

**Serie**

**DOCUMENTOS DE TRABAJO**

La construcción política de la nación moderna

Carolina González Laurino

DOCUMENTO DE TRABAJO N° 14

**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**DTS**

**DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL**

# Indice

<b>Introducción</b>	1
<b>Capítulo 1:</b>	
<b>La construcción social de la identidad</b>	5
1. La construcción ajena de la propia individualidad	5
2. Una apropiación significativa del hecho histórico	9
3. La resignificación del espacio	13
4. El grupo autóctono como modelo para la eternidad	15
5. La interpretación narrativa de la realidad	17
6. La nación: un espacio íntimo	19
7. El problema de la identidad en la modernidad	23
8. La identidad como búsqueda y como autocrítica	24
<b>Capítulo 2:</b>	
<b>El uso público de la Historia como estrategia estatal de la construcción nacional</b>	25
1. La creación estatal de la nación	25
2. Olvidar para construir el pasado nacional	27
3. La ciencia histórica y la crítica de su empleo político como factor de integración social	28
4. La búsqueda del sentido de la historia	30
5. La invención de la tradición en la nación moderna	35
6. La narración mítica	40
<b>Capítulo 3:</b>	
<b>Etnicidad: una fundamentación <i>natural</i> de la comunidad política</b>	42
1. El uso de la ambigüedad conceptual como estrategia política	42
2. Unidad y diversidad: una definición étnica	45
3. Nacionalismos contruidos sobre cimientos étnicos	50
<b>Capítulo 4:</b>	
<b>Intentando definir la nación</b>	57
1. En torno a las definiciones primordialistas y constructivistas del fenómeno nacional	57
2. Pero en definitiva, ¿qué es la nación?	60
3. La nación: una referencia moderna y secular	61
4. Definir la nación: una demanda insatisfecha	63
<b>En síntesis</b>	69
<b>Bibliografía</b>	72

## Introducción

Tal vez sea la nación la forma moderna de la identidad colectiva que suscita más adhesiones, pasiones y desencuentros en esta tardía modernidad –o posmodernidad, como algunos han decidido llamar al fenómeno de explosión de la globalidad, que se ha venido generando en este último cuarto del siglo veinte–, en un momento especialmente crítico para las fórmulas sociales que han sintetizado las adhesiones del sujeto moderno.

El magnetismo social del fenómeno del nacionalismo no deja de atraer a las ciencias sociales, cada vez más interesadas en aprehender la racionalidad típica de la ocurrencia de un hecho que había escapado completamente a sus predicciones.

Aunque puede reconocerse una multiplicidad de planteos y perspectivas en el análisis del tema de la nación, es posible señalar dos orientaciones fundamentales en el enfoque que, de todos modos, no es conveniente tratar de manera uniforme. Recogiendo una tradición filosófica comunitarista neoaristotélica, los estudios que se sustentan en el paradigma *primordialista*, consideran a la nación como dato objetivo de la realidad social, que define un colectivo en función de un conjunto de elementos *observables* de tipo étnico, lingüístico, religioso, o cultural, al que se suma invariablemente una conciencia de la diferenciación –reconocida como elemento subjetivo en los estudios sociales–, que conduce a la acción política del movimiento nacionalista. El Estado moderno aparece, en este tipo de explicaciones, como un producto *natural*, que concreción a la capacidad política de autodeterminación nacional de la comunidad etnocultural. El modelo *constructivista* por otra parte, reconoce una tradición neohegeliana y contractualista y considera a la nación como el producto de un proceso histórico de construcción colectiva, a través del cual se estructura la legitimación social del Estado moderno como mecanismo institucional de administración del poder político.<sup>1</sup>

Recuperando algunos de los debates contemporáneos en torno a la capacidad integradora de la comunidad política moderna, se proponen un conjunto de reflexiones conceptuales acerca del proceso político de construcción nacional. Si la idea moderna de nación remite inequívocamente a la sociología política –y en este sentido sugiere un abordaje

---

<sup>1</sup>Cfr. Ramón Máiz. "¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos", en *Revista Internacional de Filosofía política*, 3, R.I.F.P., Madrid, mayo 1994. p. 102-121. Acerca de la tradición filosófica que sustenta ambos paradigmas Cfr. Carlos Thiebaut. *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.

sistemático del acervo clásico del pensamiento occidental, con ineludibles alusiones a la filosofía aristotélica o hegeliana—, las demandas explicativas del presente señalan nuevos rumbos y encuentros disciplinares, en la búsqueda por comprender las originales formas de adhesión que se generan en un marco institucionalizado y políticamente consolidado de relaciones sociales. El tema del discurso nacional no puede eludir los debates contemporáneos entre comunitarismo y liberalismo-procedimental, ni soslayar la controversia sobre el relativismo cultural, o las objeciones al relativismo ético. Resulta complicado evitar el diálogo con la antropología, o escapar a los argumentos que buscan administrar la tensión entre particularismo y universalismo, resignificada por la mundialización de la cultura. A modo de ensayo, esta tematización de la convivencia nacional recurre a los planteos más recientes para entender, desde sus novedosas mutaciones, la construcción social de un marco moderno de relación política.

Frente a las representaciones sociales de la *naturalidad* de la pertenencia nacional, este trabajo busca subrayar el carácter socialmente construido de la nación. La construcción nacional supone un proceso político, donde se puede estudiar la nación como fuente de legitimación del Estado moderno; un proceso social, que involucra la participación de grupos sociales con sus intereses específicos dentro de un orden social que se busca garantizar; y un proceso simbólico, que es posible reconstruir a través del análisis de los mecanismos de producción ideal.

Esta orientación político-ideológica de la investigación asume importantes renunciaciones a la hora de abordar la dimensión social, cultural y económica del proceso de construcción nacional. Se trata de una selección pautada por la necesidad de definir el objeto de estudio, que no supone la devaluación de otros abordajes que evidentemente ayudarían a complejizar y enriquecer la conceptualización de un fenómeno social difícil de aprehender. No es posible siquiera plantear, en el marco de este trabajo, la lectura económica de la construcción nacional, que podría echar luz sobre la funcionalidad y la formulación de los dispositivos sociales, culturales y políticos de producción de la identidad colectiva. Tampoco se puede trabajar aquí sobre las consecuencias sociales de la propuesta nacional de integración comunitaria, ni siquiera estudiar los fenómenos culturales que nacen en el marco de la convivencia integrada. Tan sólo se considera el proceso de configuración política de la nación moderna, como referencia y experiencia de identidad colectiva en el Estado territorial, mediante el reconocimiento de la funcionalidad de los mecanismos sociales de producción ideológica.

El primer capítulo trabaja sobre la idea de la construcción social de la nación como producto histórico de la modernidad, intentando recuperar los mecanismos de producción simbólica mediante los cuales se sintetiza la composición narrativa del discurso político. En el repaso analítico de los complejos instrumentos de formación y control social, la nación moderna aparece como una construcción ideológica, cuyo objetivo político se define en torno a la fundamentación simbólica de la configuración burocrático-legal del poder del Estado territorial.

Con la intención de reconstruir los mecanismos políticos institucionalizados que se ponen en juego en la construcción nacional, el segundo capítulo enfoca el tema de la

instrumentalización política del discurso histórico. Respaldadas en la presunción social de su cientificidad, las historias nacionales –generalmente concebidas como narraciones de acontecimientos políticos– son herramientas insustituibles en el proceso de formación comunitaria. El acceso privilegiado al pasado, permite diseñar versiones nacionalistas de la historia que se conciben como instrumentos eficientes en el proceso de legitimación nacional del poder del Estado. Como complemento de la abstracción que supone la mediación historiográfica, la creación de la tradición comunitaria es otra de las estrategias modernas para la reafirmación social de la identidad colectiva.

El capítulo tres tematiza la relación social y semántica entre nacionalidad y etnicidad. "La teoría antropológica, hasta el presente –comenta Joan Pujadas–, no ha estado en condiciones de explicar los *procesos de cohesión identitaria y de unidad grupal*, tejidos a través de la discontinuidad histórica, pero sí ha mostrado a través de qué mecanismos un grupo social se reclama heredero y continuador de cualquier grupo históricamente diferenciado".<sup>2</sup> Aparentemente desvinculadas, estas fórmulas políticas de reivindicación étnica de las particularidades distintivas de un colectivo han estado, desde el siglo diecinueve, relacionadas con el proceso de construcción nacional. La nacionalización de las diferencias étnicas supone una fundamentación esencialista de la comunidad política, que se plantea unas veces como desafío y otras como complemento a las carencias de la legitimación contractualista de la convivencia moderna.

Para concluir, el capítulo cuatro plantea una reflexión sobre los presupuestos teóricos de la investigación social sobre el fenómeno de la nación moderna. Se trata de revisar los problemáticos esfuerzos por conceptualizar un fenómeno social moderno, cuya ambigüedad ideológica constitutiva no ha podido ser adecuadamente aprehendida debido a la déficit explicativo de las categorías de análisis disponibles en el acervo comunitario de las ciencias sociales.

A modo de cierre se propone una síntesis conceptual que pretende servir de guía hermenéutica para la comprensión de la primera representación nacional de lo uruguayo, que se concibe a sí misma como respaldo etnocultural de una lógica contractualista de construcción estatal que se ratifica en todos sus términos.

---

<sup>2</sup>Joan Josep Pujadas. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Ediciones de la Universidad Complutense, Salamanca, 1993. p. 64. Subrayados en el original.



# Capítulo 1

## La construcción social de la identidad

Si toda reflexión sobre el pasado, se plantea desde un presente siempre demandante de nuevas respuestas, resulta imposible evitar la referencia al momento y al lugar desde donde surgen estas reflexiones. Las primeras ideas que dan forma al encuadre teórico, recogen las preocupaciones de un grupo de autores contemporáneos por explicar la adhesión masiva suscitada por las renovadas expresiones étnoculturales de la nación moderna a finales del siglo veinte, que buscan legitimar su acción política en una lectura premoderna de la vida social. Se trata de retomar el debate actual acerca del fundamento conceptual –tradicional o moderno– de la convivencia política. Por otra parte, si se escucha atentamente a través de los argumentos de una polémica originada en un tema de actualidad, se puede escuchar el eco del pensamiento clásico de la filosofía política, acerca de una cuestión cardinal en la historia de las ideas de occidente.

### 1. La construcción ajena de la propia individualidad

Obviando posibles objeciones de carácter epistemológico<sup>3</sup> e incluso metodológico, muchos autores han hablado de las semejanzas que pueden observarse en el proceso de construcción de un sujeto colectivo y la formación de la personalidad individual. ¿Es posible, en realidad, establecer tan atrevida comparación? Se trata de dos procesos complejos y conflictivos que no se mueven por sendas paralelas y por eso no son pasibles de comparación rigurosa.<sup>4</sup> Si bien tanto la producción de la identidad individual como la identidad colectiva son productos de creación social, pertenecen a espacios diferentes del mundo relacional. Sin embargo, y –aunque estrictamente hablando no sea posible establecer tales comparaciones– el

---

<sup>3</sup> Para una crítica a la aproximación psicologista al fenómeno del nacionalismo, cfr. John Breuilly. *Nacionalismo y Estado*. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990. (tr. cast.: José Pomares-Corredor); p. 40-47.

<sup>4</sup> "Sería falso representarse las identidades grupales como «identidades del yo» en gran formato; entre ambas no se da ninguna analogía, sino sólo una relación de complementariedad". Jürgen Habermas. "Historical consciousness and post-traditional identity: The Federal Republic's Orientation to the West" en J. Habermas. *The new conservatism*. Mass.: MIT Press, Cambridge; 1989. p. 100-101.

trabajo de autores que se han aventurado en este camino no puede ser descartado.<sup>5</sup> La intención no es la de criticar esta propuesta sino la de rescatar las posibilidades de este tipo de explicaciones. Sin pretender agotar el análisis en esta primera aproximación, el paralelismo que se puede establecer entre el proceso de formación de la personalidad individual y la construcción de una identidad colectiva revela interesantes pistas de partida que se esperan complejizar a lo largo de la argumentación.

El ser humano es tanto un ser individual como un ser social. Se construye en la relación con los demás y por eso aprende a ser semejante. Necesita del otro no sólo porque es un ser totalmente dependiente al nacer, sino porque en esta relación, y sólo ahí, se encuentra la respuesta a la pregunta por el hombre como ser social. La particularidad humana no se produce en soledad, es una particularidad nacida del contacto.<sup>6</sup> No obstante, aunque el aporte sea colectivo, el ser humano social-individual es un ser único y diferente. En otras palabras, la noción de persona supone la capacidad de realización del yo en una situación compartida.<sup>7</sup>

¿Cómo se forma el sujeto individual? ¿Se trata de un desarrollo lineal de acopio de información por medio de la experiencia vital o de un lugar de contradicciones? Desde una perspectiva social, el individuo aparece como una tensión entre la congruencia y la diferenciación: allí radica su singularidad. Para construirse como sujeto social debe asumir como primera tarea la de la identificación. Necesita coincidir con alguien para poder diferenciarse, sentir la semejanza para distanciarse. La coincidencia con el otro es un vínculo dador de significado que sugiere el referente primero, otorga la primera "noticia" de la comunidad social. Esta aparece como constante siempre presente en la vida del sujeto y en función de la cual debe definirse, presentarse y relacionarse.

El punto de partida del yo está ligado al otro. Desde el juego del rol se constata la presencia del colectivo,<sup>8</sup> de un alter que representa para el ego la oportunidad de la

---

<sup>5</sup> Entre estas interpretaciones figura la de G. H. Mead, quien trata el tema de las identidades grupales "recurriendo a conceptos propios del desarrollo de la personalidad", como observa Habermas en la *Teoría de la Acción comunicativa*. Tomo II. Taurus, Madrid, 1987. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo), p. 68-69. Habermas también cuestiona los conceptos de «conciencia colectiva» y «representación social» en E. Durkheim, ya que utilizan supuestos que "conducen a una personalización de la sociedad". *Ibíd.* p. 76. Sin embargo, y aún asumiendo estas objeciones, las explicaciones de Mead, Durkheim y Anderson, poseen una potencialidad explicativa que servirá como sustento a este trabajo.

<sup>6</sup> "El individuo debe su identidad como persona exclusivamente a la identificación con, o a la interiorización de, características de la identidad colectiva; la identidad personal es reflejo de la identidad colectiva", explica Habermas criticando el dualismo durkheimiano en el tratamiento de la relación individuo y sociedad. *Ibíd.* p. 86. Y continúa: "Mead adopta a este respecto una convincente posición, antitética a la de Durkheim: el proceso de socialización es a la par un proceso de individuación". *Ibíd.* p. 87.

<sup>7</sup> Sobre el tema de la formación de la personalidad, desde una perspectiva social, la referencia obligada es George H. Mead. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social*. Paidós, Buenos Aires, 1972. Cfr. especialmente: "El espíritu como la internalización del proceso social en el individuo". p. 213-218, así como "La realización de la persona en la situación social". p. 225-232. Además, cfr. Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Edicions 62, Barcelona, 1995. (tr. cast.: José Luis Gil Arístu). Para diferenciar las perspectivas de ambos autores Cfr. las objeciones de Giddens a Mead en p. 72.

<sup>8</sup> Acerca de la influencia que ejerce la comunidad sobre el sujeto individual Cfr. George H. Mead, "El juego, el deporte y el otro generalizado", en *Espíritu, persona y sociedad*. Op. cit. p. 182-193. Para profundizar en el tema cfr. Jeff Coulter. *The Social Construction of Mind. Studies in Ethnomethodology and Linguistic*

pertenencia. El otro le otorga, con su presencia referencial, un lugar en el mundo comunitario al que se accede a través de la representación de la afinidad. El mundo subjetivo se construye, de esta forma, como complemento del mundo social. Es este el motivo y la fuente, el contenido y la forma de la existencia individual. Sin la comunidad el individuo estaría solo frente a la nada. El alter le estructura<sup>10</sup> proporcionándole el soporte necesario para la identificación. "[...] la persona llega a su pleno desarrollo organizando sus actitudes individuales en las actitudes organizadas sociales o de grupo y, de esa manera, se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados —esquema que interviene como un todo en la experiencia del individuo, en términos de esas actitudes de grupo organizadas que [...] adopta para sí del mismo modo que adopta las actitudes individuales de otros"—,<sup>11</sup> explica Mead. Pero el sujeto necesita resolver esta tensión sin mimetizarse con el otro ni aislarse del referente social, ya que corre el riesgo de caer en la alienación. Se espera que sea una persona única, coherente y diferenciada, situada en el tiempo y espacio colectivo. Esto significa que el ser social debe tener conciencia de su pasado, su presente y su futuro, construir su propia y única historia individual en comunidad.

Sin embargo, en el proceso de la ilación, las biografías individuales sufren frecuentes "amnesias".<sup>12</sup> Durante el proceso vital el sujeto experimenta cambios característicos a los cuales se enfrenta no sin ciertas secuelas. Benedict Anderson destaca, sobre todo, la capacidad de olvidar después de vivir una experiencia de cambio psicobiológico profundo como la etapa de la pubertad. El joven es incapaz de recordar los días en los que era un bebé, ni siquiera los de su primera infancia. Aparecen en la memoria frases inconexas, acontecimientos lejanos, hechos plenos de significación cuyo recuerdo puede ser nítido aunque el sujeto sea incapaz de darles coherencia y unidad temporal. No obstante, y con la ayuda de diversos testimonios y documentos, es estimulado a rearmar su propia historia, a contarse a sí mismo su experiencia pasada y a darle un sentido a lo vivido. Su lugar en el mundo no puede ser "recordado" sino que debe ser "narrado", reconstruido a partir del olvido de las propias vivencias. De esta forma, se va construyendo colectivamente su propia identidad. Se percibe a sí mismo a través de los ojos de otros. Así se autodefine e interpreta el mundo social: mediante la revelación de sus primeros referentes simbólicos. No es el otro, no ve lo mismo, ha superado la etapa de la mimesis y ha adquirido la capacidad de ser diferente. La perspectiva de alter contribuye a la

---

*Philosophy*. The Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1979. Especialmente p. 109 con relación a la teoría de Mead.

<sup>9</sup> Sobre la relación entre la identidad del yo y la estimación de los otros Cfr. Anthony Giddens. (1995), *Op. cit.* p. 55.

<sup>10</sup> Para profundizar en el tema de la capacidad estructurante de la comunidad en la personalidad del sujeto cfr. George H. Mead. *Op. cit.* p. 185. "Es en la forma de otro generalizado que los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esta forma que la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo."

<sup>11</sup> George H. Mead. *Op. cit.* p. 188.

