

DIÁLOGOS. REVISTA ELECTRÓNICA DE HISTORIA

Escuela de Historia. Universidad de Costa Rica



**Memoria Colectiva y Ceremonias Conmemorativas. Una Aproximación Teórica.
Máster David Díaz Arias.**

Comité Editorial:

Director de la Revista Dr. Juan José Marín Hernández jmarin@fcs.ucr.ac.cr

Miembros del Consejo Editorial: Dr. Ronny Viales, Dr. Guillermo Carvajal, MSc.
Francisco Enríquez, Msc. Bernal Rivas y MSc. Ana María Botey

Miembros del Consejo Asesor Internacional: Dr. José Cal Montoya, Universidad de San
Carlos de Guatemala; Dr. Juan Manuel Palacio, Universidad Nacional de San Martín y
Dr. Eduardo Rey, Universidad de Santiago de Compostela, España

Dirección web: <http://historia.fcs.ucr.ac.cr/dialogos.htm>

(Página 170 de 191) p. 170

Palabras claves:

Rito, memoria Colectiva, fiestas, ceremonias conmemorativas, Teoría histórica.

key words:

Rito, memoria Colectiva, fiestas, ceremonias conmemorativas, Teoría histórica.

Resumen

Este trabajo examina la relación existente entre la memoria colectiva y las ceremonias conmemorativas. Su tesis es que el estudio de las ceremonias conmemorativas entendidas como rituales que intentan construir representaciones sociales, permite a los interesados en el análisis de la identidad nacional promover una visión más problemática de la manera en que las fiestas civiles expresan y construyen memorias colectivas. Así, las ceremonias conmemorativas son entendidas como producciones culturales heterogéneas y que muestran no sólo el carácter normativo sino también contrahegemónico que en ellas opera. Por eso, también desarrolla una crítica a la teoría de la invención de la tradición y de los lugares de la memoria. Además, el método de concentrar el análisis en las características rituales de las ceremonias conmemorativas, puede revelar la forma en que se produce la creación de memorias sobre el pasado que no necesariamente son homogénea.

Abstract

This paper proposes an analysis on the relationship between collective memory and commemorative ceremonies. It proposes that studying commemorative ceremonies as rituals allows investigator on nation-building to find new ways to understand national festivals and the process of construction of collective memory. Commemorative ceremonies are understood as heterogeneous, cultural productions that show hegemony up but also counterculture movements. Therefore, this work criticizes the theory on the invention of tradition and that of the lieux de mémoire. By doing so, it theorizes that analysis on rituals lead us to identify the way heterogeneous memories are created through performances.

David Díaz Arias. Investigador del Centro de Investigaciones Históricas de América Central y de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. Estudiante del doctorado en Historia de Indiana University.

Memoria Colectiva y Ceremonias Conmemorativas. Una Aproximación Teórica*

David Díaz Arias*

Introducción

Este trabajo examina la relación existente entre la memoria colectiva y las ceremonias conmemorativas. Mi tesis es que el estudio de las ceremonias conmemorativas desde su conceptualización como rituales que intentan construir representaciones sociales, nos permite a los interesados en el análisis de la identidad nacional promover una visión más problemática de la manera en que las fiestas civiles expresan y construyen memorias colectivas. En efecto, al devolverle la categoría de rito al espacio y al tiempo de las fiestas civiles, se le devuelve también su condición de producción cultural heterogénea y eso nos permite vislumbrar el carácter no sólo normativo sino también contrahegemónico que en ellas opera. Además, quiero plantear que justamente el método de concentrar el análisis en las características rituales de las ceremonias conmemorativas, nos puede rebelar la forma en que se produce la creación de memorias sobre el pasado que no necesariamente —aunque el discurso público lo señale así— son homogéneas.

Con este planteamiento me aparto un tanto del tipo de análisis que viene de la teoría de “*the invention of tradition*” y también del estudio propuesto en los “*lieux de mémoire*”, para acercarme más a los trabajos de Emile Durkheim, Maurice Halbwachs, Victor

* Una versión anterior de este estudio la presenté en un curso sobre memoria e historia oral en América Latina impartido por el profesor Daniel James en el doctorado de Historia de Indiana University (Bloomington, Estados Unidos), en la primavera del 2006. Agradezco enormemente al profesor James por toda su ayuda en la señalización de bibliografía relacionada con las fiestas civiles y la memoria, el coraje con el que me invitó a criticar varias teorías sobre los ritos y la construcción de memoria y por sus invaluable comentarios. Asimismo, agradezco enormemente al profesor Iván Molina (Universidad de Costa Rica) por sus varias lecturas, comentarios y sugerencias a esta versión que la han enriquecido muchísimo y a Soili Buska por iguales motivos. Obviamente, soy el único responsable por los errores y las omisiones.

* Historiador costarricense. Estudiante del doctorado en Historia de Indiana University.

Turner y Paul Ricoeur. Mi objetivo es poder encontrar lazos conceptuales y teóricos entre las propuestas de análisis de los emblemas sociales de Durkheim, la interpretación de la memoria colectiva según Halbwachs —así como la actualización que de ella hace Paul Ricoeur— y el estudio del drama social presentado por Turner. Para hacerlo, recurro también a otros teóricos de la historia cultural —como Roger Chartier—, de la definición del rito —como Marc Augé— y de la interpretación de porqué las sociedades recuerdan —como Paul Connerton.

El trabajo está dividido en tres partes. En la primera analizo la propuesta teórica de Victor Turner acerca de cómo opera la relación entre las representaciones sociales y las individuales en momentos de cambio histórico —o “actos fundadores” como yo los llamo— y cómo dicha noción tiene una fuerte relación con la teoría de la fiesta cívica pensada por Juan Jacobo Rousseau y aplicada durante la Revolución Francesa. En la segunda parte realizo una revisión y crítica de la teoría sobre las tradiciones inventadas y propongo un acercamiento más cercano a la noción de rito en el estudio de las fiestas civiles. Finalmente, en la tercera sección me dedico a encontrar la forma en que, en su proceso de creación de lazos sociales —y de métodos de control— así como en su relación con la construcción de representaciones grupales sobre el pasado, las ceremonias conmemorativas se encuentran con la noción de memoria colectiva propuesta por Maurice Halbwachs.

