

comunidad de gente que comparte unas mismas ideas la certeza de que existen logros y sucesos que desafían a la mortalidad, como había esperado Horacio con tanta razón. Pues su obra pertenece a la civilización, a la “cultura universal” que hunde conscientemente sus raíces en el pasado. Como consecuencia, el aniversario, a diferencia de una celebración ritual, no niega en modo alguno el transcurso lineal del tiempo. Puede también apercibirnos de la distancia que nos separa del hecho celebrado, que no debe perderse en la memoria. Cien años después de su muerte, la filosofía de Cassirer nos sigue conmoviendo. Ahora me gustaría cerrar este discurso con una expresión inglesa intraducible, que combina alegremente las concepciones del tiempo cíclico y lineal: “Many happy returns of the day”.

Memorias en proceso América Latina, siglos XVI-XX

François-Xavier Guerra

Este texto es la introducción al libro *Mémoires en devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle. Colloque international de Paris, 1^{er}-3 décembre 1992*. Édition préparée sous la responsabilité de François-Xavier Guerra, Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, pp. 9-27. François-Xavier Guerra (1942-2002) nació en Vigo, España, pero estudió en Francia y se naturalizó francés. Su tesis de doctorado en historia la dedicó a la Revolución mexicana (*Le Mexique: de l'Ancien régime à la Révolution*, publicada en 1985), abriéndola a las ideas revisionistas de François Furet que permitieron repensar la Revolución francesa (*Penser la Révolution française*, de 1978), más bien cuestionarla a fondo, en los años que antecedieron a la anunciada conmemoración estatal de su Bicentenario en 1989. A lo largo de su lamentablemente breve pero muy fértil vida académica como profesor en la

Sorbona, Guerra fue un gran investigador y maestro. Compartió con sus no pocos discípulos y colaboradores su rigurosa reflexión y su amplio programa de investigaciones sobre el tránsito del Antiguo Régimen al Nuevo, ampliada al conjunto del mundo ibérico desde el siglo XVIII. Este tránsito implica el paso de los espacios imperiales a los nacionales, del súbdito al ciudadano, del corporativismo al individualismo, y un cambio también de las memorias políticas, traídas a cuenta por la conmemoración del Quinto Centenario de 1992. El presente panorama del “devenir” de las memorias latinoamericanas en el periodo colonial, el siglo XIX y el XX nos ayuda a repensar la memoria mexicana en nuestra doble conmemoración centenaria de 2010. La traducción y nota son de Rodrigo Martínez Baracs.

Cuando hace tres años pensamos en un coloquio que tuviera lugar en 1992, la polémica alrededor de la conmemoración del Quinto Centenario estaba en pleno. Todo era tema de debate: desde la oportunidad o no de conmemorar sea lo que sea, hasta la palabra misma que designara la llegada de Cristóbal Colón a ese continente que después sería llamado América. Nos pareció entonces que era inútil participar en esta polémica y agregar un coloquio más a tantos otros, destinados algunos a celebrar y la mayor parte a cuestionar, más allá de este acontecimiento, cinco siglos de historia americana.

Pero la intensidad misma del debate era un indicador precioso de la importancia de los combates en torno a la memoria y, por lo tanto, de la necesidad de hacer de ella precisamente el objeto de nuestra reflexión. Intitulamos entonces nuestro coloquio *Lo que se juega en la Memoria. América latina en el cruce del Quinto Centenario. ¿Conmemorar o rememorar?*, para estudiar, en la larga duración, las batallas que se libraron alrededor de la memoria y del olvido.

La empresa era ciertamente demasiado ambiciosa y tal vez ambigua. Ambigua, pues trataba sobre temas de investigación que estaban todavía en sus comienzos en la historiografía sobre América Latina;¹ ambiciosa también por sus contornos cronológicos —cinco siglos— así como sobre su extensión geográfica. Ambigua por ese término “memoria” que, pese a todo, hemos conservado por razones de comodidad en el título de esta publicación, sin dejar de tener conciencia de las diversas problemáticas a las que remite su polisemia y de los problemas que plantea; el más importante de los cuales es el de confundir la memoria propiamente dicha —los recuerdos individuales o co-

¹ Los estudios más numerosos tratan sobre todo del comienzo de la época colonial.



lectivos— con construcciones que podrían ser calificadas de “memoriales” o “históricas”.² Porque, aunque ambas, la memoria y las “construcciones memoriales”, son reconstrucciones del pasado y que se puede pasar insensiblemente de la una a las otras, no dejan de ser de diferente naturaleza.

En efecto, los recuerdos personales —la memoria propiamente dicha— nunca son ni completos ni neutros. Son siempre fragmentos del pasado, el resultado no sólo de la limitación física de la memoria humana, sino también elecciones concientes o inconscientes, efectuadas en función de lo que consideramos particularmente significativo para nuestra vida, para la de nuestros prójimos o la del grupo o los grupos de los que formamos parte. Hablar de elección y de significación implica que la memoria personal, la más personal de las memorias, ya es una reconstrucción del pasado que es a la vez individual y social. Individual, en lo que tiene de más íntima, pero siempre social, no sólo porque se refiere en buena parte, a nuestras relaciones con los otros y los grupos a los que pertenecemos, sino también porque depende de los códigos y de las referencias culturales de esos grupos: de sus valores, de sus imaginarios, de lo que piensan que es su identidad y su pasado.

Sin embargo, si se limita a la sola transmisión oral de los recuerdos, esta memoria individual o colectiva es de corta duración y de contenido restringido. Para superar estos límites, tiene que poderse apoyar sobre otros medios que le permitan perpetuarse, sobre soportes diversos —escritos, imágenes, monumentos, ceremonias, rituales—, sobre hombres o instituciones encargados de preservarla, crearla o recrearla, interpretar-la o reinterpretarla...

Entramos entonces en el dominio de las construcciones “memoriales” al que pertenece la Historia en las diferentes formas que ha tomado en nuestro mundo occidental. Estas construcciones no podrían estar separadas ni de sus autores, ni del momento o del contexto en el que fueron elaboradas, ni de los grupos que se las han apropiado. Designar estas construcciones con el término “memoria” puede justificarse por el hecho de que pretenden hacernos conocer el pasado; pero es seguro que no son en lo esencial recuerdos —no más individuales que colectivos— aun si pueden, en parte, remitir a ellos. Estas construcciones memoriales pertenecen más bien al dominio de las representaciones, de los imaginarios, de las creencias adquiridas por el sesgo de los mecanismos de socialización que ninguna experiencia personal puede, en la mayor parte de los casos,



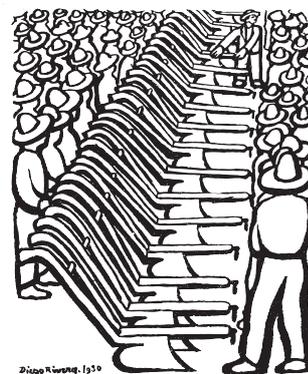
² Para una definición de esta memoria histórica, *cfr.* Pierre Nora, “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, en *Les Lieux de Mémoire, I. La République*, París, Gallimard, 1984, pp. XVII-XLII.

ni validar ni desvalorizar. De allí el carácter aparentemente opuesto de sus propiedades. Por un lado, se presentan como verdades indiscutibles e invariables porque son una parte importante de los elementos que estructuran a un grupo humano, de su identidad. Por otro lado, en vista de que son de hecho el resultado de una elaboración, consecuencia de una particular combinatoria de actores, las construcciones son por naturaleza variables, en la medida en que cambian estos actores, su lugar en la sociedad o sus referencias culturales.

