. Como marco de referencia, la nación se convierte en eje central en torno al que giran las estrategias del poder estatal para reforzar entre los gobernados *una* idea de identidad nacional inequívoca. Esto es, capaz de referirlos a los poderes centrados en el Estado y de diferenciarlos de los que viven fuera de sus contornos territoriales. En este sentido, la nación es perfilada como una noción que posibilita borrar y contener, los antagonismos, las fisuras y las tensiones que la modernidad capitalista maximizó. Se percibe, así, como un sujeto histórico que transfigura sus órganos constitutivos (los miembros de la nación) en un cuerpo que transfiere su carácter contencioso, sus diferencias, su capacidad de desequilibrar el orden establecido, al “otro” externo. Otredad de la que hay que cuidarse celosamente, no vaya a ser que su intrusión jamaquee los cimientos sobre los que se fundan la identidad y la cohesión social resguardada tras los contornos fronterizos configurados por el Estado nación.

La unidad identitaria que el Estado nación aspira prender entre sus gobernados requiere del uso de símbolos y prácticas rituales que se conviertan en los núcleos de la legitimación de su proyecto ordenador. En la ejecución de tales funciones, se hace perentorio la captación de la



cultura (entendida ésta como la apropiación simbólica de la realidad con el fin de dotarla de significación con múltiples fines)³³ por la política.³⁴ Confrontados con la realidad de su deseo de formar un ser nacional, los poseedores del saber insertos en las redes macro públicas seleccionan, exhiben, interpretan, recrean, exaltan valoraciones culturales existentes (lenguas, modos de sentir, pensar e imaginar) que puedan leerse como los elementos constitutivos, inmutables, esenciales de la nacionalidad. Al mismo tiempo, acuerdan las estrategias que emplearán para la escenificación de las liturgias que consagran la nación y la identidad que se entiende intrínseca a ella.

En la época de auge de la edificación de naciones, banderas e himnos se conciben como los emblemas unitarios más visibles de la nación. Por tanto, se constituyen en los símbolos más susceptibles para la ratificación de las marcas fronterizas que encuadran a la *comunidad* que se *imagina* propietaria de la especificidad territorial y cultural del espacio nacional.³⁵ Son, además,

³³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Barcelona, 1995, pp. 19-40.

³⁴ A juicio de José Joaquín Brunner la “dimensión constitutiva de la modernidad” es precisamente la concreción de “complejos procesos de reconocimiento/apropiación” centrados en los aparatos de producción cultural orquestados por el Estado. José Joaquín Brunner, *América Latina y modernidad*. México, Editorial Grijalbo, 1992, pp. 210-211.

³⁵ Sugiero en esto el uso que hago de la expresión “comunidad imaginada”, acuñada por Benedict Anderson para referirse al concepto nación, y la cual le sirve para armar una definición operativa que dé al traste con las enunciaciones que equiparan el elemento de invención, que interviene en el proceso de crear naciones, con el de falsedad o fabricación. Sin embargo, deseo advertir que cuando suscribo su expresión lo hago de manera parcial. Me explico. Anderson propone que la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Con *imaginada* el autor alude a la experiencia de crear y vivir, por los miembros de una nación, “la imagen de su comunión” aun cuando no lleguen nunca a conocer al resto de sus compatriotas. Se imagina *limitada* porque sus miembros habitan heredades fronterizas finitas, demarcadas por la existencia de otras naciones; *soberana* por su adscripción a los contenidos emblemáticos que la racionalidad ilustrada atribuyó al Estado soberano, particularmente en lo concerniente a su capacidad de garantizar la libertad de los integrantes de su territorio. Por último, se imagina como *comunidad* porque, a pesar de las fisuras, conflictos y tensiones que operan en su interior, “la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”. No obstante, las virtudes de su tan celebrada formulación se confrontan también con debilidades. La “comunidad imaginada” de Anderson sirve para subrayar la manera en que fue formulado el deseo de constituir la nación de parte de quienes se arrogaron la prerrogativa de definirla en los términos como se la imaginaban. Por tanto, el acento de su definición recae en el triunfo del imaginario de los grupos dominantes que delinearón, desde las instancias de poder provistas por el Estado moderno (enmarcado por la racionalidad occidental europea), el curso a seguir para el establecimiento



