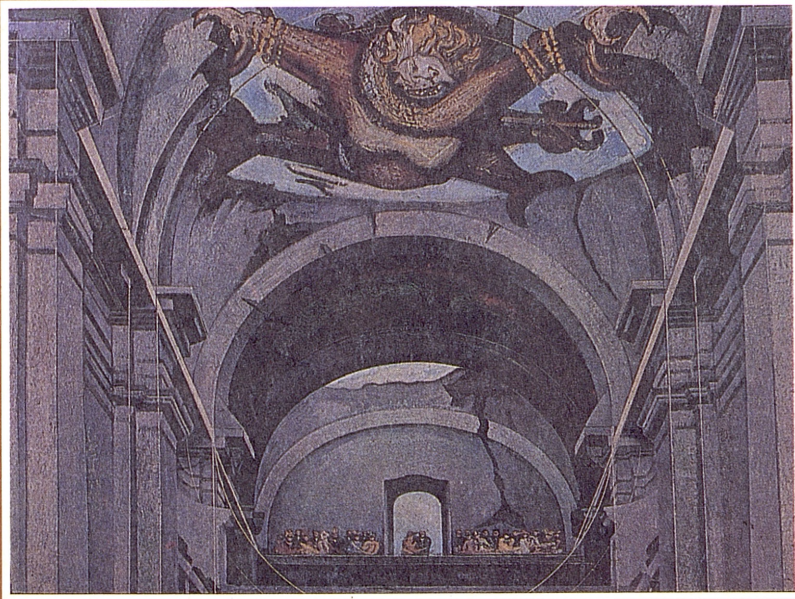


EL VERBO OFICIAL

Andrew Roth Seneff y José Lameiras
Editores



EL COLEGIO DE MICHOACÁN
ITESO

**EL VERBO OFICIAL:
POLÍTICA MODERNA EN DOS
CAMPOS PERIFÉRICOS DEL ESTADO MEXICANO**

**Andrew Roth Seneff y José Lameiras
Editores**



El Colegio de Michoacán



Universidad ITESO

ÍNDICE

Prefacio	9
Agradecimientos	13
parte 1. Ensayos	
1. Discurso oficial y política moderna. Temática y problema antropológicos <i>Andrew Roth y José Lameiras</i>	17
2. Variaciones sobre el discurso oficial <i>Jorge Alonso</i>	33
3. Creencia y facticidad en relación al discurso religioso y político <i>Fernando M. González</i>	57
4. Medios, modelos y estado: un discurso político <i>Javier Esteinou</i>	81
parte 2. Estudios	
5. La fiesta del Año Nuevo Purhépecha como ritual político. Notas en torno al discurso de los profesionales indígenas purhépechas <i>José Eduardo Zárate</i>	99

6. Los usos del discurso político y el control social en el medio indígena <i>Ma. Teresa Sierra</i>	125
7. Al que no habla Dios no lo oye. Al que Dios no oye, no habla. Orden social y discurso hegemónico en La Luz del Mundo <i>Reneé de la Torre</i>	147
8. Discurso y acción de la iglesia católica frente al poder estatal <i>Victor Gabriel Muro</i>	181
Bibliografía	207

DISCURSO OFICIAL Y POLÍTICA MODERNA. TEMÁTICA Y PROBLEMA ANTROPOLÓGICOS

A. Roth Seneff y José Lameiras*

[...] Ciertamente debe haber alguna unidad en un estado como en una casa, pero no una unidad total y absoluta. Llega un punto en que los efectos de la unificación son tales que el estado, si no deja de ser por completo un estado, ciertamente será un estado mucho peor; es como si redujéramos la armonía al unísono o el ritmo a un solo batir (Aristóteles, *La política*, Libro II, Cap. V, citado en Davis 1985: 21).

Sólo el Estado tiene un interés general, y por eso, sólo él tiene una visión del conjunto. La intervención del Estado ha de ser cada vez mayor, cada vez más frecuente, y cada vez más al fondo (Lazaro Cárdenas, discurso inagural, citado en Hamilton 1983: 125).

