

EL ESTADO EUFÉMICO

Por Javier Toscano

*¿Será que los españoles vencieron a los indios con ayuda de los signos?
La conquista de América. El problema del otro
Tzvetan Todorov*

*En nuestro lenguaje diario hay un grupo de palabras prohibidas,
secretas, sin contenido claro, y a cuya mágica ambigüedad confiamos
la expresión de las más brutales o sutiles de nuestras emociones y
reacciones. Palabras malditas, que sólo pronunciamos en voz alta
cuando no somos dueños de nosotros mismos.
Octavio Paz*

*¿Pues para qué os espantáis
de la culpa que tenéis?
Querédlas cual las hacéis
O hacédlas cuál las buscáis.
Juana Inés de la Cruz*

La eufemia es una construcción lingüística poco estudiada —es un neologismo— que alguna vez Emile Benveniste analizara como contrapunto de la noción de blasfemia¹. Según el lingüista, ambas nociones serían actividades simétricas, fuerzas opuestas cuya acción conjunta produce el *reniego* (blasfemia contra Dios, la Virgen o los santos). El renegar de algo es la acción blasfémica por excelencia, aunque la blasfemia se ha comprendido en el horizonte práctico del lenguaje como un aserto difamante con respecto a la religión o la divinidad. Así, en su acepción religiosa, la locución blasfémica es la que trata de violar la interdicción bíblica de pronunciar el nombre de Dios. En otras palabras, la blasfemia es un reemplazo que se funda sobre una prohibición, la blasfemia religiosa es el reemplazo del nombre de Dios por su ultraje.

Así entendida, la blasfemia parte propiamente de un tabú en la enunciación: cierta palabra no puede pasar por la boca, se le ha borrado del uso, no debe existir más. Pero la negación del uso no implica la falta de significación: esa es la condición paradójica del tabú. Lo prohibido opera así desde la ausencia con una fuerza mágica que se intensifica y multiplica la operatividad de su presencia. El nombre divino, acompañado de los más severos castigos en caso de ser pronunciado, funciona como existente-prohibido. La blasfemia, en muchos

¹ Émile Benveniste, “La blasfemia y la eufemia”, en *Problemas de lingüística general II*, tr. Juan Almela, ed. Siglo XXI, México, 2002, pp. 256-259.

sentidos, es entonces un intento de transgredir la prohibición para restituir un vínculo con lo sagrado, desde su parte divina o maldita. Por eso, nos dice Benveniste, “se blasfema el *nombre* de Dios, pues todo lo que se posee de Dios es su *nombre*. Sólo por ahí se puede alcanzarlo, para conmoverlo, para herirlo: pronunciando su nombre.”²

La blasfemia sucede como una exclamación y se arma con la sintaxis de las interjecciones, de las cuales constituye la variedad más característica. No se estructura con monosílabos o fragmentos onomatopéyicos (ahh..., ¡ay!, ¡ey!) sino que utiliza formas significantes y se manifiesta en circunstancias específicas. La violación de la prohibición resulta tan grave y está tan arraigada al inconsciente, que su transgresión se da en un proferimiento brutal, intenso, de tal manera que se inscribe en la necesidad del momento y se consuma vejando lo divino.

La eufemia, por su parte, no se opone a la blasfemia, ni tampoco la refuerza. La eufemia resulta de un acto de censura o autocensura frente a lo que está por enunciarse, rectificando la expresión y sólo dejando inscrito, en una alusión tangencial, el ímpetu original de lo exclamado. La eufemia conserva así el marco de locución de la blasfemia, pero introduce varias modificaciones que desvían la radicalidad, el atentado de ésta, y con ello el costo que trae consigo la tentativa de desestructurar el sistema de relaciones entre lo sagrado y lo profano. El orden de estas modificaciones se relaciona con la fonética de la lengua en que se lleven a cabo, pero puede consistir de una sustitución de términos sobre cualquier alusión al nombre “Dios” (“¡carajo!”, “¡por mi madre!”); una mutilación del vocablo “Dios” o, por ejemplo, en español, una sustitución por vía de una sílaba de inicio semejante (“¡diablos!”, “¡diantres!”), y, en fin, la creación de alguna forma sin sentido en lugar de la expresión blasfémica. En todas estas formas, la blasfemia subsiste, pero travestida por la eufemia, que le quita su realidad trasgresora y su eficacia sémica. La eufemia, por tanto, por un temor inconsciente, despoja una exclamación de su sentido, evita la profanación por el habla, pero quiere mantener la fuerza catártica de la expresión. Con la eufemia se facilita la descarga psíquica, pero al costo de evitar las consecuencias que pudiera traer consigo la trasgresión del orden sagrado.