las señales más valiosas para revivir la virtuosidad de los héroes que afirmaron la voluntad de la nación de ejercitar su derecho “natural” a erigirse como unidad política.³⁶ Enarbolando banderas, marchando al ritmo de los himnos que encarnan la idea de nación, caen los hombres que luego se convertirán en los mártires prestigiados en las prácticas rituales ensambladas por el Estado nación. Banderas izadas e himnos ejecutados con sacra formalidad en actos conmemorativos buscan conducir a los sujetos a adentrarse visual y sensorialmente en la historia nacional, trazada por quienes hicieron posible la culminación de la forma nación. Esta es otra manera de convertirlos en cuerpos ritualizados. Si aplicamos el argumento de que el *sentido* del ritual es captado por los sujetos sin un conocimiento de las reglas explícitas que conducen las prácticas conmemorativas, podemos afirmar que la llamada “conciencia nacional”-que apela al registro de lealtades abnegadas a favor de la glorificación y grandeza de la nación- responde *en buena parte* a una predisposición estratégica y sutilmente cultivada.³⁷

definitivo de su proyecto nacional. En la tarea de explicar las circunstancias que engendraron la forma nación, así como sus características y contenidos, es de vital importancia resaltar las ejecutorias de las vanguardias secularizantes que hicieron posible la estabilización de la nación en tanto proyecto político, social y cultural. Lo problemático no lo situó en la explicación de la naturaleza hegemónica y homogénea de la versión triunfante del imaginario nacional durante la era moderna, sino en la ausencia, dentro de su despliegue explicativo, de los imaginarios mantenidos a raya, y que, sin embargo, sirvieron de base a la instalación de una forma de vivir la experiencia de imaginarse la nación. No tan solo esto. También abonaron el terreno sobre el que se forjarían otras maneras de imaginar y narrar el espacio nacional. Por lo que la imagen de una nación donde la convivencia “siempre” ha de tener por base “un compañerismo profundo y horizontal” choca con una realidad preñada de imaginarios tendientes a proponer otros modos de representarla, o, simplemente de vivirla al margen de las luchas que se desatan entre quienes desean convertirse en artífices de su destino. Cf. Benedict Anderson, *op. cit.*, pp. 23-25. Mi apreciación crítica a la formulación de Anderson debe mucho a los planteamientos argüidos sobre el particular por Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986, pp. 21-22; Western, *op. cit.*, p. 32; y Michael Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*. New York/London, Routledge, 1997, p. 6.

³⁶ Remito a Etienne Balibar, “La forma nación: historia e ideología”, en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*. Madrid, IEPALA, 1991, pp. 135-167.

³⁷ Cuando digo *en buena parte* me hago eco de lo que afirma Wilda Celia Western en el sentido de que la crítica a las deducciones que realizan los discursos nacionalistas sobre la conciencia nacional no anula la existencia de una dimensión subjetiva que se manifiesta, “mediante complejas operaciones que a veces superan o se restringen a ciertas nociones de lealtad”. Western, *op. cit.*, p. 39. Por su parte, Catherine Bell también confiere gran importancia



Aplicando un planteamiento de Martin Prösler relativo a la profusión de museos nacionales y etnológicos (particularmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX), puede sostenerse que la invención de tradiciones conmemorativas “served to chart a difference between peoples and hence reinforce a national consciousness during the phase of the definition of a ‘standard of civilization’”.³⁸ La extensión de las “fronteras de la civilización” invitaba a exaltar la idea de nación por partida doble. Por un lado, abriría amplio margen para la escenificación paroxismal de la gloria y grandeza de la nación empeñada en difundir sus saberes, mientras multiplicaba las ramificaciones de su poder. Por otro lado, conduciría al estallido de imágenes de comunidades vigorosas, refociladas en el fervoroso clamor de la superioridad de sus respectivas identidades nacionales. Los tonos solemnes tanto como los más informales que sirven de acompañamientos, sonoros y visuales, a los actos conmemorativos juegan un papel trascendental en los tiempos que proliferaron las agendas que contemplaban la difusión de la modernidad a través de la conquista de nuevos territorios.