La Nación [mexicana] es parte de la ideología del Estado y la idea de una unidad o identidad nacional parte de la lucha que libran el pueblo y sus dirigentes, primero contra una situación colonial y después contra el neocolonialismo. Las contradicciones entre Nación y Estado, o entre las masas y los dirigentes, o entre las distintas clases que atraviesan a la sociedad y las que prevalecen en el Estado, ocupan a menudo un primer plano, pero no ocultan la importancia de la lucha contra el colonialismo, ni la necesidad de un Estado capaz de enfrentar a las nuevas empresas de intervención y dominación extranjera, por más que éstas se hallen escondidas en la paja de la gran burguesía nativa o asociadas a algunos funcionarios del gobierno (González Casanova 1986: 67).

* Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán.

INTRODUCCIÓN

La ‘casa’ en el pensamiento político del Occidente es un modelo antiguo de sociabilidad y de gobierno. La literatura utópica está repleta de esquemas políticos que reestablecen, en otros niveles de organización, aquellos vínculos primarios asociados con la unidad íntima o familiar de cuidado e intercambio al interior de la casa;¹ son visiones que ofrecen una interpretación moral y concreta de la noción, esencialmente jurídica y abstracta, de república, una interpretación en la cual lo privado, no sólo como derecho sino como una libertad en sí, es ‘algo’ que se toma de otros; o sea, ‘algo’ que se priva de lo público.²

La ‘casa’ en el pensamiento utópico es el vínculo entre la igualdad primitiva y una igualdad futura al término de las historias de desarrollo estatales. A pesar de la diversidad de intereses y deseos que se despiertan durante la vida entre individuos, la ‘casa’ es emblemática de un proceso unificador más emocional que racional, y más práctico y espontáneo que estético y reflexivo. En cuanto que es núcleo social anterior al desarrollo y a la definición de sus partes, la ‘casa’ es el espacio primordial de individuación; el sitio privilegiado de la formación de la persona mediante la comunicación. Es decir que la ‘casa’ es, a la vez, una síntesis concreta de la dicotomía entre privado-público y el principio cultural e histórico de su origen.

En torno a la compleja relación entre sentimientos y formas de cooperación y disciplina, la ‘casa’ nos ofrece una metáfora atractiva de la unidad mínima para comunidad y buen gobierno. Empero, como nota Aristóteles en su *Política*, la noción de la unidad de la casa como *res publica* es una espada de dos filos. El hecho de desplazar la idea de ‘casa’ al dominio público para evocar una unidad resultante de las relaciones

1. J.C. Davis 1985; ejemplos más contemporáneos se encuentran en E. Krotz 1988, segunda edición, sobre utopía y anti-utopía (pp. 103-114), así como en la antología de textos introducida por Krotz, especialmente “el proyecto humano” de Darcy Ribeiro, pp. 279-282.
2. Como nota Norberto Bobbio 1989, pág. 28: “No es que todas las teorías de la supremacía de lo público sean histórica y políticamente las mismas, pero es común a todas ellas el principio de que el todo es primero que las partes”. Compárese, por ejemplo, las ideas de Durkheim (1965) y Fustel de Coulanges (1963) con los argumentos recientes de Stephen Gudeman (1992) y Gudeman y Rivera (1990).

materiales (físicas, afectivo-conativas e intelectuales) que nos sostienen y definen, ignora que casa, como construcción socio-humana, es un 'espacio' primario de unión intersubjetiva y, por lo tanto, esencialmente interpersonal y total. Convertir 'casa' en el contexto público dominante implica una reducción radical de los sentidos de acción social.

Por otro lado, la 'casa' con sus vínculos exclusivamente interpersonales es fuente de una reflexión profunda sobre el orden moral, su desarrollo y base. La imagen de la 'casa', metáfora potente en el pensamiento político,³ nos introduce al problema de comprender el orden moral en torno al proceso, la organización y, también, la evocación de 'unidades' de experiencia humana que son totales en cuanto son capaces de 'traducir' los sentimientos de individuos a sentidos de unidad entre personas.

Por supuesto, 'casa' es una generalización concreta, o sea una imagen, correspondiente en parte a lo que Benedict Anderson ha llamado, con cierta redundancia, un "artefacto cultural".⁴ En realidad hay casas y también las relaciones entre casas o entre sus miembros en varias escalas de intercomunicación. Los niveles de participación son diversos, y en maneras diversas evocamos sentidos con formas de discurso que identifican nuestra participación en un nivel u otro. Existen, por ejemplo, formas de evocación exclusivas del Estado y también las que definen esta exclusividad de manera negativa porque privilegian un orden moral supuestamente, si no necesariamente, ajeno a las prerrogativas y deberes del Estado.

