

SIMBOLOS NACIONALES, EL ESTADO Y LA CULTURA POPULAR: REFLEXIONES SOBRE SISTEMAS DE IDENTIDAD EN MEXICO Y ESTADOS UNIDOS

ROBERT SHADOW*

El objetivo general de esta ponencia es esbozar, desde una perspectiva histórica y comparativa, una serie de ideas acerca de los símbolos, el carácter y las manifestaciones populares de la identidad nacional en México y Estados Unidos, así como de las relaciones de estas entidades con sus respectivos estados.

Conceptualmente, el trabajo parte de la premisa de que los símbolos nacionales son elementos ideológicos clave en los sistemas de reproducción sociocultural y que su estudio diacrónico nos provee una ventana para examinar cambios y continuidades en la estructura de clases, en la organización social y en las relaciones de poder que vinculan al Estado con los grupos populares y élites. Así pues, la hipótesis general que se maneja en este ensayo es que en la construcción de sus propias naciones-estados, es decir, en la tarea de fusionar los conceptos de colectividad y de identidad con los intereses de un aparato político centralizado y soberano, Estados Unidos y México experimentaron condicionamientos sumamente contrastantes. Brevemente, podemos señalar que en el caso norteamericano el sentido de identidad nacional precedía a la formación del aparato estatal, y que, por razones que analizaremos más adelante, ha habido una concordancia más estrecha entre nación y Estado. Ciertos símbolos del Estado funcionaban a la vez como vehículos importantes para la expresión de la identidad nacional a nivel popular.

Por el contrario, en el caso mexicano, el desarrollo ha sido distinto ya que los símbolos reconocidos y empleados popularmente como afirmaciones de "lo mexicano" suelen ser diferentes de los asociados con el aparato estatal. El Estado mexicano emergió de las luchas de Independencia como heredero de un sistema político centralizado y estratificado, pero sumamente heterogéneo en el plano cultural y lingüístico, fragmentado en torno a sus lealtades primordiales y poco unificado en cuanto a su identificación con el proyecto estatal. Por lo tanto, en México el hecho de forjar una patria, una nación, se convirtió en una preocupación del Estado que ha durado hasta nuestros días.

*Profesor visitante de la State University of New York al Departamento de Antropología de la Universidad de Las Américas, Puebla.

Hay varios factores históricos que explican estas diferencias, pero dos parecen particularmente relevantes para nuestra discusión: el carácter de las sociedades pre-colombinas que habitaban los que pronto serían territorios de Nueva España y de las colonias inglesas y las fuertes disimilitudes sociales, políticas y económicas que había entre el régimen colonial español y el inglés. Aquí no podemos examinar en detalle estas diferencias; sólo quisiéramos indicar que la escasa importancia del indio en la economía política de las colonias inglesas, en combinación con un aparato político-administrativo menos centralizado y con una población de colonos libres que profesaban su fe en la variedad de creencias cristianas, constituían tierra fértil para el florecimiento de una identidad nacional antes de la consolidación y el crecimiento del Estado independiente. La base de ese nacionalismo norteamericano temprano residió en un cuerpo de creencias, ideales y principios morales de carácter secular y civil, y parece conveniente que iniciemos nuestra discusión con un análisis de esta ideología unificadora, la cual ha sido llamada una religión secular.¹

Podemos definir la religión secular como ese aspecto de la ideología de un pueblo que está fundamentada en la percepción de un destino común en este mundo y en una serie de ideas e ideales acerca del significado de la vida terrenal y de la mejor forma de vivir en buena sociedad. A diferencia de las religiones sobrenaturales, la religión secular no se preocupa directamente por la salvación del alma o por la preparación del individuo para la vida del más allá. Tampoco es común que se invoquen a los seres sobrenaturales o a sus íconos como intermediarios para lograr sus fines.

En el contexto norteamericano, los ideales más sobresalientes y perdurables del credo de su religión secular son: la fe que coloca en la independencia y la democracia política, la pasión que profesa hacia la libertad individual, la creencia en la igualdad moral de las gentes y la búsqueda interminable del mejoramiento material y social. Estos valores forman el núcleo de lo que podemos llamar el mito integrador del "sueño o estilo de vida norteamericana".