Dilemas de las prácticas conmemorativas en contextos coloniales

En lo que respecta a los proyectos coloniales confeccionados por las modernas naciones metropolitanas, los mismos fueron ejecutados por actores sociales concretos con intenciones, objetivos y aspiraciones específicos en mente, aunque sumamente diversos, complejos y

a esa dimensión subjetiva, aunque centrando su atención en los efectos no previstos del ritualismo en tanto práctica de control social. Véase, Bell, *op. cit.*, pp. 171-181.

³⁸ Martin Prösler, “Museums and Globalization”, in Sharon Macdonald and Gordon Fyfe, *Theorizing Museums. Representing Identity and Diversity in a Changing World*. Oxford, Blackwell Publishers, 1996, p. 34.



ambivalentes.³⁹ Un denominador común de tales proyectos era, por supuesto, la expoliación económica de los territorios conquistados. Pero las prácticas discursivas que los sostenían informan acerca de un amplio y denso arco de postulados, categorizaciones e intervenciones orientados a afincar un dominio hegemónico sobre los nuevos “otros” subalternos, tan lejanos como extraños. Lo que, por un lado, significa que los proyectos colonizadores no se realizaron de manera uniforme. Por otro lado, se advierte que aquello que los enlaza (esto es fundar colonias para dinamizar la reproducción ampliada del capital) implicó el desarrollo de nuevos instrumentos de dominación y control que rebasaban la prelación de los intereses puramente económicos.

Según Nicholas Thomas, para los Estados nacionales metropolitanos la modernidad se les presentaba aún más difícil de conducir como proceso civilizador, cuando fungían como actantes protagónicos en el interior de las sociedades coloniales. Espacios que, con harta frecuencia, asediaban a sus noveles administradores con un sentido de inseguridad derivada de su incompreensión de la mentalidad de pobladores sobre los que se habían figurado representaciones que la realidad se empeñaba en invertir o anular; y de agobio por las múltiples maneras en que sus nuevos subalternos revelaban sus resistencias frente a los valores, patrones, e instituciones, modernos y modernizadoras, con los que trataban de gobernarlos.⁴⁰ La dificultad amplía su magnitud si tomamos en cuenta que, a pesar de estar en sintonía con los contenidos

³⁹ Para un análisis del proyecto colonial norteamericano en Puerto Rico en el que se destaca la polivalencia de las realidades discursivas con las que el imperio norteamericano intentaba articular su política colonial y definir a sus nuevos colonizados, consúltese a Gervasio Luis García, “El otro es uno: Puerto Rico en la mirada norteamericana del 1898”. Ponencia presentada en el Congreso de LASA, Guadalajara, México, celebrado entre el 17 y el 19 de abril de 1997.

⁴⁰ Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Princeton, Princeton University Press, 1994, pp. 15-16.



emblemáticos de la modernidad (libertad, igualdad, progreso, derechos ciudadanos), los gobiernos coloniales ejercían su poder desde una postura de tutelaje que en efecto negaba, total o parcialmente, el disfrute de tales contenidos por parte de los sujetos colonizados. De esto se deduce que las políticas de asimilación implantadas por los colonizadores en modo alguno implicaban la intención de elevar al colonizado a un plano de valoraciones jerárquicas similar al ocupado por el que los miraba con agrios celos. La asimilación tutelada de aquellos ideales (como, por ejemplo, la canalizada por vía de la educación) buscaba efectuar la construcción de un sujeto compenetrado con la idea de la rentabilidad de subordinarse con docilidad a sus tutores. Las paradojas resultantes pujan por ser explicadas.

La ocupación de territorios por medio de la fuerza tuvo muy pronto que lidiar con la necesidad de instituir un aparato de control político e ideológico que sirviera para generar un grado de consenso afín a las intenciones de dominio. De ahí que, como dice Ranajit Guha, “el idioma de la conquista fue[ra] reemplazado por el idioma del Orden”.⁴¹ Esto implicaría el manejo de estrategias que facilitarían la instauración de un régimen moderno de poder, es decir, uno que no se fundara únicamente en el ejercicio de funciones coercitivas. Los colonizadores introducirían medidas de carácter político-administrativas y económicas inspiradas en la racionalidad instrumental, que alentaba la idea de la formación de aparatos estatales que ofrecieran servicios técnicos eficientes. Canalizada en tales términos, la cultura material de los colonizadores seducía a las elites criollas. Lo que en efecto significó un juego de mutua

⁴¹ Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 25.



colaboración entre los representantes del poder metropolitano y las minorías propietarias e ilustradas de las sociedades coloniales.