En fin, mediante la imagen de la 'casa' se puede formular un problema clásico en un terreno supuestamente concreto y cotidiano. 'Casa' es el ícono de un plano tangible en la organización de las experiencias, un 'espacio' en donde la dialéctica histórica entre sentimientos y sentidos parece concreta, y el problema de la relación entre el orden moral y la formación del sentido común se reduce a los procesos fundamentales de experiencia interpersonal. Procesos morales de suma complejidad se

3. *Oikos*-, 'casa', es la raíz de economía y una metáfora-raíz en el debate entre economía política y economía moral.

4. Anderson 1983, p. 12.

vuelven sorpresivamente tangibles cuando son contemplados a través de la metáfora-raíz de la 'casa'.⁵

PRODUCCIÓN CULTURAL Y HERENCIA HISTÓRICA

'Casa' es más fábula que cuento, más aula en la escuela de la experiencia que mándala o círculo mágico. La unidad de la casa, su coherencia social, es 'algo' que se vive antes de imaginárselo. La representación de esta unidad es fuente de mitos, pero las experiencias primarias de coherencia social no son mitológicas. Se les puede representar con una objetividad privilegiada; están en las fronteras de las categorías de *firstness* y *secondness* de C.S. Pierce e históricamente opuestas al divorcio entre libertad y recuerdo manifiesto, por ejemplo, en el "grado cero" de la escritura.⁶

En contraste con 'casa', palabras como 'sociedad', 'comunidad' o 'nacionalidad' no tienen poder indicativo.⁷ Aun cuando informan y justifican prácticas no hay nada inmediato que les corresponda; no hay ningún vínculo directo con el espacio fáctico del "grado cero". Tenemos, pues, que comprenderlas en términos históricos pero sin perder de vista la probabilidad antropológica de derivarlas de una imaginación indicada con la metáfora-raíz de la unidad de la 'casa'.

Benedict Anderson, por ejemplo, interpreta 'nacionalidad' como una formación histórica del fenómeno cultural de la imaginación.⁸ Nacionalidad significa un tipo de comunidad imaginada y surge en las sombras del imperio moderno donde el consumo cultural comienza a tener un domi-

5. Es decir la instancia primaria y original del establecimiento de jerarquías, roles, autoridad, etc.
6. Véase, por un lado, R.J. Parmentier 1985; Friedrich 1992, p. 224 y también, Habermas 1979, pp. 135-136 o J. Bolwby 1969 y 1973 e inclusive, Simmel 1950, pp. 379-395; por otro, la visión de cambio y del relativismo histórico en Barthes 1973, por ejemplo, pp. 24-25, así como 1972, pp. 132-137.
7. El punto de partida filológica en este caso es el morfema de los sustantivos abstractos '-nost' en las lenguas eslavas, por ejemplo, 'nacional-nost' o 'parti-nost' que corresponden estructuralmente al morfema '-dad' en español o '-ness' en inglés.
8. El argumento de Anderson es que "todas las comunidades más extensas que las aldeas primordiales de contacto cara-a-cara (y quizás inclusive aquellas) son imaginadas. Las comunidades se deben distinguir no en cuanto a que son verdaderas o auténticas, sino en torno al estilo en que están imaginadas (1983, p. 15, traducción nuestra)".

nio peculiar sobre la participación social y a definir ciertos sectores de 'ciudadanos'.⁹

De manera exploratoria, Anderson esboza tres cambios globales que posibilitan la imagen de 'nacionalidad' como representación colectiva. Uno se inicia de manera concreta en el siglo XVI pero abarca todo el desarrollo capitalista de la industria de la imprenta en Europa que produce libros, folletos, panfletos, periódicos, etcétera, en las lenguas vernáculas. La invención y difusión de la imprenta automática es, al menos, instrumental para el segundo cambio, un cambio de actitudes o cambio en mentalidades que debilita dos marcos de referencia consagrados en dos paradigmas antiguos. Por un lado, en cuanto la historia natural (geológica, biológica y astronómica) comienza a informar la historia social, se da una ruptura creciente en la unidad antigua entre cosmología e historia. Por otro, y quizás como correlato del primero, la tesis de la arbitrariedad del signo se desarrolla en la filología comparativa y se aplica a todas las lenguas sea cual fuere su condición social y prerrogativas históricas: al menos en cuanto a consideraciones de estructura comparativa, crece la consciencia de que las lenguas vernáculas son derivaciones históricas, que no deformaciones de lenguas imperiales y litúrgicas como el latín.