Este doble carácter, de permanencia y variabilidad, explica el ardor de los combates alrededor de la “memoria”, ya que en ellos están en juego no solamente las relaciones de poder en el seno de un grupo humano, sino sobre todo creencias y, por lo tanto, certezas sobre lo que un grupo humano considera que es su identidad.

Es cierto que todo lo que se refiere a la memoria está sujeto, en todos lados y siempre, a reajustes constantes, pero la América Latina, y muy particularmente la América Hispánica, aparece como un caso extremo, como un continente traumatizado por su pasado, y sobre todo por los dos grandes trastornos, tanto políticos, sociales como culturales, que marcaron su historia: la Conquista y la Independencia. Ambos provocaron dos grandes rupturas en la continuidad de la memoria y de las visiones del pasado de las cuales es difícil encontrar equivalentes en otras partes. De allí el lugar que toma en América el olvido o la negación del pasado: después de la Conquista, de las civilizaciones y las culturas precolombinas; después de la Independencia, del periodo colonial. Por ello hemos estructurado nuestra reflexión en tres partes cronológicas de duración desigual. En primer lugar, los tres siglos del periodo colonial, que ven, después del traumatismo de la Conquista, el nacimiento y la consolidación de una sociedad ciertamente muy heterogénea, pero cada vez más amestizada y unificada en gran parte alrededor de valores comunes. Después, el siglo XIX, obligado no solamente a oponer los tiempos oscuros del Antiguo Régimen a las luces de la modernidad, como sucede en la Europa latina, sino también, después de una independencia inesperada, a dotar a los nuevos estados de un pasado que venga a legitimar su existencia como nación. Un siglo XX, finalmente, el nuestro, el tiempo de crisis y de cuestionamientos múltiples así como de tentativas más o menos logradas de reinterpretación de todo el pasado latinoamericano.

Las aproximaciones utilizadas en este conjunto de estudios han sido tan variadas como los objetos a los que se refieren. Sin embargo, han sido privilegiadas, por una parte las construcciones historiográficas y, por otra, las fiestas y las conmemoraciones; las primeras por el lugar central que ocupan en la constitución de las representaciones del pasado; las segundas,



Poseemos sin duda crónicas y libros españoles que recogen datos transmitidos por informantes indígenas, obras también por medio de los cuales las elites hispano-indias, muchas veces mestizas, mediadoras naturales entre dos mundos, intentan transmitir la memoria de sus antepasados americanos.

no solamente como precedentes de las conmemoraciones actuales, sino también por todas las informaciones inéditas que aportan al discurso explícitamente histórico. A través de ellas se puede aprehender más fácilmente a los actores comprometidos en las querellas de la memoria y sus estrategias, y también, más allá de las representaciones de las elites, las actitudes y las creencias del pueblo. Se entiende que, pese a la pluralidad de temas y de aproximaciones recogidas en este libro, estos estudios no son más que una primera aproximación, sin pretensión de ser exhaustivas, de un tema inmenso: un sobrevuelo que permite ciertamente desprender algunas certitudes, pero también varios temas para investigaciones por venir.

* * *

En el análisis del periodo colonial, era normal que los primeros temas abordados tratasen de las consecuencias de la Conquista: sobre la ruptura que provoca en la transmisión del pasado indígena, pero también sobre lo que las nuevas “construcciones memoriales” consiguen salvar de este naufragio en el que se hunden inmensos lapsos de la memoria indígena, conforme desaparecen sus soportes, sus formas de expresión y los hombres encargados de asegurar su transmisión. Poseemos sin duda crónicas y libros españoles que recogen datos transmitidos por informantes indígenas, obras también por medio de los cuales las elites hispano-indias, muchas veces mestizas, mediadoras naturales entre dos mundos, intentan transmitir la memoria de sus antepasados americanos. ¿Pero hasta qué punto los primeros y sobre todo las segundas son capaces de dar cuenta de ese pasado y de tomar el relevo, con nuevos instrumentos, de los que desaparecen?

En ese campo, como en tantos otros, la respuesta pasa por el mestizaje cultural; un mestizaje tan profundo que hace prácticamente imposible, bajo pena de contrasentido o de anacronismo, leer esos textos como si se tratara de una crónica o de una historia de los tiempos que antecedieron a la Conquista. Franklin Pease muestra así los tratamientos a los cuales los primeros cronistas y sobre todo autores mestizos, sometieron las formas no históricas de transmisión de la información sobre el pasado, propias de la civilización inca —incluidas las escenificaciones rituales— para transformarlas en *historia* a la occidental. Claire Pailler intenta, por su lado, analizar la impronta de la historia antigua europea en la construcción de los *Comentarios reales*, la gran obra del Inca Garcilaso de la Vega, el ilustre historiador mestizo del siglo XVI, que está en el origen de tantas visiones míticas posteriores del mundo

inca. Alimentada e impregnada por la cultura antigua, su historia de los incas es, podría decirse, una “historia romana”, la historia de esta otra Roma que para él fue Cuzco, a tal punto que hasta se puede encontrar en ella la tripartición funcional indo-europea...

Estas empresas que apuntan a transferir las modalidades indígenas a nuestras formas históricas para dar cuenta del pasado son, pues, de interpretación difícil y conducen a construcciones híbridas y a veces contradictorias. No por ello dejan de ser el signo evidente de la profunda transformación que experimentaban entonces las sociedades americanas. Porque, más allá de esas combinatorias complejas de formas y de contenidos, la mayor parte de los autores que pertenecen a las elites hispano-indias se proponen ante todo integrar a los pueblos indígenas en la historia de la salvación y se adhieren por ello mismo a una visión de la historia regida por el providencialismo cristiano.

¿Puede concluirse que toda memoria indígena fue borrada, fundida en una nueva representación vasta y homogénea del pasado? Para nada: la pluralidad de las memorias en el periodo colonial, sean o no sean indígenas, es sin duda más grande que en la época contemporánea. Y esto por varias razones. La primera, porque no existía una versión oficial profana de la historia de las Indias, y por lo tanto ni la voluntad, ni los medios, de imponerla al conjunto de la población. Serge Gruzinski muestra bien, por ejemplo, la existencia de varias versiones diferentes del descubrimiento y de la Conquista en el México de fines del siglo XVI, con un abanico de juicios de valor bastante cercanos a los nuestros. Estas diferentes versiones sobre acontecimientos, sin embargo fundadores, no son sólo la manifestación de líneas interpretativas diversas, sino que están estrechamente ligadas, más allá de los hombres concretos que las expresan, a la historia y a la memoria de los grupos —políticos o familiares— a los que esos hombres pertenecen.³

La segunda y más importante razón de la diversidad de las “memorias” en la época colonial se debe a esta multiplicidad de grupos en los cuales está estructurada esta sociedad tipo Antiguo Régimen. Una vez que dejamos el dominio restringido de la memoria individual, el problema central es, en efecto, el del sujeto de la memoria. Hablar, sin más precisiones, de “memoria colectiva” conlleva una simplificación que no conduce más que a callejones sin salida, porque toda sociedad es una combi-



³ Como lo muestran la visión histórica muy imperial e hispánica de la república india de Tlaxcala o los silencios sobre Colón de don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, explicables por sus lazos de parentesco con uno de los miembros de la expedición del almirante.

nación de grupos humanos heterogéneos. Uno de los elementos constitutivos del grupo —al lado de un tipo particular de vínculos entre sus miembros, de intereses, de valores y de comportamientos específicos— descansa justamente sobre la idea que se hace de sí mismo, de su diferencia en relación con otros, en suma, de una identidad que está amasada en gran parte con “memoria”.