1. “Performance”, actos fundadores y representaciones sociales

El antropólogo inglés Victor Turner se encontró con una singular relación al estudiar el movimiento independentista de Hidalgo en México: “Lo que encuentro interesante en esta etapa temprana es la cercana asociación de los símbolos religiosos con la acción política en la historia de México”, escribió en un ensayo al inicio de la década de 1970.¹

¹ Turner, Victor, “Hidalgo: History as Social Drama”, en: ídem, *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* (New York: Cornell University Press, 1974), pp. 98-155, cita p. 104. Todas las traducciones del inglés al español son mías.

¿Por qué tal característica simbólica de conjunción entre lo religioso y lo político le provocaba tanta atracción a uno de los más destacados antropólogos de los ritos? Su afición proviene del momento propicio que el movimiento de Hidalgo promueve en la conjunción entre la historia y el mito.

De acuerdo con Turner, existe, en el interior del comportamiento social, una referencia que trasciende la conciencia de la acción y que se activa en ciertos momentos públicos — de agitación fundamentalmente. Turner llama a ese tipo de referencias “representaciones colectivas”, cuya característica de trascendencia les permite superar las representaciones individuales. Es decir, alcanzan a recrear elementos compartidos acerca de los actores y el “guión” del movimiento histórico-social en que los individuos están participando. Son, en ese sentido, una recreación consciente, preconsciente o inconsciente, del mito de la victoria y de la muerte aprendido durante la niñez y puesto en práctica en el escenario social y político. Las representaciones colectivas son así una fuerza que impulsa a la repetición del “guión” mítico que, según la tradición, describe la forma en que debe ocurrir el proceso de transformación social. Por ello, en buena medida, esas representaciones colectivas son capaces de articular imágenes, espacios y tiempos que estimulan la creación de lo que Turner llama un *drama social*. En este punto, la fundación de esa correlación entre los actores del proceso y los papeles asignados por el mito, se convierte en propulsora de la relación futura entre los símbolos, el drama social y la política. En otras palabras, en momentos de un proceso de cambio y movilización social, se acumula una representación simbólica que en el futuro será fundamental en la articulación de cualquier otro movimiento social parecido, de sus actores y de su “guión”. Pero al mismo tiempo, cada una de las etapas en las que esa representación se activa, adquiere su propia historicidad y, por tanto, su particularidad. Lo que finalmente admite Turner es que las acciones políticas estarán marcadas por esas representaciones simbólicas que le han dado fundación al drama social.²

² *Ibid*, pp. 123-154.

Drama Social; la palabra incluida por Turner para enmarcar su propuesta teórico-analítica, quiere expresar toda la teatralidad que está presente en la cultura. Pero el antropólogo inglés no termina ahí el uso y la adaptación del lenguaje proveniente de las artes para afinar su propuesta. Turner recurre además a la palabra *performance* para tratar de caracterizar y analizar las acciones y representaciones que en la vida cotidiana revelan la profundidad e individualidad de una cultura.³ Por la importancia que tiene este concepto dentro de mi propuesta de análisis de las ceremonias conmemorativas, conviene que lo aclare de una vez. Si bien el término *performance* es muy amplio y puede remitir a diferentes significados —lo que lo ha vuelto popular tanto dentro de la lingüística como en las Ciencias Sociales en los Estados Unidos— y es muy difícil de traducir al español,⁴ en este caso lo interpreto en la acepción proveniente de los “Performance Studies” de las universidades estadounidenses quienes lo utilizan en un sentido más teatral, en un intento por romper la tradicional división entre la vida cotidiana y el arte. En el caso de los estudios histórico-culturales, como indica Peter Burke, el uso de la palabra *performance* se ha realizado con el interés de disolver los límites entre la sociedad y el teatro —lo que constituye una de las principales aportaciones de Turner a las Ciencias Sociales—, concibiendo a la cultura no como algo (un comportamiento) ya fijado, sino plagado de improvisación “o mejor aún ‘semi-improvisación’”.⁵ En ese sentido, la capacidad de *performatividad* remite a la flexibilidad cultural y social en la vida cotidiana, en espacios públicos o privados, que vuelve posible que un sujeto o un grupo social reaccione de una forma no esperada. Gracias a la posibilidad de *performatividad*, los grupos pueden aprovechar las ocasiones para comportarse —en la medida de lo posible— en forma distinta a lo que se espera en un contexto dado. En el caso de los rituales y las fiestas, esta posición nos aleja de la perspectiva que conceptualizaba a esas producciones culturales como eventos controlados en los que se seguía un guión ya demarcado, y le devuelve la

³ Turner, Victor, *The Anthropology of Performance* (New York: PAJ Publications, 1986).

⁴ Para un interesante intento de definición ver: Diana Taylor, “Hacia una definición de performance”, en: <http://www.crim.unam.mx/cultura/ponencias/PONPERFORMANCE/Taylor.html>. Agradezco esta referencia a Iván Molina.

⁵ Burke, Peter, “Performing History: The importance of Occasions”, en: *Rethinking History*, Vol. 9, No. 1 (March 2005), pp. 35-52.

libertad de acción y comportamiento a quienes participan en ellos, de forma que pueden apropiarse de los significantes del ritual social.⁶

El concepto de acontecimiento fundador, es decir el que le da coherencia al conjunto de representaciones sociales que vienen del pasado y que se renuevan en el presente en el que explotan, es fundamental para entender la constitución de los ritos civiles modernos y su relación con aquéllos que los han antecedido. Si nos apropiamos de la propuesta analítica de Turner, podemos constatar que la particularidad del proceso de independencia —en este caso el mexicano— es la vinculación política que realiza en su momento con las representaciones religiosas coloniales. La revolución de independencia contribuye a ligarlas y encausarlas en contra del poder imperial español.⁷ ¿Por qué ocurre así? ¿Estamos frente a un nuevo tipo de identificación? ¿Qué relación existe entre esto y la construcción de memorias colectivas? ¿Afecta también el lugar de los ritos dentro de esa configuración de memorias colectivas? En fin, ¿podríamos trazar una ruta de dicha transformación? La respuesta a estas preguntas nos hace cruzar el Atlántico en busca de propuestas interpretativas de esa continuidad y ese cambio constatado en la construcción de las sensibilidades modernas llamadas fiestas civiles.