Mas la concurrencia de intereses demostrada por las elites colonizadas, no raya en una aceptación complaciente de las formas de poder desarrolladas por los gobiernos coloniales. Los colonizadores constriñen el pleno ejercicio de derechos y libertades a sus colonizados. Holladas por la imposición de unas relaciones de poder que van en dirección contraria a los principios liberales burgueses que guiaron la consolidación del Estado en su forma moderna, las sociedades coloniales comenzarían a presionar a sus gobernantes para que éstos ejercieran la administración colonial en concordancia con los ideales que pregonaban las metrópolis que representaban. Las elites con vocación hegemónica se plantearían como las legítimas portavoces de la totalidad del cuerpo social colonizado, desarrollando estrategias propias que describen un campo complejo de negociaciones y resistencias. Dentro del mismo, se vuelve central la cuestión de afirmar la existencia de una “comunidad imaginada” distinta a la del “otro” exterior que pretende capturarla por y para sí.

Según ha demostrado Partha Chatterjee, en el interior del dilema nacional que se gesta en los contextos coloniales se encuentran plasmadas contradicciones y ambigüedades fundamentales. Los discursos nacionalistas anticoloniales se orientan a romper con los criterios formulados por el poder metropolitano que pretende negar la transformación de las relaciones de dominio. Por carecer de una formación política propia la nación entonces se piensa como *problema*. A tal efecto, surgen propuestas (programáticas, tácticas y estratégicas) que, partiendo del reconocimiento de la problemática colonial, aspiran a afirmar la “posibilidad histórica” de



constituir la nación.⁴² Sin embargo, las reflexiones acerca de la cuestión colonial se valen, a la vez, de las mismas categorías morales y principios epistemológicos desplegados por los saberes occidentales. En este nivel se sitúa lo que Chatterjee denomina la *temática* de los discursos nacionalistas, la cual refiere “...to an epistemological as well ethical system which provides a framework of elements and rules for establishing relations between elements...”⁴³

Frente a la inherente contradicción entre los niveles de la problemática y la temática, Chatterjee no vacila en afirmar que aun cuando los discursos nacionalistas se encontraran insertos dentro del marco referencial provisto por los países capitalistas de Occidente, sus elementos constitutivos no representaban una traslación mecánica ni homogénea de los saberes desarrollados en las metrópolis occidentales. El hecho mismo de que constituyan una impugnación crítica del pensamiento y prácticas coloniales, los conduciría a una apropiación selectiva y creativa de los postulados de la modernidad occidental que sirvieron para caracterizar y dominar al “otro”.⁴⁴ Por otro lado, Chatterjee arguye que no se puede perder vista que la realidad objetiva de los espacios sociopolíticos y económicos, desde los que se articulan los discursos anticoloniales, incide en las formas de abordar la problemática colonial y de construir los principios que apoyan sus planteamientos. La dinámica correlación de fuerzas sociales y políticas así como el desarrollo desigual del capitalismo dependiente, darían paso a la coexistencia de diversas maneras de confrontar a las metrópolis. Por consiguiente, también

⁴² Partha Chatterjee, *Nationalist Thought...*, p. 38.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 39-43. Para Chatterjee, en los ámbitos coloniales el pensamiento nacionalista asume distintas formas de combinar problemática y temática según se desarrollan las condiciones objetivas y las fuerzas sociales que toman lugar en determinados momentos históricos. A tal efecto, traza la dinámica de los discursos nacionalistas a través de tres fases: arranque, maniobra y llegada. Esto lo plantea reconociendo que cada fase puede presentar elementos de una o de otra. Sobre este particular, consúltese *ibid.*, pp. 49-52.



abrirían margen para el surgimiento de criterios encontrados frente a las opciones de transformar el orden colonial a la luz de un proyecto de modernización capitalista.⁴⁵

Dentro de las variantes que asumen los proyectos nacionalistas anticoloniales, existiría un denominador común: la inquietud sobre cómo reconciliar el rechazo a lo externo (el colonialismo) con los deseos de adoptar los métodos provistos por una modernidad extranjerizante. De esta inquietante tensión surgirían distintas maneras de definir lo propio frente a lo ajeno. Es decir, diferentes formas de imaginar y redefinir los contenidos tradicionales de la identidad, que los portavoces anticoloniales entenderían consubstancial al cuerpo social que pretendían reordenar por sí y para sí, sin abandonar sus anhelos de conducirse por las vías de la civilización moderna.⁴⁶ La polivalencia de voces y acciones orientadas a reclamar la reconfiguración del espacio colonial, en términos de la afirmación de un sentido de comunidad propio, puede ser informada a través de la invención de tradiciones conmemorativas.