<sup>12</sup> Benedict Anderson trabaja el concepto de construcción identitaria sobre la idea del olvido y la narración, tanto en el plano individual como en las experiencias colectivas, donde retoma la idea de Renan. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London. New York. 1994. (Revised Edition), p. 204.

construcción de una elaborada síntesis de recuerdos que se vive como personal y que genera el producto del *sí mismo*.

Por tanto, la aparente naturalidad con la que se describe la autorepresentación del yo no es sino una construcción colectiva de significado.<sup>13</sup> La peculiaridad identitaria que se vivencia como experiencia íntima, intransferible y a veces incommunicable es, en realidad, un producto colectivo, el fruto de un proceso social.<sup>14</sup> El *self* está mediado simbólicamente por el otro. Se construye desde un lugar distinto de sí mismo al que no se tiene acceso directo. Esta mediación simbólica es un espacio común donde interviene toda la comunidad. El concepto de identidad presupone la relación social, se sustenta en la convivencia, en el conocimiento del otro. "El sí mismo es esencialmente una estructura social y se forma en la experiencia social"<sup>15</sup>. En efecto, para Mead, el proceso de socialización es también un proceso de individuación donde el ego se define en función de las expectativas del *alter*.<sup>16</sup> La identidad individual es, por tanto, producto de la interiorización de elementos significantes de la identidad colectiva, fruto de la identificación del individuo con el grupo. La individualidad es también un producto social.

Pero la definición del *sí mismo* no se genera con respecto a la comunidad general y abstracta, sino que está relacionada con la percepción de "los otros significativos". Estos sujetos sociales son particularmente importantes en la vida del individuo y su percepción del mundo ayuda a la construcción de la autoimagen. Se trata de un proceso complejo y variable ya que integra distintas evaluaciones y valores de otros significativos, distintos "sí mismos", para engendrar una forma única, diferente, permanente y no fragmentada. La estructura a partir de la cual se construye es lo que Mead llama el "*sí mismo* elemental". La pregunta: ¿Quién soy a los ojos del otro? necesita una respuesta única, una identificación coherente del ego en su presentación ante el mundo social. El otro es el primer referente, pero representa también aquella estructura significativa de la que el sujeto necesita diferenciarse. El *alter* reviste una doble función en la construcción identitaria del sujeto: por un lado es una muestra del mundo que se desea compartir, pero por otro es también el símbolo que hace presente aquellos estilos de vida, valores y actitudes de las que el *sí mismo* necesita tomar distancia.

---

<sup>13</sup> "La organización de las actitudes comunes al grupo es lo que compone a la persona organizada. La persona es una personalidad porque pertenece a una comunidad, porque incorpora las instituciones de dicha comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje como medio para obtener su personalidad, y luego, a través de un proceso de adopción de los distintos papeles que todos los demás proporcionan, consigue alcanzar la actitud de los miembros de la comunidad. Tal, en cierto sentido, es la estructura de la personalidad de un hombre [...]. Entonces la estructura sobre la cual está construida la persona, es esa reacción común a todos, porque para ser una persona, es preciso ser miembro de una comunidad". George H. Mead. Op. cit. p. 191. Al respecto Giddens agrega: "La identidad del yo no es un rasgo distintivo, ni siquiera una colección de rasgos poseídos por el individuo. Es el yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía." Anthony Giddens. (1995), Op. cit. p. 72. Subrayados del autor.

<sup>14</sup> "Prácticamente toda experiencia humana es una experiencia mediada (por la socialización y, en especial, por la adquisición del lenguaje). El lenguaje y la memoria están intrínsecamente conectados tanto en la rememoración individual como en la institucionalización de la experiencia colectiva". *Ibidem*. p. 37.

<sup>15</sup> George H. Mead. *Mind, Self and Society*. Ch. W. Morris, (ed.), Chicago, 1934, p. 140, citado por Jürgen Habermas. (1987), p. 62.

<sup>16</sup> Jürgen Habermas. (1987), Op. cit. p. 86-87. El autor analiza las "debilidades de la teoría de Durkheim", proponiendo a Mead como su antítesis.

Por tanto, y para poder desarrollar esta segunda necesidad, para afirmar lo que es, el ego tiende a exagerar su diferencia con el alter.

La identidad del individuo es, en cierta forma, una narración del colectivo, un espacio individual socialmente generado. La personalidad individual tiene, en sí misma, el sello de la similitud y de la diferencia, de lo único y de lo compartido. Pero esta definición del *sí mismo* no puede estar fragmentada ya que ello afectaría su propia existencia. Se trata de construir una narración con características de continuidad, con la impronta de la permanencia. Una imagen narrativa construida bajo el atributo de la singularidad, que posibilite la autoconciencia.

Estas narraciones se inscriben en un marco histórico y se sitúan sociológicamente, pero se presentan edificadas en un espacio atemporal, en un "tiempo homogéneo y vacío", en la expresión de Anderson.<sup>17</sup> La construcción de la identidad individual, elude la concreción del espacio temporal y sitúa la narración en un lugar más allá de la propia memoria. No obstante, el marco histórico es necesario para proveer la coherencia necesaria a la narración. Por eso, aunque el hecho del nacimiento no es un momento que pertenezca al tiempo del recuerdo, es el elemento imprescindible a toda referencia biográfica. La circunstancia de la muerte que tampoco pertenece a la memoria del yo, es, del mismo modo, un hecho fundamental en la construcción coherente de la vida de un sujeto.

## 2. Una apropiación significativa del hecho histórico.

¿Desde dónde se construye la identidad de una nación? ¿Desde qué lugares, desde qué lecturas de la historia, desde qué identificaciones? Para Anderson la construcción de la identidad de los individuos y de las naciones tiene mucho en común. "As with persons, so it is with modern nations".<sup>18</sup> La conciencia de la temporalidad, con sus implicaciones de continuidad y la experiencia del olvido, producto de las rupturas iluministas del siglo dieciocho, genera la necesidad colectiva de la narración de una identidad. En el caso de las naciones, sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre en la narración individual, se enfatizan los elementos de atemporalidad y permanencia en contraposición a los de nacimiento y de muerte, que son difíciles de identificar como tales en el caso de las colectividades humanas.<sup>19</sup>

El análisis de Anderson es extraordinariamente sugerente. La nación "is an imagined political community –and imagined as both inherently limited and sovereign".<sup>20</sup> El autor examina cuidadosamente cada uno de los elementos que componen su definición. Repasar los elementos que dan contenido a la conceptualización se considera importante para los fines propuestos en este trabajo, ya que este autor será el punto de partida en la elaboración teórica sobre la identidad nacional.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Benedict Anderson. Op. cit. p. 204.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 205. "Como con las personas, de la misma manera ocurre con las naciones modernas". tr. libre.

<sup>19</sup> Cfr. objeciones de Habermas a la asimilación de los procesos sociales con la personalidad individual. Referencias en N. 2 y 3 de este capítulo.

<sup>20</sup> Benedict Anderson. Op. cit. p. 6 "[La nación] es una comunidad política imaginada –e imaginada como inherentemente limitada y soberana". tr. libre.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 6-7.

El concepto más fuerte y penetrante, el calificativo más sugestivo de la aseveración es aquel que sostiene el carácter *imaginado* de la nación. Sentirse parte de un colectivo produce en el sujeto una imagen de comunión, una representación de comunidad. Por tanto, aunque los miembros de las poblaciones nacionales no se conozcan entre sí se experimentan formando un todo con el otro al que perciben como a un semejante. Fundan un "nosotros" en función de un primario sentimiento de pertenencia y afiliación colectiva. Este congrega a los miembros de una población en torno a ciertos factores que la definen como colectivo. Los miembros de la nación viven así, conectados por una adhesión que es producto de esta sensación de unidad que otorga una relación establecida sobre la base de la pertenencia. La pertenencia produce afinidad, pero también diferencia. Esta experiencia del *nosotros* genera su contrario: "el otro". Pero la definición nacional no es una tarea meramente "interna" de búsqueda de lazos solidarios en la comunidad de pertenencia. Se trata de establecer qué de particular tiene el *nosotros* en relación al otro. La identificación es tanto un acto de unión como de separación. Por eso, la propia comunidad se diferencia progresivamente de otro colectivo al que se define como diferente, como "ellos". Sin embargo, lo que explica el uso del calificativo de comunidad *imaginada*, según Anderson, es el hecho de la inexistencia de relaciones "cara a cara" entre todos los miembros de una población que se define como nación. En realidad, a pesar de no haberse visto nunca, las personas que viven bajo referencias culturales, políticas y económicas similares sienten un extraño vínculo, un vínculo que el autor adjetiva de "imaginado" y que los relaciona de manera simbólica.<sup>22</sup>

Esta imaginación del *sí mismo* es, por otra parte, *limitada*, en el sentido de que necesita autopercebirse como espacio social autónomo y diferenciado del mundo. Este asentamiento humano requiere unos límites territoriales para señalar su diferencia con otras naciones. Los límites son parte de su definición, una característica que constituye a la nación. La idea de una comunidad sin fronteras está muy lejos del concepto de nación, la frontera determina el espacio físico tanto como el territorio ideal sobre el que se funda la idea del *nosotros*. Para reforzar la necesidad del límite, Anderson argumenta que, "ni el nacionalismo más mesiánico" sueña con reunir en su nación a toda la humanidad como hubo de perseguir, en otras épocas, la quimera del cristianismo.

La *soberanía* es otro de los componentes de la realidad "imaginada" de la nación que se apoya en la idea de la libre construcción de la legitimidad nacional. Con la destrucción de la idea de fundamento divino y de orden jerárquico de la dinastía, surge la representación social de la soberanía. La ilustración se enfrenta al reto de administrar la pluralidad, proporcionando una nueva imagen de continuidad. De esta forma, surge el concepto de "autodeterminación

---

<sup>22</sup> Anderson se preocupa en explicar el porqué de la utilización del adjetivo "imaginado" que hace alusión a una representación social, poniendo el énfasis en el carácter "creado" de la nación. Con ello se distanciamos expresamente de Ernest Gellner, quien utiliza el término en un sentido distinto: "Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it *invents* nations where they do not exist" ("Nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: él *inventa* naciones donde no existen". tr. libre), dice Gellner en *Thought and Change*. University of Chicago Press, Chicago, 1964. p. 169. Anderson aclara su postura por medio de esta transcripción (el énfasis es suyo), aclarando que su análisis no pretende atribuir falsedad a la concepción del *sí mismo* nacional: "Communities are to be distinguished, not by their falsity/genuineness, but by the style in which they are imagined". ("Las comunidades deben ser distinguidas, no por su falsedad/autenticidad, sino por la forma en que son imaginadas". tr. libre). Por eso, a la vez que establece claramente la diferencia con el concepto de "máscara", que Gellner atribuye al término, el autor se declara cercano a la noción defendida por Hugh Seton-Watson y a Ernest Renan. *Ibidem*. p. 6.

comunitaria" que es otro de los elementos definitorios para la construcción del *nosotros*. La autosuficiencia es la credencial pública de la madurez, ella otorga la capacidad propia del mundo adulto que es indispensable para establecer relaciones con "los otros significativos". La construcción del *sí mismo* necesita del crédito y de la confianza del otro y este proceso depende únicamente de la voluntad. Por eso, es por medio del acto de consagración de la soberanía de un grupo humano, que se instituye una nación independiente.

Como último elemento se incluye el sugestivo concepto de la *comunidad*, una "comunidad imaginada". La nación se imagina comunidad creando una situación de cercanía, un tipo de vinculación que sólo es posible por medio de la filiación. Proporciona a sus miembros una relación de afectividad intensa, un lugar íntimo que sólo se puede compartir dentro de sus fronteras. Indiferentes a las relaciones de dominación y desigualdad que se reproducen en su interior,<sup>23</sup> los integrantes de la comunidad se vivencian en conciliada hermandad. Esta idea de fraternidad es la que une a los miembros de la comunidad imaginada en el vínculo profundo que sustenta sus vidas y fundamenta el sacrificio que el individuo ofrece al colectivo, un sacrificio que, como apunta Anderson, puede llegar incluso hasta la muerte.

La identidad nacional no es fácil de definir, pero su trayectoria de construcción se puede seguir con las "instrucciones" de Hobsbawm,<sup>24</sup> quien en medio de un relato de ficción, establece una relación de lecturas sobre el tema. Este trabajo se enmarca dentro de la tradición teórica que interpreta la identidad nacional como parte de un proceso siempre inconcluso de construcción colectiva.

Las identidades nacionales no son elementos naturales y originales con los que se ha nacido, sino construcciones sociales que se forman y se transforman por medio de la representación.<sup>25</sup> La concepción del tiempo juega un papel fundamental en la imagen social de la nación. Conectando el presente y el pasado se va construyendo una narración que provee significado compartido a experiencias simbólicas que son fuente de unidad nacional. El pasado y el futuro se unen para dar lugar a un tiempo nuevo, un eterno presente, al que Anderson alude con la expresión "meanwhile". Este adverbio recuerda el tiempo de los cuentos. Las historias se desarrollan en un lugar y tiempo imaginados donde todo puede suceder "mientras tanto", es el tiempo del relato... El efecto de *simultaneidad* de este tiempo sin tiempo, reconstruye el ayer en el presente y anticipa el futuro en la proyección. Para mirar al pasado no es ya necesaria la retrospectión, porque este aparece a la vez como vivencia y como herencia para el futuro. El colectivo que forma la nación es heredero de una historia que es preciso conservar en pos de su supervivencia como tal. Conservar el ayer es necesario para conseguir el mañana, un futuro que es la vocación de ese legado "histórico". La nación es heredera de un pasado lejano, inmemorial, que se recrea novedosamente en el presente con

---

<sup>23</sup> Véase la referencia a la capacidad integradora de la «invención de la tradición» en las palabras de Tielman Schiel en el Capítulo 4.

<sup>24</sup> En medio de un relato de ficción, Eric Hobsbawm establece una relación de lecturas imprescindibles para cualquier estudioso del fenómeno del nacionalismo. La introducción de *Naciones y nacionalismo desde 1780*, p. 9-21, explicita los supuestos que son el punto de partida en el trabajo de un autor que es referencia obligada en la materia de la construcción nacional.

<sup>25</sup> Stuart Hall. "The question of cultural identity", en *Modernity and its Futures*. Stuart Hall, David Held & Tony McGrew, (eds.), The Open University and Polity Press, Cambridge, 1992. p. 292.

proyección de futuro. Nace con un sello de pureza y simplicidad, originaria de un tiempo y lugar distintos que se proponen como proyecto colectivo. Se trata de recrear, en un "tiempo homogéneo y vacío",<sup>26</sup> una comunidad que se idealiza a modo de referente común. Desde una especie de "presente no temporal", se pretende rescatar un legado "histórico" a través de un líder que se presenta como reconstructor. Embajador del pasado, el líder reencarna un héroe mítico, recuperando en una nueva narración algunos hechos significativos de un tiempo remoto.

La idea de la "simultaneidad pasado-futuro, el tiempo mesiánico" (messianic time) o aquel espacio "homogéneo y vacío" donde se inscribe la narración en la interpretación de Anderson, son expresiones que hablan del lugar clave que ocupa el tiempo en el concepto de nación. Un tiempo que permanece ambiguo, en un espacio "inmemorial". ¿Cómo no referirse al tiempo si es una de las dimensiones humanas que define, que nombra y otorga significación a la vida? ¿Cómo no rescatar esta particular forma de ver el mundo de los hombres, su referencia al acontecimiento vivido, a la costumbre, su incesante obsesión por reconquistar el presente, su esperanza en el porvenir? La nación sintetiza esta experiencia humana, le pone límites, la contextualiza y le da valor. Allí reside parte de su incuestionable legitimidad y la terquedad de su permanencia. Pero el tiempo de la nación es un tiempo mítico, un tiempo sin tiempo, una conjunción del pasado y del futuro en el presente. Es un tiempo que crea, que motiva y que hace partícipe al individuo y al grupo en su propia obra. Es un tiempo que trasciende a hombres y grupos concretos, pero que, a su vez, les asigna un lugar histórico en la creación.

Este énfasis en la temporalidad conduce al problema del origen. La cuestión del nacimiento, del principio, es una preocupación vital constante en la vida del individuo y de los colectivos. La eterna pregunta acerca del origen es una de las experiencias que se viven con más ansiedad de respuesta. Una respuesta que se persigue con la laboriosidad de la minucia, con el empeño que se le presta a la dificultad. La nación "capta" este sentimiento colectivo, lo profundiza y lo orienta. La nación en tanto comunidad imaginada de la es especialmente sensible a estos requerimientos colectivos. La nación es la materialización de unas necesidades sociales complejas en una creación que plasma simbólicamente la respuesta a la búsqueda.

Con el fin de identificar el momento de la creación nacional, se narra una historia cuyo origen se sitúa tan tempranamente en el tiempo que puede decirse que se ha "perdido en el pasado" en un tiempo mítico, observa Hall.<sup>27</sup> Este principio no tiene por qué coincidir con el nacimiento de la idea de la nación, puede referirse a un estadio especialmente significativo de la vida nacional en el que se hayan depositado expectativas simbólicamente satisfechas. "Mediante la afirmación mítica de su origen, la nación es dotada de legitimidad: el origen real artificial-moderno de la nación desaparece tras una nube en un descenso casi natural".<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Anderson hace pertinente el concepto de Walter Benjamin. "What has come to take the place of the mediaeval conception of simultaneity is, as it were, transverse, cross-time, marked not by prefiguring and fulfilment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar". ("Lo que ha venido a tomar el lugar de la concepción medieval de la simultaneidad es la idea de un tiempo transversal, cruzado, marcado no por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal y medido por el reloj y el calendario". tr. libre), Walter Benjamin, *Illuminations*. Fontana, London, 1973. p. 265, en Benedict Anderson. Op. cit. p. 24.

<sup>27</sup> Stuart Hall. Op. cit. p. 294-295.

<sup>28</sup> Tielman Schiel. "La idea de la modernidad y la invención de la tradición: cómo la universalidad

Sobre la base del origen, se establece un ordenamiento mítico con la fuerza simbólica suficiente como para armar un relato coherente que fundamente la comunidad. Este modelo debe estar revestido de características tales que sea capaz de fusionar de forma alegórica a la comunidad con una simple evocación. La capacidad de cohesión, que se desarrolla a partir de la evocación mítica, es cardinal a la hora de predecir el rendimiento de la retórica que viabiliza la estabilidad nacional. El germen que fundamenta la idea de unidad es soporte imprescindible para la significación social del colectivo al que se pertenece. Es la referencia al comienzo la que estimula la permanencia, la trascendencia y la originalidad nacional.