Juan Jacobo Rousseau quizás puede ser considerado como el primer “teórico” que constata el valor de la representación social dentro del cambio político. Efectivamente, en su *Lettre à d’Alembert sur les spectacles*, al proponer el modelo de una nueva fiesta, Rousseau advierte también las posibilidades de representación política que un rito así podría tener.⁸ Por eso, el modelo de la nueva fiesta propuesta por el célebre filósofo francés —al menos en teoría— prometía erradicar las diferencias sociales al combatirlas

⁶ *Ibid*, p. 41.

⁷ Justamente esta es la visión del estudio de François-Xavier Guerra sobre el proceso de independencia en América Latina. Ver: Guerra, François-Xavier, “De la política antigua a la política moderna. La revolución de la soberanía,” en: François-Xavier Guerra y Annick Lempérière (et al.), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX* (México: Centro Francés de estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 1998), pp. 109-139.

⁸ Vovelle, Michel, “De la sociedad tradicional al Estado moderno: La metamorfosis de la fiesta en Francia”, en: Marcos González Pérez (comp.), *Fiesta y Nación en Colombia* (Santa Fe de Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 1998), p. 20.

con la promoción de espectáculos públicos en los que la unidad estaría dada por la homogeneidad. Mona Ozouf ha mostrado cómo, partiendo de este principio de homogeneidad, las fiestas de la Revolución Francesa intentaron consolidar el orden público, la transmisión de los valores políticos revolucionarios y también sus representaciones.⁹ Justo en esa misión radicaba el modelo propuesto.

La función política asignada a estos eventos queda materializada en ese deseo por institucionalizarlos dentro de un nuevo orden. El ceremonial festivo y la liturgia cívica que se proponían en medio de la Revolución, estaban directamente relacionados con una cierta conciencia por consolidar una nueva legitimación política. Y este requisito será clave. De hecho, partiendo de allí, las tradiciones festivas modernas van a crear en su formalización y ritualización un nexo directo con el pasado, que permitirá utilizar los materiales e imágenes que ofrece lo antiguo, transformándolos o redefiniéndolos en su significado, para lograr conexiones e identidades entre el nuevo poder y la sociedad de la antigüedad monárquica europea.¹⁰

Si recurrimos nuevamente al modelo teórico de Turner, tenemos que decir que en este espacio de transformación las representaciones del pasado adquieren dinamismo y se enfrentan y redefinen frente a la revolución. Pero, como convenientemente hemos visto también en el trabajo de Turner, de tal drama nace una nueva representación que precisa una nueva relación. En el caso propuesto, el artificio de la relación entre las imágenes míticas del pasado y las representaciones que se producen en el cambio, quedan manifiestos en la celebración de la fiesta al “Ser Supremo” el 20 de pradiel del año I (8 de junio de 1793), cuando los jacobinos franceses conjugan un día de celebración religiosa de la monarquía y la Iglesia (el Pentecostés cristiano) con el culto a la divinidad de la Ilustración (simbología moderna), en un momento político muy agitado.¹¹ Es claro que en ese caso, la fiesta cívica “con sus rituales, sus gestos, sus objetos... [se visualiza como]

⁹ Ozouf, Mona, *La fête révolutionnaire, 1789-1799* (Paris: Éditions Gallimard, 1976), pp. 11-15.

¹⁰ Hobsbawm, Eric, “Introduction: Inventing Traditions”, en: Eric Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 1-14.

¹¹ Gusdorf, Georges, *La Conscience Révolutionnaire. Les Idéologues* (Paris: Payot, 1978), pp. 148-171.

una gramática simbólica que... [permite] enunciar, dándolo a entender o haciéndolo ver, un proyecto político (en la aceptación más amplia de este último término)".¹²

No es difícil advertir las posibilidades ofrecidas por la historia como herramienta para la consolidación del proyecto de fortificación de este modelo de celebración. La sola alusión a una tradición consolidada, le da posibilidades de justificación temporal a las fiestas civiles. Y al hacerlo así, también construye un nexo con la idea de memorar un pasado glorioso y compartido. La idea de recordar está asociada, en ese sentido y desde el principio, a la acción de celebrar. Celebrar y recordar; una relación unívoca de acuerdo con ese programa de habilitación del espacio público promovido en la Francia revolucionaria en Europa y por las guerras de independencia en Latinoamérica. ¿Recordar y celebrar qué? El acontecimiento fundador, ese en el que el pasado y el futuro explotan en un choque en el tiempo presente.

El acto de recordar empero, no se admite como plural desde la punta de la pirámide de poder político-social en la que se insertan esas ceremonias. Así, aunque su dimensión sea la de homogeneizar el recuerdo, sus símbolos y sus momentos son presentados según un lenguaje normativo. La idea es recordar, pero recordar en forma controlada. El acontecimiento fundador en ese sentido, está atado también a una forma de dominación del proyecto de significación del pasado. La fiesta se convierte entonces en un instrumento político con un fin determinado: expresar en su lenguaje una ideología.¹³

No obstante, las normas no logran liquidar las expresiones que se le oponen y quizás, aunque las disfraza, les otorga a la vez un espacio público. Así, la fiesta aunque puede actuar como un instrumento de pedagogía, también puede funcionar como un peligro

¹² Chartier, Roger, "Disciplina e Invención: la fiesta", en: ídem, *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación* (México: Instituto Mora, 1995), p. 32. De ahora en adelante, lo que está entre paréntesis cuadrados es mío.

¹³ Chartier, "“Disciplina e Invención: la fiesta”, p. 26. Según Chartier el rompimiento con las fiestas de antiguo régimen se hace evidente en esta característica: “la iniciativa popular [de las fiestas del Antiguo Régimen] se ha perdido y la fiesta se ha uniformizado,” p. 29.

potencial para el poder.¹⁴ En otras palabras, el drama social es inevitablemente un espacio de lucha simbólica entre la normatividad y las conductas contrahegemónicas. Aún así, la forma en que se ha teorizado desde algunas visiones la función de las ceremonias conmemorativas, insiste en el supuesto del control para descifrar en él una actitud interesada que promovería la artificialidad de la creación de estas fiestas en su relación con una memoria nacional.