Existe, sin duda, en una sociedad dada un cierto número de representaciones del pasado compartidas, hasta cierto punto, por la mayor parte de los grupos que la componen. Regresaremos más adelante a esas representaciones, pues queremos hablar aquí de la “memoria” de un grupo; una “memoria” compuesta en ciertos casos por verdaderos recuerdos y en otros por reconstrucciones del pasado más o menos elaboradas. Recuerdos, por ejemplo, de una comunidad pueblerina en torno a sus conflictos de tierras con una gran propiedad vecina, o con otra comunidad cercana; o recuerdos, de la “república de Tlaxcala” a fines del siglo XVI acerca de su alianza con Cortés contra Tenochtitlan; los de un gran linaje sobre sus antepasados y sus hechos y gestas... Se trata aquí, en parte, de una verdadera transmisión de recuerdos, reactualizados permanentemente por las relaciones del grupo con otros o con el Estado. Una parte de la transmisión se hace sin duda oralmente, pero también gracias a documentos destinados a *probar* sus derechos: títulos de posesión de tierras, privilegios otorgados por las autoridades, genealogía y relaciones de méritos. En esas sociedades en las que el escrito es raro, éste llega a socorrer la memoria oral para “dignificar” y legitimar una versión del pasado que es de hecho una afirmación o una reivindicación de derechos. La importancia de esas “memorias” no debe ser desestimada en las sociedades tipo Antiguo Régimen, fundadas sobre una gran variedad de grupos dotados de derechos y de deberes particulares —sus privilegios— cuyo fundamento debe ser probado remitiendo a costumbres ancestrales o a antiguas concesiones de las autoridades. De allí el lugar que ocupan en estas sociedades las probanzas, las pruebas de derechos o de méritos, y esto para todos los grupos, desde los más altos hasta los más bajos: probanzas de nobleza o de hidalguía, títulos primordiales que fijan para los pueblos sus derechos políticos y sus propiedades de tierras, etcétera.

Por supuesto que estos documentos contienen una parte de verdadera memoria, pero son también un lugar de recreación del pasado —hecho en proporciones variables de olvido, invención y aun manipulación o falsificación— en función de las estrategias del grupo en un momento dado. Los grupos indígenas no son una excepción y comparten, al igual que los otros, estrategias semejantes de la memoria; su originalidad es el carácter



culturalmente híbrido de sus construcciones. Charlotte Arnoud nos muestra así la reelaboración de las genealogías a las que se entrega la nobleza maya del siglo XVI, para hacerse confirmar u otorgar privilegios por la Corona. Esta práctica genealógica, ampliamente utilizada antes de la Conquista, debe acomodarse ahora a un nuevo sistema de valores. Sucede lo mismo con otros actores colectivos de rango social menos elevado, como esas “memorias” de grupos afro-indios, estudiadas por Danièle Dehouve, las cuales recurren a la legitimización de las fundaciones de pueblos, a relatos legendarios sobre los santos patrones (parecidos a muchos de los mitos precortesianos sobre los orígenes). Relatos híbridos pues, que muestran una “memoria” de las comunidades indígenas, cuyos orígenes no van más allá, en la mayor parte de los casos, de la fundación del pueblo después de la Conquista.⁴

La persistencia de esas memorias es considerable, sobre todo en el caso de los grupos que tienen una base territorial. Todavía en 1809 la ciudad de Tlaxcala, para reclamar su derecho a elegir un diputado, sigue apelando a sus antiguos privilegios obtenidos como “auxiliar y protectora de la conquista de estos Reynos”.⁵ Para tomar otro ejemplo a un nivel al mismo tiempo más modesto y más conocido, los documentos de Anenecuilco, el pueblo natal de Zapata, “raíz y razón”⁶ de su revuelta, muestran que los conflictos que conoce en 1910 hacen intervenir a actores y posturas análogos a los de fines del siglo XVIII.

Más allá de estas “memorias” parciales, falta intentar aprehender cuáles son, si existen, las representaciones del pasado compartidas por el conjunto de los grupos de la sociedad colonial. Thomas Calvo nos ofrece, por medio de un examen cuantitativo de las fiestas de la ciudad de México en la década 1720, una visión a la vez inesperada y en suma lógica de los valores compartidos por los habitantes de la capital de la Nueva España. Inesperada, porque esas fiestas americanas son todas profundamente hispánicas y no se diferencian de sus homólogas peninsulares más que por una sobrevaloración de la celebración barroca. Lógica, en la medida en que esas fiestas son sobre todo fiestas religiosas: las del ciclo litúrgico —de Cristo, de la Virgen, de los santos— o canonizaciones... Aunque su análisis se refiere sobre todo a las elites criollas, nada de lo que conocemos por otros lados nos permite pensar que suceda otra cosa con los

La persistencia de esas memorias es considerable, sobre todo en el caso de los grupos que tienen una base territorial. Todavía en 1809 la ciudad de Tlaxcala, para reclamar su derecho a elegir un diputado, sigue apelando a sus antiguos privilegios obtenidos como “auxiliar y protectora de la conquista de estos Reynos”.

⁴ Sobre este tema esencial, *cfr.* Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e-XVIII^e siècle*, París, Gallimard, 1988, cap. III.

⁵ “Representación de la Ciudad de Tlaxcala a la Junta Central”, 30 de mayo de 1809, AGN, México, Historia, vol. 418, exp. 13.

⁶ *Cfr.* Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, 2a. ed., México, CFE, 1970.

La principal “memoria colectiva” de conjunto de las sociedades americanas, y sobre todo de la América hispánica, es por lo tanto la de una Historia santa.

grupos de sangre mezclada o los indios, tanto en la ciudad como en el campo.⁷ Las fiestas civiles son mucho menos numerosas y se reducen en lo esencial, a la celebración de acontecimientos contemporáneos: acontecimientos de la familia real (funerales, matrimonios, nacimientos), jura del nuevo rey.

Son, pues, las fiestas religiosas las que dominan y estructuran el tiempo, el calendario, por la conmemoración periódica de los principales acontecimientos de la historia de la salvación y de esos amigos de Dios que son los santos, a la vez antepasados en la fe, modelos e intercesores. Más íntimamente aún, y antes de su manifestación en el año litúrgico, el ritual central del cristianismo, la Misa, está ubicado bajo el signo omnipresente de la memoria. Memoria de los santos que precedieron en la fe a los fieles vivos, *Communicantes et memoriam venerantes...*;⁸ memoria de los difuntos: *Memento, etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum qui [...] dormiunt in somno pacis.*⁹ Y sobre todo, en el centro de la Misa, después de la fórmula de la consagración, la rememoración querida por Cristo de las acciones que actualizan la Redención: “*Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*” *Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta [...] tam beatæ passionis [...].*¹⁰ El cristianismo es por excelencia la religión de la memoria: la de la intervención de Dios en la historia humana, primero en la Antigua Alianza, por la elección de Israel como su pueblo, y después, tras la encarnación de su Hijo, en la Nueva Alianza, por la constitución, gracias a la adhesión a la fe, de un nuevo pueblo de Dios, “*plebs tua sancta*”.