### 3. La resignificación del espacio.

El tiempo y el espacio constituyen las principales coordenadas sobre las que se fundamentan las identidades colectivas.<sup>29</sup> La incorporación de la dimensión espacial en la construcción de la comunidad política es un elemento diferenciador del relato nacional frente a otros sistemas modernos de adhesión. El territorio se transforma en base estructurante de la vida del colectivo y en referencia inequívoca para el sustento de la necesidad individual de identificación. Se trata de una forma de apropiación social de la territorialidad que genera una simbología de intimidad, familiarizando las relaciones entre los "patriotas".

Junto al olvido y a la construcción del relato heroico de los "padres de la patria", la reexposición narrativa del significado del territorio nacional, resulta vital en la tarea de recomposición del origen mítico. La revalorización de la tierra de los antepasados recibida como legado de la historia, es, a la vez, patrimonio del presente que debe ser apreciado y defendido como herencia para las futuras generaciones. El territorio es una fuente clave de significación en la formación del sentimiento de pertenencia comunitario, por lo que la simbología que los relacione deberá ser especialmente sencilla y atractiva. Con la ayuda de estos elementos el Estado narra su propio pasado, resignificándolo en función de las necesidades presentes y presentando sus memorias como historia nacional. El lugar de procedencia se carga de la afectividad y del sentido de la pertenencia. La tierra natal, el lugar donde nacieron, vivieron y murieron los padres y abuelos, reviste desde siempre una significación especial en la vida humana. La nación no hace más que retomar este sentimiento primario e individual, reinventándolo. El ritual familiar en torno a la representación del espacio inspira la sacralización del espacio colectivo. Mediante la invocación de vivencias compartidas, del pasado en común, se rescata la noción del territorio. El lugar deja de ser "espacio familiar" para integrarse al espacio comunitario de la vida nacional. Esa comunidad de la que se tiene conciencia de pertenecer aún sin conocer a sus miembros, aún sin

---

produce particularidad y viceversa" (tr. cast. Sabeth Ramírez), en *Modernidad y Universalismo*. Edgardo Lander, (ed.), Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1991. p. 74.

<sup>29</sup> Como explica Stuart Hall, "[...] identity is deeply implicated in representation. Thus, the shaping and reshaping of time-space relationships within different systems of representation have profound effects on how identities are located and represented. [...] All identities are located in symbolic space and time. They have what Edward Said calls «imaginary geographies» (Said, 1990)". Op. cit. p. 301. El autor refiere al artículo titulado "Narrative and geography", publicado en *New Left Review*, 180, March-April, p. 81-100. ("[...] la identidad está profundamente implicada en la representación. Así, la configuración y reconfiguración de las relaciones espacio temporales a partir de distintos sistemas de representación, tienen profundos efectos en cómo las identidades se localizan y se representan". tr. libre).

nombrarlos. Es la referencia a la colectividad la que tiñe de significación el espacio; es el lugar donde se asienta, lo que le posibilita el compartir la cultura y la tradición. Una comunidad sin territorio se considera un pueblo errante, y aunque, desde el discurso nacionalista se valore la unidad en la separación, la lucha de un pueblo peregrino es la lucha por el territorio. La disputa de un pueblo por su tierra es considerada, por lo mismo, como una contienda "sagrada". Los historiadores suelen presentar a la comunidad judía como ejemplo de este pueblo nómada y disperso que, a pesar de la distancia, permaneció unida por lazos fraternales y tradicionales.

La identidad nacional se construye también sobre la peculiaridad del paisaje. Las montañas, los valles, los ríos, el mar, los montes, conforman un espacio único, valorado por su familiaridad, entre quienes han crecido en su entorno. La naturaleza delimita un lugar que, por su singularidad, permite la identificación colectiva de sus habitantes. Quienes viven dentro de sus límites naturales se ven a sí mismos como comunidad de origen. Es el lugar desde donde se construye la pertenencia, un espacio pleno de sentido desde donde pensar el *nosotros*.

La idea de territorio es fundamental para la construcción del sentimiento de pertenencia. La aspiración de formar parte de una comunidad adquiere su plena significación a través de la conceptualización del lugar físico de asentamiento como "lugar" propio. En comunidad se comparten tradiciones, sentimientos, esperanzas y proyectos, pero estos serían meras abstracciones sin la idea referencial del territorio. El territorio es uno de los elementos estructurantes que posibilitan y refuerzan la cohesión nacional, ayudando a construir la identidad. Toda la ambigüedad que presenta la imagen de nación, se concreta en un espacio que viabiliza físicamente la congregación. De esta forma, la comunidad imaginaria se identifica en un lugar especial, en "su" territorio, que se define por su naturaleza pública, de uso común, evitando toda referencia en términos de propiedad privada.

Tiempo y espacio estructuran una forma particular de ser y de hacer colectivos. En estas dimensiones humanas se concreta una manera de relación social específica de signo constituyente. Si la particular mixtura de pasado y futuro en el presente produce ambigüedad, esta sensación de atemporalidad, se disuelve en el espacio concreto del territorio. La dimensión temporal remite a la tradición y al origen, y el lugar compartido sugiere una reestructuración del sentimiento primario de vinculación afectiva con el espacio. Se trata de la recontextualización de un lazo "familiar" y su ubicación en el marco de una simbología que da lugar a un nuevo sentimiento de pertenencia.

#### 4. El grupo autóctono como modelo para la eternidad

Como complemento al particular manejo nacionalista de las dimensiones espacio temporales en la idea de nación se suma la idea de un grupo humano de características excepcionales.<sup>30</sup> Un colectivo original, símbolo de la pujanza de personas extraordinarias que vivieron en un pasado que se revive mediante la narración mítica y que representaría el "carácter nacional":

El discurso nacionalista se fundamenta en la idea de autenticidad de un grupo humano que se intenta preservar alimentando la fuerza mediadora de la tradición. La esencialidad del carácter nacional es representada a través de una cuidadosa selección de rasgos que se presentan como elementos naturales. Se trata de una característica propia y especial, de una herencia: una cualidad eterna. La naturaleza singular de esta diferencia se incrementa en la magia de lo atemporal y eterno de la distinción. El grupo se fortalece en una unicidad fundada en el tiempo: "The essentials of the national character remain unchanged though all the vicissitudes of history. It is there from birth, unified and continuous, «changeless» throughout all changes, eternal".<sup>31</sup>

Por eso, se argumenta que el "carácter nacional" puede "dormir" durante un período de tiempo, pero nunca podrá desaparecer. Esta característica definidora y distintiva constituye una herramienta motivacional que despierta a la conciencia del colectivo cuando algo amenaza la integridad de aquella definición que la sostiene. En momentos de crisis, el particular temperamento de naturaleza heredada es convocado con el objeto de lograr el fortalecimiento de los lazos comunitarios que definen a la nación frente a los demás y frente a sí misma.

Esta comunidad nacional imaginaria, míticamente fundada, situada en un tiempo y espacio propios, produce un grupo original que la representa. A través del mito fundacional se desarrolla la referencia simbólica de la autenticidad, en la creación de un sujeto puro y autóctono que simboliza el tipo ideal del hombre<sup>32</sup> nacional. La idea del patriota se estructura

---

<sup>30</sup> *Ibidem.* p. 292-295. Hall desarrolla el argumento de la construcción de la identidad nacional a través de la descripción de cinco estrategias discursivas empleadas por los instrumentos de transmisión cultural para establecer lo que denomina "our commonsense views of national belonging or identity": 1) la construcción narrativa del discurso nacionalista; 2) el relato de los orígenes, con su particular énfasis en los elementos de continuidad y atemporalidad de los rasgos que definen la autenticidad nacional; 3) la invención de la tradición, que refoma la conceptualización de Hobshawm y Ranger; 4) el mito fundacional; 5) el grupo autóctono: "National identity is also often symbolically grounded on the idea of a *pure, original people or «folk»*. But, in the realities of national development, it is rarely this primordial folk who persist or exercise power". ("La identidad nacional simbólicamente fundamentada en la idea de un *«folklore»* puro y un grupo humano original. Pero en la realidad del desarrollo nacional, es raro que sea este folklore primordial quien persista o ejerza el poder". tr. libre. Subrayados del autor). *Ibidem.* p. 295.

<sup>31</sup> "La esencia del carácter nacional permanece incambiada a través de todas las vicisitudes de la historia. Está allí desde el nacimiento, unificado y continuo, sin cambios, en medio de todos los cambios, eterno". tr. libre. Stuart Hall. *Op. cit.* p. 294.

<sup>32</sup> El sujeto nacional es un sujeto ilustrado, por lo que el carácter nacional es una construcción en referencia a la masculinidad. La narración nacional uruguaya es analizada desde la perspectiva del género en el trabajo de María Inés de Torres. *¿La nación tiene cara de mujer? Mujeres y nación en el imaginario del siglo XIX*. Arca, Montevideo, 1995.

como «recuerdo» del pasado glorioso, del tiempo idílico, como fuente de identificación y punto de referencia. La diversidad cultural y étnica del presente se redime con una mítica evocación que suprime la diferencia. La homogeneidad cultural de aquellos hombres del pasado, las acciones que practicaban y que se consideran en el presente como tradición, fundan la memoria en la igualdad. De esta manera, queda redimida también la presente desigualdad. La magia del discurso resignifica la pluralidad con una referencia unívoca de la que todos los miembros de la nación han de participar de manera uniforme. En la tensión homogeneidad-diferenciación se reestructura el vínculo con la colectividad. En la presencia del otro se proyecta un sentimiento de hermandad, que favorece la relación de convivencia. El coterráneo refuerza el emblema de la semejanza, el carácter homogéneo de lo propio y fundamenta la unidad del *nosotros*.

Pero la afinidad con el semejante no es más que el resultado de la proyección de la propia imagen colectivamente idealizada, una prolongación del *sí mismo*. Es la creación de la identidad colectiva. "The «other» is never outside or beyond us; it emerges forcefully, within cultural discourse, when we *think* we speak most intimately and indigenously «between ourselves»".<sup>33</sup> El otro es un producto discursivo, una presencia o ausencia simbólica, construida como imagen de la propia congregación. Mediante el discurso se construye el hermano y el enemigo, el igual y el diferente. Con la colaboración de otros instrumentos aglutinadores tales como el territorio, las referencias temporales y la elaboración colectiva de la cultura, se puede reconocer al compatriota como hermano. Es la presencia confortante del otro lo que refuerza el sentimiento de afinidad del *nosotros*, su existencia profundiza la concepción de la propia identidad. Como dice Bhabha,<sup>34</sup> el estar "entre *nosotros*" proporciona la seguridad de la intimidad, una confianza de tipo "familiar" que sólo puede transmitir la cercanía.

La idea de grupo autóctono remite a la noción de etnicidad como elemento fundacional. La etnicidad es una construcción simbólica que expresa, en términos conceptuales, la afinidad generada a partir de la convivencia nacional, una forma de cercanía que produce homogeneidad. Tradicionalmente, la etnia establecía una referencia indirecta al origen, vinculándose fuertemente a un grupo de ascendientes "puros" y homogéneos. Sin embargo, y a pesar que el parentesco proporciona fundamentadas evidencias de vinculación y de semejanza, la base genética de la relación étnica, presenta claros inconvenientes. En efecto, más allá de la confirmación del fundamento cultural de la organización social, la genética ya no es capaz de fundamentar la unidad poblacional de la nación. "demasiado heterogénea para reivindicar una etnicidad común".<sup>35</sup> Es por eso que la noción de etnicidad ha sido redefinida por los que han intentado rescatarla como categoría analítica. En la actualidad, la unidad étnica designa un conjunto de elementos que se comparten en un grupo humano particular, tales

---

<sup>33</sup> Homi K. Bhabha, "Introduction" en *Nation and Narration*. H. K. Bhabha (éd.) London and New York, 1991. p. 4. "El «otro» no es algo que está fuera o lejos de nosotros; emerge forzosamente, dentro del discurso cultural, cuando *pensamos* que hablamos más íntima y auténticamente «entre nosotros»". tr. libre. Subrayados del autor.

<sup>34</sup> Cfr. supra N. 31.

<sup>35</sup> Eric Hobsbawm. (1991), p. 71-72

como el lenguaje, la religión, las costumbres, o las tradiciones y que consolidan los sentimientos de pertenencia de un colectivo. Más allá de esto, la definición étnica no deja de ser una de las formas de representación social que "convierte" diferencias originarias en modos culturales comunes, otro de los caminos para concebir el *sí mismo* como comunidad uniforme.<sup>36</sup>

## 5. La interpretación narrativa de la realidad

La cultura nacional estructura la vida creando una forma de percepción homogénea de la realidad a través de símbolos que remiten a un mítico pasado histórico donde los roles de los participantes están perfectamente definidos en función de un supuesto carácter nacional que otorga la capacidad colectiva del discernimiento histórico.

"... the *narrative of the nation*, as it is told and retold in the national histories, literatures, the media and popular culture. These provide a set of stories, images, landscapes, scenarios, historical events, national symbols and rituals which stand for, or *represent*, the shared experiences, sorrows, and triumphs and disasters which give meaning to the nation. As members of such an «imagined community», we see ourselves in our mind's eye sharing in this narrative. It lends significance and importance to our humdrum existence, connecting our everyday lives with a national destiny that preexisted us and will outlive us".<sup>37</sup>

Como "formación discursiva", la nación estructura una forma cultural de ser-en-el-mundo que necesita difundir, homogeneizando un modo de percepción de la realidad social. Desde esta manera de "ver las cosas" se configura una manera de ser, un modo de sentir y vivir las situaciones que se hace parte de la cultura nacional y define un pueblo. Es el carácter nacional que se vive como algo propio, como parte de una herencia que se debe conservar. La literatura y la prensa contribuyen a la estilización del sello que identifica lo nacional. Mediante la educación formal se van permeando los pensamientos y moldeando la afectividad del individuo. El sujeto vive un proceso de mimesis cultural que lo identifica étnicamente<sup>38</sup> como

---

<sup>36</sup> Resulta pertinente recordar las precisiones de Hobsbawm a este respecto: "[...], la etnicidad en el sentido que le da Herodoto era, es y puede ser algo que une a poblaciones que viven en grandes territorios o incluso dispersas, y que carecen de una organización política común, y forma con ellas algo que puede denominarse «protonaciones». Es muy posible que este sea el caso de los kurdos, los somalés, los judíos, los vascos y otros. *Esta etnicidad, empero, no tiene ninguna relación histórica con lo que constituye lo esencial de la nación moderna*, a saber: la formación de un Estado-nación, o, para el caso, cualquier Estado, como lo demuestra el ejemplo de los griegos antiguos". *Ibíd.* p. 73. Subrayados nuestros.

<sup>37</sup> Stuart Hall. *Op. cit.* p. 293. "...la *narrativa de la nación*, tal como es contada una y otra vez en las historias nacionales, literaturas, medios masivos de comunicación y cultura popular. Esto provee de un conjunto de historias, imágenes, paisajes, escenarios, hechos históricos, símbolos nacionales y rituales que asienten o *representan* las experiencias compartidas, sufrimientos, triunfos y desastres que otorgan significado a la nación. Como miembros de una «comunidad imaginada», nos imaginamos compartiendo esta narración. Esto da significado e importancia a la totalidad de nuestra existencia conectando nuestras vidas cotidianas con un destino nacional que nos preexiste y que nos trasciende." *tr. libre*. Subrayados del autor.

<sup>38</sup> Es el caso de los nacionalismos etnoculturales, cuando la construcción nacional utiliza el referente étnico como forma de identificación, o del nacionalismo uruguayo del siglo diecinueve, que se dedica a fundamentar la existencia de una "raza" nacional que surge de la unión de una de las tribus nativas míticamente definida y valorada, con valores seleccionados del español conquistador e incluso del portugués "intruso".

"parte de" un colectivo para poder dar el salto y singularizarse más tarde, asumiendo, en la concepción liberal, el atributo de ciudadano.<sup>39</sup>

El sistema educativo juega un papel fundamental en la uniformización cultural de la simbología nacional. El control del aparato educativo es vital para el objetivo nacional. Difunde no solo la idea de la comunidad "de iguales" sino una lógica de razonamiento que interpreta el desorden de la realidad histórica reconstruyéndolo con criterios compartibles. El sujeto no está solo en el mundo, es miembro de un grupo con una trayectoria histórica que lo trasciende y de cuyo futuro puede ser protagonista. El signo místico del héroe lo liga al colectivo concediéndole, como protagonista del presente, la tarea de la construcción futura. El sujeto se conecta afectivamente a la idea del *nosotros* trascendiendo el espacio racional de la percepción común y colabora en la formación del sentimiento nacional.

"Una nación es un alma, un principio espiritual".<sup>40</sup> En efecto, a pesar de ser "una forma de política" de carácter eminentemente racional<sup>41</sup> y sustentarse por medio de instrumentos también racionales, la comunidad nacional rescata los fundamentos afectivos en el discurso de presentación pública. Invocando el acervo de códigos culturales compartidos crea formas incondicionales de filiación que hacen posible un tipo particularmente intenso de afinidad colectiva. Desde este lugar se construye el sentimiento de pertenencia, se forma el colectivo, un grupo siempre renovado que reproduce valores trascendentes con la "misión" de transmitirlos de generación en generación.

La narración que estructura la identidad colectiva no es un lenguaje ajeno a la vida cotidiana de los miembros del grupo. Es un relato que describe el ser colectivo, orienta la identificación individual y, por tanto, se transmite con los instrumentos de que dispone la cultura para la difusión. Se pretende integrar la diferencia bajo una idealidad firmemente construida bajo los fundamentos míticos que son portadores de la cohesión social. Explorar los "usos institucionales de la ficción"<sup>42</sup> es una tarea más arriesgada que hablar en tono deliberadamente ambiguo sobre los mitos de la nación. Introducir el tema de la difusión de la cultura nacional supone involucrar la estructura de poder estatal en el análisis, pero no es la intención de este trabajo la de hacer una relectura de la nación como aparato ideológico de Estado. Se trata simplemente de poner el énfasis en las formas institucionalizadas de construcción del imaginario civil acerca de la comunidad nacional.

---

<sup>39</sup> Generalmente la nación que recurre al modo etnocultural de singularizarse, utiliza la noción liberal contractualista para integrar a aquellos habitantes de su territorio que no asumen tal manera de identificación. De esta forma se mantiene la pluralidad del movimiento nacionalista. La exclusión de colectivos identificados como no-nativos, que habitan dentro del territorio comunitariamente definido como propio, ha sido, también, práctica corriente en etapas especialmente significativas para la reafirmación de los movimientos nacionalistas. Es el caso de la construcción etnocultural del Uruguay de fines del siglo diecinueve.

<sup>40</sup> Ernesto Renan. *¿Qué es una nación?*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983. (tr. cast. Rodrigo Fernández-Carvajal, 2ª ed.) p. 36.

<sup>41</sup> John Breuilly, Op. cit.

<sup>42</sup> Timothy Brennan. "The national longing for form", en *Nation and Narration*. H. K. Bhabha (ed.), Londres - Nueva York, 1991, p. 47.