2. Invenciones y Ritos

Al considerar el valor político de las fiestas, la teoría sobre ellas ha insistido en los nexos sociales que estos momentos impulsan al interior de una comunidad o de un grupo.¹⁵ De acuerdo con Noëlle Gérôme, la función política de las fiestas del pueblo —que ella diferencia de las fiestas para el pueblo— reside en evidenciar todas las “representaciones fantasmales de la sociedad relativas a la subsistencia y a la fecundidad del grupo, a la repartición sexual de los poderes, a las relaciones con el más allá y a la previsión del futuro, en suma las relaciones del límite de lo político, límite de lo antropológico y límite metafísico que suscita la consciencia y la expresión crítica de lo político”.¹⁶ Definida así su funcionalidad integradora, no queda duda de que este acercamiento se aproxima mucho a la propuesta de los emblemas de Emile Durkheim y su función en la representación de lo social y lo grupal.

Durkheim indica la imposibilidad de un grupo de autodefinirse o siquiera existir sin prestar atención a la forma en que se representa. Por ello, en la búsqueda de su definición,

¹⁴ *Ibid*, pp. 36 y 32. Chartier agrega que incluso “la fiesta puede ser el lugar en que, a través de escenografías diferentes, se enuncia, bajo la forma de un simulacro, un enfrentamiento fundamental”, p. 33. Siguiendo estas ideas sobre la recepción diferenciada de las representaciones, Chartier afirma en otro lugar que: “La voluntad de inculcar modelos culturales no anula jamás el espacio propio de su recepción, uso e interpretación”. Chartier, Roger, “‘Cultura Popular’: retorno a un concepto historiográfico”, en: Roger Chartier, *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna. La cultura como apropiación* (México: Instituto Mora, 1995), pp. 121-138.

¹⁵ Bakhtin, M. *Rabelais and his world* (Cambridge, Mass: M.I.T. Press 1968).

¹⁶ Gérôme, Noëlle, “La tradition des fêtes: interprétation et appropriation”, en: Alain Corbin, Noëlle Gérôme y Danielle Tartakowsky, *Les Usages Politiques des Fêtes* (Paris: Publications de la Sorbonne, 1994), p.15. La traducción del francés es mía.

los grupos construyen imágenes de sí mismos, de sus creencias y —siguiendo la idea de Gêrôme— de sus “representaciones fantasmales”, hasta definir emblemas materiales de su identidad. La sentencia de Durkheim es imprescindible: “En una forma general, un sentimiento colectivo puede llegar a ser consiente de sí mismo solamente al ser fijado sobre el objeto material”.¹⁷

No es ocioso decir que, basados en Durkheim, los objetos materiales construidos para la representación del sentimiento colectivo de un grupo, son selecciones de su propia autorepresentación.¹⁸ Su capacidad de volverse viables como instrumentos de conciencia materiales, reside en esa característica. De ahí que en lo que nos toca, es decir con respecto a las ceremonias conmemorativas, una buena parte de la teoría analítica haya coqueteado con esta idea y con el análisis de lo nacional. ¿Por qué? La concepción de Benedict Anderson de que las naciones son comunidades imaginadas construidas culturalmente con el objetivo de volver difusas las diferencias y fomentar una representación grupal homogénea,¹⁹ ha sido recibida por una parte de la investigación histórica contemporánea y ha sido ligada al estudio de las fiestas nacionales, catalogándolas como uno de los momentos fundamentales en que la comunidad imaginada adquiere forma. El origen de estos argumentos reside en la propuesta teórico-analítica conocida como “la invención de la tradición”, que fue concebida, cronológicamente hablando, en forma simultánea al estudio de Anderson y que muy pronto —por su cercanía teórica— se complementó con ella.

El teórico de la invención de la tradición ha sido el historiador británico Eric J. Hobsbawm.²⁰ En su ya muy citada definición, Hobsbawm precisa a las tradiciones inventadas como un:

¹⁷ Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life* (New York: Free Press, 1965).

¹⁸ Camoroff, Jean and John, “Of Totemism and Ethnicity”, en: idem, *Ethnography and the historical imagination* (Westview Press, 1992), pp. 49-67.

¹⁹ Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalisms* (London: Verso, 1991), pp. 6-7.

²⁰ Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”, Existe una traducción al español de este artículo: Hobsbawm, Eric, “Inventando Tradiciones”, en: *Revista Historias* (México), #19, (marzo-octubre, 1988).

“...conjunto de prácticas regidas normalmente por reglas manifiestas o aceptadas tácitamente y de naturaleza ritual o simbólica, que buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por medio de la repetición, lo que implica de manera automática una continuidad con el pasado..., la peculiaridad de las "tradiciones inventadas" es que su continuidad con el pasado es en buena parte artificial. En breve, son respuestas a situaciones novedosas que toman la forma de referencia a situaciones antiguas, o que establecen su propio pasado por una repetición cuasiobligatoria”.²¹

Para Hobsbawm, "inventar tradiciones es esencialmente un proceso de formalización y de ritualización que se caracteriza por su referencia al pasado, aunque sólo sea por su repetición impuesta."²² Él las clasifica en tres tipos, que no son excluyentes entre sí, sino que funcionan de forma superpuesta: a) las que establecen o simbolizan cohesión social o la membresía de los grupos y comunidades, reales o artificiales. b) las que establecen o legitiman instituciones, status, o relaciones de autoridad, y c) aquellas cuya finalidad es la socialización y el involucramiento de creencias, sistemas de valores y comportamientos convencionales.²³

El término tradición inventada, así definido, deja algunas dudas en cuanto a su operatividad en el análisis de la memoria colectiva. Así, si por un lado rescata el valor de la creación en su alusión a la artificialidad en la recuperación del pasado y su representación, dice menos con respecto a la apropiación popular. Esto es importante de subrayar. Hobsbawm, al poner el acento de su propuesta en la construcción de tradiciones con fines nacionalistas y hegemónicos, descuida las posibles lecturas diferenciadas que dicha construcción podría provocar.²⁴ Y como Raymond Williams ha apuntado, la

Utilizaré esta traducción para citar el texto en español, pero los números de página citados en las notas pertenecen al texto en inglés.