El tercer cambio consiste en el desarrollo de un sector nuevo de consumidores que por razones de comercio, industria y especialmente administración imperial entran en prácticas de lecto-escritura en la lengua de un régimen y tienen carreras que los desplazan de un puesto a otro dentro de una unidad y/o jurisdicción nueva de administración. Las acciones empresariales y/o administrativas giran en torno a un territorio histórico distinto, tanto de la cultura regional de antiguas comunidades-aldeas o de principados como de las sedes metropolitanas de dinastías imperiales.

En este esquema, naciones supuestamente concebidas en libertad y dedicadas a principios igualmente liberales resultan, más bien, de una nueva historicidad imaginada que corresponde a nuevas prácticas o, mejor dicho, una relación nueva entre práctica social y consumo cultural.

9. Anderson 1983, pp. 65; 73-78; 108.

Las lenguas vernáculas de imprenta están a la disposición de ‘pasajeros’ cuyas carreras implican una nueva movilidad dentro de un territorio novedoso. Las reubicaciones por razones de administración o comercio giran alrededor de un territorio explícitamente sociohistórico. Un ‘nosotros’ nacional se esboza en la confección y lectura de periódicos, informes, contratos, folletos políticos, novelas sobre figuras novedosas (como, por ejemplo, un ‘*englishman*’ llamado Robinson) y muchos escritos más; los compromisos locales se debilitan durante viajes de un puesto a otro dentro de una jerarquía administrativa y/o empresarial que define una patria y unos patriotas; las barreras sociopolíticas, o sea prerrogativas antes legitimadas por vínculos entre cosmología, historia y lengua, se vuelven más permeables.

Pero según Anderson, la nacionalidad, una vez instituida como representación colectiva, se vuelve también un modelo autónomo. Se da a luz un objeto nuevo de difusión cultural con consecuencias sorprendidas para el control social, en sociedades donde no existe un sector más o menos amplio de la población dispuesto a consumir ‘algo’ nacional que dé sentido e inclusive finalidad a su práctica social. Anderson presta atención especial a casos de difusión del modelo nacional en regímenes autoritarios con una herencia colonial. “Nacionalismo oficial” es el término que emplea para caracterizar a estados dinásticos que promueven de manera consciente y auto-defensiva una política de nacionalismo.¹⁰ El supuesto es que el nacionalismo en dichos casos se representa mediante un idioma ritual o lo que Roland Barthes caracterizó como una forma de habla mítica; es decir, un habla que opera a un nivel en donde signos con sentidos ya convenidos (o sea relaciones semánticas preestablecidas) se vuelven significantes y comunican una significación esencialista, e.g., mexicanidad, purhepecheidad, guadalupanidad, solidaridad, etcétera.¹¹

10. Anderson 1983, p. 145.

11. Barthes 1972, pp. 121-131.

DIFUSIÓN CULTURAL Y HERENCIA HISTÓRICA

Vale notar que en México, el ‘nacionalismo oficial’ es un tema cultural en las artes y, a la vez, fuente de crítica social.¹² De manera aún más compleja, en las tradiciones políticas el nacionalismo oficial es el nexo entre disidencia y coopción. Entre políticos considérese, por ejemplo, Porfirio Muñoz Ledo, ante la Comisión Federal Electoral el 23 de febrero de 1989. Allí hablaba de “un añejo pacto de simulación, en el que se encuentran atrapados los actores del proceso político: simulación de la democracia, simulación de las elecciones y simulación también de un régimen de partidos”. En noviembre de 1960, casi 30 años antes de las afirmaciones de Muñoz Ledo, Enrique González Pedrero opinaba:

La revolución fue una lucha contra la simulación en todos los sentidos: contra la simulación económica, la política, la social, la cultural. México no era de los mexicanos, aunque simulaba serlo [...] Las simulaciones siguen existiendo. La simulación económica continúa, lo mismo que la política. Buena parte de los postulados (de la revolución) se convierte en retórica, en humo.¹³

Por supuesto, la conversión de los postulados de la Revolución Mexicana en una retórica que simula una unidad, una mexicanidad, y legitima el liderazgo como dirigentes de un Estado-nación es precisamente lo que Anderson llama ‘nacionalismo oficial’. Pero el problema es comprender la práctica de esta conversión legitimizante. Si ‘discurso’ es “lenguaje como práctica social”,¹⁴ tenemos que reconocer que el esquema de Anderson resulta de la interpretación de las condiciones que posibilitan una producción y ratificación en consumo del discurso nacional. Pero precisamente por eso, el modelo de ‘nacionalidad’ resultante no se reduce a un elemento de la clase de ‘objetos’ que Anderson llama ‘artefactos culturales’.