² Benveniste, op. cit. p. 257.

La eufemia es así una solución que conviene al enunciante, quien profiere su descarga vocal, tanto como al grupo social al que pertenece, que pudiera temer de otra manera un escarmiento colectivo por el atrevimiento de alguno. La historia nos da muchas muestras de momentos en que una locución blasfémica ha sido transformada, debilitada, para poder existir como una falta menor, casi un *lapsus*, un exabrupto. Muchas de las sociedades que en el siglo XX de la posguerra vivieron bajo regímenes totalitarios, tanto del comunismo real como de dictaduras militares, se convirtieron involuntariamente en sociedades eufémicas. Ante la multiplicación de las formas y locuciones prohibidas, fueron muchos los signos que se desarrollaron para profanar el orden establecido, ese entramado político convertido en teología incuestionable de un grado cuasi-religioso. En ese campo fértil para el disenso, la eufemia se filtró por las artes y la literatura, los hábitos y las costumbres. La eufemia era la expresión contenida del reniego, el intento individual por el acto de revuelta que se sabe impotente y se asume como riesgoso. La eufemia era la única salida para la manifestación radical de la vitalidad aunada a la necesidad ingente de supervivencia.

Pocos, sin embargo, han sido los ejemplos que tenemos de un Estado constituido sobre la base de la eufemia. ¿Qué podríamos entender por un Estado eufémico? Según lo que hemos elaborado hasta ahora, deberíamos concebir por ello una forma de organización política que, de alguna manera elíptica o indirecta, renegara de algo. ¿Pero qué entendemos entonces por un *renegar*? El *Diccionario de la Real Academia Española* nos trae como las dos primeras acepciones de esta entrada: 1. Negar con instancia una cosa; y 2. Detestar, abominar. Un Estado eufémico sería entonces aquel que detestara algo tan brutal y profundamente que tuviera la necesidad de negarlo, al menos de manera indirecta. Esa negación tan dramática y necesaria de algún asunto sólo se puede seguir de la imposibilidad absoluta de borrarlo, de proscribirlo, aun a pesar de tratarse del Estado, o quizá precisamente por ello. Si esto es así, vemos que sólo hay un tema que el Estado puede detestar en la misma medida en que le es imposible eliminarlo o prohibirlo: su propio origen. ¿Pero no nos enseña la teoría política clásica que el Estado suele exaltarse siempre a sí mismo, sobre todo en lo referente a su propio inicio? ¿No se nos dice que toda ceremonia que exalte a la patria es en el fondo un acto que celebra la fundación del Estado? ¿Cómo

conciliar entonces la visión de que el Estado eufémico puede detestar con tanto ahínco su propia génesis? Esta aparente paradoja se vuelve transparente cuando analizamos con cierto cuidado la naturaleza de aquello sobre lo cual el Estado eufémico reniega. Pero para poder llevar a cabo este examen más allá del ámbito de la mera abstracción, necesitamos hablar de una entidad concreta.