Es preciso notar, además, que el fenómeno de la religión secular norteamericana no surge para llenar un vacío o un hueco dejado por la ausencia de la religión supranatural en la sociedad civil. Bien se sabe que la religión constituía una fuerza poderosa en la colonización de Norteamérica. Tampoco, y a diferencia de lo que ocurrió en México, se presentó la religión secular como un movimiento antagónico, hostil u opositor a la religión institucionalizada. Más bien, en Estados Unidos la religión secular se manifestó en el contexto del pluralismo religioso y sectarista que reina

¹ Una advertencia: en lo que sigue no se pretende hablar de la manera en que las poblaciones hispanas u otros grupos de inmigrantes recientes en E.U. se identifican o no con los símbolos, la ideología o los proyectos nacionales norteamericanos. Este importante tema obviamente merece un estudio aparte. Por ende, nuestra presentación se limita a la población comúnmente designada como descendientes de la tradición anglosajona y que está considerada como los portadores principales de "lo norteamericano".

ba durante el establecimiento de las colonias norteamericanas. Esta diversidad religiosa, junto con el carácter anárquico de las mismas sectas protestantes, impidió que cualquiera de las iglesias cristianas pudiera ejercer hegemonía o servir como punto de unificación nacional. Y, en la medida en que la nueva nación avanzó paulatinamente con la creación de una nación-estado, esta misma diversidad y democracia religiosa dictaba la necesidad de la separación institucional de Iglesia y Estado.

El establecimiento de una religión estatal fue imposible ya que ninguna de las instituciones religiosas podía lograr o ejercer un control centralizado o monopólico sobre la ideología y prácticas religiosas. La realidad de esta situación obligó a la tolerancia mutua. Desde muy temprano en la historia del país fue obvio que para poder defender sus propios derechos de libertad de culto, cada iglesia tendría que extender esa misma libertad a las demás (Mead 1963:35, citado en Zelinsky 1988:238)

A la vez, el hecho de que la mayoría de las sectas protestantes relacionaba el valor espiritual del individuo con el éxito material permitía la resolución de la tensión que tradicionalmente existía en el pensamiento católico respecto a la salvación eterna del alma y el éxito material. La superación de esta contradicción mediante una ideología que sintetizaba lo material y lo espiritual fue otro elemento que abrió camino para el establecimiento y difusión de una religión secular.

Así pues, el desarrollo de la religión secular y la aceptación del principio de la separación de Iglesia y Estado no requirió la eliminación de la religión supernatural en la vida pública o privada de los norteamericanos. Por eso, la religión continúa ocupando un papel importante en la cultura norteamericana. En la vida pública la separación de Iglesia y Estado simplemente dictaba que este último asumiera una posición de neutralidad frente a las instituciones eclesásticas, evitando cualquier política que favoreciera o reprimiera política o físicamente alguna iglesia o secta. Paradójicamente, no proscribía las manifestaciones de la religión sobrenatural aún en la vida pública. Sólo demandaba que ellas tenían que expresarse dentro del contexto de un discurso cristiano general, evitando el proselitismo en favor de alguna secta particular de creencias, dogmas y prácticas.

Vemos, pues, que dada la diversidad religiosa y debido a la libertad otorgada a las varias sectas, los símbolos y las características individuales de las distintas sectas e iglesias cristianas no podían servir como un terreno común para la construcción de sentimientos uniformes de destino nacional. Además, la heterogeneidad religiosa y la ausencia de una iglesia única que detentara el poder económico y político permitía que el Estado secular creciera y estableciera su hegemonía civil sin tener que enfrentarse con la religión organizada.

Este desarrollo histórico hizo posible que el Estado se apropiara y utilizara los símbolos e ideas generales derivadas de la tradición cristiana de la población para sus propios fines de legitimación y edificación. Así es que en Estados Unidos el lema "En Dios confiamos" (*In God We Trust*) se encuentra grabado en los billetes de la moneda nacional y la prensa cu-

bre y reporta ampliamente la asistencia del Presidente y de su familia a los servicios religiosos en Semana Santa y Navidad. El manejo de los símbolos religiosos sigue teniendo tanta importancia en la cultura política contemporánea norteamericana que es inconcebible que un individuo aspire a ser elegido a la Presidencia sin profesar una creencia en Dios y sin expresar su compromiso con los principios generales de la moralidad cristiana. Todo esto puede parecer un poco inesperado o extraño en una sociedad que se considera extremadamente secular, materialista y racional en su *ethos* y comportamiento colectivo. El fenómeno es aún más paradójico e iluminador cuando lo comparamos con la cultura política mexicana.