²¹ *Ibid*, pp. 1-2.

²² *Ibid*, p. 4.

²³ *Ibid*, p. 9. Hobsbawm anota que, “mientras que las tradiciones del tipo b) y c) eran las inventadas..., puede sugerirse tentativamente que prevalecieron las del tipo a) cuyas otras funciones eran consideradas implícitas o que fluían desde un sentimiento de identificación con la ‘comunidad’ y/o la institución representada, expresando o simbolizándola como una ‘nación’”.

²⁴ Esto es interesante en este plano teórico si se le compara con los trabajos de Hobsbawm a nivel del análisis histórico, un plano en el que, lúcidamente, el historiador británico nos muestra los rituales de los obreros ingleses, su capacidad de generar resistencia desde ellos y sus transformaciones. Ver: Hobsbawm,

hegemonía vivida es siempre un proceso, un complejo de experiencias, relaciones, y actividades, con presiones y límites específicos y cambiantes. Según Williams,²⁵ en la práctica la hegemonía nunca puede ser singular ya que sus estructuras internas son altamente complejas. Y por eso, no existe pasivamente como una forma de dominación, ya que tiene “continuamente que ser renovada, recreada, defendida, y modificada. También es continuamente resistida, limitada, alterada, cambiada por presiones.”²⁶ Asimismo, siguiendo a E. P. Thompson, “la hegemonía cultural de las clases dominantes... cuando se impone con fortuna, no impone una visión de la vida totalizadora, impide ver ciertas latitudes mientras las deja libre en otras”.²⁷ Es por ello que a la par del intento de consolidar una hegemonía oficial siempre persisten contra-hegemonías y hegemonías alternativas.

Tal problema de la contrahegemonía y la recepción diferenciada debería resolverse en el esquema de Hobsbawm porque, al ser políticas en sus fines y en sus expresiones, no queda claro en la propuesta interpretativa de la tradición inventada porqué se impulsan este tipo de expresiones culturales. ¿Acaso es solamente porque son útiles en la invención nacional? Ese elemento parece el más evidente, pero no es necesariamente el único si contemplamos las representaciones míticas y sociales que Victor Turner asocia a los rituales.

Lo que es más problemático sin embargo, es que las categorías en sí, y el mismo término tradición inventada, remiten a un contexto cargado con significaciones particulares acerca del tiempo y el espacio. Richard Handler lo ha apuntado enfáticamente al decir que:

Eric, “La Transformación de los Rituales Obreros”, en: ídem, *El mundo del trabajo. Estudios históricos sobre la formación y evolución de la clase obrera* (Barcelona: Editorial Crítica, 1987), pp. 93-116.

²⁵ Williams, Raymond, “Selections from *Marxism and Literature*”, en: Nicholas Dirks, Geoff Eley y Sherry Ortner (editores), *Culture/Power/History. A reader in contemporary social theory* (Princeton University Press, 1994), pp. 585-608.

²⁶ *Ibid*, p. 598.

²⁷ Thompson, E. P., *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase* (Barcelona: Editorial Crítica, 1979), p. 60.

“...tradición es un concepto occidental que conlleva culturalmente una noción específica del tiempo histórico, el orden social y la limitación política... Es por eso que la tradición inventada ha sido asociada tan cercanamente al nacionalismo y al imperialismo de la Europa moderna”.²⁸

Handler piensa que el concepto tradición, en relación con las culturas no occidentales, es más una construcción de la visión occidental que una realidad histórica. Esto nos conduce directamente a un tercer problema contenido en la propuesta de Hobsbawm —el término mismo de invención. En cierta medida, en la revisión del libro editado por Hobsbawm y Ranger, Peter Burke apunta este asunto al sugerir que lo nuevo de las tradiciones inventadas podría no serlo tanto.²⁹ La confusión surge porque en su conceptualización, Hobsbawm depende mucho de la posibilidad de la resignificación y de las actitudes políticas contenidas en el proyecto de modernidad de la nación. No es tan claro en ese sentido, cuál es el *turning point* de inflexión, es decir, el espacio temporal que marca la transformación entre una tradición inventada y una celebración antigua. ¿Qué convertiría en inventada, en el sentido de innovación, de cosa nueva, a una tradición? Jacques Derrida tiene razón al recalcar que es imposible que algo adquiera la categoría de invención, ya que tal proyecto debería concebir una reinversión del término mismo de invención, en una noción de episteme que la libere de la repetición.³⁰

Haciendo esta salvedad con respecto a los estudios de regiones como Asia y África y dándole a la vez la posibilidad al término invención de ser funcional en la descripción de la imposición de una lectura del recuerdo a través de su celebración y su representación,

²⁸ Handler, Richard, “The Invention of Tradition”, en: *American Anthropologist*, Vol. 86, No. 4 (Dec., 1984), p. 1026. En otra parte, Handler, junto con Jocelyn Linnekin, amplían la crítica sobre el concepto de tradición inventada, recurriendo a la idea de que toda la cultura es una invención. Obviamente los límites de este trabajo no dan cabida a esta discusión. Ver: Handler, Richard, “Authenticity”, en: *Anthropology Today*, No. 2 (1986), pp. 79-81; Linnekin, Jocelyn y Handler, Richard, “Tradition, Genuine or Spurious”, en: *Journal of American Folklore*, Vol. 97, No. 385 (1984), pp. 273-290. Un útil análisis de esta discusión que la amplía al estudio de un caso concreto es: Ulan, Robert C., “Invention and Representation as Cultural Capital: Southwest French Winegrowing History”, en: *American Anthropologist*, Vol. 97, No. 3 (Sep., 1995), pp. 519-527.

²⁹ Burke, Peter, “The Invention of Tradition”, en: *The English Historical Review*, Vol. 101, No. 398 (Jan., 1986), pp. 316-317.