Hablemos de México, por constituir éste un referente cercano. Pensemos en el supuesto origen del Estado Mexicano. Comencemos por su nominación. “Mexicanos” son los habitantes del país conocido como México. Pero “mexicano” era también, en los tiempos de la conquista, el gentilicio para referirse a los pueblos mexicas, nombre más preciso de los aztecas. ¿Cómo establecer la continuidad o la ruptura de la significación de “lo mexicano” entre la época de primacía indígena y la actual, de orden mestizo? Esta pregunta es importante, porque podríamos pensar que, al responderla y situarla en un punto de la historia, encontraríamos a un primer grupo de individuos con cierta conciencia sobre su factibilidad de organización político-cultural –los cimientos de un Estado— en un entorno definido. Pues bien, tenemos que, a grandes rasgos, el momento de la ruptura –según la narrativa oficial— debiera haber venido con la gloriosa inflexión que da el punto de la Independencia (1810-1821). No es éste el lugar para examinar con detalle un acontecimiento atribuido a las circunstancias y a ciertos personajes de intenciones diversas. Lo que es un hecho es que los distintos libros e historiadores que abordan el periodo asumen el estado de la revuelta sin ponerse de acuerdo sobre la búsqueda y los logros concretos de los individuos participantes. Sin embargo, dos cosas son innegables. Por una parte, en el orden nominativo: técnicamente no podría ésta tratarse de una “independencia” porque el Virreinato de la Nueva España –que incluía territorios en Norte y Centroamérica, Asia y Oceanía— nunca fue una “colonia”, sino parte integral del Imperio Español. Por otra parte, en el orden práctico: el poderío económico de los dominadores españoles, de sus descendientes, y de los extranjeros residentes en el país siguió siendo efectivo. La independencia es, por ende, un rompimiento de orden simbólico-político, solo y solamente. Aunque ello tiene alguna trascendencia, el evento no estuvo acompañado del surgimiento de una nueva conciencia sobre “lo mexicano”, porque, de hecho, para muchos líderes lo más importante tenía que ver con la autonomía en la gestión. Con todo, es incuestionable

que en los años de aquella lucha por cierta autodeterminación encontramos un festín de símbolos y movimientos inconexos, de resonancias telúricas. La historia de este acontecimiento ha sido elevada a nivel de mito fundacional, y sin embargo, no es ahí donde podemos encontrar el primer indicio de un cambio de significación entre el uso ancestral de “lo mexicano” y el sentido moderno de la palabra.

Para ello –todo parecer indicarlo— necesitamos retroceder aún varios siglos, hacia un principio más modesto. Si el sentido actual de “lo mexicano” nos refiere a un individuo enraizado de alguna manera en la cultura occidental tanto como en “el mundo” (en sentido amplio) de lo indígena y lo local en proceso de hibridación, el primer personaje mexicano es La Malinche, Doña Marina, la traductora indígena de los españoles de la conquista, convertida en amante de Hernán Cortés. A esa misma estirpe, ya en una franca amalgama de culturas, pertenecerán, algunos años después, el dominico Diego Durán –autor de una *Historia de las Indias de la Nueva España*— y la conocidísima monja jerónima Juana Inés de la Cruz. Ahora bien, desarrollar una idea del mexicano de esa manera equivaldría a situar la génesis de ciertos individuos –de una mentalidad peculiar— por sobre la concreción del Estado, y no a la inversa, como se hace actualmente. La operación, es cierto, no está desprovista de problemas. Los individuos suelen ser poliedros de intensidades afectivas y de actos de interpretación tan variada que suelen ser difíciles de ubicar en una sucesión prudente y sintética. Una dificultad importante, por ejemplo, radica en conciliar la ambigüedad que resulta de la figura de La Malinche, la “entreguista”, la “traidora” aliada de los poderosos, con la idea del amor a la patria. Pero el repudio tan apasionado de un personaje como éste también implica una ruptura con el pasado y el reniego de un origen. Con todo, éste no es el origen fundamental del que el Estado eufémico reniega. Para llegar a él tenemos que ir todavía más a fondo.

Hemos hablado de La Malinche y del dolor de la traición. Pero este dolor es minúsculo si se le compara con otro, de resonancias profundas, hirientes y violentas. Varios autores lo identifican cuando en el habla cotidiana irrumpe la expresión “hijo de la Chingada”. Ya Octavio Paz había escrito, con lucidez y asombro: “La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El “hijo de la Chingada” es el engendro de la violación, del