## 6) La nación: un espacio íntimo

La nación proporciona un lugar de acogida para el individuo, un espacio colectivo donde se vive una situación especial, extrañamente similar a la que se puede experimentar en un grupo al que se ingresa en calidad de miembro. Los grupos ofrecen al individuo una relación privada donde el nuevo integrante es recibido por los otros como uno más. Se construyen unas vinculaciones que generan complicidades, sistemas de relaciones donde la intimidad grupal es fuente de nuevas situaciones colectivas. El conocimiento mutuo, las vivencias compartidas, retroalimentan sensaciones de seguridad proporcionadas por la pertenencia. Esto ocurre tanto en los grupos primarios, donde las relaciones pueden tejer una afectividad de profunda intensidad, como en los grupos de carácter secundario, donde las comunicaciones adquieren un tono más formal. Pero si el grupo pequeño proporciona seguridad por su carácter íntimo, su tonalidad afectiva y sus lazos comunitarios, las relaciones secundarias que se establecen en el grupo grande ofrecen otros tipos de pertenencia. En efecto, la aparente frialdad en los contactos que se pueden observar en un grupo de mayores dimensiones, no aumenta la distancia del individuo frente al colectivo. Las características de la relación son otras, varía la intensidad y hasta el ritmo de la interacción, pero la seguridad que produce el colectivo viene a satisfacer la misma necesidad de pertenencia. El simple hecho de formar parte, de pertenecer, aunque no sea más que desde el anonimato, otorga al individuo la seguridad característica de la filiación.

Pero si la nación satisface una necesidad de pertenencia del individuo, ¿por qué no buscar esa satisfacción en un agrupamiento menor, más familiar? ¿Por qué la gente se adhiere a la nación y no a la clase, a la religión o a otro tipo de institución?, pregunta Hobsbawm. Si el sentimiento de pertenencia explica la adhesión a la nación, ¿por qué *esa* pertenencia y no otra? Ernest Gellner, citando a Renan, redescubre, en "el anonimato de la pertenencia", la peculiaridad distintiva de la adhesión a la nación.<sup>43</sup> La nación es, de acuerdo a la definición de Benedict Anderson, una "comunidad imaginada",<sup>44</sup> un colectivo de referencia simbólica cuya unidad está basada en abstracciones significativas. El colectivo nacional no delimita un tipo de relación social que puede ser experimentada como experiencia directa de participación por los involucrados; se trata más bien de participar en una narración comunitaria. La definición del "quiénes somos" corresponde a supuestos representantes del sentir nacional que han logrado abstraer unas maneras de ser, de estar y de hacer comunes a un colectivo "concreto". Si bien las definiciones se realizan con relación a un grupo específico, una población que vive dentro de cierto territorio y que se ciñe a ciertas leyes, en el caso de la definición contractualista de la nación, o un colectivo humano con características diferenciadas, en el caso de la nación etnocultural,<sup>45</sup> la comunidad a la que se alude con el concepto de nación, es una abstracción. El elemento poblacional es retomado como material para la elaboración de un relato significativo para el colectivo. Esta narración es el fundamento de la unidad nacional, por tanto necesitará captar aquellos elementos identificatorios de los sujetos a través de mecanismos

---

<sup>43</sup> Ernest Gellner. "El nacionalismo y las dos formas de sociedades complejas", en *Teorías del Nacionalismo*. G. Delannoi y P. Taguieff, (eds.) Paidós, Barcelona - Buenos Aires, 1993. p. 333-334.

<sup>44</sup> Benedict Anderson. Op. cit. p. 6. Cfr. supra.

<sup>45</sup> Richard Jay. "Nacionalismo", en *Ideologías políticas*. Varios autores. Tecnos, Madrid, 1984. p. 187-217. (tr. cast.: Julia Moreno San Martín).

transferenciales. La interpretación homogénea del *nosotros* es una *construcción* que reinterpreta elementos viejos en una nueva relación colectiva nutrida en el pasado, proyectando sus ideales hacia el futuro.

La nación, a diferencia de otros agrupamientos humanos, concibe una pertenencia anónima. Pero la sensación de "ser parte de algo" no se diluye en este anonimato, sino que da lugar a la combinación de pertenencias más estrechas que pueden satisfacer otro tipo de necesidades individuales.

En este sentido, puede ser útil comentar las diferencias conceptuales entre las dos formulaciones históricas de la idea de nación. Preciso es señalar, no obstante, que estas representaciones sociales aluden a dos formas distintas de percibir el mismo fenómeno, y no a dos tipos distintos de nación.<sup>46</sup> La nacionalidad puede presentarse como una pertenencia social prescrita (según la concepción romántica) o puede ser una identidad adquirida a través de la adhesión a determinados principios que se consideran como nacionales. Desde la perspectiva etnocultural, de raíz romántica, la nacionalidad es un elemento de significación inherente a la identidad individual, ya que la comunidad donde se nace, transfiere "naturalmente" unas características comunes al nuevo miembro. Esta identidad es un atributo irrenunciable de la persona, por lo que no es prerrogativa del individuo el desembarazarse de su nacionalidad, como tampoco lo es, el renunciar a su "raza" o a su lengua materna.<sup>47</sup> Estos elementos son requisitos suficientes para considerar la identidad nacional de un sujeto. La nacionalidad es considerada como un "dato" de la realidad social del individuo. El nuevo sujeto hereda una tradición de la que ha formado parte por el solo hecho de su nacimiento, pertenece a una comunidad que comparte su configuración genética o biológica y su cultura. El carácter prescrito de la identidad nacional no le imposibilita la integración en otras asociaciones, pero, eso sí, todas sus relaciones estarán mediatizadas por esa pertenencia original. En la concepción ilustrada de la nacionalidad, la pertenencia a la nación es una decisión más que una atribución.<sup>48</sup> La nación se considera como una asociación civil más que como una comunidad natural, y a ella se accede mediante la voluntad de adhesión. El nacimiento no determina *naturalmente* la nacionalidad, que se considera una construcción del colectivo. El individuo tiene la posibilidad tanto de inscribirse en un proyecto colectivo, como de renunciar a él. Y ningún colectivo nacional podría, de acuerdo a esta concepción, negarse a recibir una adhesión individual. Esta idea de nación no excluye tampoco la posibilidad de tomar parte en otros grupos de asociación voluntaria. Ninguna de las nociones de nacionalidad, ni la concepción adscripta, ni la de libre elección, constituyen obstáculos a la colección de identidades colectivas, por lo que se puede afirmar que pertenencias a grupos de características distintas satisfarían también necesidades diferentes.

Pero, ¿por qué ha sobrevivido la conceptualización etnocultural de la nación, una

<sup>46</sup> Cfr. la exposición de Alain Renaut en "Lógicas de la nación", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 37-62.

<sup>47</sup> El concepto de *volkgeist* (pueblo), como experiencia social constitutiva del sujeto, fue desarrollado por Johann Gottfried von Herder (1744-1803) y politizado por Johann Gottfried Fichte (1762-1814) en *Discursos a la nación alemana*. Ediciones Pleamar, Buenos Aires, 1964. (tr. cast.: Ricardo Casal)

<sup>48</sup> Se trata de la idea revolucionaria de la nación, proclamada por Emmanuel Joseph Siéyès (1748-1830) en el panfleto más difundido del año 1789. *¿Qué es el tercer estado?*

lectura tradicional, no secularizada de lo social, redimensionando su significación social en la modernidad tardía? ¿Por qué se resiste a desaparecer una forma comunitaria que contradice los valores universalizables de la modernidad?<sup>49</sup>

¿Quién no recuerda las promesas universales del Iluminismo del siglo dieciocho en el momento de interpretar las objeciones culturalistas y etnicistas de las objeciones nacionales contemporáneas a la posibilidad de la convivencia plural? "[...] desear uno la grandeza de su patria es desear daño a los vecinos", escribe Voltaire.<sup>50</sup> La perspectiva contractualista de la nación, desde donde se plantea este tipo de reflexiones, se sustenta en una concepción iluminista del sujeto —un sujeto universal, unificado y totalmente centrado, dotado de razón, conciencia y acción.<sup>51</sup> Supone, por tanto, una noción cosmopolita de la comunidad política como fundamento de la civilización universal.<sup>52</sup> Se trata de una idea "revolucionaria" de la nación,<sup>53</sup> de un ideal cívico que recoge la libre voluntad de adhesión de los sujetos a unos principios colectivos explícitos y públicos. La nación ilustrada se trabaja sobre el fondo de un contrato y se concibe en construcción permanente. La citada idea del plebiscito diario de Renan puede informar bien sobre la orientación ilustrada: una construcción colectiva cuyo fin

---

<sup>49</sup> "[...] ¿cuál es la verdadera razón para inventar la tradición en el tiempo moderno? ¿Por qué la tradición no ha sido destruida irremediamente por los efectos revolucionarios de la modernidad?", se pregunta Tielman Schiel. Op. cit. p. 73. Cfr. su enfoque del tema en el Capítulo 4.

<sup>50</sup> Citado por Gil Delannoi, "La teoría de la nación y sus ambivalencias", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 13. "Ser buen patriota es desear que la ciudad donde hemos nacido se enriquezca por el comercio y sea poderosa por las armas [...] Tal es la condición humana, pues desear la grandeza de nuestro país es desear la decadencia de otros. Quien deseara que su patria nunca fuera más grande ni más pequeña, ni más rica ni más pobre, sería el verdadero ciudadano del mundo". Voltaire. *Diccionario filosófico*. Tomo III, Daimón, Barcelona, 1977. p. 227. (tr. cast.: Antonio G. Valiente)

<sup>51</sup> Desde una mirada que percibe, en la problematización del universo coherente que servía de referencia al sujeto ilustrado, la inevitable fragmentación del proyecto moderno, Stuart Hall, hace un recorrido por las distintas concepciones históricas de la identidad, que inicia con una reflexión crítica sobre la conceptualización iluminista del sujeto: "The Enlightenment subject was based on a conception of the human person as a fully centred, unified individual, endowed with the capacities of reason, consciousness and action, whose «centre» consisted of an inner core which first emerged when the subject was born, and unfolded with it, while remaining essentially the same —continuous or «identical» with itself— thought the individual's existence". Op. cit. p. 275. Aunque no sea posible compartir todas las consecuencias de la crítica posmoderna al pensamiento ilustrado, resulta interesante completar las primeras formulaciones autocríticas surgidas en el seno de la Ilustración, con las objeciones contemporáneas, sin caer en la reacción contrailustrada de algunos de sus expositores más conservadores.

<sup>52</sup> "Las tendencias universalizantes de la modernidad son inherentes a las influencias dinámicas que acabamos de esbozar, explica Anthony Giddens. La reorganización del tiempo y el espacio, los mecanismos de desenclave y la reflexividad de la modernidad suponen propiedades universalizadoras que explican la naturaleza expansiva e irradiante de la vida social moderna cuando se topa con prácticas establecidas de la tradición: la universalización de las actividades sociales que la modernidad ha generado, es de alguna manera un proceso de desarrollo de nexos genuinamente mundiales (como los que implica el sistema de Estados nacionales o la división internacional del trabajo)". Anthony Giddens. Op. cit. p. 35.

<sup>53</sup> "La «nación revolucionaria» es la que el abate Siéyès definía como «un cuerpo de socios que viven bajo una ley común y representada por la misma legislatura», explica Alain Renaut. "Lógicas de la nación", en *Teorías del Nacionalismo*. Op. cit. p.42. En la concepción revolucionaria, la nación aludía al «pueblo» que habitaba dentro de los límites del Estado francés, estrechamente vinculado a la idea de Tercer Estado, el nacionalismo no se conceptualizaba más que como una vaga alusión al principio de la soberanía popular. En el contexto polarizado de la Revolución francesa, se buscaba edificar una alianza popular que fuera capaz de congregar a las clases, los grupos étnicos, las congregaciones religiosas, los gremios, para contrarrestar un poder que se concebía desde la idea unitaria de Antiguo Régimen. Cfr. Richard Jay. Op. cit. p.190-192.

es la desaparición, en el horizonte del cosmopolitismo, como dice Renaut.<sup>54</sup>

Es evidente que la imagen ilustrada de la nación tiene sus problemas. Toda la Ilustración los tiene. Basada en una concepción masculina e individualista del sujeto, la idea del contrato no toma en consideración los sistemas de alianzas y las estrategias colectivas de los actores que no pueden ser considerados solamente desde su condición de individuos racionales. No obstante, la modernidad ha generado su propia autocrítica, mucho más radical en sus consecuencias que la reacción romántica al pensamiento ilustrado; Max Weber –que continuando la tradición ilustrada, interpreta la historia de la modernidad como un proceso de racionalización creciente– percibe, como angustiante paradoja, la ambivalencia de la racionalidad instrumental, que a la vez que cumple su promesa emancipatoria, conduce a un nuevo aprisionamiento, desintegrando la vida significativa del ideal moderno en una pluralidad de significaciones.<sup>55</sup> Desde la dialéctica negativa del pensamiento weberiano, pasando por las versiones más radicales de la escuela de Frankfurt<sup>56</sup> hasta las revisiones del pensamiento crítico contemporáneo, el cuestionamiento ilustrado de la modernidad es un planteo mucho más demoledor que el de los críticos conservadores antiiluministas.

En su reflexión acerca de las diferencias entre la conceptualización ilustrada y la representación pre-romántica de la nación, Gil Delannoï<sup>57</sup> presenta a Herder como un crítico de las ideas homogeneizadoras y "reduccionistas" –como las adjetiva el autor– de la "Ilustración" ejemplificadas por el pensamiento de Voltaire. Herder ve en las naciones un producto de la naturaleza y en los Estados la marca de la cultura.

Más allá del intento de Delannoï por presentar una polémica pre-nacionalista, su discurso se une a la crítica romántica del Iluminismo, asociando el universalismo ilustrado con

---

<sup>54</sup> Ibídem. p. 45.

<sup>55</sup> Albert Wellmer. "Reason, Utopía and Enlightenment", en *Habermas and Modernity*. Bernstein, Richard (ed.), Polity Press, Cambridge, 1986. p. 41.

<sup>56</sup> La actitud de extremo cuidado con que los autores de la *Dialéctica de la Ilustración*, divulgaron el primer ejemplar de la obra en 1944, evidenciaba, explica Juan José Sánchez ("Introducción. Sentido y alcance de la Dialéctica de la Ilustración", p. 16), el temor a la lectura conservadora, no ilustrada de una crítica cuyo objetivo había sido el de salvar a la modernidad. "[...] Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y, por tanto, también su relación con la verdad. [...]". Theodor Adorno y Max Horkheimer. "Prólogo a la edición de 1944 y 1947", en *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. 1994. p. 53. Estudio preliminar de Juan José Sánchez. p. 14-43.

<sup>57</sup> Gil Delannoï. "Naciones e Ilustración, filosofías de la nación antes del nacionalismo: Voltaire y Herder", en *Teorías del Nacionalismo*. Op. cit. p. 19-36. Frente a la universalidad racionalista del pensamiento Iluminista, sostiene el autor, el Romanticismo levanta la bandera de la especificidad regional, construyendo un ideal particularista en el que la nación se piensa desde un sustento autóctono, singular y "naturalmente" diferenciado. Mientras que el Iluminismo considera la diversidad de la cultura como una construcción a partir de una primera homogeneidad de la naturaleza humana, el Romanticismo parte de una concepción diferenciadora de la humanidad que explicaría la diversidad de formas culturales como respuesta "natural" a una variedad primaria, invirtiendo la concepción ilustrada. La universalidad sería, desde esta perspectiva, un mecanismo cultural. Evidentemente, el autor reflexiona desde su empatía con el movimiento romántico, en su crítica a los valores de la Ilustración. Sin embargo no hay que esperar al Romanticismo para cuestionar el proyecto ilustrado. El primer cuestionamiento a la Ilustración surge de las mismas filas del pensamiento moderno, con J. J. Rousseau. Cfr. la idea de religión civil en el *Contrato social*, que Delannoï cuestiona en su artículo aludiendo a la "incoherencia reaccionaria" rousseauiana, al sostener un enfoque comunitarista en el marco inconsistente de la defensa del individualismo.

una especie de totalitarismo homogeneizador que no permite la expresión de la riqueza de la particularidad. "En la Ilustración, Herder descubre que la universalidad enmascara un proyecto dominador. [...] La universalización, la mecanización, la uniformización, desembocan, por decirlo así, en la alienación (el término no es empleado por Herder) individual y colectiva. [...] A veces, en lo que Herder se ejercita es en *una superación de la Ilustración*".<sup>58</sup> Su estilo narrativo sugiere una especie de simpatía por el particularismo herderiano, antecedente de las románticas posiciones nacionalistas. El autor ve en Herder "una prolongación de la Ilustración" en su cuidado de la libertad individual frente al Estado, pero no repara en sus objeciones a la sociedad pluriétnica. En un pasaje que el mismo Delannoi reproduce, Herder expone: "... la nación, igual que la familia, es una planta de la naturaleza, sólo que sus ramas son más numerosas. Así que nada parece más directamente opuesto a la finalidad de los gobiernos que la ampliación desproporcionada de los Estados y la reunión bajo un mismo cetro de una mezcla extravagante de razas y naciones. Un cetro humano es demasiado débil y demasiado frágil para reunir en un solo conjunto elementos tan diferentes".<sup>59</sup>

El nacionalismo es presentado por Delannoi como una reacción a una uniformización asfixiante. No obstante, ni siquiera el planteo de Herder es capaz de fundamentar teóricamente la sustitución radical del sueño universalista por un ideal singularista desde una perspectiva étnica, ya sea en su énfasis racial o cultural. En efecto, si la Ilustración no ha considerado suficientemente "el carácter situado del hombre", el Romanticismo ha sobreenfatizado las particularidades a riesgo de olvidar las vecindades. Por destacar lo diferente se ha caído, muchas veces, en descuidar las afinidades y los parentescos.

## 7. El problema de la identidad en la modernidad

La identidad es un fenómeno móvil que se transforma continuamente al ritmo de la relación social que lo define. El sujeto asume una pluralidad de identidades en tiempos simultáneos y diversos, cualquiera de las cuales puede retomar para identificarse con y frente al otro. Estas múltiples identificaciones no definen un yo único y coherente, sino que muestran un sujeto fragmentado y disperso. "If we feel we have a unified identity from birth to death, it is only because we construct a comforting story or a "narrative of the self" about ourselves. The fully unified, completed secure, coherent identity is a fantasy. Instead, as the systems of meaning and cultural representation multiply, we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with –at least temporarily".<sup>60</sup> El sujeto social no puede aparecer como unidad en un mundo fragmentado, pero no es la vida colectiva la única causa de la fragmentación. El hombre construye relatos

---

<sup>58</sup> *Ibidem*. p. 33-34. Subrayados del autor.