La principal “memoria colectiva” de conjunto de las sociedades americanas, y sobre todo de la América hispánica, es por lo tanto la de una Historia santa. La adhesión a la misma fe funda un sólo pueblo cristiano, y unifica, pese a importantes matices regionales,¹¹ sociedades divididas por múltiples hendiduras. La incorporación a ese pueblo confiere a todos un pasado religioso común, el que se conmemora constantemente en los actos religiosos. Esta memoria religiosa dominante no dejará de plantear problemas a todos los que, después de la Independencia, tratarán de secularizar estas representaciones colectivas.

⁷ La importancia de las fiestas del santo patrono del pueblo, del barrio o de la cofradía parece que allí tienen mucha más relevancia.

⁸ “Unidos en la misma comunión, veneramos primero la memoria [...]”, *Canon romano*.

⁹ “Acuérdate también, Señor, de tus servidores y tus servidoras [...] que duermen el sueño de la paz”, *ibidem*.

¹⁰ “‘Todas las veces que lo haréis, lo haréis en memoria mía’, Por ello en memoria, Señor, de la bienaventurada pasión [...] vuestro pueblo santo...” *ibidem*.

¹¹ La cristianización es sin duda más profunda en la Nueva España que en Perú.

Más allá de la memoria religiosa —central en una representación común de la historia—, los diferentes grupos de la sociedad colonial, incluidos los indios, comparten también en su mayor parte una visión común de su historia política, la de la *translatio imperii* —de las antiguas autoridades indias al rey de España—, abordada aquí por varios autores. El rey se ha vuelto tanto en el imaginario real como en el de sus súbditos indios, el descendiente de los monarcas “aztecas” o incas. Que esta asimilación pueda asumir contenidos diferentes sobre la identidad y los atributos del rey, no cambia la significación profunda de este fenómeno. Esta ficción, contemporánea de la Conquista, legitima el poder del soberano y parece haberse expandido a todos los niveles de la sociedad sin que se haya verdaderamente puesto en duda.¹² Las revueltas contra las autoridades reales se hacen, como en la Europa del Antiguo Régimen, al grito de “¡Viva el Rey! ¡Muera el mal gobierno!” Y las quejas que los indios elevan al rey se hacen en su nombre:

Nuestros antiguos Padres, los Reyes Incas, y los otros Gentiles, han pecado en una larga y variada idolatría: es cierto, pero ellos dejaron ya de ser nuestros Padres, y sufrimos hasta hoy sus iniquidades. ¿Acaso no sois, Señor, nuestro Padre, nuestro Señor, nuestro Rey?¹³

Esta concepción del poder real no es simplemente política, sino también inseparablemente religiosa: el monarca recibió este imperio en herencia por la defensa y la propagación de la fe.¹⁴ Ella explica una aparente paradoja: los más duros agravios de los indios contra las consecuencias de la Conquista corren junto a su aceptación, puesto que ésta permitió no sólo a la providencia de hacerles conocer la verdadera fe, sino también ella aparece como el pacto original que los integra como “vasallos”¹⁵ del rey en la nueva sociedad. Por ello, no es sorprendente que, por ejemplo, las parcialidades (comunidades) indias de México en 1809 litiguen ante los tribunales —y ganen— para partici-

¹² Salvo, tal vez, en ciertos episodios de la “gran rebelión” andina de los años 1781-1782.

¹³ *Representación verdadera, y exclamación rendida, y lamentable, que toda la Nación Indiana hace a la Magestad del Señor Rey de las Españas, y Emperador de las Indias, el Señor D. Fernando el VI, pidiendo los atienda, y remedie, sacandolos del afrentoso vituperio, y oprobio, en que están mas ha de doscientos años. Exclamación de los Indios americanos, usando para ella misma, que hizo el Promete Geremias a Dios en el cap. 5 y ultimo de sus Lamentaciones*, s.l., s.d. [Perú, mediados del siglo XVIII], p. 5.

¹⁴ “Vuestra herencia Señor, que como a hijo mayor de la Catholica Iglesia, Mayor Monarca, Mayor Catholico, os cupo en suerte [...]”, *ibidem*, p. 1.

¹⁵ Pese a su carácter anacrónico, el término “vasallo” se sigue utilizando en 1808.



par en el paseo del pendón, el desfile del estandarte, la ceremonia que, el día de San Hipólito, conmemora el aniversario de la caída de Tenochtitlan en manos de los conquistadores.¹⁶

La interiorización de esos valores constitutivos de la Monarquía hispánica —providencialismo monárquico y catolicidad—¹⁷ es tal, que se le encuentra aún expresada en vísperas de la Independencia por modestos pueblos de indios que, cuando se dio la agresión napoleónica, ofrecen sus bienes y sus vidas para...

[...] ponerse al servicio de nuestros Soberanos Cathólicos [...]. Jamás el pueblo de Dios de Israel pidió algo a su Divina Magestad para servirlo mejor, sin que le envíe a sus ángeles mismos para exterminar sus enemigos, cuando no tenía siquiera como nosotros tenemos, una Señora de Guadalupe, venida cuando nuestros soberanos nos trajeron la Santa Fe Cathólica, beneficio que no podríamos pagar ni al precio de mil vidas.¹⁸

* * *

Estas visiones del pasado profundamente enraizadas en la sociedad colonial experimentan un cuestionamiento radical con la Independencia, sobre todo en la América hispánica.¹⁹ Para las elites del siglo XIX, la Independencia es mucho más que el acceso de los países americanos a una soberanía plena. Representa una ruptura radical entre dos épocas, el comienzo de un tiempo nuevo, dicho de otra manera un tiempo de los orígenes. La Independencia abre así la gran época de las conmemoraciones, entre las cuales se encuentran las de las fiestas nacionales, esas fiestas que sólo pueden poseer los países que son o pretenden haber nacido por una ruptura.²⁰

En efecto, el periodo de la Independencia representa una doble ruptura. Es en primer lugar una revolución, una vasta y brusca mutación que conduce a todo el mundo hispánico al re-



¹⁶ Cfr. Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios. 1812-1819*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán, 1983, pp. 40-41.

¹⁷ Cfr. David Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, FCE, 1991, caps. IX y X.

¹⁸ Carta del delegado y de los "otros naturales" de Santiago del Río al cabildo de esta ciudad, AGN México, Historia, t. 46, f. 454.

¹⁹ En Brasil, la Independencia conserva tanto el régimen monárquico como la dinastía portuguesa.