En algunos casos, los colonizadores agenciaron la invención de tradiciones que sirvieran para conmemorar su irrupción en los espacios colonizados.⁴⁷ Discursos, salvas, paradas civiles y militares, juegos, regatas, repartición de limosnas y alimentos, fuegos artificiales, entre otras,

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ De acuerdo con Chatterjee, el nacionalismo en el mundo colonial pretende adoptar los principios, patrones, e instituciones del Occidente moderno enfilando esfuerzos hacia la retención y fortalecimiento de la dimensión interior (espiritual) constituida por lazos primarios tales como el territorio, la lengua, las tradiciones y costumbres. Véase, Partha Chatterjee, *The Nation...*, pp. 6-13 y 119-121.

⁴⁷ Como ejemplo de esto es la celebración del centenario, en 1888, de la fundación de New South Wales, Australia, bajo el auspicio del gobierno colonial inglés. Consúltese, Lyn Spillman, *Nation and Commemoration. Creating national identities in the United States and Australia*. Great Britain, Cambridge University Press, 1997, pp. 49-52. Otro ejemplo lo ofrece el caso de la celebración del 25 de julio en Puerto Rico, el cual remite al hecho de que el gobierno colonial norteamericano otorgó, en 1901, un carácter de fiesta legal a la conmemoración del día que la isla fue invadida por las tropas estadounidenses. Véase, María Margarita Flores Collazo, *25/4 julio. Conmemorar, festejar, consumir en Puerto Rico*. San Juan, Academia Puertorriqueña de la Historia y Centro de Investigaciones Históricas, 2004.



describen las actividades programadas para la conmemoración del “encuentro”. De este modo, los representantes metropolitanos en las sociedades coloniales procurarían inculcar valores que generaran afecciones remunerables para el orden impuesto. El mismo tipo de eventos formaría parte de las tradiciones conmemorativas inventadas en el interior de las naciones colonizadoras para su propia consagración, y que serían trasladadas hacia la sociedad colonial.⁴⁸ Es de esperarse que la transmisión de los contenidos emblemáticos de las naciones colonizadoras se diera en correspondencia con el sentido conferido de manera unívoca por el proyecto nacional triunfante en cada metrópoli. En la medida que el poderío simbólico (representado en instituciones, banderas, himnos, figuras humanas como monarcas o padres fundadores, etcétera) remitía a la memoria de la gloria y grandeza de la nación colonizadora, se aspiraba a que los colonizados la consagraran con muestras de disciplinada adhesión, colaboración y obediencia. Al fin y al cabo, estas disposiciones se sumarían al registro de las hazañas civilizadoras de los Estados nacionales que se lanzaron a la expansión de su saber y sus poderes.

Sin embargo, los colonizadores no podían prever que los subalternos atribuyeran a su repertorio de símbolos y sentidos otros usos, que pondrían en evidencia la precariedad de su poder hegemónico. Dentro de los regímenes coloniales quedaría igualmente manifiesta la manera como el nacionalismo moderno, originado y madurado por las grandes potencias occidentales, permanece preso de los límites impuestos por su propia retórica. A medida que iban imponiéndose las pautas orientadas a reforzar la “elaboración de la subordinación, la

⁴⁸ Para ejemplos que demuestran el traslado de ese tipo de tradiciones partiendo del caso del imperio británico en relación con la India, véase Bernard S. Cohn, “Representing Authority in Victorian India” in Hobsbawm and Ranger, *op. cit.*, pp. 165-209. Es el caso también de la celebración del 4 de julio en Puerto Rico, Flores Collazo, *25/4 julio...*



composición de la imagen e identidad del subordinado”, los subalternos con vocación hegemónica procederían a identificar el colonialismo como problema, y a delinear el marco epistemológico y ético que sirviera de referente para la realización de sus prácticas anticoloniales.⁴⁹