México es un país considerado profundamente religioso y predominantemente católico. Sin embargo, por razones históricas bien conocidas, los funcionarios oficiales y representantes del Estado evitan escrupulosamente cualquier uso o mención pública de los símbolos, ideologías o premisas morales identificadas con la religión sobrenatural. Nunca se menciona que el Presidente de la República asista a misa o a cualquier otro servicio religioso y el político priísta que públicamente se asocie con el clero o con la iglesia tiene poca o ninguna esperanza de avanzar en la burocracia política.

Menciono estos ejemplos para subrayar la idea central de que en Estados Unidos la sociedad política y la sociedad civil, vistas desde la perspectiva del manejo y de la identificación común con ciertos símbolos, están más estrechamente relacionadas y entrelazadas que en México, donde, como veremos en un momento, la religión secular estatal forma un compartimiento aislado de los símbolos populares nacionales, algunos de los cuales, y especialmente el de la Virgen de Guadalupe, son explícitamente religiosos.

Pero antes de que consideremos el caso mexicano, hay que examinar algunas otras características de la religión secular norteamericana. Desde su formación inicial en la segunda mitad del siglo XVIII, la identidad nacional en Estados Unidos ha sido asociada con la idea de un destino o propósito con pretensiones universales. La democracia y la libertad, los conceptos claves de esta identidad, son aplicables mundialmente y, según la cosmovisión norteamericana, deben ser instituidos más allá de su propio territorio nacional. Desde luego, todas las naciones y todos los nacionalismos se fundamentan en la idea de que los miembros de la nación constituyen el pueblo escogido y son los portadores de un destino especial. El nacionalismo mexicano del siglo XVIII, expresado en el símbolo y mito de la Virgen de Guadalupe, proclama el valor, la dignidad y el carácter especial de la Nueva España y su pueblo. Pero a diferencia de los símbolos y mensajes identificados en el nacionalismo norteamericano, la virgen morena simboliza un nacionalismo parroquial, específico a una población particular y no ha generado el mismo tipo de ideología imperialista y misionera que permea el nacionalismo norteamericano. La religión secular norteamericana posee un activo programa misionero que tiene brazos eclesiásticos y seculares. Tanto los misioneros protestantes y católicos

como los organismos civiles (Cuerpo de Paz, programas de intercambio educativo y asistencia económica para el desarrollo) operan para difundir un mensaje de progreso y felicidad, éstos definidos y medidos en los términos del bienestar material y de los niveles cada vez más altos de vida (es decir, de consumo) que se supone se obtienen mediante la economía *laissez faire* (dejar hacer) y la democracia al estilo norteamericano.

Uno de los símbolos más tempranos de Estados Unidos que comunica el credo y la idea de la religión civil es *Miss Liberty* (Señorita Libertad) cuya representación más famosa es la estatua de la Libertad. Es un ícono etéreo, virginal pero secular que enfatiza la visión de que Estados Unidos es el heredero y el nuevo arquitecto de la civilización y el imperialismo clásico cuyas raíces se localizan en el mundo greco-romano. Expresa un compromiso colectivo con las ideas civiles de democracia, igualdad y justicia pero es una forma abstracta y no personificada.

En México un ícono de esta índole carece de sentido y de poder emocional como una fuerza catalítica capaz de movilizar a las masas. Como bien sabemos, los primeros símbolos nacionalistas e ideas integradoras que se desarrollaron en la segunda mitad del siglo XVIII tomaron una forma sobrenatural -siendo la más importante la Virgen de Guadalupe. Aunque este símbolo engloba las ideas de fraternidad y de justicia, también hace referencia a las cualidades maternas de socorro, protección, compasión y misericordia, elementos que no forman la parte esencial del mensaje de la Señorita Libertad. Y significativamente, la Virgen de Guadalupe expresa estas virtudes mediante un personaje celestial, la Madre de Dios, reconocida como auténtica por la iglesia.

Aunque este símbolo era un elemento importante para los criollos en la construcción de una identidad mexicana en el siglo XVIII y constituyó un paso ideológico vital en la destrucción del colonialismo español, se convirtió en un anacronismo para el nuevo Estado una vez concluido el proceso de independencia. Dada la identificación de la iglesia con el régimen antiguo y debido a considerable poder económico y político de las instituciones eclesiásticas, así como la oposición de éstas al secularismo y al liberalismo, el proceso de formación estatal en el México decimonónico se caracterizó por una intensa lucha entre el Estado y la Iglesia. Consecuentemente, los símbolos religiosos y populares originales del nacionalismo mexicano promovidos por los criollos en el siglo XVII y que habían contribuido al movimiento de Independencia, resultaron ser inaceptables al nuevo régimen en el siglo XIX.