²⁰ Es significativo al respecto que ni Gran Bretaña ni España tengan verdaderas fiestas nacionales (en el caso de esta última, después de varios intentos sobre fechas diferentes). En Francia, el 14 de julio no es el aniversario de los orígenes absolutos de la nación, sino de una nueva manera de existir.

chazo de la sociedad y los valores del Antiguo Régimen y a la adopción de la modernidad política. Corresponde además a la desintegración de este conjunto político único que era la Monarquía hispánica y la aparición de nuevos estados soberanos; es por lo tanto no solamente la separación de la metrópoli, sino también del rey que aseguraba hasta entonces la cohesión del conjunto. La doble ruptura se produce, además, en el curso de un largo periodo de guerras y luchas sociales cuya amplitud y violencia tienen graves consecuencias para el porvenir. Consecuencias identitarias, en primer lugar, porque aún si las luchas por la Independencia revisten mucho tiempo el carácter de una guerra civil, no por ello obligan menos a los independentistas a redefinir su identidad para oponerse a adversarios que se presentan como los verdaderos españoles; consecuencias sociales, además, porque estos conflictos actúan como un poderoso fermento de disolución del vínculo social que une a los pueblos, los órdenes, los cuerpos, los individuos...

Estas múltiples fracturas hacen necesario un reacomodo, para no decir una invención del pasado, para hacerlo compatible con estas novedades. Como en Francia, así como en todos los demás países que quisieron hacer tabla rasa del pasado y construir un mundo nuevo, había que ilustrar el paso de un antiguo régimen —en el que reinaban la opresión, la oscuridad y la ignorancia— a una era radiante, la de un hombre nuevo, una nueva sociedad, valores nuevos. Igualmente hacía falta recurrir a la “nación” para justificar la aparición de nuevos estados, porque sólo la nación y su derecho a la soberanía podían legitimar, en el nuevo sistema de referencias, la voluntad de independencia de los “pueblos” (de los reinos, provincias o ciudades): esas comunidades políticas del Antiguo Régimen que acceden entonces a la Independencia.

La construcción de esas nuevas visiones del pasado, por muy necesarias que fuesen, no dejaba de plantear temibles problemas a los hombres de la Independencia y a sus sucesores. El problema central, que se encuentra en todos los dominios, es el de la continuidad con el periodo colonial. En el campo de los valores y de las representaciones que unificaban a la monarquía hispánica, la continuidad es indiscutible por la religión. Las celebraciones cívicas nuevas que exaltan tanto la Independencia como la Patria, lejos de reemplazar a las fiestas religiosas, mezclan siempre su desarrollo de las fases religiosas y las fases profanas. Lo religioso está en todas partes, hasta en los combates, bajo la forma de vírgenes patronas de las armadas, y aun a menudo por el discurso providencialista que acompaña las arengas patrióticas, sobre todo cuando se dirigen al pueblo o a los ejércitos, no importa cuáles sean por lo demás los sentimientos íntimos de ciertos revolucionarios.

Las celebraciones cívicas nuevas que exaltan tanto la Independencia como la Patria, lejos de reemplazar a las fiestas religiosas, mezclan siempre su desarrollo de las fases religiosas y las fases profanas.

Las dificultades y las incertidumbres son igualmente considerables cuando se trata de dar a las nuevas “naciones” un espesor histórico, una identidad cultural que legitime su existencia misma.

Discontinuidad indudable, en cambio, en lo que se refiere a la fidelidad al rey. En la *damnatio memoriae*, tan bien descrita por Georges Lomné, son sobre todo los símbolos y los retratos del rey, cabeza de la Monarquía y garante del vínculo social, los que van a sufrir los ataques más violentos. Sin embargo, si fuera posible erradicar de esta molesta figura lo que tenía de personal y de español,²¹ tal vez sucediese de otra manera su reemplazo por un ser abstracto —república o nación— al cual corresponde en adelante la nueva lealtad. Lo que era posible en el orden del discurso de legitimación, no lo era ciertamente para el pueblo ni aun, sin duda, para el comportamiento cotidiano de las elites. En efecto, lo que está en juego aquí es nada menos que el fundamento mismo de la “obligatoriedad” política. De la dificultad de esta transferencia resulta la muy fuerte personalización del poder y de sus símbolos, encarnados en generales cubiertos con laureles, Bolívar o Iturbide, por ejemplo, tal como lo exponen Georges Lomné o Enrique Florescano.

Las dificultades y las incertidumbres son igualmente considerables cuando se trata de dar a las nuevas “naciones” un espesor histórico, una identidad cultural que legitime su existencia misma. Tocamos aquí el problema, aún presente en nuestros días, de la relación entre las “naciones” hispanoamericanas y su pasado, colonial o indígena. Problema muy complejo, porque era muy difícil para ellas construir su identidad sobre un pasado colonial, que las nuevas referencias políticas calificaban como “trescientos años de despotismo”; tanto más difícil, pues las elites independentistas sabían muy bien que ese “despotismo” había sido aceptado por sus antepasados y por ellas mismas hasta una fecha muy reciente. Era igualmente difícil para estas elites reivindicar a los conquistadores y primeros pobladores —como aún lo hacían en 1809—,²² ya que durante la guerra de Independencia habían sido conducidos para justificar su causa, a rechazar la Conquista como título de posesión legítimo de América por España, al asimilarse retóricamente a los pueblos vencidos. Ahora bien, una asimilación de este tipo planteaba temibles problemas a la hora de construir una versión coherente del imaginario nacional. Los principales dirigentes de la Independencia, en primer lugar, y de los nuevos países, después, ¿acaso no pertenecían a esas elites criollas cuya identidad “española” había sido hasta entonces su principal orgullo y su manera de distinguirse del resto de la sociedad? Es por

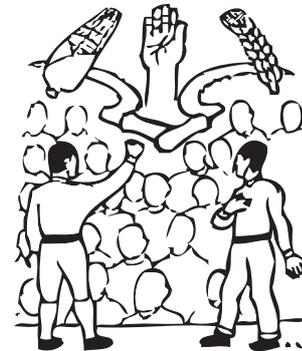
²¹ El estudio del mantenimiento del realismo en ciertas regiones y ante ciertos grupos después de la Independencia sigue pendiente.

²² Cfr., por ejemplo, Camilo Torres, *Memorial de agravios. Representación del cabildo de Santa Fe a la Suprema Junta Central de España*, 1809.

eso que, a diferencia de Estados Unidos, no habrá en América Latina una celebración de los “Padres fundadores”.

El periodo colonial sigue siendo, por lo tanto, el objeto de representaciones muy ambiguas. Como lo muestran bien Enrique Florescano para México y Mónica Quijada para Perú: la definición de la “nación” —y en consecuencia en la explicación de la Independencia— oscila entre dos visiones divergentes sobre la continuidad histórica. Una, en la que la influencia del abate de Pradt [1759-1837] es evidente, pone el acento sobre la continuidad. Las independencias se asimilan —siguiendo la analogía con la vida del hombre— a la emancipación de las colonias, una vez llegadas a su edad adulta. La nación aparece así como la culminación de un largo proceso histórico que engloba tanto la época precolombina como la conquista y la época colonial. La otra visión insiste en la discontinuidad, ya que presenta a la Independencia como la de una antigua nación que recupera su libertad perdida, lo que supone identificar la nación moderna con los antiguos estados indígenas, y el periodo colonial se vuelve un periodo de dominación extranjera y la emancipación representa una revancha por la Conquista.