12. Bonfil 1987.

13. Ambas citas provienen de un artículo en *Proceso* escrito por Elias Chávez (644, 6 de marzo de 1989), “Festeja el PRI 60 años de simulación aparentando propósitos de cambio”.

14. Brennis 1987, p. 499.

El argumento de Anderson descansa demasiado sobre la noción culturalista de invención y difusión. Todas las invenciones humanas no tienen el mismo grado de autonomía, especialmente en cuanto a las condiciones históricas de su difusión. Es en este sentido que un tipo de comunidad imaginada no es lo mismo que, por ejemplo, una forma de receptáculo o un tipo de canción. La comunidad nacional mexicana es un caso ilustrativo. Cuando Pablo González Casanova trata el fenómeno de la “expropiación del otro” en la cultura política mexicana, el argumento nos permite ver cómo la idea de la difusión del modelo ‘nacionalidad’ esbozada por Anderson ilumina prácticas de simulación y disimulación en la política mexicana pero no capta la confluencia compleja de ideologías, prerrogativas e iniciativas presentes en la construcción de una mexicanidad. Nacionalidad como un objeto cultural de difusión es una metáfora atractiva y sencilla, pero desgraciadamente inadecuada para comprender la combinación de visiones críticas (“tierra y libertad”) con el empleo de imágenes importadas para evocar una unidad antigua.¹⁵ En contraste, la noción de la “expropiación del otro” de González Casanova gira en torno a algunos supuestos razonados sobre la historicidad nacional mexicana.

En la caracterización de ideologías nacionales, es decir, las ideas que informan la política nacional mexicana, se suele establecer un continuo con los polos de populismo y liberalismo. Por un lado, un diálogo constante, entre y acerca, de las prácticas congruentes con el populismo o el liberalismo social tiene gran profundidad histórica en México; por otro, existe un añejo liberalismo conservador especialmente intolerante de los efectos disciplinarios del diálogo popular-liberal que han producido momentos de control pedagógico casi sin matices paternalistas (el ‘normalismo’ temprano), pero también han desatado la demagogia y la violencia. El liberalismo ‘mexicano’ avala un control, por un lado, formalmente igualitario dirigido por mecanismos reguladores que parten del modelo del mercado y el dinero y, por otro, un control sustancialmente

15. Véase, por ejemplo, el argumento de W. Reddy 1987.

diferenciado por las tradiciones de prerrogativas de empresa, gobierno y educación.¹⁶

Ahora bien, la relación entre, por un lado, las prácticas políticas y, por otro, el continuo ideológico entre los polos populismo –liberalismo es lo que González Casanova caracteriza mediante la noción de la “expropiación del otro”

El fenómeno se da a lo largo de toda la historia de la Nación y el Estado, pero tiene dos momentos culminantes: uno en que el criollo se declara indio, y otro en que el caudillo se declara socialista. El primer momento arranca en el siglo XVIII y es base de la ideología de la Independencia hecha a nombre de los indios contra los españoles; el segundo se manifiesta sobre todo desde la revolución armada de los años diez, pasa por la construcción del Estado en los veinte, se agudiza con la radicalización del proceso en los treinta y comprende un último intento durante el gobierno de Echeverría tras la crisis de 1968 (1986: 69-70).

Pero la expropiación del otro no se reduce a declaraciones legitimizantes de “actuar en nombre de los verdaderos mexicanos” o “representar los verdaderos derechos de los mexicanos”, es un proceso mucho más ecléctico y sorprendente:

Ni el blanco que se declara indio, ni el burgués que se declara socialista constituyen las únicas formas de expropiación y asimilación de las ideas del otro. El acto mimético ocurre también durante la Independencia con los símbolos religiosos católicos y los constitucionales de las Cortes de Cádiz, y en la Revolución de 1910-17, con el emblema de la Constitución liberal de 1857. La Independencia se inicia como una lucha en defensa de la Virgen de Guadalupe, del Rey y de la Constitución; la Revolución de 1910 y la de 1913, como revoluciones constitucionalistas.