El Estado se enfrentó, entonces, con el difícil reto de construir su propia religión secular que ineludiblemente tenía poca relación con los símbolos y las ideologías legitimadores anteriores. Sin perseguir o erradicar los íconos arraigados en la cosmovisión del pueblo, el Estado se vio forzado a ignorarlos e inició un proyecto orientado a la construcción de nuevos cultos civiles. Su meta era, y es, la creación de una nueva base de autoridad para la nación-estado que no procede de las creencias religiosas tradicionales, de la legitimación sobrenatural o de la cultura popular. En síntesis,

la formación de la sociedad y la cultura política del Estado moderno mexicano representó una ruptura con los símbolos y sistemas de legitimación de su pasado inmediato y un alejamiento cultural de la población. Requirió, si no la supresión violenta de los símbolos populares, cuando menos su rechazo como vehículos adecuados para la transmisión de la percepción estatal de lo que era el México nuevo.

En Estados Unidos, por las condiciones históricas extraordinarias que caracterizaron el coloniaje de aquel país, esta separación entre el Estado y la conceptualización popular del nacionalismo nunca se dio en el mismo grado.

Otro elemento importantísimo que afectó las relaciones Estado-población civil fue la composición misma de esta última. En Estados Unidos, la adopción y difusión de la religión secular fueron facilitadas por la relativa homogeneidad racial y cultural de aquella parte de la población que jugó un papel activo y significativo en la construcción del proyecto nacional. Aquí no incluimos ni a los indios ni a los negros esclavos ya que estos grupos carecían de los derechos de ciudadanía, formaron una minoría demográfica del país y, en el caso de los indios cuando menos, no se identificaban con los intereses o el destino de la nueva nación. Pero entre los demás protagonistas -irlandeses, ingleses, alemanes, escoses-irlandeses, etcétera- la forja de una identidad nacional común fue facilitada por el hecho de que racial y culturalmente todos trazaron sus raíces desde Europa Occidental.

Desde luego, al subrayar los puntos en común de estos grupos, no queremos soslayar de ninguna manera las importantes diferencias étnicas y religiosas que había entre las distintas poblaciones y que sirvieron como fuente de fuertes tensiones y hostilidades basadas en el etnocentrismo, el desprecio y el miedo inter-grupal. Sólo queremos decir que respecto a la construcción de una identidad nacional, el norteamericanismo, expresado a través de la religión secular, fue una estrategia y una ideología que incluía en su proyecto a grandes sectores de la población. Los excluidos, los indios y los negros, fueron, desde la perspectiva política, poblaciones socialmente "invisibles". En muchas áreas del Noroeste del país, lugar que asumió el liderazgo en la tarea de maquillar al nacionalismo norteamericano durante el siglo XIX, el indio y el negro esclavo fueron individuos exóticos, poco vistos y marginales a la tarea de crear la nueva imagen nacional. Durante esta época, en contraste, la situación en México era radicalmente distinta.

A diferencia de la situación norteamericana, los criollos mexicanos no podían hacer caso omiso del indio o de lo indio. Inmersos en una población mayoritariamente indígena, imbuida en una tradición conquistadora que reconocía cierta grandeza y esplendor en el mundo precolombino y rodeado por los restos arqueológicos que son los testigos mudos de este pasado, los criollos del siglo XVIII optaron por buscar su identidad y asentar su legitimidad para gobernar echando mano del pasado indígena. Pero ahí entra la paradoja: al mismo tiempo que alababan al indio muerto, se avergonzaban del indio vivo, quien, a los ojos de los promotores de la mo-

dernización y del capitalismo, fue visto como ejemplo del atraso, del feudalismo y de la miseria. Para los criollos, los auto-designados portadores de la nueva identidad nacional (Aguirre Beltrán 1970:119) la solución de esta condición residía en acabar con el indio en todas las esferas: como categoría legal, como ente cultural y como población biológica.