<sup>59</sup> Esta referencia es de Gil Delannoi. *Op. cit.* p. 35. Nota 79. p. 116.

<sup>60</sup> Stuart Hall. *Op. cit.* p. 277. "Si sentimos que tenemos una identidad unificada desde el nacimiento hasta la muerte, es sólo porque construimos una historia confortable, o una «narración del self» sobre nosotros mismos. La identidad completamente unificada, completamente segura [y] coherente es una fantasía. En su lugar, [y] en la medida en que los sistemas de significación y representación social se multiplican, estamos confrontados con una multiplicidad inestable de identidades posibles, con cualquiera de las cuales podemos identificarnos –al menos temporalmente". *tr. libre.*

unificadores que fundamentan su existencia en forma integrada, una existencia que nunca disfrutó de los privilegios de la unidad. La unidad de la vida individual estaba fundamentada, como decía Anderson, en la narración. La identidad, elemento peculiar que pareciera como cualidad distintiva del sujeto, no es más que una construcción social, un relato que hilvana espacios fragmentarios por medio de una narración que fundamenta su propia unidad. Las rupturas de la modernidad en el relato tradicional de tipo comunitario generan nuevos proyectos de unificación. Pero pese a estas respuestas culturalmente construidas y bajo estos relatos de unidad, el hombre convive con una verdad fragmentada.

## 8. La identidad como búsqueda y como autocrítica

Algunas conceptualizaciones que han intentado fijar "para siempre" la autopercepción colectiva, hablan en nombre de la "verdadera" identidad comunitaria. Por eso es siempre interesante estudiar el papel "de resistencia" de las narraciones identitarias que denuncian, con su simple existencia, la exclusión y la falta de integración de las definiciones de lo colectivo.

La propuesta de la construcción social de la identidad invita a unir lenguajes que, desde distintas lógicas y con pretensiones divergentes, retoman la cuestión de la búsqueda individual y colectiva del sentido de la acción. Se trata de plantear el esqueleto de una elaboración incluyente y abierta de la identidad. Un proceso que supone reformulación permanente ya que relaciona un conjunto de cualidades, experiencias y valores que construyen variedad de versiones discursivas del *nosotros*. Desde esta perspectiva, la identidad no es tanto una definición de pasado y presente como de futuro; no es tanto el "ser" como el "llegar a ser". Se trata de una experiencia colectiva, de construcción diaria, que no mira a la historia como reserva sino como parte de un proyecto en construcción. No se trata pues de repetir eternamente las mismas categorías heredadas, sino de una apropiación crítica de lo recibido que tiene la potestad de la selección. La construcción colectiva de la identidad es un proceso activo y crítico de participación social.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Jürgen Habermas, "Historical consciousness and post-traditional identity: The Federal Republic's Orientation to the West" en *The new conservatism*. Op. cit.

## Capítulo 2

### El uso público de la Historia como estrategia estatal de la construcción nacional

#### 1. La creación estatal de la nación

La nación es expresión política de una imagen familiar abstracta, de origen mítico, cuya autoconciencia está garantizada por la memoria y la tradición que la materializan. Sin embargo, se piensa en ella como en una congregación de miembros fieles con largo pasado e inestimable herencia cuyo recuerdo evoca autenticidad. Es asimismo una fuerza vinculante que mira hacia el futuro desde la verdad histórica, que crea novedad desde la costumbre y legitima su imperio en la antigüedad. Se ubica, por tanto, en un lugar más allá de toda crítica porque precede a los hombres concretos; es en sí misma la historia que ellos tejen, su fundamento y su sentido. Los historiadores refieren a su nacimiento como una marca del origen de la sociedad moderna. ¿Quién podría cuestionar la solidez conceptual de esta idea que la sociedad ha reconocido como genuino fundamento del Estado y la ciencia histórica ha autenticado? Esta imagen legitimada socialmente y científicamente fundamentada<sup>62</sup> debe estar presente a la hora de analizar las discontinuidades históricas y trazar las contradicciones del mito de la nación.

Si bien la idea de nación se representa socialmente como fundamento de la idea de Estado, y por lo mismo como sujeto históricamente anterior a él, en realidad surge como forma de legitimar un centro de poder ya establecido. La idea de nación se construye como instrumento "a la medida" de las necesidades del Estado, su función es la de transformar una relación política que surge de intereses particulares en la expresión de un sentimiento comunitario. A través de las estrategias discursivas que se han analizado en el primer capítulo, el Estado narra su propio pasado, resignificándolo en función de las necesidades presentes y presentando sus memorias como Historia Nacional.

Pero estas construcciones sociales no sólo son el material de la cohesión comunitaria;

---

<sup>62</sup> El fundamento científico de la idea de nación como un sujeto histórico que existe antes e independientemente de la estructura de soporte estatal, es construido por la Historia Nacional.

estos mitos se convierten también en una fuente de estudio científico. En efecto, el origen de la nación que se narra en el mito no puede estar vinculado al Estado como fuente de poder, sino a un grupo de personas muy unidas en torno a un ideal. Así, la nación se presenta ante el juicio histórico como un sujeto social original que consigue su autonomía política, tras largos años de generosos esfuerzos patrióticos y luchas heroicas de emancipación. Por tanto, si bien es una "realidad histórica", la nación aparece frente al historiador como la fuente "natural" del poder del Estado. El nacimiento del Estado se revive como acto "de justicia histórica" con la comunidad que, unida por intensos lazos emocionales, logra construirse a sí misma como sujeto independiente. Con el objeto de borrar los oscuros principios de su formación histórica, —un interés corporativo que se presenta como interés general o como sentimiento colectivo— el Estado recurre al mito del origen. La narración mítica sobre la nación deberá reestructurar ciertas significaciones históricas colectivas y refundarlas sobre nuevas bases para hilar la autobiografía en la narración nacional.

La nación se presenta como un proyecto "trans-histórico", nacido en tiempos inmemoriales con un objetivo específico: legitimar el poder del Estado. La inmanencia de su presentación le posibilita, no obstante, desempeñar un papel bien concreto. La función social de la nación es la de legitimar una estructura de poder, proporcionando sustento emocional a la forma burocrática legal de dominación estatal. En acto sublime, y de manera eficiente, el Estado-nación combina el uso racional de los medios con la justificación afectiva de sus resultados. Sin embargo, la nación, como producto simbólico, no es una entidad que pueda permanecer más allá del juicio crítico de la historia. Es una construcción política con fines específicos en el proceso de formación del Estado.

Definida por su carácter social como espacio colectivo de naturaleza civil, la imagen pública de la nación oculta la capacidad eminentemente política que reviste su función en la historia. La nación se presenta como un hecho no político para poder ejecutar un papel político de legitimación. Anuncia una existencia natural, "transhistórica", anterior al Estado, para así consumir su papel en la historia. Asumiendo la identidad nacional como un producto inherente a la vida social, "el nacionalismo ofrece una teoría específica de legitimación política",<sup>63</sup> otorgando estabilidad a la formulación jurídica del Estado moderno.

"Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realise their horizons in the mind's eye. Such an image of the nation —or narration— might seem impossibly romantic and excessively metaphorical, but it is from those traditions of political thought and literary language that the nation emerges as a powerful historical idea in the west [...] What I want to emphasize in that large and liminal image of the nation with which I began is a particular ambivalence that haunts the idea of the nation, the language of those who write of it and the lives of those who live it. It is an ambivalence that emerges from growing awareness that, despite the certainty with which historians speak of the «origins» of nation as a sign of the «modernity» of society, the cultural temporality of the nation inscribes a much more transitional social reality".<sup>64</sup> El fundamento mítico de la nación, con su "romanticismo" y

---

<sup>63</sup> Richard Jay. Op. cit. p. 188.

<sup>64</sup> H. K. Bhabha. Op. cit. p. 10. "Las naciones, como las narraciones, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo se realizan plenamente mediante mecanismos reflexivos. Una imagen tal de la nación —o de la

su "metáfora", constituyen una seducción muy poderosa para el público, pero también para el historiador. La historia tradicional no está protegida contra la narración de mitos y leyendas del pasado que se transmiten durante generaciones y que son fundamento político (¿ideológico?) de una institución como el Estado. Por eso es necesario releer el pasado con criterios que superen la simple descripción, con la habilidad necesaria para hilvanar los hechos en explicaciones que no descuiden las dimensiones económica y política de los fenómenos sociales. La relevancia cultural del acontecimiento histórico no puede ocultar la causalidad material que da lugar a la simbolización, aunque ella pueda parecer un registro prosaico.

## 2. Olvidar para construir el pasado nacional

La capacidad colectiva del olvido es una idea de Renan, que ha sido retomada por diversos autores que han seguido trabajando esta primera referencia sobre los orígenes de la nación moderna. "El olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad".<sup>65</sup> La idea del olvido nacional de los orígenes en Renan, ha sido citada y reinterpretada posteriormente por Ernest Gellner, —quien, de acuerdo a la lectura de Taguieff, "radicaliza" la perspectiva "desmistificadora" de Renan—<sup>66</sup> Eric Hobsbawm y Boyd Shafer.<sup>67</sup>

Pero ¿por qué olvidar? En primer lugar, se trata de "olvidar" la lucha violenta cuyo resultado es la creación política del Estado, resignificando el carácter fundante de la relación originaria. Un origen social o racialmente heterogéneo debe ser olvidado si se quiere levantar la unidad sobre un cimiento étnico; las crueldades y errores históricos que se cometen en tiempos de guerra deben ser olvidados para erigir a los héroes de la patria; sobre las antiguas alianzas con enemigos actuales también debe caer el manto del olvido. En nombre de la coherencia del relato se teje una explicación unitaria que cuida mucho de la conservación de su univocidad. Aquello que disienta frente al discurso oficial es amordazado con estereotipos y

---

narración— puede parecer imposible romántica y excesivamente metafórica, pero es desde estas tradiciones de pensamiento político y lenguaje literario que la nación emerge como idea histórica poderosa en Occidente. [...] Lo que quiero enfatizar con esa imagen amplia de la nación con la que he comenzado, es la particular ambivalencia, inherente a la idea de nación, el lenguaje de aquellos que escriben sobre ella y la vida de aquellos que en ella viven. Es una ambivalencia que emerge de la creciente conciencia de que, a pesar de la seguridad con la que los historiadores hablan acerca de los orígenes de la nación como signo moderno de la sociedad, la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social de carácter mucho más transicional." tr. libre.

<sup>65</sup> Ernesto Renan. Op. cit. p. 14-15.

<sup>66</sup> Pierre-André Taguieff. "El nacionalismo de los «nacionalistas». Un problema para la historia de las ideas políticas en Francia", en *Teorías del Nacionalismo*. Op. cit. p. 63-179.

<sup>67</sup> Taguieff recupera a los autores que han trabajado el tema del olvido en la construcción nacional a partir de Renan. Ernest Gellner. "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas", en *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa, Barcelona, 1989. p. 17-21; Eric Hobsbawm en *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth and Reality*. Cambridge University Press, 1990. p. 12, y Boyd Shafer en *Le nationalisme. Mythe et réalité* (1955), tr. fr. Métadier, Payot, París, 1964. p. 17-55.

calificado de "leyenda negra". La historia oficial es una. Testimonial y documentada, se presenta ante su público con la autenticidad de lo demostrado. La historia nacional lo corrobora en los manuales escolares. Dice Renan que el perfeccionamiento de las investigaciones históricas puede ser una amenaza para "la nacionalidad". Si se toma el término "nacionalidad" en un sentido amplio, como atributo de todo colectivo que pueda ser calificado de nación, tal como parece ser la intención de Renan el olvido o el recuerdo selectivo podría incluso inducir a "error histórico". En la perspectiva de Renan, este fenómeno está en la base de toda construcción nacional.

La capacidad selectiva de la memoria es una facultad del sujeto individual que le ayuda a vivir. El individuo no puede recordar todo, todo el tiempo, porque hay cosas que necesita olvidar para seguir viviendo. Lo mismo ocurre con sus interpretaciones equivocadas de las situaciones en las que se ha visto involucrado. Nadie establece, en la vida individual, un criterio "objetivo" de interpretación, ni siquiera una regla coherente para el discernimiento, por lo que los juicios individuales están plagados de equívocos y contradicciones. Pero esto no le impide al individuo comportarse eficaz y racionalmente. Muy por el contrario, esta podría ser una condición indispensable para la vida social.

Sin embargo, habría que cuestionar si esta intencionalidad selectiva del discurso nacionalista es la causa de su supervivencia como colectivo. Podría argumentarse que las identidades —todas— se levantan sobre recuerdos escogidos y olvidos intencionados. Pero lo que se pretende poner en tela de juicio no es una capacidad adaptativa similar a otros colectivos, sino una cualidad que la distingue. Todas las identidades se sustentan en la selectividad de sus recuerdos. Sin embargo, no todas suscitan adhesiones tan fervorosas, ni tienen vida tan prologada. Es la forma de legitimación del discurso nacional lo que establece la diferencia: el pasado nacional se lee como Historia, un discurso que se respalda en la estructura estatal del poder.

### **3. La ciencia histórica y la crítica de su empleo político como factor de integración social**

Reflexionando sobre el debilitamiento en los fundamentos de la construcción nacionalista, Habermas<sup>68</sup> analiza el papel de la historia en el proceso de creación nacional y tematiza la contradicción histórica, como formadora de "la conciencia de una nación".

"Para poder dar forma y servir de soporte a una identidad colectiva, el plexo de la vida ligüístico-cultural ha de ser hecho presente en unos términos capaces de fundar sentido. Y sólo la construcción narrativa de un acontecer histórico dotado de un sentido cortado al talle del propio colectivo puede suministrar perspectivas de futuro orientadoras de la acción y cubrir la necesidad de afirmación y autoafirmación. Pero a ellos repugna el medio que las ciencias del espíritu representan de reactualización de pasados históricos tomados en sentido afirmativo.

---

<sup>68</sup> El trabajo de Habermas, que trabaja sobre el fenómeno de la ruptura en las identidades nacionales en las sociedades postindustriales del capitalismo tardío, no se utilizará en este trabajo sino en relación a su análisis de la conciencia histórica en el momento de formación nacional y al uso público de la historia como instrumento reafirmador de la conciencia nacional.

Su necesaria referencia a la verdad obliga a las ciencias del espíritu a la crítica; y ello discurre en sentido contrario a la función de integración social para la que el Estado nacional hizo uso público de las ciencias históricas. Normalmente, el compromiso consistió en una historiografía que elevaba a ideal metodológico la identificación con el presente y renunciaba «a barrer la historia a contrapelo» (Benjamin). La mirada que se niega a ver lo que queda detrás del vencedor puede ocultarse tanto mejor a sí misma su propia unilateralidad o selectividad cuanto que esa selectividad desaparece en la selectividad que es inherente a la forma narrativa".<sup>69</sup>

De lo que se trata no es de cuestionar la historia como ciencia, sino de analizar la función histórica que le ha sido asignada en la construcción de la identidad nacional moderna, "el uso público que en el siglo XIX los movimientos nacionales y Estados nacionales hicieron de la historia: ese tipo de historiografía ampliamente difundida y eficaz, que pudo servir como medio a una nación o a un pueblo en el proceso de devenir consciente de su propia identidad".<sup>70</sup> La historia ha sido instrumentalizada en su función narrativa como generadora de continuidades; más mistificadoras si provenían de un discurso socialmente reconocido en términos de veracidad. El argumento histórico, incuestionable en su carácter de "hecho" del pasado accesible al conocimiento experto del historiador, se transformó en la base más sólida de la construcción nacionalista del Estado.

El problema de la presentación pública de la historia como verdad, es un problema de poder. El Estado uniformiza la visión del pasado estableciendo una "síntesis política de lo verdadero", para decirlo con palabras de Ricoeur. "Históricamente, la tentación de unificar violentamente lo verdadero puede venir y ha venido realmente de dos polos: el polo clerical y el político: más exactamente de dos *poderes*, el poder espiritual y el poder temporal".<sup>71</sup> Abarcar la totalidad es imposible, es imposible para la ciencia histórica proponer una explicación sobre la totalidad. Por lo tanto una afirmación histórica que se presente como absolutamente verdadera, podría considerarse ideológica.

"Pero estas unificaciones falaces del reino de la verdad, que son también unificaciones violentas respecto a la vida de los hombres y de su derecho al error, no son sin duda más que las modalidades particularmente vistosas de una culpabilidad histórica de mil cabezas..."<sup>72</sup> Paul Ricoeur cuestiona tales análisis de ribetes totalizantes como violencias, violencias públicas – ejercidas desde el Estado– ante la vida privada de los sujetos.

Estas explicaciones uniformizadoras sacrifican la necesidad vital de conocer y disentir, en nombre de la convivencia integrada. La nación se presenta como una totalidad explicada en la que el individuo puede vivir respaldado, en un espacio pleno de significados compartidos. Como miembro de una "comunidad", comparte un lugar privilegiado que lo sostiene y lo conecta. Forma parte de un destino colectivo que lo preexiste y lo trasciende. Esta sensación compartida no puede sino producir un encantamiento profundo a la existencia simple del

---

<sup>69</sup> Jürgen Habermas. (1989), Op. cit. p. 91-92.

<sup>70</sup> *Ibidem*. p. 88-89.

<sup>71</sup> Paul Ricoeur. "Verdad y mentira", en *Historia y verdad*, Ediciones Encuentro. Madrid. 1990. (tr. cast.: Alfonso Ortiz García) p. 146.

<sup>72</sup> Paul Ricoeur. *Historia y verdad*, "Prólogo a la primera edición (1955)", Op. cit. p. 15.

individuo, que se percibe como parte de una experiencia inmemorial. La vida cotidiana del individuo, públicamente invisible, se dibuja con el símbolo de la pertenencia y se llena de trascendencia.

Por su eficacia integradora y su presentación prestigiosa, la manipulación histórica en la versión oficial del pasado es una de las estrategias discursivas más estructurantes y asfixiantes a la vez. En un intento de alejar las pretensiones totalizadoras del discurso histórico, Ricoeur advierte: "el historiador desconfiará de la filosofía y sobre todo de la filosofía de la historia", para aclarar el objeto de la búsqueda histórica: "es la complejidad, la riqueza de conexiones entre lo geográfico, lo económico, lo social, lo cultural, lo que el historiador busca en su reconstrucción y no el sentido de la historia, ya que la teleología de la historia se le escapa por completo".<sup>73</sup>

La historia es irreductible "a un discurso único coherente". Por tanto el historiador no puede sino aspirar a ser portador de un "sentimiento racional regulador y purificador a la vez del escepticismo y del fanatismo, del escepticismo que renuncia a la búsqueda de sentido y del fanatismo que lo da prematuramente".<sup>74</sup> Sin embargo, la pretensión de objetividad histórica que demandaba Ricoeur, es incompatible con un movimiento ideológico como el nacionalismo. Diferenciar la práctica de la ciencia histórica, de la Historia Nacional en su versión oficial, resulta vital para reencontrar la objetividad en el discurso histórico y para analizar la narración nacionalista del pasado como discurso ideológico y como producto político del nacionalismo.