Al encontrarse seducidas por la introducción de la cultura material de los nuevos dominadores, las elites locales concurrirían con la idea de aprovechar los eventos conmemorativos para adelantar sus agendas anticoloniales. En ocasiones, se unirían con la motivación de celebrar la ruptura con el orden anterior, anquilosado por la ausencia de condiciones objetivas para la realización de un proyecto modernizador similar al que disfrutaban los países metropolitanos. Por otro lado, su participación en la programación de tales actividades brindaría la oportunidad para tantearse a sí mismas. Es decir, de auscultar las probabilidades de diligenciar la convergencia de intereses a favor de articular un proyecto modernizador coherente, situando un sentido de diferencia frente al “otro” externo en la continuidad de sus propias tradiciones culturales. Finalmente, su intervención colaboracionista con los gobernantes coloniales de turno daría cumplimiento a un interés compartido con éstos. Me refiero al deseo de encauzar las acciones de los colonizados inferiores en beneficio de su construcción como sujetos disciplinadamente deslumbrados por la “disposición” del poder para procurar su bienestar. A dicho interés se ata otro: alentar la integración de aquéllos a la vida moderna, pero manteniendo el sitio que les corresponde en el ordenamiento jerárquico de la sociedad.

La tendencia de los colonizados superiores apunta hacia la adscripción de los principios de la democracia liberal y del progreso que fundamentaron el establecimiento de los Estados

⁴⁹ Palabras entre comillas las extraigo del libro de Western, *op. cit.*, p. 51.



nacionales modernos. En este sentido, sus posturas celebrantes o colaboracionistas en torno a las conmemoraciones del pasado nacional del país colonizador, incluyendo las relativas a su irrupción en los territorios colonizados, deben ser leídas no como reflejo de un oportunismo servil, y sí como la proyección del futuro que prefigurarían para la organización de su entorno material, político y social. Vistas de esta manera, es posible entender el desbordamiento de renovadas apropiaciones (divergentes y convergentes a la vez) de los símbolos y sentidos que se comunican a través de las jornadas conmemorativas. A través de estas apropiaciones, expresarían como imperativo la formulación de un proyecto modernizador que canalice la concreción de los progresos alcanzados por la civilización moderna. Al mismo tiempo, irían demarcando el perímetro que debe mantenerse ajeno a las influencias extranjerizantes. Es decir, pondrían en evidencia la politización de las “funciones diferenciadoras de la cultura”⁵⁰. Cuando definen la identidad de la comunidad cultural en términos continuos y esencialistas, están en efecto construyendo la autenticidad de la dimensión “espiritual” de su espacio social en oposición a las visiones de sus colonizadores, que tienden a inferiorizarlos, por tanto, a negarles la capacidad de alcanzar la transformación de las relaciones coloniales.

Por su parte, el “otro” interno inferior también asistiría al cuadro ceremonial del poder con sus propias agendas, aunque con propósitos igualmente distintos entre sí. Pesquisarlas con precisión es tarea difícil, por lo que es necesario invocar la imaginación. Entre aquéllas es posible encontrar las que estuvieran tras la materialización de ilusiones reivindicativas que señalan hacia sus precarias condiciones de vida o de trabajo, fuertemente determinadas por

⁵⁰ Frase entre comillas la extraigo del libro de James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1995, p. 25.



razones de clase, raza, color o género. Otras tantas nos refieren a la parcial satisfacción de una necesidad inmediata. No es insensato imaginar la existencia de aquellas que informan sobre la búsqueda de un espacio público que promete el ejercicio de una socialización libre de coacciones evidentes. Por lo que la presencia, en las actividades conmemorativas, de un indeterminado número de subalternos por partida doble podrían también dar cuenta del deseo de liberarse (aunque fuese por un momento fugaz) de los pesares cotidianos.

Conclusiones

El nacionalismo, en tanto ideología legitimadora del Estado moderno orientado a componer normas de comportamientos sociales y políticos domesticados, recurre continuamente a presentar respuestas harto autoritarias que niegan a los sujetos otras formas de apropiación simbólica de la realidad. Esto es, que rebasen la centralidad de la forma nación y de la especificidad identitaria que se le atribuye. Pero, esas continuas manifestaciones, orientadas a doblegar o quebrar voluntades transgresoras del orden simbólico establecido, son inequívocas constataciones de la precariedad de las hegemonías y, por supuesto, de las prácticas rituales con las que pretenden afincarse.