³⁰ Derrida, Jacques, “Psyche: Invention of the Others”, en: Lindsay Waters y Wlad Godzich (editors), *Reading de Man Reading* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), pp. 25-65.

habría que prestar atención a Gaurav Desai cuando argumenta que existe una estrecha relación entre esa definición de invención y el proceso de colonización.³¹ En ese mismo nivel, Charles L. Briggs ha mostrado la potencialidad del concepto *tradición inventada* de convertirse él mismo, a pesar de su crítica posmodernista sobre las identidades nacionales, en una parte del proyecto de colonización de la modernidad.³² Creo que Desai da en uno de los puntos principales al señalar que una de las cosas que importa preguntarse es “en qué medida una narración dada produce efectivamente cambios en la realidad que retrata”.³³ Poniéndolo en otras palabras, habría que tratar de entender porqué el drama social puede imponerse —en ciertas circunstancias y en un contexto dado— sobre las representaciones individuales, o bien —en los términos de Durkheim— se debe tratar de precisar cómo ciertos emblemas logran volverse representaciones de la conciencia social. ¿Cómo resolver estos problemas? Quiero recurrir al rito para intentarlo.

En realidad lo que podemos denominar ceremonias civiles, incluyendo las tradiciones inventadas, pueden ser ubicadas dentro de los ritos. De hecho, al recurrir a una definición amplia de rito, como la dada por S. Lukes, arribamos a un lugar más preciso para identificar las relaciones entre estas prácticas simbólicas y la memoria. Así, Lukes se refiere al rito como una actividad de un carácter simbólico que atrae la atención de sus participantes a los objetos de pensamiento y sentimiento que ellos definen como parte de una significación especial.³⁴ Precitado así el rito, no se aísla de la útil definición de emblema social propuesta por Durkheim. Al contrario, este acercamiento devuelve la forma de representación social a un nivel más heterogéneo que el de la tradición inventada, manteniendo la relación con el poder y la capacidad de identificación.

³¹ Gaurav, Desai, “The Invention of Invention”, en: *Cultural Critique*, No. 24 (Spring, 1993), pp. 119-142.

³² Briggs, Charles L., “The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition’”, en: *Cultural Anthropology*, Vol. 11, No. 4 (Nov., 1996), pp. 435-469.

³³ *Ibid*, p. 131.

³⁴ Lukes, S., “Political ritual and social integration”, en: *Sociology*, No. 9 (1975), pp. 289-308.

El ritual además recupera su capacidad de *performatividad* en esta definición. Martine Segalen incluso se acerca a ella al entender también al rito como “un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica”.³⁵ Desde esta perspectiva, la esencia del ritual —su función social— consiste en mezclar los tiempos individuales y los tiempos colectivos, y en ese sentido, el rito, como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, “causa un soporte corporal (verbal, gesticular, de postura), con un carácter repetitivo, con una fuerte carga simbólica para los actores y los testigos”.³⁶

Las características anotadas, nos llevan a otra dimensión del entendimiento de la complejidad de la construcción de ceremonias. El rito, portador de simbolismos, no solo se vuelve fundamental en la mezcla entre los tiempos individuales y colectivos, sino también en la relación entre los actores que lo protagonizan y los testigos que participan de él como observadores. Es decir, aunque ajenos a la escena principal, los espectadores son también copartícipes de la construcción del rito. En el juego de representaciones que esas relaciones construyen, radica la posibilidad de la transmisión de mensajes, de la consecuente proposición de una comunicación y de las reinterpretaciones de los mensajes. Todavía más; los ritos no están limitados a los efectos que puedan provocar durante la acción ritual. Paul Connerton lo apunta así:

“Los ritos no están limitados en su efecto para la ocasión del ritual. Es cierto que los rituales tienden a producirse en lugares especiales a horas precisas. Y es el caso que muchos ritos marcan comienzos y finales tanto en las ceremonias de vida-crisis —por ejemplo aquéllas asociadas con el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte— y en las recurrentes ceremonias fijadas en el calendario. Pero cualquier cosa que sea demostrada en los ritos, permite también un comportamiento y una mentalidad no-ritual. Aunque demarcados en el tiempo y el espacio, los ritos son también algo así como porosos”.³⁷

³⁵ Segalen, Martine, *Rites et Rituels Contemporains* (París: Editions Nathan, 1998), p. 20.

³⁶ *Ibid*, p. 21.

³⁷ Connerton, Paul, *How Societies Remember* (Cambridge University Press, 1999), pp.44-45.

Gracias a esa capacidad de otorgar significado a sus prácticas a partir de la recreación del mundo en el que se producen, los ritos son construcciones culturales que expresan de manera simbólica la estructura socio-cultural que los erige. Y al apelar a esa estructura en su producción, los ritos poseen la capacidad de extenderse en su impacto. Por extenderse, lo que quiero decir es que, más allá de la acción del ritual, el rito sigue jugando un papel importante en la representación de lo social.³⁸ El ritual en ese sentido codifica, descodifica y recodifica el contenido y las representaciones culturales y las vuelve transmisibles en un espacio dado. Y una de las cosas más importantes que persigue el ritual con esa transmisión de significados, es recordar el pasado del grupo. Justamente, dentro de este tipo de rituales es que se ubican las ceremonias civiles. En ellas, con ellas y a través de ellas, se intenta promover el recuerdo del pasado y actualizarlo. Es en este punto es en donde las ceremonias conmemorativas se encuentran con la memoria colectiva.