rapto o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, “hijo de puta”, se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación.”³ Donde aparece la “Chingada” o alguna forma del verbo “chingar” —tan plástico— aparece el síntoma. La diversidad en el uso no logra encubrirlo. Pero —y en esto se equivoca Paz— los hijos de la Chingada no son los extranjeros, ni los malos mexicanos, ni nuestros enemigos. Aunque a ellos se les pueda dirigir el impropio, es imposible callarlo: “los hijos de la Chingada” somos los que merodeamos este territorio. Por eso el “chingar” o la “Chingada” se construye con una “g” que es gutural: al pronunciarla potentemente y en un exabrupto irracional, el cuerpo tiembla. No se dice “la Chingada” sin pagar un precio, sin sentir una reverberación corporal que me recuerda mi mutua pertenencia a esta tierra, a su destino trágico, a un origen común que duele desde la garganta inflamada con el insulto que me expone. Ser “hijos de la Chingada” remite al origen abyecto de “lo mexicano” en el sentido moderno, al fundamento de esta nación, a la conquista infame, a la hecatombe que sigue a la llegada del otro, al genocidio que hace enmudecer a cualquier referencia posterior en la historia, y que es fruto de la incompreensión y de la ambición sin medida.

El origen más remoto del Estado Mexicano es entonces un suceso cruel que ha sido silenciado, relegado y hasta disminuido: un exterminio sistemático y descarnado de escenas inefables para la memoria. Un acontecimiento que, sin ser abiertamente oscuro, quiere ser desestimado. El Estado Mexicano no quiere ser ni indio ni español, niega ambas raíces. Se afirma entonces como una entidad híbrida, mestiza, que empieza en sí misma y por sí misma, como si la hibridación y el mestizaje no fueran procesos continuos y, de muchas maneras, también crónicos. Una fecha bien precisa basta, según la versión oficial, para lograr consolidar la épica de lo circunstancial. A partir de su narrativa autocelebratoria, el Estado Mexicano ha generado sujetos olvidadizos —“relajientos”, diría Jorge Portilla⁴— que cargan un dolor a costas, un malestar en la cultura propia que en ocasiones se manifiesta como una franca voluntad de desarraigo. “El mexicano y la mexicanidad se definen como

³ Octavio Paz, “El laberinto de la soledad”, en *El peregrino en su patria*, Tomo 8 de las *Obras Completas*, FCE, México, 2001, p. 97.

⁴ Según Portilla, el relajo del mexicano sabotea su posibilidad de libertad pues, a diferencia del humor y la ironía, el desorden que genera es un embrollamiento de los canales de acción. El relajo es una revolución privada que reniega de lo colectivo, y elige con sorna la “libertad para no hacer nada”. Cf. Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo*, ed. Era, México 1962, p. 83 y ss.

ruptura y negación. Y, asimismo, como búsqueda, como voluntad por trascender ese estado de exilio.”⁵ Pero este es un exilio que no sólo es cruel por ser impuesto, sino porque se impone por la desmemoria, por la fantasmagoría de un pasado difuso, por la voz paternal, autoritaria e institucional (primero el párroco, luego el patrón, luego el político) que refriega en el rostro una imagen deformada de lo acontecido: triste sí, pero pretendidamente necesario. Un pasaje luminoso de *La muerte de Artemio Cruz* de Carlos Fuentes se entromete hasta las entrañas del problema: “¿a dónde vas con la chingada? oh misterio, oh engaño, oh nostalgia: crees que con ella regresarás a los orígenes: ¿a cuáles orígenes? no tú: nadie quiere regresar a la Edad de Oro mentirosa, a los orígenes siniestros, al gruñido bestial...”⁶ El exilio fantasmal cercena la libertad por la vía del conformismo y la resignación.

El Estado eufémico reniega de su origen, porque ante él es impotente. Ninguna promesa puede restituir el dolor ancestral que se encuentra en la raíz de lo que somos. Por eso es mejor —más conveniente— abjurar de él. La clase política ha encontrado en ello beneficios sin par: el dolor es el cimiento de la formación del Estado (un Estado como promesa de que las cosas siempre irán para mejor, una promesa como domesticación frente al injurio), pero no implica de manera paralela ninguna responsabilidad (ninguna fecha conmemora el holocausto, que se vuelve así el balbuceo hueco de una nada sin nombre). Y así, el sujeto que este Estado eufémico produce sólo una cosa sabe: que el dolor es cíclico. Más que la herencia sanguínea, la tragedia es lo único que podría vincular a un habitante de Tijuana con uno de Puebla, uno de Monterrey con uno de Tapachula. Pero esta verdad se dice estoicamente. El olvido era quizá necesario para la supervivencia, pero el Estado eufémico impide la sanación por el recuerdo, porque esto implicaría dos cosas: por una parte, la exigencia de la restitución por el cumplimiento de la promesa, de cualquier promesa; la simple función de prometer se cargaría de un aliento testamentario imposible de rehusar. Por otra parte, la aceptación de la fragilidad del Estado eufémico, y, de hecho, de su constitución como Estado fallido desde su propio origen. El Estado necesitaría reestructurarse, regenerarse, reinventarse, para estar a la altura de su mandato histórico. El precio a pagar es tan alto que se hace todo en busca de su aplazamiento. Éste se convierte

⁵ Paz, op. cit. p. 103.