Durante el siglo XIX los programas puestos en marcha para lograr esto y para quebrar la resistencia indígena incluían la deportación y la esclavitud del indio y la importación de colonos europeos, todo con el fin de blanquear al país cuya población, pese a las ilusiones de los criollos,² quedó predominantemente bronceado, compuesto de mestizos, indios, negros y mulatos, pardos y morenos en todos los tonos. Los que se apoderaban del control político del naciente Estado mexicano en 1821, pues, portaban una ideología y un discurso nacionalista que era explícitamente antagónico a las características económicas, raciales y culturales de grandes sectores de la ciudadanía. José María Mora, al referirse a la población blanca, escribió que “en ella es donde se ha de buscar el carácter mexicano y ella es la que ha de fijar en todo el mundo el concepto que se deba formar de la República” (Mora: 1965: vol. 1:74, citado por AGUIRRE BELTRAN, *loc. cit.*)

Así pues, el Estado mexicano nació en el lecho de una severa contradicción y se enfrentó a una crisis de legitimidad que aún no se resuelve. Como un Estado capitalista, eventualmente dominado por el liberalismo, entró en conflicto directo con los sectores sociales que fueron los herederos vivos del régimen antiguo: la iglesia y los indios. A los ojos del Estado, las lealtades, identidades y cosmovisión de éstos fueron anacrónicas y no servían como base para la construcción de una identidad nacional moderna. Desde su establecimiento, entonces, una de las tareas primarias del Estado ha sido el cierre de esta brecha de legitimidad y de identidad que lo ha separado de grandes sectores de la sociedad.

Hay que señalar, además, que muchas de las ideas negativas que aportaban los criollos mexicanos respecto a la “naturaleza” del indio y del negro, así como su convicción acerca de la necesidad del desarrollo económico, fueron compartidas por los blancos en Estados Unidos. Como bien se sabe, la ideología, la política e inclusive la ciencia en Estados Unidos han estado caracterizadas por una fuerte dosis de racismo y etnocentrismo. Pero lo que ha diferenciado a los dos países han sido las condiciones y estructuras sociales en las cuales estos principios y metas han sido implementados. En Estados Unidos el proyecto liberal estatal, orientado al progreso material, a cierta democracia política, a la autonomía local y a la explotación libre de la propiedad privada por una población blanca, fue un programa que concordaba con las realidades, aspiraciones y deseos de grandes sectores de la población. La sociedad norteamericana pasó su in-

² El liberal José María Mora llegó a afirmar que “La población blanca es, con mucho, la dominante en el día, por el número de sus individuos, por su ilustración y riqueza”. (MORA: 1965: vol. 1:74, citado en AGUIRRE BELTRAN, 1970:119, fn 22).

fancia colonial en un medio alejado de las burocracias, el centralismo y la hegemonía del Estado absolutista y de la iglesia católica. Durante el siglo XVII y parte del XVIII los indios fueron protagonistas importantes del paisaje social y funcionaron, igual como los europeos, como la otrredad contra la cual se fue generando una identidad colonial. Pero con el tiempo los indios fueron sistemáticamente muertos o removidos del territorio de los colonos y su papel en la economía y en la construcción de la sociedad política de los invasores fue reducido. El Estado norteamericano emergió de la Guerra de Independencia como producto de iniciativas locales que compartían los principios generales de una religión secular, y que, pese a los serios problemas que tenía que enfrentar, no se vio en la necesidad de cuestionar o menospreciar al pueblo.

En fin, la formación del Estado norteamericano no llevó consigo una reorganización abrupta o total de las estructuras sociales ya establecidas, ni un desprecio para la población mayoritaria. Aunque hubo corrientes políticas importantes de corte aristocrático y elitista, entre ellos los Federalistas, estas posturas no llegaron a ocupar una posición hegemónica. Desde las primeras décadas de la Unión los jeffersonianos y los jacksonianos basaban en parte su popularidad y poder político en la afirmación de su fe en el hombre común y corriente (*the common man*).

En México, como mencionamos, las ideas modernizadoras e independentistas se implementaron en una población arraigada en un sistema colonial de castas, con una organización corporativa y con una economía tributaria. La fuerza modernizadora, tanto en el plano económico y político como en la creación de una identidad nacional, vino de arriba. Al poseer poco vínculo con el pueblo y al alimentarse de un conjunto de filosofías provenientes de la Ilustración, el Liberalismo y el Darwinismo social, esta fuerza adoptó la difícil postura de que el éxito de su proyecto estatal y la creación de la nación-estado requería una transformación profunda y total en el carácter biológico, cultural y económico del sector mayoritario de la población nacional: los indios. La tensión, las contradicciones y la enajenación que experimentó el Estado y el pueblo como resultado de este proceso histórico no tuvo paralelo en la historia de Estados Unidos. Ahí los proyectos nacionalistas y estatales gozaban de un mayor grado de continuidad y afinidad.