Además esta expropiación no es la prerrogativa exclusiva del liderazgo porque el ‘nacionalismo oficial’ es representado por González Casanova como un ‘pacto’ institucional entre cúpula y base.

16. Así que el contraste liberal-conservador mexicano es, a nuestra manera de ver, demasiado sutil aunque existen divergencias marcadas en cuanto a ideologías nacionales (véase, del Arenal Fenochio 1992, pp. 329-354 para una caracterización excelente de estas divergencias en el Siglo XX).

Aunque el proceso mimético es característico de los líderes, también lo es de las masas. Los movimientos populares y la política de masas desembocan en México en una expropiación de cualquier idea general antagónica y su conversión en norma de moral pública, ley, objetivo o programa de libertad, de independencia o de justicia social. La asimilación de las ideas del otro lleva a institucionalizar la revolución y la contradicción, para dejar fuera, sometida al ataque, toda revolución y contradicción que no sean institucionales (1986: 70).

Ironía aparte, González Casanova describe un “nacionalismo oficial” que tiene (tenía) la peculiaridad de no permitir una separación entre Estado y nación. Desde el punto de vista de la interpretación cultural de Anderson, es el Estado mismo que toma la forma de una comunidad imaginada; es decir, la escenificación de la mexicanidad es estatal y desarrollada en instituciones más allá de la casa, barrio, aldea y, en ciertos momentos, de la región. Pero, desde el punto de vista de González Casanova (entre otros estudiosos), esta institucionalización de la expropiación del otro opera (operaba)¹⁷ en el contexto histórico particular de una cultura política que tiene frontera geográfica e histórica con los Estados Unidos de América.¹⁸

Podríamos concebir la institucionalización de la expropiación del otro como un mecanismo que permite (permitía) cierto grado de autonomía al Estado mexicano, y también como una prerrogativa del Estado semejante a prerrogativas de control colonial y neocolonial. Desde un enfoque exclusivo en la herencia colonial que ignora el factor de resistencia a las presiones del imperialismo, la nacionalidad mexicana parecería una simulación, quizás el resultado de la difusión de un artefacto cultural puesto al servicio de los herederos de un control tradicional y dinástico. No obstante, hay una dialéctica real entre, por un lado, formas discursivas como negociación, consenso, compromiso e inclusive la representación de la opinión pública y, por otro, la historia y geografía cultural de un pueblo.¹⁹ Si la creación de la imagen ‘nacionalidad’ es parte de esta dialéctica, es imposible excluir el proceso de difusión de la misma dialéctica.

17. Incluimos el pretérito imperfecto en consideración de una transición en la acción y en el discurso del Estado.

18. Véase, por ejemplo, Nora Hamilton 1983 y John Gledhill 1990, p. 161.

19. González Casanova 1985, p. 451.

¿QUÉ ES POLÍTICA MODERNA?

Pero, según Anderson, la creación de la imagen de unidad nacional, la 'nacionalidad', requiere ante todo, la separación entre historiografía y cosmología. Ésta abre la historia a posibilidades nuevas de revisionismo en la formación histórica de un 'nosotros'. Luego el arraigo territorial de este proceso revisionista depende de la formación de un sector de la población capaz de consumir la imagen de un 'nosotros' nuevo. Estos cambios son modernos: por un lado, surge una nueva industria de imprenta que crea el primer medio masivo de difusión; por otra, el nuevo capitalismo de imprenta gira en torno a las carreras nacientes en las ramas de administración, comercio y empresa, educación y evangelización que acompañan la expansión imperial del Occidente.

Así, Anderson postula un período en la historia occidental de las mentalidades cuando los intereses creados dominan sobre imágenes más antropológicas de unidad fabricadas con base en los sentimientos 'gentiles' de parentesco y pertenencia. El 'nosotros' antes envuelto en una religiosidad durkheimiana que nos regresa a las imágenes de la 'casa' con su temporalidad ritual y sus espacios corporales, cambia bajo nuevas condiciones de consumo cultural. El balance histórico se desplaza hacia una política moderna de intereses creados. Pero desgraciadamente la resolución historiográfica de la oposición entre discurso político, por un lado, y la historia y geografía cultural de un pueblo, por otro, no se alcanza mediante la postulación de una tendencia (¿dicotomía?) clave en el desarrollo de la política moderna: 'casa' y 'nación' no son imágenes exclusivas, especialmente en su capacidad de informar prácticas sociales.