"Esperamos de la historia cierta objetividad, la objetividad que le conviene; nos lo demuestra la forma con que la historia nace y vuelve a nacer; siempre procede de la *rectificación* de la manipulación oficial y pragmática del pasado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación sigue el mismo espíritu que la rectificación que representa la ciencia física respecto a la primera manipulación de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le son tributarias".<sup>75</sup>

#### 4. La búsqueda del sentido de la historia

Por la coherencia inherente a la construcción narrativa, el estatus de científicidad y su referencia incuestionable como explicación de verdad, en las primeras etapas de la socialización educativa, la historia es una de las piezas fundamentales del discurso nacionalista. En su pretensión de recuperar una realidad sociopolítica, prefigurada desde tiempos remotos, legitima el proyecto político del Estado moderno, contribuyendo a la unificación de la verdad a través de su difusión institucionalizada. En busca de su legitimidad, se interpretan sus primeras experiencias sociales como antecedentes primitivos de la estructura nacional, que consigue, al fin, con la fórmula jurídica del Estado liberal, su forma definitiva.

---

<sup>73</sup> Paul Ricoeur. "Objetividad y subjetividad en la historia", en *Historia y verdad*. Op. cit. p. 35.

<sup>74</sup> Paul Ricoeur. *Historia y verdad*, "Prólogo a la primera edición (1955)", Op. cit. p. 17.

<sup>75</sup> *Ibidem*. p. 24. Subrayados del autor.

El historiador nacional pretende descubrir los vínculos que, desde tiempos remotos, han delimitado las fronteras de un espacio social que surge con el proceso tecnológico y político que da forma al Estado moderno. "Un fenómeno histórico revolucionario que, sin embargo —ahí está la función del historiador—, se presenta arraigado en la tradición, sin fisuras, con la naturaleza nacional configurada desde tiempo inmemorial".<sup>76</sup>

Este tipo de discurso histórico se presenta como producto científicamente justificado, con vocación pedagógica y objetivos políticos:

a) *La historia como exposición de la verdad.* Si la historia se construye como discurso de verdad —y se respalda con la imagen socialmente prestigiosa de la científicidad— el historiador nacionalista es capaz de construir el pasado nacional a la medida de las demandas políticas del presente. No hay discurso nacional más acreditado e influyente que el discurso histórico.

b) *La historia como relato de la memoria.* Mediante el recurso de la descripción minuciosa de los hechos pasados, la interpretación historiográfica, que sirve de enlace a esta cronología, se presenta como evidencia dentro del mismo esquema discursivo y se reviste de una autoridad que no necesita justificación, ya que aparece legitimada a través de la exposición narrativa. La capacidad discursiva de un relato histórico concebido desde el lugar de la verdad, adquiere un significado social en la memoria colectiva de la comunidad.

c) *La historia como registro documental.* A través de la narración histórica la comunidad dispone de un archivo cuidado y ordenado del pasado colectivo. Se trata del registro sistematizado de una memoria que se considera impersonal, ascética, desprejuiciada y verdadera, ya que está basada en la investigación documentada. En este sentido, la materialidad del texto escrito se impone como evidencia, sugiriendo una única posibilidad de lectura. La lectura documental es tarea de expertos, quienes, investidos de la neutralidad objetiva de la ciencia, surgen como decodificadores idóneos en la ardua tarea de hacer inteligible el caos del pasado. En la lectura calificada del historiador nacional, el "registro imparcial" de los documentos escritos muestra el encadenamiento de sucesos como explicitación de las fuentes en que se apoya su interpretación discursiva. La credibilidad que otorga la referencia a la facticidad de los detalles, legitima la argumentación implícita en el discurso histórico. El documento se impone entonces como "prueba" de la crónica expositiva del historiador y justificación de la interpretación que propone a través de su discurso narrativo. El experto asume una actitud reverente y distante frente a un testimonio escrito mediante el cual —sostiene—, se puede llegar a "revivir" los acontecimientos del pasado.

d) *La historia como relato de hechos pasados.* Construido desde la imagen de la neutralidad valorativa, el discurso histórico aparece como acta de registro de los hechos del pasado. En el culto fetichista del hecho, esta forma de discurso historiográfico mantiene una deuda teórica con el positivismo, aunque se enuncie explícitamente la distancia filosófica del autor con este tipo de referencia, como es el caso de Francisco Bauzá en Uruguay. Si el conocimiento del hecho permite el conocimiento de la verdad, la experiencia pasada de la

---

<sup>76</sup> Paloma Cirujano, Teresa Elorriaga y Juan Sisimio. *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*. Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C., Madrid, 1985. p. 73.

comunidad resulta inmediatamente accesible al investigador y, por tanto, el hecho histórico se convierte en prueba material de la verificación discursiva. Con la verificación se cierra el paradigma historiográfico de la neutralidad objetiva en el registro minucioso del hecho. La cientificidad de la historia queda así garantizada en el seguimiento estricto de los hechos documentados; al ceñirse a los hechos, el historiador manifiesta cumplimiento de las reglas metódicas del discurso científico, otorgando credibilidad a sus propias afirmaciones. La justificación interna de la ciencia positiva, edificada sobre el cimiento del hecho como evidencia social, afirma en la verificación, la idea de objetividad intrínseca de un discurso que se sostiene por sí mismo, trascendiendo la enunciación concreta que lo origina.

e) *La historia como relato de realidad.* En la accesibilidad al conocimiento del hecho, elabora la historia su construcción de realidad, ya que el hecho social del pasado se identifica con la realidad misma. En la concepción de la historia como recuento de hechos pasados se elimina la referencia al principio de signicidad, que se percibe como estrategia del ocultamiento. Si el terreno de los hechos pertenece al mundo real, y la realidad puede conocerse sin mediaciones por medio de la experiencia, a los signos sólo corresponde la función de disfrazar la realidad. Este tratamiento desemiologizado de la palabra, que deslegitima la veracidad de todo discurso que no se refiera a la materialidad de los hechos, proviene de la síntesis histórica del Iluminismo,<sup>77</sup> retomada en su reformulación positivista durante el siglo diecinueve.

La efectividad performativa del discurso nacionalista, necesita de un argumento de autoridad que, desde un ámbito externo y autónomo de legitimidad, sea capaz de proporcionar el respaldo para su afirmación. A partir del resquebrajamiento de los fundamentos tradicionales —que proporcionaban una visión totalizadora de la existencia humana— las ciencias sociales han adquirido la función explicativa que en las sociedades sin Estado desempeñaban mitos y religiones. Ellas han presentado un recurso adaptado a las necesidades del nacionalismo, transformándose a sí mismas en proposiciones interpretativas de carácter mitológico. Fundiendo los esquemas interpretativos de todas las ciencias sociales en una propuesta narrativa compleja, la historia se convierte en el sintetizador de la comunidad nacional, proporcionándole una imagen que, desde remotos orígenes, prefigura la identidad colectiva que se reconoce como propia en el presente.<sup>78</sup>

Recubierta de la formalidad de la abstracción, la historia desempeña su papel legitimador del discurso nacionalista, pero para generar el vínculo nacional a partir de la experiencia social primitiva, el relato histórico necesita recurrir a la descripción minuciosa y a la concreción narrativa del detalle. A través del recurso permanente a lo particular, la historia resignifica el conjunto de elementos que construyen la idiosincrasia del colectivo de pertenencia, invocando la autoridad abstracta de un discurso científico, naturalizado en la

---

<sup>77</sup> Cfr. la recuperación del análisis semiótico de Lotmán y la Escuela de Tartu que realiza Jorge Lozano. "El Iluminismo tiene una actitud decididamente negativa frente al principio mismo de la signicidad. El mundo de las cosas es real, no así el mundo de los signos, que se convierten en símbolos de la mentira. La sinceridad, considerada como ausencia de signicidad, se convierte así en el máximo criterio de valor". Jorge Lozano. *El discurso histórico*. Alianza Editorial, Madrid, 1994. p. 109.

<sup>78</sup> Cfr. Julio Cabrera. *La nación como discurso. El caso gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992. p. 172.

construcción simbólica del mito de la singularidad nacional.<sup>79</sup>

Empeñosamente elaborada, esta representación social de la historia como verdad objetiva, asentada en los hechos, está basada en dos supuestos que merecen ser explicitados. El primer supuesto contiene la idea de la transparencia de la realidad. Si se eliminaran las mediaciones del conocimiento, el acceso del investigador a las fuentes documentales garantizaría, de por sí, la verificación de su discurso. De esta forma, se establece una cadena de relaciones accesibles a la mirada atenta del observador externo, que, desde su formado desapasionamiento, es capaz de indagar en los documentos que revelan los hechos-tal-como-sucedieron, descubrir sus relaciones de causalidad, y hasta explicar motivaciones de los actores involucrados. El segundo supuesto que sustenta esta forma de la historiografía concibe el hecho como materialización de una práctica social. El hecho se transforma en evidencia reconocible, "palpable" por su inmediatez y accesibilidad. El hacer, la acción social, es explicada a través del hecho histórico y éste a través de su discurso, por lo que la historia se reduce a la indagación de documentos.

Sin embargo, más allá de las justificaciones internas de la construcción científica de la historia, es posible recuperar la motivación ideológica del ordenamiento fáctico del pasado proporcionado por la explicación histórica. Mediante el empleo de un singular principio de causalidad,<sup>80</sup> la narración histórica establece un encadenamiento de sucesos que no es en modo alguno inocente, ya que su construcción del pasado verifica, por medio de la historia nacional, los marcos jurídico-políticos que sostienen la referencia contemporánea del historiador o fundamentan proyectos nacionalistas aún no concretados.

El relato del pasado adquiere capacidad performativa al identificarse con la memoria de la comunidad nacional. A través de su alusión a los saberes implícitos del mundo de vida compartido por el colectivo de pertenencia, se transforma en evidencia discursiva que confirma el orden social dentro del marco jurídico y el estado de cosas presente, otorgando el sólido fundamento del pasado a la existencia política del Estado soberano. Los espacios sociales definidos desde la memoria adquieren sentido colectivo en la comunidad que los reconoce e interpreta de acuerdo al sistema decodificador en que fue socializado. Sustentado en este acervo cultural de creencias, el nacionalismo obtiene del relato histórico toda su rentabilidad política. El conjunto de significados compartidos, que se da por supuesto en la vida cotidiana de la comunidad de pertenencia, viene a garantizar la eficacia argumentativa del discurso histórico nacionalista. Este acopio de definiciones, creencias y actuaciones generadas en la vida de generaciones precedentes, funciona como referente de unidad donde se asienta la interpretación histórica. "El peso de la tradición en el mundo vital actúa como un contra-equilibrio de las posibilidades intrínsecas del desacuerdo que hace surgir la comunicación".<sup>81</sup> La historia nacional constituye pues, un elemento ineludible de la configuración ideológica de

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 172-173.

<sup>80</sup> Sobre la concepción de causalidad histórica cfr. Paul Ricoeur. "Objetividad y subjetividad en la historia", en *Historia y verdad*. Op. cit. p. 27.

<sup>81</sup> Anthony Giddens. "¿Razón sin revolución?. La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas", en *Habermas y la modernidad*, Richard J. Bernstein (ed.), Cátedra, Madrid, 1988. (tr. cast.: Francisco Rodríguez Martín), p. 162-163.

la comunidad nacional, y un certificado de credibilidad para la edificación de la tradición que la identifica en su extraordinaria singularidad. Desde su vocación unificadora y totalizante, la explicación histórica funciona a la vez neutralizando el disenso en la comunidad nacional, a través de un discurso autoreferido.

La historia nacional ocupa un lugar clave en el trabajo de construcción de la memoria de la comunidad. Un relato que se concibe a sí mismo como instrumento para la creación del sentimiento nacional, busca un sentido colectivo en el pasado, con la intención de encontrar la teleología de la historia en la reconstrucción de la memoria colectiva. La versión nacional de la historia se expone como síntesis política del pasado, explicación única y verdadera que descalifica las explicaciones rivales como mal intencionadas leyendas negras de las glorias patrias.

"No existe interpretación histórica inocente y la historia que se escribe está incluida también en la historia, pertenece a la historia, es el producto de una relación por definición inestable entre el presente y el pasado, entrecruzamiento entre las particularidades de un espíritu y el inmenso dominio de sus posibles raíces en el pasado".<sup>82</sup> Sólo considerando la historia como discurso históricamente contingente, es posible valorar la potencialidad estructuradora rescatada por el nacionalismo y recuperar la dimensión crítica que envuelve la teoría social como "concepción ordenadora" del pasado.<sup>83</sup> Esta capacidad ordenadora del historiador es un vehículo útil de conocimiento, en la medida en que el lector pueda disponer de los supuestos explicativos y el experto logre acercarse a sus objetos como a productos de un análisis previo.

a) La historia como idea. Desvinculando el dato histórico de la "materialidad" de la prueba con que se presenta en el contexto narrativo, el pasado asume la categoría de idea. La reconceptualización de la investigación histórica como conocimiento social supone un alejamiento de las presentaciones más totalizantes del relato del pasado. "El hecho histórico total, el «pasado integral», es propiamente una Idea, o sea –en sentido kantiano– el *límite nunca alcanzado* de un esfuerzo de integración cada vez más vasto, cada vez más complejo".<sup>84</sup> Este horizonte referencial que guía la tarea del historiador, invierte la seguridad de la historia-verdad para ceder lugar a la historia-explicación.

b) La historia como interpretación. La explicación histórica aparece, entonces, como una interpretación –adecuada a las exigencias metódicas, con pretensiones de objetividad, y atenta a las interpelaciones de la crítica–, entre otras posibles. Lejos de validar la subjetividad como propuesta explicativa, la historia se recupera como lectura de un particular encadenamiento de sucesos. "Después de decir [...] que la historia refleja la subjetividad del

---

<sup>82</sup> François Furet. *Pensar la Revolución Francesa*. Gallimard, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Arturo R. Firpo) p. 11.

<sup>83</sup> La expresión es usada por Paul Ricoeur en "Objetividad y subjetividad en la historia". *Op. cit.* p. 26.

<sup>84</sup> *Ibidem.* p. 26.

historiador, hay que decir que el oficio de historiador educa la subjetividad del historiador".<sup>85</sup>

c) La historia como tensión. La historia puede ser reinterpretada como una construcción y reconstrucción social permanentemente revisada, en función de nuevos instrumentos inferenciales proporcionados por sucesivos presentes. Esta perspectiva no trata del reconocimiento periódico de propuestas de síntesis políticas diferentes en función de momentos históricos cambiantes y relaciones de fuerza variables. El objeto histórico no queda disuelto por la tensión del presente, sino que adquiere allí una dimensión conflictiva que puede ser recuperada para la recomposición del pasado.

## 5. La invención de la tradición en la nación moderna

La nación como comunidad imaginada es un intento de administrar un lugar como propio, en un mundo que se vuelve cada vez más ajeno. La comunidad nacional –en la metáfora propuesta por Anderson–, es una imagen moderna que pretende recuperar la idea de transparencia en la percepción del espacio y el tiempo, como coordenadas esenciales de la vida social.

La idea del mercado mundial como regulador anónimo de la producción moderna, necesita un contrapeso tangible y lo encuentra en la economía nacional. Si el capitalismo moderno se presenta como un sistema vinculante con vocación de globalización, consigue su concreción simbólica –y hasta podría decirse su "materialización"–, en el "espacio controlado"<sup>86</sup> de la nación. Por eso la representación social de la nación necesita una referencia cercana, que la anuncie como parte del pasado y la aleje del extrañamiento que produce la modernidad.

La recuperación de la tradición, que se plantea en el contexto del Estado-nación moderno es, en consecuencia, un intento de establecer una referencia constante y compatible de tiempo y espacio que haga posible la vida en común. Se parte del supuesto romántico de la transparencia de los medios de control y de poder en las sociedades premodernas, y se asume la tarea de "reconquistar el paraíso perdido de un orden controlable, transparente y con autodeterminación, para una nueva sociedad".<sup>87</sup> Se produce de esta manera, la idealización de unas relaciones pasadas, a las que se atribuye la fuerza de unos valores eternos.

"«Traditions» which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented".<sup>88</sup> Muchas veces, aquello que se evoca como "tradición nacional" no es

---

<sup>85</sup> *Ibidem.* p. 32.

<sup>86</sup> Esta idea del control del espacio se toma de Tielman Schiel, que trabaja la noción decisionista de Ernest Forsthooff para conceptualizar un "espacio controlado de vida" frente a un "espacio efectivo de vida". Schiel emplea el concepto de espacio controlado de vida en referencia a la "invención de la tradición", y no específicamente a la idea de comunidad nacional. *Op. cit.* p. 69.

<sup>87</sup> *Ibidem.* p. 71.

<sup>88</sup> Eric Hobsbawm. "Introduction: inventing traditions", en E. Hobsbawm. y T. Ranger (ed.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983. p. 1. "Las «tradiciones» que aparecen o

más que una costumbre cercana en el tiempo que se trae al presente como producto de la conservación de un pasado inmemorial, con fines aglutinadores. Eric Hobsbawm retoma algunas de las situaciones que figuran en la memoria colectiva como "tradiciones" y comenta su novedosa creación. Según el autor, la idea de la "invención de la tradición" es una expresión amplia, pero no un concepto impreciso. Hace referencia a la construcción de un relato que se puede identificar formalmente como leyenda. Así, como cualquier construcción simbólica de esas características, muchas tienen un origen concreto y fácilmente identificable, pero hay otras, cuyo nacimiento es más difícil de determinar. Nacen "silenciosamente" y se desarrollan rápidamente.

Sin embargo, aunque puede ser comparada con la construcción de una leyenda, la invención de la tradición es una operación específica, con fines concretos y se distingue tanto de la "costumbre" como de la "convención". Como explica Hobsbawm, la costumbre constituye la motivación de las sociedades tradicionales (es su "motor" y su "volante"). Por lo mismo, no puede permanecer estática e incambiada –como la leyenda–, ya que aún en este tipo de agrupamientos la vida comunitaria demanda ciertos cambios. La costumbre es acción ya que logra combinar la flexibilidad formal, con la fidelidad al tiempo pasado.