La brecha que se abrió entre la cultura civil y política en México en el siglo XIX es aún evidente en muchas esferas de la vida cotidiana. Entre muchos sectores de la población mexicana, tanto rurales como urbanos, el matrimonio legítimo es aquel oficiado por el sacerdote, mientras que para el Estado la única unión legítima es la efectuada por el presidente municipal o el juez de paz y registrada en el archivo civil. En Estados Unidos esta separación no existe. Para la mayoría de los norteamericanos el matrimonio civil es tan legítimo y válido como una ceremonia religiosa y ésta es reconocida como legal por el Estado.

Encuestas informales y extremadamente limitadas que he llevado a cabo entre alumnos de antropología, mexicanos y norteamericanos, hablan

también de esta diferencia entre las dos poblaciones en el grado de afinidad e identidad que reconocen o sienten con sus respectivos Estados. En estas encuestas he solicitado a los alumnos que hagan una lista de unos 3 a 5 símbolos que ellos sientan que son los más representativos de su propia identidad nacional. Entre los norteamericanos los *ítems* varían desde el *pay* de manzana y el beisbol hasta la estatua de la Libertad e incluyen los valores político-civiles de la libertad y la democracia. Pero una de las representaciones que aparece con más frecuencia es la bandera. En contraste, entre los estudiantes mexicanos los símbolos político-estatales -la bandera, la Constitución, la democracia, la justicia, etcétera- se mencionan sólo rara vez, mientras que los íconos eminentemente populares, tales como la Virgen de Guadalupe, el mariachi, el chile, los nopales, los huarachos, el taco, etcétera, aparecen una y otra vez.

Las conclusiones fidedignas que podemos extraer de estos hechos son pocas dado que la información no procede de un estudio metodológicamente aceptable. Simplemente son observaciones anecdóticas cuyo valor reside en ser fuente de una serie de ideas e hipótesis sobre identidad popular y Estado. Pero lo interesante es que tienden a ser congruentes con la información presentada hasta ahora y que apoya la idea general de que la identidad nacional en los dos países se simboliza y es interpretada de manera diferente: que el Estado, como objeto de identificación y de afinidad, está menos desarrollado en la sociedad mexicana que en la norteamericana y que estas diferencias se entienden como producto de los distintos caminos que cada país ha experimentado en la evolución de sus Estados y sociedades civiles.

Quizás el ejemplo más poderoso y elocuente de la diferencia entre las dos sociedades en cuanto a las relaciones culturales y afectivas que los sectores populares mantienen con sus Estados reside en el uso y el significado del máximo símbolo oficial, la bandera. Es informativo, creo yo, que entre los estudiantes universitarios mexicanos la bandera no emerge como uno de los principales símbolos de su identidad como mexicano. Pero este hecho no es necesariamente sorprendente cuando lo comparamos con el uso de la bandera en otros contextos. En muchas parte de México la bandera nacional, si es que va a ser significativa y representativa de la población local, ha de ser modificada y sacralizada con símbolos sobrenaturales.

Así, la bandera experimenta una metamorfosis y el motivo del águila y la serpiente es reemplazado por la Virgen de Guadalupe. Sin esta transformación la identidad mexicana, en todas sus expresiones clasistas, regionales y étnicas, no comunica adecuadamente ni se define únicamente por la versión oficial de la bandera. Además, se observa que en México la bandera en su forma oficial es un artefacto sacrosanto reservado para contextos y usos estatales. Aparte de las fiestas patrias, rara vez se ve la bandera exhibida en casas particulares o en edificios no-gubernamentales. En los taxis, en las casas y en otros espacios públicos populares es mucho más común encontrar una representación de la Virgen de Guadalupe que la bandera. En fin, la bandera es representativa de una autoridad secular

a menudo ajena a las bases sociorreligiosas de autoridad reconocidas como legítimas por las comunidades locales.

En Estados Unidos la relación entre Estado e identidad manifiesta en el manejo de la bandera arroja otro conjunto de mensajes. Ahí el uso de la bandera es ubicuo, no sólo en los edificios públicos y en las fiestas nacionales sino en muchos lugares privados (residencias particulares, gasolineras [especialmente en los *truck stops* en las carreteras interestatales], empresas, fábricas, etcétera) durante todo el año. Además, la bandera o sus barras rojo, blanco y azul se encuentran expuestas de manera reverente no sólo en los edificios sino también en un sinnúmero de objetos comerciales y populares, extendiéndose desde la vestimenta (incluyendo la ropa interior), logotipos comerciales, artesanías, tatuajes y hasta en los atuendos de los deportistas.