¿QUÉ ES DISCURSO POLÍTICO?

Vale examinar otro esfuerzo de concebir el problema, uno semejante al de Anderson en cuanto a la elaboración de una teoría global que privilegia un concepto como clave. Tanto como Anderson privilegia la interpretación cultural de 'clase social' (es decir, los nuevos ciudadanos nacionales) en su estudio de 'nacionalidad', Ernesto Laclau parte de un enfoque

de clase pero “fundado en la noción de hegemonía”.²⁰ En el estudio fascinante de Anderson encontramos que el proceso clave en la reconstrucción histórica es el de difusión o más bien los cambios históricos en los medios de difusión y su relación con el desarrollo de una política de intereses creados. En el trabajo de Laclau, la formulación es mucho más abstracta y limitada a la esfera geocultural y política de América Latina pero también hay un proceso clave. Laclau privilegia el discurso o, más precisamente, una visión de hegemonía como discurso. Postula que la política hegemónica en el contexto histórico de la formación de Estados modernos, en sociedades complejas, puede ser comprendido como un proceso discursivo.

Laclau afirma que “La formación del Estado moderno [...] no es tan sólo el proceso de formación de centros de decisión que abarcan comunidades cada vez mas amplias; es también el proceso de *distanciamiento* entre la reproducción material de la sociedad y las condiciones de existencia de dicha reproducción”.²¹ Sociedad, en este contexto, es una totalidad histórica de prácticas sociales. Las prácticas son siempre significantes (producen sentido). Representan ‘posicionalidades’ que (articulan) giran alrededor del “hiatos histórico” (aquel distanciamiento) en la reproducción material de sujetos históricos durante la formación del Estado moderno.

El término, ‘posicionalidad’ representa un esfuerzo por concebir el desarrollo de intereses creados a partir de una concepción del todo y no como un proceso de contrato social ni como un resultado paradigmático de determinación mecánica. Podemos decir que la imaginación de la unidad anterior a la diferenciación de las partes (aquella totalidad que suele ser asociada con la imagen de la ‘casa’) se traduce aquí al contexto moderno, en términos de identidades sociales analizadas como las ‘posicionalidades’ articuladas en una sociedad. Con la formación del Estado moderno, las ‘posicionalidades’ se desatan de su incorporación antropológica. Las articulaciones de ‘posicionalidades’ es, según Laclau,

20. Laclau 1985, pp.20-21.

21. Laclau 1985, p. 22.

un discurso y crea sujetos históricos como actores en una “guerra de posiciones”.²² Discurso en este contexto se vuelve una especie de topología social, una versión gramsciana de la topología de intereses creados.²³

En la obra de Anderson la noción de difusión simplifica demasiado la dialéctica entre argumento y acción, entre los discursos políticos que evocan una imaginación culturohistórica y la historia territorial de un pueblo. Laclau, en contraste, sustituye la dialéctica con un análisis dinámico en el cual las acciones, toda la práctica social, constituyen un discurso analizable en episodios de argumentos sobre el proceso de la formación de identidades sociales durante el desarrollo y transformación del Estado moderno. Por supuesto discurso aquí es una abstracción. El hecho de que cada práctica social tiene sentido no es homólogo con lenguaje como práctica social. Hacer ambos discursos es negar que muchas prácticas tienen una fuerza disciplinaria, así como consecuencias históricas sorprendidas más allá de la interpretación de su sentido.²⁴

DISCURSO OFICIAL Y OTRAS PRÁCTICAS: OBSERVACIONES FINALES

La relación entre política moderna y coherencia social no puede ser comprendida en términos exclusivamente discursivos. La coerción, por ejemplo, resulta de prácticas coherentes que pueden alimentar el consenso e influir en el desarrollo del discurso aún cuando no son reductibles a sus sentidos. En la formación del Estado moderno hay un esfuerzo por monopolizar el control legítimo sobre la violencia y el dinero que requiere por lo menos un análisis doble: primero en términos históricos de las posibilidades de intercambio asimétrico y segundo como discurso.²⁵ Por lo tanto, el problema de la comprensión crítica de la dialéctica entre la política moderna y la coherencia histórica de las prácticas sociales de un

22. Laclau 1985, p. 23.

23. Sorpresivamente paralelo a las ideas de Edward Leach (1961) sobre una topología antropológica de sociedades tradicionales.