Las dos versiones son anteriores a la época de la Independencia y curiosamente participan de una misma lógica: la de la construcción de una identidad criolla. La primera resultaba de la visión integradora de la Historia que era la más difundida en la época colonial. Pero la segunda participaba, de otra manera, de la misma lógica: la de “dignificar” a América dotándola de una antigüedad clásica propia —las civilizaciones precolombinas— que viene a refutar las afirmaciones de la ciencia europea del Siglo de las Luces sobre una pretendida inferioridad de la naturaleza y del hombre americanos. Estas filiaciones intelectuales constituyen un buen ejemplo de los procedimientos utilizados en las “construcciones memoriales”, escogiendo u organizando de manera diferente elementos preexistentes, en función de las necesidades del momento. Pero nos ofrecen también un ejemplo de las manipulaciones que estos ejercicios implican. En efecto, aún si estas imágenes están aureoladas por un fuerte poder evocador, deben mantenerse en lo vago si quieren servir de fundamento a la nación moderna. En México, es al precio de una evidente simplificación territorial que se puede hacer de la Nueva España la continuación del “imperio azteca”. Pero, ¿qué decir entonces de los Andes, ya que al menos tres naciones, si no es que cuatro, heredan el antiguo “imperio” inca, o aun de regiones como Venezuela o Río de la Plata, que no pueden reivindicar, si no es que marginalmente, a las altas civilizaciones indígenas? Por ello, las representaciones de la América india, que se encuentran en muchas alego-



rías, revelan más sobre la tradición iconográfica que sobre una verdadera explicación histórica.

Porque cualquiera que sea la explicación escogida para los orígenes de la nación, subsiste una formidable separación durante todo el siglo XIX entre la evocación de los indios míticos del pasado y el olvido práctico, la molestia, o el desprecio ante el indio real, elemento heterogéneo o supervivencia del antiguo régimen, en una nación moderna que uno quisiera homogénea y lo más europea posible.

En efecto, pasados los primeros tiempos de la Independencia en los que la nación encerraba un contenido esencialmente político —y en los que se pensaba como una comunidad soberana— la tarea esencial de las elites intelectuales y gobernantes es la creación de una nación en el sentido cultural. Una nación que es a partir de entonces concebida como una comunidad formada por individuos que reivindican una misma identidad hecha, en gran parte, con esta “memoria compartida”, de la que habla Mónica Quijada. Es precisamente porque los fundamentos históricos de la nación son débiles, en la mayor parte de los casos, que esta tarea de edificación y de transmisión de un imaginario común no puede ser confiada tan sólo al paso del tiempo. Aún si siempre han existido estrategias de la memoria, el siglo XIX es el tiempo por excelencia de las políticas de la memoria. Éstas son tanto más voluntaristas cuanto que la sociedad conserva todavía en los grupos que la estructuran una pluralidad de memorias: en muchos casos ellas todavía son las del Antiguo Régimen.

Uno no puede dejar de extrañarse, desde este punto de vista, por la extraordinaria permanencia del mundo antiguo que se transparenta en las ceremonias descritas por Enrique Florescano y Georges Lomné. No tanto por los mensajes transmitidos, sino por la persistencia de otros elementos no menos significativos: los actores, los lugares, los rituales, las preeminencias, la imbricación de lo religioso y lo profano, y sobre todo la omnipresencia de la ciudad como lugar y teatro en el que se ponen en escena tanto el nuevo poder como la nación. Es seguro, aunque sea un tema aún poco estudiado, que el cuerpo de la antigua sociedad, esos actores colectivos, conservan y conservarán por mucho tiempo, memorias privadas que entran en contradicción con los objetivos y los principios de la memoria pública unificada, por medio de la cual se trata de construir la nación moderna. Es el caso de las comunidades indias en los campos o aun de una gran ciudad como la de México, cuyas parcialidades indias perdurarán durante una buena parte del siglo XIX. Es el caso también de las grandes familias cuyos miembros son a la vez los constructores de una sociedad que la proclaman como nueva e igualitaria, y los conservadores celosos, en su vida pri-



vada, de una memoria familiar, apegada a las genealogías que los vinculan con los grandes linajes de la época colonial; una memoria familiar hecha de alianzas y de enemistades que explica en buena medida los enfrentamientos de facciones características del siglo XIX americano. La única novedad, pero grande, es la omnipresencia del desfile militar y del ejército en esas ceremonias posteriores a la Independencia, lo cual constituye un revelador magnífico de la aparición de un actor nuevo y fundamental en la vida política.

La construcción de la nación y la nueva visión del pasado que comporta se presentan como empresas complejas, cuyo estudio requiere muchos matices y una periodización fina. Tulio Halperín lo prueba de manera elocuente al estudiar la manera por medio de la cual Alamán y Sarmiento describen y juzgan el periodo colonial algunos decenios después de la Independencia; se ve allí la manera en que ciertos recuerdos personales, bastante semejantes y positivos sobre esta época, conducen a una articulación diferente con el presente, así como a proyectos políticos opuestos.

La indispensable periodización de este siglo complejo sigue en gran parte por hacerse. Todo sucede, sin embargo, como si durante un primer periodo que va hasta las décadas de 1850 y 1860, la parte de los dispositivos antiguos de la memoria permaneciera dominante, así como la presencia de los actores de la antigua sociedad. Los medios utilizados para extender la nueva imagen de la nación y de su pasado poseen sobre todo, como la sociedad a la que se dirige, una dominante oral y visual: discursos, espectáculos urbanos, construcción de monumentos efímeros. Los actores principales son los cuerpos, antiguos o modernos, así como el pueblo reunido en los lugares tradicionales del espacio público antiguo de la ciudad: gran plaza, calles, iglesias...²³ Es cierto que este primer periodo ve también la aparición de numerosas obras históricas que originarán la “historia patria”, la que se enseñará más adelante en las escuelas, pero no parece que esta producción haya llegado ya a la masa de la población.

En un segundo periodo que comienza a mediados de siglo y que encuentra su apogeo en su último tercio, las políticas de la memoria se van a volver más masivas y eficaces. Los nuevos estados, una vez salidos de un largo periodo de trastornos, disponen de la estabilidad y de los medios necesarios para emprender la tarea de la construcción y de la difusión de una “memoria nacional”, usando para este fin la escuela, los monumentos, el calendario festivo. Se intenta construir un imaginario nacional coherente y se procura, como lo señala Pilar

Los medios utilizados para extender la nueva imagen de la nación y de su pasado poseen sobre todo, como la sociedad a la que se dirige, una dominante oral y visual: discursos, espectáculos urbanos, construcción de monumentos efímeros.

²³ Estas reflexiones deben mucho a los estudios en curso de Annick Lempérière.

La Independencia se erige a partir de entonces en el tiempo por excelencia de los orígenes, el acontecimiento fundador que divide en dos la Historia americana y le da todo su sentido.

González Bernardo, elaborar una “memoria racional” que deje mucho menos lugar a la iniciativa de la sociedad. El espacio público moderno, que triunfa entonces, elimina esos lugares en los que el pueblo era a la vez espectador y actor de las celebraciones patrióticas.²⁴

Los medios empleados son prácticamente los mismos en todas partes: el libro de texto, como lo muestra Nikita Harwich para Venezuela; la fundación de instituciones encargadas de decir la verdad sobre la historia nacional, como ese Instituto Histórico y Geográfico Brasileño, analizado por Lucia Paschoal Guimarães; el reacondicionamiento de la ciudad —por la toponimia, la estatuaria, los lugares de sociabilidad— que Pilar González Bernardo estudia para Buenos Aires...