Aunque algunos pueden argüir que este uso extenso de un símbolo de carácter sagrado representa una profanación o desprecio de su contenido original, una pérdida de su poder emotivo y de la veneración con la cual fue tradicionalmente asociada, puede ser que también refleje una apropiación masiva de un ícono augusto, una popularización de un símbolo estatal que en el contexto actual habla tanto de una identificación estrecha de la población con el Estado y con su religión secular, como de la intensidad de la correspondencia entre nación y Estado en la cultura norteamericana. Sería prematuro, creo yo, sugerir que el uso amplio del símbolo de la bandera ha reducido su atracción o fuerza emocional para la población norteamericana o que ha disminuido su poder para movilizar sentimientos nacionalistas. En lugar de ver esta difusión y manejo popular como una pérdida de significado, prefiero concebirlo como un mecanismo de apropiación mediante el cual muchos norteamericanos reafirman su compromiso con los valores básicos arraigados en la cultura política y en el estilo de vida norteamericano.

A pesar de las tensiones permanentes entre la sociedad civil y la sociedad política y pese a las críticas lanzadas al gobierno acerca de la influencia de grupos de intereses especiales y al debate acalorado que pueda surgir sobre políticas específicas, el sistema estatal en Estados Unidos (aunque no necesariamente los políticos) sigue siendo objeto de respeto y visto como el representante legítimo de la población nacional así como del defensor de los principios básicos (libertad, democracia, individualismo) del sistema mítico secular estadounidense.

Pero aunque existe una tendencia para sacralizar y mitificar el sistema como idea paradigmática para la organización de la vida pública de los seres, también existe un fuerte y marcado impulso para desmitificar (cuando menos mientras vive) la persona que más representa el sistema: el Presidente de Estados Unidos. Es decir, en el discurso político norteamericano es aceptable atacar, criticar y aún burlarse públicamente de los oficiales gubernamentales, incluyendo el Presidente. De hecho, el Presidente como individuo es un blanco favorito de los comediantes y de los caricaturistas periodísticos. Sin embargo, cuestionar el Estado *per se* o proponer un cam-

bio radical en la estructura político-económica imperante cuenta con escaso apoyo entre la población en general. No sólo es condenado y moralmente (constituye uno de los pecados mortales civiles: ser "anti-americano"), sino puede ser ilegal (ej: el partido comunista). Todo esto contrasta fuertemente con la situación mexicana.

En la cultura política mexicana, donde el Presidencialismo domina y el vínculo moral y cultural del Estado con la población es más endeble, encontramos que la persona del Presidente es intocable mientras que el debate sobre el Estado y el rumbo de la economía política del país es abierto, crítico y aún cuestionador. Esta polémica se caracteriza por la presencia y expresión pública de una gama muy contrastante de ideas acerca de cómo modernizar, transformar, preservar, reconstruir o derrumbar la estructura del sistema actual. Mediante los periódicos, las revistas y las instituciones (universidad, iglesia, partidos políticos, sindicatos) las posiciones comunistas, socialistas y burguesas, los radicales, liberales y conservadores de toda corriente y vertiente encuentran sus espacios y pregonan sus ideas.

Para terminar estas reflexiones sobre el Estado, la sociedad civil y los símbolos de identidad, quisiera mencionar otra costumbre mundana que puede hablarnos de esta tríada: el uso y trato del papel moneda en las dos culturas. Si aceptamos que el manejo del dinero, junto con el contacto que uno tiene con la policía de tránsito, representa uno de los puntos de interacción más directos y cotidianos que el ciudadano común y corriente tiene con el Estado, entonces la manera en la cual la moneda nacional es manejada puede servir como un símbolo que comunica información acerca de la naturaleza de esa relación. En Estados Unidos el papel moneda, el dólar, tiende a ser tratado con cierto grado de respeto en el sentido de que rara vez se lo engrapa o mutila con *slogans* políticos.

En México, en cambio, recibimos los sobres de nuestros pagos quincenales con los billetes engrapados y antes de las últimas elecciones presidenciales cierto partido de oposición selló y pintó una cantidad impresionante de pesos con mensajes políticos. Como una persona nacida y criada en Estados Unidos, siempre me llamaron la atención estas pequeñas y aparentemente inocuas diferencias en el manejo de los billetes. Me acuerdo que la primera vez que vi los billetes engrapados y cuando después los empecé a engrapar yo mismo (al pueblo que fueres, haz lo que vieres) me sentí un poco incómodo. Para mí el engrapar un billete representó un acto ilícito, casi sacrílego, una penetración o violación simbólica, si se quiere, del billete por la grapa.