Luego de amargos forcejeos y cruentas luchas, los países que lograron sustraerse de la condición colonial impuesta por las grandes potencias occidentales se dieron a la tarea de estabilizar el interior de sus nuevas naciones siguiendo los modelos institucionales, organizativos, técnicos, etcétera, heredados de sus antiguos administradores. A tenor con su disposición de afirmar la forma nación tal como había sido ideada por la modernidad, procedieron a materializar la localización del tiempo nacional mediante la invención de nuevos calendarios festivos para homenajear a sus héroes y mártires, o celebrar los hechos que



anticipaban la instauración definitiva de la nación. Los especialistas del saber, desplazados hacia las instancias de poder, proporcionarían a las clases políticas dominantes los conocimientos que éstas requerirían para la construcción de una nueva memoria. Dentro de ésta quedarían registrados los enfrentamientos originados contra el poderío colonial que obstaculizaba el derecho “natural” de cristalizar la forma nación.

La difusión de la memoria nacional plantearía la urgencia de convocar a los ciudadanos a jornadas conmemorativas a través de las cuales pudieran asimilar un nuevo sentido del ritualismo del poder. Es decir, uno que los disciplinara en la percepción de sujetos *descolonizados*. En adelante, debían dar muestras atentas a la consagración de la nación capturada de manos de quienes le negaban su derecho a afirmarse, así como evidenciar su avidez por saborear los alcances del proyecto modernizador conducido por sus legítimos representantes. No obstante, dado que el nacionalismo es tan polémico como la modernidad que lo engendró, las naciones de nuevo cuño se enfrentarían al hecho de que un número impreciso de sus recién *descolonizados* sujetos continuaba apresado por la elaboración de la subordinación impulsada, desde los tiempos coloniales, tanto del lado de los colonizadores como del lado de las elites que colaboraron para el mantenimiento de las jerarquías sociales. Sin caer en una postura que desmerezca los duros combates contra las políticas colonizadoras agenciadas a través de constantes violaciones a la misma dignidad humana, la descolonización en tanto proyecto político nacionalista no logró cancelar las tensiones, los conflictos y las contradicciones dinamizados por la modernidad que la inspiraba. Con las diferencias de rigor, los nuevos Estados nacionales se ocuparían de hilvanar muchas de las estrategias que sus viejas metrópolis ponían en ejecución para contener los amagos de transgresión al orden establecido.



La puesta en escena de la naturaleza ritual del poder continuaría, entonces, patentizándose como una estrategia eficaz para garantizar la legitimación de la unidad identitaria (consensual) existente entre los sujetos y el Estado. Pero la realidad siempre se antoja más pujante que el imaginario social del poder. De ahí que las tradiciones conmemorativas se presten a dar rienda suelta a otras aprehensiones del evento celebrado (así como de sus parapetos simbólicos), que dan cuenta de reclamos orientados a la transformación de las relaciones de poder vigentes. Por otro lado, los procesos implicados por la globalización del capital trascienden todo tipo de heredades fronterizas, por lo que los sujetos van asumiendo otras formas de pensar, parodiar y experimentar su inmediatez en relación continua con la amplia gama de corredizos por donde transita la multiplicidad de imaginarios culturales que se producen fuera de sus localidades. De modo que, las jornadas conmemorativas son cada vez más susceptibles a la presencia de sujetos menos dispuestos a aprehender el orden simbólico que fundamenta la nación al son de la especificidad identitaria que ésta pretende imponerles. Con esto que digo no estoy negando la existencia de subjetividades que avivan las funciones diferenciadoras de la cultura, recurriendo a la nación como referente central. Más bien, pretendo expresar que las identidades nacionales en ningún modo dejan de estar sujetas a innovaciones, reemplazos, cambios o transformaciones. Por ende, los sentidos de pertenencia o identidad relativos a un espacio histórico-social determinado siempre estarán expuestos a complejos procesos de “apropiación, compromiso, subversión, enmascaramiento, invención y renacimiento”.⁵¹

⁵¹ *Ibid.*, p. 396.