3. Ceremonias conmemorativas, lugares de la memoria y memoria colectiva

Si los supuestos teóricos que hemos estado construyendo tienen un lugar de encuentro, ese lugar es en donde convergen los ritos y el recuerdo. En esa convergencia es donde, desde del punto de vista que quiero proponer, la memoria colectiva tiene uno de sus principales momentos de expresión y construcción. En síntesis, los ritos públicos como las ceremonias conmemorativas son lugares de creación y actualización de la memoria. Al constatarlo de esa forma, debo dejar claro mi acercamiento y alejamiento de la propuesta teórica de Pierre Nora y sus “lugares de la memoria” (sus *lieux de mémoire*).³⁹ Así, creo que la oposición que hace Nora entre la historia y la memoria se vuelve problemática en su aplicación toda vez que comparte con el término invención de la tradición su carácter eurocentrista, tanto en la división que realiza del tiempo histórico, como en la defensa de una historia profesionalizada y con poder absoluto para descifrar

³⁸ Ver: Geertz, Clifford, “Religion as a Cultural System”, en: Donald Cutler (editor), *The Religious Situation* (Boston: Beacon Press 1968), pp. 639-687.

³⁹ Nora, Pierre, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, en: *Representations*, No. 26 (Spring 1989), pp. 7-24.

lo que es verdadero de lo que no.⁴⁰ En su lugar, opto por la propuesta de Paul Ricoeur de que no existe necesariamente una relación jerárquica —una subordinación— entre la historia y la memoria, sino que ambas contribuyen a la representación del pasado.⁴¹ Esteban Lythgoe ha precisado muy bien en donde estaría, según Ricoeur, la división entre la historia y la memoria de acuerdo a esta visión:

“Frente a los defensores de la memoria, Ricoeur prefiere distinguir una narrativa de primer orden propia de los testigos y una de segundo orden que es propia de los historiadores. Esta última sería de carácter crítico y estaría en condiciones de desenmascarar a los falsos testimonios. La historia cumpliría a nivel social un rol análogo al del psicólogo a nivel individual, permite superar las patologías que se presenten a través del trabajo de rememoración y de duelo”.⁴²

En cambio, lo que sí acerca mi perspectiva de las ceremonias conmemorativas a la propuesta de Nora, es la capacidad que tienen los lugares de la memoria de expresarse en distintas formas y niveles —material, simbólico y funcional— así como la relación estrecha entre la historia y la memoria en la producción del recuerdo.⁴³ Partiendo de este punto, conviene preguntarse entonces acerca de la(s) forma(s) de la memoria colectiva dentro de las ceremonias conmemorativas. ¿Cómo se produce al fin y al cabo la identificación entre los emblemas sociales-grupales y la conciencia social? Se produce en la conexión entre la experiencia social y las representaciones de esa experiencia,⁴⁴ en lo que desde mi punto de vista es la memoria colectiva.

Es reconocido que fue el sociólogo francés Maurice Halbwachs el primero en utilizar el término memoria colectiva de una forma recurrente y con deseos de precisión teórica, aunque también hay que anotar que el historiador del arte Aby Warburg también lo

⁴⁰ Para una muy interesante crítica a la perspectiva teórica de Nora, ver: Ho Tai, Hue-Tam, “Remembered Realms: Pierre Nora and French National Memory”, en: *The American Historical Review*, Vol. 106, No.3 (June 2001).

⁴¹ Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting* (Chicago, The University of Chicago Press, 2004).

⁴² Lythgoe, Esteban, “Consideraciones sobre la relación Historia-Memoria en Paul Ricoeur”, en: *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile* (Chile), No. 60 (2004), pp. 79-92.

⁴³ Nora, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire,” pp. 18-19.

⁴⁴ Al respecto ver: Confino, Alon, “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method”, en: *The American Historical Review*, Vol. 102, No. 5 (Dec., 1997), pp. 1386-1403.

empleó casi en perpendicularidad con Halbwachs.⁴⁵ Partiendo de Durkheim, Halbwachs considera a la memoria como una construcción que se lleva adelante gracias a la relación entre el individuo y el grupo en el que se integra. Sí, es en el interior de lo que Halbwachs llama *cuadros sociales* —como el lenguaje, el tiempo y el espacio— en donde los individuos pueden llevar adelante la construcción del recuerdo. Así, los individuos articulan su memoria en función de su pertenencia a grupos sociales determinados —la familia, la religión, la clase social— dentro de los cuales los recuerdos adquieren significado. Para recordar, el individuo necesita de otros individuos, necesita construir relaciones sociales. Lejos de ellas, el recuerdo no se puede articular, explicándose el olvido como la desaparición de estos marcos sociales o de parte de ellos. Y las memorias construidas dentro de esos grupos no se excluyen sino que se superponen y mezclan. Visto así, la memoria individual viene a ser una creación social.⁴⁶

Empero, no se deben tomar estas afirmaciones como axiomas que intentan reducir la voluntad del recuerdo del individuo al marco social en el que se producen. La noción de grupo en los trabajos de Halbwachs apunta en una dirección menos jerárquica, al concebir que las posibilidades de construcción de la memoria colectiva se dan en distintos niveles de lo social. Tampoco debería suponerse que lo social está separado de lo individual como si fuese una entidad. Al contrario, con la visión de la memoria colectiva como un tipo de representaciones que se dan en grupos distintos a la vez y no de forma excluyente, llegamos a un punto en el que la relación entre lo social y la experiencia individual se vuelve fundamental para la construcción del recuerdo. Justo ese punto es el que le da libertades al individuo en su recuerdo, pero siempre dentro de un marco social. Visto así, lo colectivo se encuentra en ese flujo de representaciones individuales-grupales y las posibilidades de combinación entre ellas. Es este el marco en el que se insertan las ceremonias conmemorativas. Nuevamente es Paul Ricoeur quien deja clara esta relación al afirmar que:

⁴⁵ Assmann, Jan, “Collective Memory and Cultural Identity”, en: *New German Critique*, No. 65 (Spring-Summer, 1995), pp. 125-133.

⁴⁶ Halbwachs, Maurice, *Les Cadres Sociaux de la Mémoire* (New York: Arno Press, 1975 [c1925]) e ídem, *On collective memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992 [1950]).