Puesto que estos sentimientos no parecen ser compartidos por la mayoría de la población mexicana, me di cuenta de que estamos frente a usos culturales distintos, y, como antropólogo, tenía que preguntarme ¿cuál puede ser el significado de estas diferencias? En el contexto de la presente discusión, una respuesta puede ser que el manejo más rudo del billete nacional en México lleva un pequeño mensaje socio-psicológico, una respuesta o

comentario popular acerca de la relación imperante entre Estado y sociedad.

A manera de conclusión, podemos decir que en Estados Unidos el proyecto estatal y la religión civil habían logrado, ya para los albores del siglo XX, un grado de dominio sobre las formas independientes y autónomas de la identidad cultural y política que nunca fue obtenido en México durante la misma época. Sin embargo, a mediados del siglo, la fe en la nación-estado como vehículo para el progreso, la seguridad física, la felicidad personal y la armonía social había sido severamente erosionado por los sucesos de dos guerras mundiales así como por un cuestionamiento de los principios básicos de la Ilustración acerca de la naturaleza del ser humano y la fe en la educación y la razón como mecanismos para erradicar los males sociales. El Nuevo Fundamentalismo así como la visión deprimente de la sociedad futura que es difundida en la literatura y en el cine futurista (ej.: la película *Blade Runner*) atestiguan este desencanto.

En México, sin embargo, el cuestionamiento del papel del Estado como la fuerza rectora para la resolución de los problemas de la sociedad ha ocurrido sin que el Estado hubiera logrado el consenso, aceptación y legitimidad que parece haber caracterizado a Estados Unidos.

En México, el Estado existía antes de la formación de la conciencia nacional, y, debido a la fuerzas combinadas del colonialismo, la dependencia económica, la pobreza y la penetración más lenta de la educación y de los medios masivos de comunicación en la vida de grandes sectores de la población, el Estado nunca ha sido capaz de suplantar los símbolos populares, locales y sobrenaturales de identidad. A pesar de las misiones culturales, la educación estatal, la organización corporativa y los programas e ideología indigenistas, la religión secular promulgada por el Estado mexicano aún no ha arraigado en grandes sectores de la población. Sigue siendo subordinada y a veces ajena a los resistentes sistemas simbólicos populares que guardan su distancia del sector oficial. La integración y la identidad nacional, tal como son concebidas por el Estado, siguen siendo metas oficiales aún no logradas.

Pero nos apresuramos a agregar que aún en Estados Unidos, como en todo el mundo, la desazón acerca del ideal de la nación-estado encuentra su expresión en un resurgimiento de lealtades primordiales, fundamentales, en la familia, la localidad, la etnia y la religión. En Estados Unidos esto implica a menudo el redescubrimiento de identidades y conjuntos de significado que fueron fuertemente subordinados a la teología estatal. En México el proceso es distinto dado que las lealtades primordiales nunca fueron universalmente suplantadas por el Estado. Sin embargo, el nacionalismo sigue siendo la herramienta retórica en los discursos políticos de ambos Estados, al mismo tiempo que los procesos económicos, sociales y culturales están empañando las fronteras y definiciones tradicionales de la nación-estado.

Aunque es aún demasiado temprano para predecir el desvanecimiento de la nación-estado, el resurgimiento de etnicidad, regionalismos, la nos-

talga y la religión fundamentalista en Estados Unidos, así como el poder continuo de la religión, la familia y la localidad en México, son indicadores de que en el futuro inmediato se verá la preservación y la reproducción de las tradiciones culturales básicas dentro de las estructuras políticas más amplias y una tensión persistente entre la idea liberal de tolerancia de la diversidad étnica y el ideal decimonónico de una nación-estado culturalmente uniforme.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRAN, Gonzalo. *Los símbolos étnicos de la Identidad Nacional*, América Indígena, vol. XXX:101-140, 1970.
- MEAD, Sidney E. *The Lively Experiment*, Harper and Row, New York, 1963.
- MORA, José María. *México y sus Revoluciones*, 3 vols., Porrúa, México, 1965.
- ZELINSKY, Wilbur. *Nation into State: The Shifting Symbolic Foundation of American Nationalism*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, USA, 1988.