Por otra parte, una convención social es una reglamentación comunitaria que se establece como un producto de la repetición. Con este conjunto sistematizado de acciones, se ordena la vida social y se inicia a los recién llegados. Esta práctica desarrolla su potencial por medio de la ritualización. El hábito forma actitudes invariables, que responden previsiblemente a todas las situaciones por más inesperadas que estas sean. La automatización de las respuestas en los niveles subordinados del sistema burocrático, por ejemplo, constituye un mecanismo eficaz de control que, además, contribuye a su continuidad.

La invención de la tradición, a diferencia de la costumbre –que es acción motivadora de la sociedad tradicional– es la práctica ritualizada que la rodea. Habitualmente relacionadas, el cambio en la costumbre precede al cambio de la tradición. La tradición es estática, la costumbre es dinámica. La primera hace alusión a un pasado que supone repetición, la segunda impulsa el proceso vital de toda la comunidad.

Hobsbawm también se detiene en la diferencia entre tradición y convención; mientras que la rutina supone una justificación de tipo "técnico", la tradición es una legitimación ideológica. La función de la tradición es la de facilitar operaciones prácticas para "recuperar", en el presente, acciones de un pasado legitimador. Una vez alcanzada su propia inercia, la resistencia al cambio será ejercida a través de un mecanismo ritual. "Invention of tradition [...] is essentially a process of formalization and ritualization, characterized by reference to the past, if only by imposing repetition".<sup>89</sup>

En el marco de las estrategias discursivas de la presentación nacional, la invención de

---

se proclaman antiguas, tienen frecuentemente un origen bastante reciente y en muchas ocasiones son inventadas". tr. libre.

<sup>89</sup> Eric Hobsbawm. Op. cit. p. 4. "La invención de la tradición es esencialmente un proceso de formalización y ritualización, caracterizado por la referencia al pasado, aunque sólo sea imponiendo repetición". tr. libre.

la tradición tiene cuatro funciones sociales específicas que otorgan legitimidad al discurso y aseguran la pervivencia de la explicación. La primera se basa en la relación que la invención de la tradición establece con la convención y con la costumbre; se trata de una función conservadora del orden nacional –y por tanto "moderno"– de su estructura social de producción y representación.

La relación entre historia y "tradición inventada" tiene un doble carácter. Por un lado, la tradición intenta establecer algún tipo de vínculo con el pasado histórico –relación que le garantizaría la autenticidad de su presentación discursiva– pero, por otro lado, se trata de una unión esencialmente impura. "«Invented tradition» is taken to mean a set of practices, normally governed by overly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to stablish continuity with a suitable, historic past".<sup>90</sup>

Si las historias nacionales juegan un papel fundamental en la construcción de las naciones modernas, la apelación nacionalista a la tradición tiene un carácter distinto. Por eso, es necesario aclarar con Schiel, que la tradición se diferencia profundamente de la ciencia histórica. Su objetivo principal es el de preservar una costumbre, una forma de ser que se considera "original" y por lo tanto, "auténtica". El sentido de la tradición no es, en consecuencia, el de conservar la fidelidad de la información histórica, sino el de "recuperar" un fundamento que aparece como más antiguo, más "natural", producto de una verdad originaria, que se pierde en el principio de la comunidad.<sup>91</sup> Por eso, se recurre a la alegoría del inicio en busca de una "fuente natural" que pueda ser vivida e incluso reactivada en la privacidad del *nosotros*. La demanda colectiva de un tiempo y espacio, de formas colectivas de hacer, pensar y sentir, que se consideran "naturales", es, de algún modo, generada por un discurso ahistórico que pone el énfasis en la conservación.

Por eso, la segunda función que se atribuye a la invención de la tradición en la construcción nacionalista de la identidad, tiene que ver con su relación con la historia. "Invented traditions make the confusions and disasters of the history intelligible, converting disarray into «community» [...] and disasters into triumphs [...]"<sup>92</sup> La tradición explica, esclarece la relación contemporánea con el pasado en una presentación transparente de los hechos y de los hombres.

Esta necesidad de recuperar las tradiciones ancestrales perdidas se difunde junto con la imagen pública de la identidad y se convierte fácilmente, en distintivo que caracteriza un

---

<sup>90</sup> *Ibidem*. p. 4. "«Tradición inventada» es una expresión con la que se pretende identificar a un conjunto de prácticas, normalmente regidas por reglas explícitas o aceptadas tácitamente, de naturaleza ritual o simbólica, que persiguen inculcar ciertos valores y normas de comportamiento por repetición, lo que automáticamente implica continuidad con el pasado. De hecho, donde es posible, ellas intentan establecer continuidad con un pasado histórico adecuado". tr. libre.

<sup>91</sup> Tielman Schiel, *Op. cit.* p. 73.

<sup>92</sup> Stuart Hall. *Op. cit.* p. 295. "La invención de la tradición transforma las confusiones y los desastres de la historia en inteligibles, convirtiendo diáspora en «comunidad» [...] y desastres en triunfos". tr. libre.

colectivo. Aparece como demanda social, pero es, en realidad, una exigencia para fortalecer la narración mítica sobre la comunidad nacional.

La tradición no intenta "preservar" una costumbre sino "compensar" una pérdida, legitimando una nueva postura de vida. Evocando las actividades, las creencias y los símbolos de los antepasados, se refuerzan los lazos comunitarios del presente. El énfasis en la rehabilitación de estas tradiciones inmortales, tiene ciertas probabilidades de fomentar los rasgos conservadores de la comunidad, así como de aumentar sus resistencias al cambio. Sin embargo, no es esta su función principal.

La invocación de la tradición es otra de las prácticas lingüísticas justificadoras de la idea de comunidad histórica que supone la nación. "No fue casual que la invención de la tradición tuviera su auge en la misma época que el Estado-nación. De la tradición inventada surgió la nación, concepto que en realidad es radicalmente nuevo y diferente del de la sociedad como Estado [...] y que eliminó las relaciones más antiguas de lealtad y solidaridad, con frecuencia de manera intolerante e inmisericorde, con un verdadero mito de origen".<sup>93</sup>

Así, se provee al colectivo de un conjunto de narraciones que recrea, en el escenario de la representación simbólica de la realidad, el significado colectivo de la nación. Utilizando signos de identificación e imágenes motivadoras se crean nuevas prácticas ritualizadas, solemnizando una serie de usos y costumbres que se consideran y se viven como una herencia del pasado. Esta especial representación del sí mismo es contada, transmitida culturalmente desde diversos palcos y con énfasis distintos. Todos estos procesos contribuyen a reforzar una disposición hacia adentro y un sentimiento del *nosotros* intransferible.

Si la tradición es la "rehabilitación" de un pasado que se considera vital para el colectivo, ¿es la tradición una negación de los valores de la modernidad?, "[...] ¿cuál es la verdadera razón para inventar la tradición en el tiempo moderno? ¿Por qué la tradición no ha sido destruida irremediamente por los efectos revolucionarios de la modernidad?" se pregunta Schiel. Los teóricos de la modernización establecían generalmente la oposición entre las sociedades modernas y las tradicionales. Tomaban la distinción analítica de Tönnies entre la *Gesellschaft* y la *Gemeinschaft*, convirtiéndola en contradicción, oponiendo lo atrasado a lo moderno, el pasado —como anticuado— al futuro —como promesa. Pero la tradición que se recupera en la construcción nacional no se opone a la modernidad, sino que la potencia y le otorga sentido.<sup>94</sup>

Recuperar no es volver, es retomar lo eterno que aún vive en el pasado: lo inmortal.

---

<sup>93</sup> Tielman Schiel. *Ibidem.* p. 74. Con respecto a este tema, el autor se anova en los trabajos de: B. Anderson y G. Elwert.

<sup>94</sup> *Ibidem.* p. 73. Desde la opacidad moderna, se redescubre la pequeñez de lo tradicional, su transparencia, su facilidad de comprensión. Esta idealización romántica se transfiere al pasado. Lo tradicional se convierte en el paraíso colectivo que es necesario recuperar. La nación es, desde esta perspectiva, la referencia comunitaria más inmediata sobre la que se deposita esta imagen de sociedad. La idealización del orden controlable de la tradición conduce a la invención del mito del origen al que se otorgan las cualidades de pureza y autenticidad. Sin embargo, la recuperación del mito no indica una "vuelta al pasado" sino una renovación. Se trata de retomar un ritmo distinto al de la innovación tecnológica.

Dice Schiel que "[...] el tiempo queda abolido en esta tradición. Aunque no preserva el ser como tal, la tradición, sin embargo, postula algo duradero, aliviando así el horror que la modernidad ha generado. Dicho de otro modo, la tradición por lo menos consuela un poco a la modernidad acerca de sus efectos, la tradición reconcilia a la modernidad consigo misma".<sup>95</sup> El cultivo de la tradición es, pues, considerado como el contacto con lo perpetuo, se trata de un tiempo que trasciende a la modernidad [...]", creando una imagen de eternidad.<sup>96</sup>

La tradición, por medio de la nación, reinventa la modernidad. Esta es la tercera función que desempeña la tradición inventada en el discurso nacionalista. "... la tradición inventada, aunque no pocas veces considerada víctima de la modernización, le otorga alguna legitimidad a la modernidad".<sup>97</sup> La nación recupera lo que de eterno y auténtico tiene el pasado y lo transmite hacia el futuro. Por medio de la nación, la modernidad logra equilibrar la fugacidad del tiempo moderno y su falta de transparencia con una restauración del pasado que se proyecta hacia el futuro.

"La tradición inventada es capaz de crear la idea de "pueblo" unido por y dentro de la nación: la tradición inventada proporciona a la nación todo lo necesario para ser una supercomunidad. Con esto, la nación aparece también como una comunidad ficticia de iguales, bajo condiciones de una verdadera sociedad de clases: la desigualdad está en el nivel superior de la comunidad política con su principio de hermandad ya compensado y reconciliado".<sup>98</sup> Se trata de la cuarta función legitimadora de la invención de la tradición en el proceso de construcción de la comunidad nacional. La nación se representa a sí misma como totalidad coherente e integrada. Alienta una relación fraternal entre quienes considera sus miembros, herederos de su tradición e hijos de sus primeros patriotas.

---

<sup>95</sup> *Ibidem*. p. 74.

<sup>96</sup> "Aún si la modernidad, junto con la economía mercantil moderna [...], produjo la alienación, esto sólo durará un tiempo específico y transitorio y será enmendado por la tradición". *Ibidem*. p. 75.

<sup>97</sup> *Ibidem*. p. 74.

<sup>98</sup> *Ibidem*. p. 74.

## 6. La narración mítica

Cada una de las "ficciones fundacionales" que recrean los orígenes van construyendo un relato que describe y al mismo tiempo forja un sentimiento de adhesión al colectivo nacional. La particular concepción del tiempo y del espacio, el modelo poblacional y su representación de etnicidad, van dando forma a un texto que entrecruza y relaciona estos contenidos elementales en una compleja construcción de significado. Así se conciben unas narraciones, mediante las cuales se levanta el cimiento de la identidad colectiva. Más que una forma de ser, la identidad es una forma de representar; más que una descripción de estado real, es una manera de verse a sí mismo. La nación es un relato, un conjunto de cuentos que el sujeto colectivo se cuenta acerca de sí mismo para explicar lo que es. La conciencia nacional es más un enunciado que una percepción de la situación grupal. Es la celebración de la divulgación, de la aceptación de la utopía, el conocimiento de una verdad por otros ignorada, a la que se tiene acceso privilegiado.

Con este planteo, de forma paradigmática, se define una imagen del *nosotros* que permanece intocada en el tiempo, suspendida en aquel mundo de la eterna permanencia que se revive como creencia. La multidimensionalidad de la acción colectiva permite crear una unidad de significado mediante la integración de sus distintos elementos. La identidad nacional se funda en un discurso que da forma a un tipo particular de relación social; es "una forma de construir significado..."<sup>99</sup> que tiene la fuerza suficiente como para definir (¿construir?) un colectivo. Es un diseño más que una forma, una representación más que una percepción.

Pero los textos no pueden ser comprendidos bajo la consideración única de los significados literales: la narración nacional necesita ser descifrada. Estudiar las narraciones sociales sobre la nación es también estudiar un objeto a través de las proyecciones que se establecen sobre él. "To study the nation through its narrative address does not merely draw attention to its language and rhetoric; its also attempts to alter the conceptual object itself".<sup>100</sup> Por eso, el llamado "sentido común" con el que la comunidad interpreta las vida no es más que una forma de entender la realidad que ha sido difundida culturalmente y que debe ser objeto de análisis.

Sin embargo, conviene aclarar que tales definiciones no son el fruto de un "consenso social". Tampoco son procesos monolíticos, espontáneos, que se desarrollan como consecuencia de una vivencia cultural en común. Estas ilustraciones colectivas acerca de las semejanzas culturales están mediatizadas por instrumentos de dominación, sintetizan proyectos de los grupos que detentan el poder, marginando otros intereses en un intento de controlar la diversidad cultural. Se trata de una exposición selectiva de creencias y rituales que deja atrás otras configuraciones simbólicas que no han logrado imponerse como hegemónicas y que representan unas percepciones y maneras de ser alternativas.

---

<sup>99</sup> Stuart Hall. Op. cit. p. 292-293. tr. libre.

<sup>100</sup> Homi. K. Bhabha. Op. cit. p. 3. "Estudiar la nación a través de su dirección narrativa, no atrae meramente la atención sobre su lenguaje y su retórica; también pretende alterar el objeto conceptual en sí mismo". tr. libre.

No obstante, el carácter simbólico del objeto no hace menos interesante su interpretación social. La definición que un actor social hace de una situación tiene el poder de generar tal situación. Conforman lo que el analista llama un fenómeno social pasible de estudio. Este ejercicio de interpretación no está en ningún modo condicionado por la verdad o falsedad de la definición del sujeto. La representación del actor sobre la realidad (su definición de la situación) no puede someterse a juicio de veracidad desde una perspectiva sociológica, ya que no es el acierto del enunciado lo que constituye objeto de estudio para el analista de lo social. De esta manera, si un actor se presenta como miembro de un colectivo, puede estudiarse su pertenencia, independientemente incluso de la existencia objetiva del colectivo de referencia.

La descripción de una situación histórica alcanza crédito social cuando es percibida en términos de "revelación" por el colectivo. Cuando esto sucede la situación pierde su significatividad como hecho histórico objetivo para alcanzar el estatus de símbolo social. Esta es, más allá de su existencia concreta, la característica por la que el análisis sociológico se vuelve relevante. Es el carácter atribuido a la relación social y no su naturaleza o sus atributos objetivos, lo que la definen en términos sociales. Esta definición es, pues, "la realidad" de donde parte el analista para su interpretación. Su descripción no coincidirá con la del actor histórico, porque no es su interés estudiar la veracidad del enunciado, sino investigar la causa y las derivaciones de su reconocimiento social. Los atributos que hacen especial un acontecimiento, un lugar o una persona, no son tema de interés para un investigador social. Es la atribución de significado lo que los convierte en emblema para el colectivo y en tema de investigación científico. Es la definición de los participantes de la situación la que transforma lo simple en extraordinario y le asigna valor social.

La significatividad de un fenómeno no radica en la toma de conciencia colectiva de sus rasgos objetivos, sino en el proceso social que lo define como socialmente relevante. Desde la perspectiva constructivista, el éxito de una "visión social" depende de la capacidad colectiva de imponerla por medio de la coacción física y de producirla simbólicamente a través de los medios de comunicación. La producción de sentido no es un instrumento de la casualidad, es un proceso generado históricamente en atención a unos intereses sociales concretos y puesto en marcha a través de mecanismos específicos para este fin. La conciencia nacional es el producto fabricado por una amplia red de significaciones colectivas en las que intervienen todo tipo de instituciones sociales. El sistema educativo logra integrar estos significados dentro de un marco interpretativo que adquiere amplia difusión. Pero la educación no es una mera "difusora" de conceptos, sino que tiene la capacidad de proponer una forma *comunitaria* de ver el mundo. La fuerza de la institución educativa radica en su capacidad para presentar una percepción compartida del mundo, una visión "nacional" de la vida social.

## Capítulo 3

### Etnicidad: una fundamentación *natural* de la comunidad política

#### 1. El uso de la ambigüedad conceptual como estrategia política

Al abordar el tema de la etnicidad como fuente de legitimación social de la comunidad política, es preciso subrayar una paradoja constitutiva de la relación entre la nación y la etnicidad. En efecto, si la comunidad etnocultural se presenta como fundamento tradicional de la identidad nacional, la legitimación etnicista de la nación no es sino una construcción político-ideológica de carácter moderno, que pretende otorgar densidad histórica a un proyecto político característico de la modernidad. La politización nacional de la etnia, es pues, un recurso movilizador de los movimientos nacionalistas, que invocando la autenticidad de la formulación tradicional, proporciona un marco natural sobre el que sustenta la construcción política de la nación moderna.

Algunos movimientos nacionalistas pretenden apoyar sus demandas de autodeterminación política en la originalidad de su experiencia etnocultural, definida por medio de una serie de rasgos objetivos, donde se asienta una forma socialmente diferenciada, que fundamenta la voluntad colectiva del autogobierno. Pero, ¿es la etnicidad una conceptualización precisa en ciencias sociales? "... La etnicidad se caracteriza ante todo por la ambigüedad. Ésta, lejos de ser arbitraria, está en estrecha relación con el incierto sentido de otro concepto fundamental para el análisis de las minorías étnicas: la nación".<sup>101</sup> Como indica el estudio de Crowley, el uso del concepto de etnicidad presenta los mismos problemas que la conceptualización sobre la nación. El autor sugiere que más allá de requisitos científicos, la imprecisión del concepto cumple, en sí misma, una función en la tarea política de la construcción y reafirmación nacional. "La particularidad de la noción de etnicidad es la de basarse en una ambigüedad original que, sin parecer forzosamente significativa, es en realidad

---

<sup>101</sup> John Crowley. "Etnicidad, nación y contrato social", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 256.

fundamental".<sup>102</sup>

Las imprecisiones conceptuales representan un importante papel político en la construcción nacional. Conceptos como el de etnia, cultura e identidad son usados como "comodines" para explicar situaciones conflictivas desde el punto de vista social o político. Aparecen con el estatus de la explicación científica, con la ilusión de neutralidad que proporciona la alusión a la ciencia en la discusión cotidiana. Los discursos se alimentan de un extraño rigor científico que deja el tema más confuso de lo que al principio parecía, sin embargo, logra teñir los argumentos políticos de una aparente solidez. El uso de la autoridad de la argumentación científica es una práctica recurrente en el debate público con fines políticos, pero la vaguedad terminológica, las imprecisiones conceptuales de las ciencias sociales, contribuyen a alimentar la confusión. El campo de las ciencias sociales es un espacio aparentemente abierto a la intromisión de personas no especializadas. Así, políticos, sindicalistas, periodistas y toda clase de activistas sociales emplean las categorías analíticas surgidas en el marco de estudios científicos concretos, ampliando su sentido a situaciones lejanas al trabajo que les dio razón de ser, sin observar los criterios mínimos de rigurosidad metodológica. Con la seguridad del especialista se entregan a la argumentación, estableciendo conclusiones falaces que su público es incapaz de refutar. El periodista, diestro en el dominio de los medios de comunicación, aparece frente a la opinión pública como el experto. Se generan de esta forma un conjunto de inexactitudes conceptuales que originan las inconsistencias que son usadas en la estrategia política de la reafirmación nacional.