“...la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado al curso de la historia de los grupos implicados que tienen la capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes con motivo de las fiestas, los ritos y las celebraciones públicas”.⁴⁷

La memoria colectiva adquiere forma en la puesta en escena que las conmemoraciones producen. Como puntos de contacto de diferentes tipos de grupos sociales (clase, etnia, género, edad, religión, etc.), las fiestas son el momento ideal para volver palpable las relaciones entre esos grupos, tanto en sus acercamientos como en sus alejamientos. El escenario de la conmemoración da la posibilidad, bajo un rito preciso, de que los emblemas adquieran forma y, gracias a algún grado de libertad individual-grupal presente en ese escenario, producir recuerdos que no necesariamente son iguales a los del grupo dominante. Recurriendo a Marc Augé, se puede argumentar aquí que:

“...la celebración del rito no anula todas las diferencias, sino que, eventualmente, anula aquellas que se derivan de lo que acabamos de llamar la primera alteridad (la relativa a la edad, al sexo, etc.). En cuanto a lo demás, la celebración del rito se organiza alrededor de las alteridades diferentemente constituidas, alteridades funcionales que ponen en escena (...) diferencias derivadas de la primera alteridad (separar los hombres de las mujeres, por ejemplo) y relativizar por eso la identidad compartida: ésta es compartida ahora sólo por la presión de diferencias que no se conciben plenamente como relativas, como teñidas en cierta forma por la identidad. El dispositivo ritual alcanza su límite y el de su eficacia cuando la alteridad que le es propia (oficiantes/asistentes, etc.) abarca, de manera más o menos amplia, la alteridad social que dicho dispositivo debe reconocer y 'tratar'. Ese vuelco de la relativización (la identidad compartida sólo es relativamente a la ceremonia y las alteridades corresponden a diferencias insuperables) es notorio en los rituales llamados de inversión, en los que las diferencias se presentan, se imitan, pero no se borran”.⁴⁸

Es justo allí donde radica la posibilidad de *performatividad* de las ceremonias conmemorativas que hemos apuntado arriba. Los trabajos de la memoria han intentado evidenciar la capacidad de las *performances* para transmitir la memoria y provocar

⁴⁷ Ricoeur, Paul, *La Lectura del Tiempo Pasado: Memoria y Olvido* (Madrid: Arrecife, 1999), p. 19.

⁴⁸ Augé, Marc, *Antropología de los Mundos Contemporáneos* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1995) p. 88.

identidad social. Desde esa perspectiva, lo que opera con la posibilidad de *performatividad* es la dimensión política de la memoria, es decir, la capacidad que tienen los grupos sociales de politizar el recuerdo.⁴⁹ Cuando eso ocurre, las tensiones propias del poder en el tejido social vuelven perceptible la lucha de uno o más grupos por renegociar el poder desde su propia capacidad de transformación del presente con base en el pasado —el “vuelco de la relativización” como lo llamaría Augé. En eso estriba una de las mayores importancias del análisis de las ceremonias conmemorativas: su capacidad de revelar tanto la resistencia popular a las conminaciones normativas así como la forma en que los modelos culturales dominantes afectan los comportamientos de la mayoría.⁵⁰

Conclusiones

Paul Connerton ha indicado que:

“...si hay tal cosa como una memoria social, probablemente la vamos a encontrar en las ceremonias conmemorativas. Las ceremonias conmemorativas prueban ser conmemorativas (solamente) en la medida en que son *performativas*. Pero la *memoria performativa* es de hecho mucho más amplia que las ceremonias conmemorativas las cuales son —aunque la *performatividad* es necesaria para ellas— altamente representacionales. La *memoria performativa* es corporal”.⁵¹

La tesis fundamental de este trabajo ha sido justamente esa: ubicar la característica *performativa* de las ceremonias conmemorativas para analizar la forma en que se convierten en productoras de memorias y representaciones colectivas. Así, lo que he buscado mostrar es que el análisis de las ceremonias conmemorativas debe enmarcarse en los estudios sobre memoria colectiva si es que queremos descifrar en qué consisten estas fiestas y cuáles son los motivos sociales e individuales que las promueven. Para lograrlo, he tratado de probar que existen lazos muy estrechos entre la forma en que se recrean los mitos del pasado, la manera en que se viven los acontecimientos de ruptura

⁴⁹ James, Daniel, “Meatpackers, Peronists, and Collective Memory: A view from the South”, en: *The American Historical Review*, Vol. 102, No. 5 (Diciembre de 1997), p. 1411.

⁵⁰ Chartier, “Disciplina e Invención: la Fiesta,” pp. 20-21.

⁵¹ Connerton, *How Societies Remember*, p. 71.

histórica, la modelación del drama social que será el modelo—el “guión”— para los movimientos futuros y el papel de los ritos en la consolidación de los lazos entre esos momentos y el recuerdo del pasado. Mi idea es que las fiestas civiles muestran claramente todas estas relaciones y además nos permiten constatar los intereses por consolidar un poder normativo que regule el recuerdo y el comportamiento y, a la vez, las respuestas populares-grupales a esa regulación.

Así, si los estudios de la memoria colectiva y los ritos modernos se utilizan como método de análisis no sólo de las dimensiones en que se intenta construir un proyecto de nación, sino en la heterogeneidad de ese proceso, probablemente trascenderán el nivel de exploración que las tradiciones inventadas o/y los *lieux de mémoire* han construido. Más allá de una visión europeizante, el acento en el poder de los ritos en la creación de los lazos sociales, nos ayuda a construir categorías para un análisis comparativo entre regiones y grupos. Finalmente, la perspectiva analítica de las ceremonias conmemorativas entendidas como rituales que construyen, diseñan y actualizan las representaciones de las memorias colectivas e individuales, nos ayuda también a descifrar el contacto entre los modelos de celebración del pasado (y de construcción hegemónica del poder) y las transformaciones que se dan en el presente. Para una región como América Latina una propuesta así sería fundamental, porque nos permitiría encontrar la conexión (continuidades y rupturas) entre las prácticas festivas y simbólicas del pasado colonial (tenidas hasta ahora como “protonacionalismos”) y los rituales nacionales del siglo XIX y XX.⁵² Creo que eso nos ayudaría a comprender mucho mejor la originalidad de la construcción del sujeto nacional y su discurso.

⁵² Un buen ejemplo del poder de las imágenes coloniales (resemantizadas) en la época republicana es: David A. Brading, *Mexican Phoenix. Our Lady of Guadalupe: Image and Tradition Across Five Centuries* (Cambridge University Press, 2001).