En todos los casos, se trata de políticas conscientes cuya finalidad es transformar una población heterogénea en un sólo pueblo unificado por la adhesión a una visión común del pasado. ¿Qué mejor medio pedagógico para obtener este resultado que la constitución del panteón de los grandes hombres de la patria? En este campo reina la diversidad. Cada país, al cabo de procesos complejos, llega a diferentes soluciones mezclando héroes civiles o militares, científicos, legisladores u hombres de letras... En esas combinatorias predominan casi en todas partes los hombres de la Independencia, los héroes fundadores de nuevas naciones. La Independencia se erige a partir de entonces en el tiempo por excelencia de los orígenes, el acontecimiento fundador que divide en dos la Historia americana y le da todo su sentido.

Agreguemos que en esta época, en la que predomina un segundo liberalismo de corte laicista, la “heroización” de los personajes históricos, la sacralización de la historia, el calendario de fiestas patrióticas y los cultos cívicos se vuelven también un medio y un signo de la secularización; un intento por disminuir, con éxitos variados, la estructuración esencialmente religiosa del tiempo de la antigua sociedad.

Pero, a diferencia de los santos, los héroes de estos panteones no son figuras intocables. Muy al contrario, muchas veces alrededor de estos héroes se librarán los combates de la memoria. A veces se dan sobre la jerarquización entre estos diferentes héroes, por ejemplo, entre Hidalgo y Morelos en México; a veces puede más bien tratarse de una selección excluyente, Hidalgo o Iturbide en México, Carrera u O’Higgins en Chile; en

²⁴ Es sobre todo el caso, en muchos países, de las grandes plazas, corazón de la vida de la ciudad: lugar central de esas ceremonias en las que el país ponía en escena toda la variedad del cuerpo social. Plantadas con árboles, adornadas con jardines, se vuelven un lugar de paseos para los individuos y las familias, componentes elementales de la nueva nación.

otros casos, finalmente, los debates más vivos y más duraderos se dan sobre otros personajes del siglo XIX: sobre Rosas en Argentina, Portales en Chile. En todos los casos —salvo tardíamente en Venezuela que practica, según la expresión de Hans Vogel, un “monoteísmo heroico” alrededor de Bolívar—, estos héroes, que supuestamente unifican la memoria de la nación, serán el objeto de revisiones continuas y de reevaluaciones en función de circunstancias transitorias.

* * *

Estas revisiones son particularmente numerosas y radicales en el siglo XX. En efecto, el modelo de nación que habían construido los liberales del siglo XIX se prestaba a muchas críticas, debidas sobre todo a su naturaleza esencialmente política, elitista y universalista. Sobre estos tres planos, el modelo entra en crisis a comienzos del siglo XX, cuando las “naciones” latinoamericanas se preparan a conmemorar este regreso sobre sí mismas que es el Centenario de su Independencia. Esta crisis, a la vez política y cultural, es el rescate paradójico del éxito mismo de las empresas de estabilización política y de modernización —económica, administrativa, educativa— promovidas por los gobiernos de la segunda mitad del siglo XIX. Gracias a su éxito, partes cada vez más extensas de la antigua sociedad comienzan a adherirse a los principios políticos modernos y a interiorizar su adhesión a la “nación”. Aparece así un “nuevo pueblo” —nuevas clases medias u obreras, muchas veces de origen campesino o inmigrante— que pretende él también acceder al mundo de la política, reservada hasta entonces a elites muy restringidas. Un poco en todos lados —en Chile, en Argentina, en México, para no citar más que a tres países— aparecen reivindicaciones sobre la democratización de los regímenes políticos. Los gobiernos modernizadores del siglo XIX son objeto de cuestionamiento, a nombre de los principios que ellos mismos habían transmitido por la escuela, por los símbolos, por las fiestas cívicas. Habían, sin duda, asegurado la paz o levantado la economía, pero para este “nuevo pueblo”, excluido de la política, fueron o se habían vuelto regímenes oligárquicos, alejados del pueblo y de sus aspiraciones. Era normal que la Historia, bajo formas propias de cada país, sea llamada para servir a esta crítica “anti-oligárquica”. En este orden de ideas, Eduardo Muñoz estudia cómo el cuestionamiento de un régimen calificado de aristocrático conduce en Chile a la crítica del parlamentarismo y a una nueva lectura del antiguo régimen de Portales. En Argentina, como lo muestra Diana Quattrochhi-Woisson, el revisionismo político, fundado sobre la memoria



privada de las familias rosistas, va a reivindicar la memoria de Rosas y de otros caudillos estigmatizados como bárbaros por la historiografía liberal, al tiempo que encarnan en una obra literaria de extraordinario éxito popular. *Martín Fierro* es en efecto la exaltación nostálgica de una Argentina pasada, pero también el contrapunto nativo al “cosmopolitismo” y a la europeomanía de la elite gobernante.

Se debe considerar que el cuestionamiento del modelo liberal de nación no es solamente político, sino también cultural, y esta “civilización” se identifica con los ideales y los modos de vida europeos o norteamericanos. Se reivindicará, por lo tanto, sus raíces propias, aún si esta reivindicación puede tomar direcciones muy diferentes o incluso opuestas, teniendo en cuenta la diversidad de los orígenes que puede hacer suyos la América Latina. Estas raíces son, en un primer tiempo, la herencia hispánica cuya celebración de 1892 del Cuarto Centenario del Descubrimiento había ya puesto un primero, pero efímero piquete.

El periodo colonial y la herencia española, tan criticados antes como responsables del atraso americano, son reintegrados en muchos países en la historia de la nación, o dan lugar, al menos, a una poderosa corriente historiográfica que exalta los valores “españoles”, como constitutivos del zoclo de la Independencia. Pero una reivindicación tal, de ambos lados del Atlántico, del 12 de octubre, llamado Día o fiesta de la Raza, cumple, de hecho, funciones diferentes. Miguel Rodríguez describe bien las transformaciones que esta nueva fiesta cívica experimenta a lo largo del tiempo y según los lugares. Concebida al comienzo como una fiesta unificadora para países salidos de un tronco común, y destinada a contrarrestar la influencia creciente de Estados Unidos, se irá convirtiendo en cada país una fiesta que celebra a la Nación, a través de procedimientos diversos y cambiantes. Como ya lo habíamos constatado en otro registro, a propósito de las celebraciones de la época de la Independencia, las fiestas poseen al mismo tiempo una extraordinaria capacidad de supervivencia y la posibilidad de adquirir significados diversos según las épocas.

Annick Lempérière nos ofrece un bello ejemplo de esta maleabilidad de la conmemoración y de las ironías de la Historia, porque los azares del calendario hacen que las dos fechas clave de la Independencia mexicana tuviesen que ser celebradas por dos regímenes políticos que no querían a los hombres que la encarnaban. Porfirio Díaz, que debía conmemorar el centenario del inicio, ocultó de hecho a Hidalgo por lo que su revuelta comportaba de anarquía a ojos de un régimen dedicado al “orden y progreso”. A su vez, en 1921 en el centenario de la consumación, Álvaro Obregón, después de la revolución, oblite-



ra a Iturbide para poner en primer plano al pueblo, un pueblo concebido ahora como esencialmente heterogéneo.