⁶ Carlos Fuentes, *La muerte de Artemio Cruz*, Fondo de Cultura Económica, México, 1970. p. 145.

así en la única forma de enmascarar la analogía entre la ambición sin medida de la clase política contemporánea y la de aquellos que produjeron la hecatombe de origen. Y sin restitución que valga, la injusticia del exterminio queda sin resarcirse. Más que cualquiera otra cosa, el Estado eufémico abomina de toda restitución.

Pronto serán las fiestas autocelebratorias del Estado eufémico, el bicentenario de una independencia y el centenario de una revolución (la cuadratura frente al sistema decimal sería simpática si no fuera negligente y obtusa). Frente al vacío que sustenta el Estado eufémico debemos preguntarnos, ¿hemos de asumir el ritual desfachatado de la fiesta, o deberíamos claudicar a la celebración? El asumir la cuestión de manera acrítica sería participar de la desvergüenza y el oprobio, pero claudicar a la celebración de manera total sería tanto como claudicar a la política. Lo que podemos hacer es restituir una respuesta digna a la pregunta “¿qué es lo que celebramos?” Celebramos no un par de eventos caóticos e indefinidos; no a unos héroes que las más de las veces fueron figurines torpes, inciertos y contradictorios, a veces incluso desalmados y ambiciosos; no una patria montada sobre la eufemia y sobre todo no la fundación de un Estado que reniega de su propio origen. Tampoco aclamamos nuestro contexto presente sin causa ni fundamento, ni el desparpajo de un Estado que, como Saturno, devora a sus hijos, chupándoles hasta el tuétano de la memoria y utilizando su dolor para construir memoriales para el exilio perpetuo de sí mismos. Contra los discursos oficiales, fastidiosos y soporíferos, celebramos ciertos actos de habla, registrados en momentos definitivos por algunos pocos personajes que en la exaltación de su lucha llegaron a vociferarlos estando fuera de sí mismos. Celebramos ciertos gestos que algunos maniáticos empedernidos creyeron irremediablemente posibles, y que hacen ver al resto de las acciones como inercias sin astucia y sin gracia. Celebramos un primer, efímero e independiente *Congreso de Anáhuac*, más prolijo en directrices que en probabilidades, y un grito de *Tierra y Libertad* proferido como un nocturno en la profundidad de la sierra. Celebramos también, y quizá sobre todo, la idea de un futuro preñado de una infinitud de posibilidades, que siempre serán más fecundas que el futuro mismo.

Nuestra celebración debería hacerse entonces en torno a las minucias y los residuos, lo minúsculo y lo tangencial; debería llevarse a cabo para honrar esos precarios actos de habla

en los que la gramática sirve de soporte para lo extraordinario, y debería servirnos para recordar que, por su misma excepcionalidad, esos actos no pueden ser programados ni previstos. Celebremos entonces lo único que podemos celebrar: el germen de la resistencia transmutada en símbolos sobre la vida de a diario, en su arreglo semántico en cadenas alegóricas o periplos estéticos, en una moción por la persistencia digna del otro. Lo que podemos hacer al celebrar, en última instancia y con todo el ímpetu de la fiesta de un pueblo, es tratar de resguardar la legitimidad de una exigencia de restitución, así como la tenacidad y la medida de las obsesiones individuales en las que se procesa la multiplicidad tácita de un flujo de conciencia colectivo. Y es que, quizá la obsesión es, como el deseo, siempre social, siempre de otro, pero sólo puede tomar forma desde la voluntad de los individuos a los que el dolor de ese exilio fantasmal ya les resulta insoportable.

EL ESTADO EUFÉMICO

http://www.des-bordes.net/des-bordes/javier_toscano.php