24. Véase Reddy (1986) así como Gledhill (1992, p. 153) y González Casanova (1985, p. 461).

25. Reddy 1986.

pueblo no se reduce a la interpretación culturohistórica de los procesos de difusión o discurso.

Pero tampoco podemos ignorar que el nacionalismo oficial mexicano tiene paralelos importantes con la idea general de nacionalismo oficial desarrollado por Anderson. Además la jerarquización ritual de prácticas es una parte de la institucionalización de “la expropiación del otro” que González Casanova analiza: se traduce en un afán por “mantener las formas” que llega a un grado que convierte prácticas en discursos —en realidad mucho de la práctica pública de los funcionarios del Estado se reduce al discurso. Y es igualmente el caso que la práctica discursiva del gobierno influye de una manera preponderante en el discurso político en todos los niveles.²⁶ La unidad que tiene el Estado no es precisamente un “nosotros los mexicanos”. Es más bien al revés, la unidad nacional es (era) el Estado y esto se refleja en discursos que suelen escenificar la unidad mediante la reproducción de prerrogativas estatales en un discurso oficial.

La pregunta sobre la naturaleza de estas prerrogativas estatales, su institución en prácticas y representación social está al centro de la antropología social. Las teorías y modelos de la evolución social giran alrededor de esta pregunta y la esperanza de encontrar un esquema no teleológico del desarrollo y cambio de la totalidad de prácticas desde la formación temprana del Estado hasta el horizonte actual de sociedades complejas insertas en los procesos transnacionales de “bloques socioeconómicos”. No obstante en México hoy día, hay una pregunta más inmediata. Aparece cada día en los reportes de fraude electoral, en las confrontaciones violentas en los municipios, en los gobernadores interinos y en las consecuencias de reformas constitucionales. Cada día se cuestiona la relación entre el discurso oficial y la coherencia social de la política moderna. El cuestionamiento hace hincapié en el futuro, en el plano donde se realizan las alternativas históricas, en aquel horizonte donde se puede contemplar la posibilidad de discursos y prácticas cohe-

26. Quizás una indicación de tal difusión se encuentra en las intervenciones monológicas organizadas en un diálogo ritual que suele caracterizar el discurso institucional mexicano.

rentes con principios explícitos de justicia social. En la actualidad se habla de “un cambio estructural” y “un sistema nuevo”. La lucha política ya no es prerrogativa exclusiva del Estado. El discurso del Estado, el discurso oficial, es cada día más vulnerable que venerado. Como afirma González Casanova: “La lucha en el anterior sistema fue entre grupos al interior del PRI y del Estado, la nueva lucha es *entre* partidos al interior del Estado y de la sociedad civil”.²⁷

En fin, la discriminación entre discurso oficial y práctica política ahora opera en nuevas condiciones sociopolíticas. Pero vale recordar que las imágenes de la “casa” (especialmente casas dinásticas) y del Leviantian del mercado formalmente libre, también, coexisten en articulaciones alternativas de un futuro diferente.

Dada la fácil coexistencia de “casa” y “mercado libre” en la imaginación política, la búsqueda de discursos alternativos y sus condiciones se llena de ironías. La sabiduría antropológica acerca de las relaciones históricas y etnográficas existentes entre morfología social y prestigio social,²⁸ no son suficientes ni necesarias para comprender (o participar críticamente en) el proceso político moderno. Los aspectos culturales del control social, especialmente en el caso del discurso del Estado, requieren análisis e interpretación que van más allá de la reconstrucción sociocultural de procesos de formación nacional o de la formulación del costo social de ciertas prácticas y su legitimación. En la fase actual de descripción e interpretación, los casos de reproducción de discurso oficial y/o su recepción en los campos periféricos del Estado Mexicano son instructivos. Demuestran el problema y nos invitan a participar en la creación de marcos de referencia menos vinculados a las imágenes de una economía moral, en pugna retórica con las visiones de una economía política. Tenemos que desarrollar modelos más críticos de nuestra capacidad de domesticar y de ser domesticados, modelos que exijan la contemplación de imágenes del medio ambiente y de la consciencia discursiva que actualmente están en las márgenes del discurso de cualquier Estado o bloque internacional.

27. González Casanova 1993, p. 44, énfasis original.

28. Chance and Taylor 1985, Mauss 1961, Veblen 1953, Reddy 1987, Wolf 1986.