En esta última visión la influencia de la naciente antropología cultural pone a la luz otros dos fenómenos propios del siglo XX: por un lado, el peso creciente de las ciencias del hombre —y entre ellas la historia profesional— en la crítica y la elaboración de las representaciones del pasado y por el otro, la reivindicación del mestizaje o, en nuestros días, de la pluriétnicidad, como realidades constitutivas de la identidad americana.

Estos dos fenómenos paralelos, siempre actuales, van a minar la historia oficial, la “historia patria”, tal como la había construido el siglo XIX, sin estar exentos de debates apasionados. Más allá de los puntos concretos sobre los cuales tratan, estos debates plantean problemas difíciles de resolver: todos giran alrededor de la función que las representaciones del pasado desempeñan en la definición de la nación. Es evidente que estas representaciones son construcciones, artefactos de la memoria, pero no es menos cierto que no hay comunidad humana que no esté fundada sobre una visión del pasado en parte mítica. A más o menos largo plazo, el cuestionamiento de estos mitos se vuelve inevitable cuando las disciplinas académicas muestran su simplificación, se hace evidente la manipulación que presidió a su nacimiento o aquéllas develan realidades manifiestamente olvidadas. Esta tensión entre los mitos fundadores de una nación, que por esencia son invariables (ya que están destinados a socializar a los individuos y a darles una identidad colectiva) y la variabilidad de los conocimientos aportados por la investigación, se encuentra en todas partes.

En este campo, la singularidad hispano-americana se debería al hecho de haber creado una historia particularmente fijada, cristalizada, una “historia de bronce”, según la feliz expresión de Rodolfo de Roux, reacia a todo cambio y vigilada aún por instituciones encargadas de cuidar su ortodoxia histórica. Estos rasgos se deben sin duda a la juventud y a la debilidad de la nación en América Latina, así como al carácter inesperado de las independencias. En efecto, éstas no constituyen tanto el acceso de una nacionalidad (en el sentido cultural del término) al rango de estado-nación, sino el efecto de la desagregación política en estados separados de un conjunto dotado de una extraordinaria unidad cultural. Ahora bien, estos jóvenes estados deberán después construir a la nación por medio de la exageración de todos los particularismos. La “historia patria” y sus mitos son defendidos más ásperamente cuando su fundamento histórico es débil y la nación sigue siendo frágil. Tal vez, como en Europa, éstos no podrán cuestionarse más que cuando la solidez de la nación se afirme suficientemente, un proceso que tal vez se está dando en países como México o Chile.

En este campo, la singularidad hispano-americana se debería al hecho de haber creado una historia particularmente fijada, cristalizada, una “historia de bronce”, según la feliz expresión de Rodolfo de Roux, reacia a todo cambio y vigilada aún por instituciones encargadas de cuidar su ortodoxia histórica.

Porque el mestizaje, aún si cambia de la imagen de la nación, es un instrumento muy operacional para construirla, ya que él también propone una visión unificadora de la historia y de la sociedad.

El segundo fenómeno —la reivindicación del mestizaje, y más recientemente de la pluriétnicidad— es igualmente lógico, pero no deja de plantear temibles problemas. No cabe duda de que la “historia patria”, tal como había sido elaborada en el siglo XIX, excluía de hecho a la mayor parte de la población, mestiza o “india”. Dicha historia, centrada sobre los grandes hombres que habían hecho a la nación, es decir, las elites criollas, en la mayor parte de los casos, era manipuladora y estaba al servicio de la elite en el poder, como lo señala con pasión Jean Piel para la Guatemala actual. Es por ello que una visión tal de la Historia era finalmente incapaz de fundar verdaderamente a la nación, en la medida en la que ésta pretende integrar a todos los que habitan sobre su territorio.

Desde este punto de vista, el ejemplo de México es particularmente iluminador. Aquí la toma de conciencia de esta necesidad viene de lejos, pero, como lo señala Annick Lempérière, el efecto conjugado de la nueva antropología y de la entrada en escena de las masas durante la Revolución mexicana conduce a la construcción de una nueva identidad y de una nueva historia. El indigenismo en sus primeras etapas va a conducir curiosamente a la exaltación del mestizaje como rasgo constitutivo de la nacionalidad. El Estado toma allí aún una parte importante al movilizar todos los medios de la pedagogía social, como lo muestra el ejemplo escogido por Jacqueline Covo. Porque el mestizaje, aún si cambia de la imagen de la nación, es un instrumento muy operacional para construirla, ya que él también propone una visión unificadora de la historia y de la sociedad.

Sin embargo, como todas las que la precedieron, esta visión no es menos simplificadora, ya que el componente mestizo de la población, sin duda mayoritario, coexiste con importantes grupos “blancos”, “negros” o “indios”. El interés que el Estado y las ciencias sociales muestran por ellos, debido a su singularidad y a su marginalidad, no es extraño a la aparición de las reivindicaciones “étnicas” y más particularmente “indias”. Con ellas aparece una relectura del pasado, muy en boga en el momento del Quinto Centenario, que ubica en el centro de la historia americana a estos grupos y su exclusión, cuestionando los mecanismos de su integración en una sociedad, ciertamente heterogénea y desigual, pero que conoce también cada vez más un mestizaje biológico y sobre todo cultural, que sin duda es el rasgo distintivo de la América Latina.

La evolución es explicable y legítima por todo lo que aporta a la defensa de la diversidad de los grupos y de las culturas. Hasta condujo al reconocimiento, por ciertos países, de su propio carácter multicultural, pero, pese a ello, permanece un problema que ninguna nación moderna ha resuelto verdaderamente todavía: cómo hacer compatible una historia de la “nación”

(lo que en nuestras referencias modernas supone “una memoria compartida” y, para decirlo todo, el ideal de una comunidad homogénea) con el respeto de una pluralidad de comunidades culturales. Estos estudios no aportan sin duda una solución a este problema primordial de nuestro tiempo, pero pueden, sin duda, contribuir a mostrar la extrema variabilidad, los reacomodos continuos y, para decirlo todo, la relatividad de las “construcciones memoriales”.

La pesada herencia del pasado

Luis González y González

Sugerido por la lectura del artículo de Jean Meyer para esta misma edición, el siguiente ensayo de Luis González viene como anillo al dedo para enriquecer la discusión que hemos pretendido echar a andar en torno a las conmemoraciones. Es cierto que en el recuento que hace, veremos, nos habla de un México del pasado. En cambio, aquello a lo que quiere llamar nuestra atención para ayudarnos a discernir “lo defendible y lo arrasable”, sigue siendo, desafortunadamente, muy pertinente. Tomado de, Luis González y González, “La pesada herencia del pasado”, en *Diálogos*, El Colegio de México, julio-agosto de 1981.

Hace apenas algunos meses Alan Riding, corresponsal extranjero de *The New York Times*, compareció, en el número muy debatido de *Town and Country*, con un reportaje sobre la belleza y fealdad de México donde se leen, entre otras muchas cosas, las copiadas enseguida:

¿Cómo puede un pueblo que saborea el pasado hasta la intoxicación entender a otro que constantemente mira al futuro? En la mesa de negociaciones el pasado de México se sienta junto al presente, y le susurra advertencias, alimenta sus suspicacias y le exige reparaciones y aun venganzas.