Ya Renan advierte en lúcida predicción. "Me place mucho la etnografía, ciencia de raro interés; pero, como yo la quiero libre, la quiero sin aplicación política. En etnografía, como en todos los estudios, los sistemas cambian; es la condición del progreso. ¿Han de cambiar entonces las naciones a la par que los sistemas? Los límites de los Estados seguirían las fluctuaciones de la ciencia. El patriotismo dependería de una disertación más o menos paradójica. Le dirán al patriota: «Te has engañado, vertiste tu sangre por tal o cual causa; creías ser celta pero eres germano». Luego, diez años más tarde, os dirán que sois eslavo. Dispensemos a la ciencia, para no falsearla, de dictaminar en estos problemas, donde están implicados tantos intereses. Estad seguros que si se la encarga de suministrar elementos a la diplomacia se la sorprenderá muchas veces en flagrante delito de complacencia. Tiene algo mucho mejor que hacer: preguntémosle simplemente, la verdad".<sup>103</sup>

"De entrada el concepto está, pues, cargado de sobreentendidos, hasta el punto de que pocas veces se sabe, en el uso corriente (o al menos no técnico) [...], si es algo distinto de un simple eufemismo de la "raza" convertida en tabú. Esta cuestión crucial se oculta, sin embargo, con frecuencia o se trata de una manera puramente implícita".<sup>104</sup> ¿Qué elementos se explican mediante el concepto de etnicidad? ¿Se incluye el aspecto biológico con alusión a la raza o sólo se hace referencia a la cultura? Estas nociones, que son elementales para determinar sobre qué se habla, no han sido unificadas en una definición que sea referente de

---

<sup>102</sup> *Ibíd.* p. 257.

<sup>103</sup> Ernest Renan. *Op. cit.* p. 28-29.

<sup>104</sup> John Crowley. *Op. cit.* p. 258. El autor hace referencia a Pierre-André Taguieff en una publicación de 1987 que no se registra en la bibliografía.

todos los trabajos, por lo que, según el contexto y el marco analítico que se maneje, la etnicidad alude a situaciones muy distintas. La noción de etnicidad debe ser capaz de conceptualizar claramente los vínculos que ella establece con la raza y la cultura, captando –y construyendo– la percepción social que los actores históricos tienen de esta relación.<sup>105</sup> ¿Cómo distinguir la herencia biológica de la herencia histórica de la etnia? ¿Qué es lo que se recibe y qué posibilidades existen de recepción crítica de tales inclinaciones y predisposiciones recibidas? Como explica Crowley, "Estas ambigüedades de sentido y de contexto no son en modo alguno arbitrarias, y tampoco son propias de los autores aquí citados. Están en realidad, profundamente ligadas, como sugieren los análisis de Dench (1986), y sobre todo de A. Smith (1979, 1983, 1984, 1986, 1988), a las ambigüedades paralelas del concepto de nación".<sup>106</sup>

En fin, tanto la etnia como la nación, remiten a realidades no definidas o a definiciones no consensuadas dentro de la comunidad científica. No puede asombrar entonces, que los movimientos nacionalistas empleen la ambigüedad de esta terminología para autoproclamarse como portavoces de una identidad nacional apoyada en referencias étnicas, que se construyen como experiencias *naturales* de identificación social. Teniendo en cuenta la vaguedad del discurso nacionalista, es necesario elaborar una conceptualización más precisa que no emplee la misma indeterminación categorial de los discursos políticos en los análisis sociales. Esta demanda ha sido reiterada por los autores que se han dedicado a los temas de la nación y del nacionalismo, quienes han encontrado las mismas dificultades y los mismos obstáculos para la interpretación. Christophe Jaffrelot comienza su descripción de los principales modelos explicativos sobre los nacionalismos, dando cuenta de los problemas terminológicos y listando algunos de los autores que se suman a la demanda de saneamiento conceptual. De estas necesidades hay conciencia extendida en la comunidad académica; el desafío está en empezar a trabajar con estas limitaciones evitando las tentaciones del discurso político.

Para Daniel Bell, la etnicidad es también una categoría "confusa" y "residual". Sin embargo, la idea de su sustitución por la categoría de grupo adscrito no le resulta del todo convincente. La adscripción como identidad "dada", en oposición a elegida, podría reconocer un tipo de relación que une a los miembros de un grupo étnico. No obstante, la relación ambiguamente definida como étnica, connota otras inclusiones que no pueden asumirse con el concepto simple de la adscripción. Según el autor, esta categoría que se emplea adecuadamente con fines analíticos, "es demasiado austera para ser usada con propósitos sociográficos".<sup>107</sup> La etnia es pues, una categoría política, una construcción social y no un concepto sociológico. No obstante, considerando la extensión de su uso en las autodefiniciones grupales, Daniel Bell apuesta por rescatar su potencialidad analítica. "Though there is an obvious difficulty in using the term *ethnic* in any consistent way, that common designation for a culturally defined "communal group" is too pervasive to escape, and by and

---

<sup>105</sup> *Ibidem.* p. 258. El autor remite a Milton M. Gordon en "Towards a general theory of racial and ethnic group relations", en *Ethnicity. Theory and experience*. Daniel Glazer y Nathan Moynihan (eds.) Harvard University Press, Cambridge, 1993. p. 415-426.

<sup>106</sup> *Ibidem.* p. 269.

<sup>107</sup> Daniel Bell. "Ethnicity and social change", en *Ethnicity. Theory and experience*. Op. cit. p. 157.

large, it will have to serve".<sup>108</sup>



## 2. Unidad y diversidad: una definición étnica

La apelación a la etnicidad es un intento por rescatar la unidad en una sociedad cada vez más amplia y diversa. En un universo cultural que amplía sus horizontes con la tecnificación progresiva de los instrumentos comunicacionales y los medios de transporte, la comunidad de convivencia —concebida en términos relativamente homogéneos— experimenta la presencia imponente de la diversidad. En una sociedad que va transformando su forma de producir, incorporándose a una estructura de división del trabajo que no puede controlar plenamente, se experimenta una necesidad de afirmación comunitaria frente a una vivencia de invasión. En un mundo donde es cada vez más difícil conservar la intimidad, donde el extraño ha entrado en el espacio cotidiano, surge como necesidad el reencuentro con quienes se ha asumido como parte de nosotros. La diaria presencia de grupos y personas culturalmente extrañas acerca a los que se vivencian como culturalmente semejantes. Tanta ajenez tiende a provocar un movimiento de recuperación de la intimidad, de estimular el encuentro y generar la idea de la comunidad. ¿Pero es que existe alguna diferencia entre ellos y nosotros...?

La respuesta a esta pregunta adquiere más importancia de la que parecía tener en el momento de la construcción nacional, en el que el Estado define los límites territoriales, delimita las poblaciones y funda diferencias culturales. Las naciones modernas nacen con la transformación del sistema de producción capitalista. A fines del siglo diecinueve, los Estados buscan su inserción en el mercado mundial generando, alimentando la interdependencia, permeabilizando las relaciones interculturales y acercando a los ausentes. Situaciones novedosas como ésta generan rigidez en la comparación y despiertan reacciones sociales contradictorias. Sin embargo, la presencia cercana del *Otro* también despierta tensiones. La experiencia de sentirse al descubierto resignifica la opción de la intimidad.<sup>109</sup> Si el pequeño grupo satisface unas aspiraciones humanas de seguridad y protección, proporcionando un lugar para la manifestación doméstica de la propia afectividad, la nación otorga certezas más esenciales. Las presencias familiares generan situaciones confortables dentro del mundo caótico del afuera. Como hipótesis podría aventurarse una explicación sobre el proceso de construcción étnica, asociado a la satisfacción de estas necesidades colectivas. Sentimientos de pertenencia, "memorias" del pasado, evocaciones sobre los orígenes del colectivo, dan forma al relato étnico que esculpe el *nosotros* a partir de la necesidad de la búsqueda de lo propio para delimitar la identidad, consensuando una forma de diferenciación.

Siguiendo la exposición de Frederik Barth,<sup>110</sup> se definirán algunos puntos de referencia

---

<sup>108</sup> "A pesar de la obvia dificultad que existe en la utilización del término *étnico* de forma consistente, esa común designación, que define culturalmente a un «grupo comunitario» está demasiado generalizada como para eludirse, y a la larga, tendrá que adquirir utilidad". *Ibíd.* tr. libre. Subrayados del autor.

<sup>109</sup> Richard Sennet. *El declive del hombre público*. Península, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Gerardo Di Masso)

<sup>110</sup> Frederik Barth. "Introduction", en *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*. Barth, F. (ed.) Universitetsforlaget, Bergen, 1982. (trad. cast.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*.)

a tener en cuenta en el tratamiento de la noción de etnia. Desde su publicación en 1969, esta pequeña compilación de reflexiones antropológicas se ha convertido en una referencia para todos los estudios sociales sobre la etnicidad. Aunque no es intención de este trabajo el profundizar en estos temas, parece importante retomar algunas ideas centrales del trabajo de Barth, con el objetivo de aclarar cómo influye la definición de lo étnico en la identidad de los colectivos. Se trata de analizar los fundamentos de la construcción nacional por lo que la cuestión étnica, tan presente en la discusión contemporánea no puede quedar relegada. Sin pretensiones exhaustivas, se intentan señalar algunos de los puntos de partida sobre los que se asienta la investigación contemporánea. Los ensayos presentados examinan el proceso de autorreconocimiento étnico en las etapas iniciales, el esfuerzo colectivo por conservar las características que se perciben como diferenciadoras a través del tiempo y los intercambios culturales inherentes a la vida social.

Preocupado por desterrar concepciones antropológicas tradicionales que de manera simplista atribuyen la causa de la diferencia cultural a la ausencia de interacción grupal, Barth centra su análisis en las relaciones de contacto. La distancia cultural entre los grupos sociales no se basa en el aislamiento geográfico de las poblaciones antiguas. La relación intergrupal, por el contrario, es muchas veces, el fundamento mismo de la diferencia. Para iniciar la argumentación, el autor parte del cuestionamiento a la definición clásica de Narroll.<sup>111</sup> Esta teoría sostiene que los grupos de acusada diferencia habrían permanecido incomunicados en su desarrollo, lo que les habría conducido a generar formas culturales diferenciadas. La idea de un grupo que se perpetúa biológicamente, que comparte sus valores en un ámbito "privado" de interacción y que puede reconocerse como unidad distinta frente a otros grupos similares, no puede ser aceptada sin objeciones, desde la perspectiva de Barth. Esta concepción del fenómeno es demasiado estrecha como para admitir la pluralidad de factores en la explicación. Se trata de una noción preconcebida, que asume el aislamiento como elemento determinante de la diferenciación social y considera la diversidad cultural como un producto "natural" de la dispersión.

La identificación y diferenciación de los colectivos étnicos es otra de las preocupaciones antropológicas de Barth. Desde su perspectiva, los intentos de describir "objetivamente" las particularidades que identifican a un grupo étnico son totalmente estériles. La caracterización étnica —propone— debería ser, antes que un a priori, un resultado, ya que el reconocimiento de caracteres morfológicos observables de las sociedades de origen étnico supone siempre, una mirada prejuiciada sobre la cultura. Por tanto, el método que distingue unidades culturales mediante la definición previa de unas características, ha sido ampliamente cuestionado desde las ciencias sociales. La búsqueda de rasgos culturales distintivos y la definición y diferenciación de unidades, es una tarea etnográfica que no puede dejarse a los actores, porque la enumeración de atributos identificatorios de grupos étnicos conlleva serios riesgos deformadores e importantes reducciones. "Differences between groups become differences in trait inventories; the attention is drawn to the analysis of cultures, not of ethnic

---

Fondo de Cultura Económica, México, 1976). Se trata de la introducción a la publicación de los trabajos presentados al simposio de antropólogos escandinavos de 1967, donde se examina el proceso de nacimiento y conservación de los grupos étnicos, considerando especialmente sus límites y la relación que mantienen con otros agrupamientos de similares características.

<sup>111</sup> El autor cita a R. Narroll en *Ethnic unit classification*. *Current Anthropology*, Vol. 5, N° 4.

organisation".<sup>112</sup>

Barth considera que los rasgos culturales no pueden constituir por sí solos "la prueba" de la diferencia. Aún listando elementos culturales tanto como propiedades de la organización comunitaria, la antropología no es capaz de pensar en un indicador que permita una satisfactoria definición previa para "medir" la etnicidad, mediante características objetivas. Las peculiaridades de un colectivo no se expresan en meras líneas culturales; habría que considerar la estructuración social de la diferencia a través de la observación de los aspectos organizativos de los grupos étnicamente definidos. La singularidad étnica es una construcción social más que una especificidad intrínseca a la naturaleza del grupo.<sup>113</sup>

La adaptación del grupo al medio ambiente en el que se inserta, es un elemento fundamental a considerar en la estructuración del colectivo. La dispersión étnica es un condicionamiento que hace relevante el análisis ecológico. Muchas veces la evolución de estos grupos puede deberse más a las exigencias adaptativas, que a sentimientos de unidad u otro tipo de identificaciones elaboradas colectivamente. Incluso la tarea de recuperación historicista, que pone el énfasis en la conservación histórica de las particularidades distintivas, resulta irrelevante para el fin propuesto, ya que no existe unidad simbólica que haya permanecido incambiada desde su origen hasta el presente.

La identidad étnica es una definición de carácter adscrito que otorga a las personas un signo único, que es, a la vez, distinción y pertenencia. Es un privilegio íntimo, que sólo los miembros pueden compartir. La pertenencia no alude a características externas observables, a los que un *no miembro* podría identificar fácilmente. Los miembros comparten unas definiciones que ellos viven como significativas, más allá de los signos externos de la cultura. Si bien los rasgos visibles son parte de los instrumentos de la autodefinición étnica, ya que son esenciales para mostrar la identidad y diferenciarse socialmente, no son las únicas. Al interior del grupo, se estructuran unas orientaciones valorativas que constituyen estándares de desempeño. Ambos elementos son importantes para la definición de la identidad; el primero refuerza el sentimiento de intimidad que otorga la diferencia del *nosotros* con respecto al resto del mundo, el *Otro* con el que el grupo se relaciona no marca el ritmo de la aculturación sino el de la identificación. La diferencia se refuerza con la presencia de alguien que es percibido como un desigual. Por eso, no es la separación geográfica de los grupos la causa de la diferenciación étnica, sino la interacción. Ésta permite la comparación y facilita elementos para establecer criterios propios de discriminación. El juicio étnico está determinado por elementos que resultan significativos en el interior del grupo. La conducta individual y colectiva se rige por preceptos que se definen en la relación. En este marco, no todas las

---

<sup>112</sup> Frederik Barth. Op. cit. p. 9-38. "Las diferencias entre grupos, se convierten en diferencias entre inventarios de rasgos; [en un análisis de este tipo] la atención se centra en el análisis de culturas, [y] no en la organización étnica". tr. libre. p. 12.

<sup>113</sup> Valorando la contribución de Barth al análisis social de la etnicidad, explica Pujadas: "[su mayor aportación] fue señalar la naturaleza cultural de los fenómenos de identidad étnica, no con el sesgo convencional, que tendía a unificar unidad cultural y unidad étnica, sino en el sentido de que la definición de un grupo étnico presupone diferencias culturales, «pero los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de las diferencias «objetivas» sino solamente aquellas que los actores consideran significativas» (Barth, 1876, p. 15)". Joan Josep Pujadas. Op. cit. p. 49-50.

características objetivas poseen la misma traducción a nivel interno, "algunos rasgos culturales son usados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son ignorados y en algunas relaciones sociales, diferencias radicales son minimizadas y negadas".<sup>114</sup> Desde la lectura de Barth, la adscripción es el atributo primario del grupo étnico, en función de la cual se estructuran las demás propiedades.

La unidad cultural depende del mantenimiento de la línea fronteriza que separa el adentro del afuera. Por tanto, a pesar de cambios culturales e institucionales, la pervivencia del grupo étnico depende de su propio fundamento y de su capacidad para preservar la diferencia que lo separa de los demás. El límite es el criterio discriminador por excelencia y de su clara demarcación depende la identificación colectiva. Por eso, las características culturales que la frontera encierra, no constituyen el elemento esencial para distinguir al grupo étnico, ni para determinar sus posibilidades de pervivencia social. El adentro se define, básicamente, a través de criterios propios que no mantienen una relación lineal con los caracteres culturales "objetivos". Es la frontera étnica y no el contenido cultural el que gestiona la vida del colectivo. La existencia del grupo depende de ello. Si en una interacción duradera cualquiera, en la que se establece un vínculo con sujetos considerados previamente como "distintos", el individuo disuelve sus diferencias originarias para confundirse con el colectivo, en el caso del grupo étnico ocurre lo contrario. La propia identidad sólo puede estar garantizada por la relación continuada con otros a quienes no se reconoce como iguales. Las diferencias en los criterios de definición de la situación, en los elementos de juicio y en las valoraciones, constituyen la base de esa relación social. Estas diferencias no son dificultades para la relación con el Otro. Su función es la de acercar a quienes comparten modelos culturales de conducta. Establecer claramente las diferencias con el Otro, acerca más a los semejantes y aleja a los diferentes.

La valoración del *Otro* como extraño, permite iniciar una relación interétnica que, a la vez que define las limitaciones en las materias compartidas, fortalece la homogeneidad del adentro. El discernimiento entre lo propio y lo ajeno, consolida el adentro por medio de la diferenciación. El límite separa y ordena sobre criterios acordados e implícitos; es un intercambio simbólico que contribuye a reafirmar la identidad de las partes. Este vínculo se pacta sobre ciertas bases preconcebidas, que configuran una relación poco flexible, en la que se respetan los referentes preestablecidos. Estas pautas de relación conservan las diferencias que separan a los grupos y de esta forma, contribuyen a la preservación de la especificidad étnica.

Por otra parte, Barth aborda el tema de la influencia de los movimientos poblacionales sobre los grupos y sus fronteras. En efecto, los procesos migratorios influyen en las relaciones étnicas jugando "un rol intermitente" en el marco de las relaciones sociales fundamentales. Sin embargo, Barth no otorga demasiada importancia a la función de estos vaivenes y se centra en un fenómeno que considera más interesante: las minorías.<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> *Ibidem.* p. 14. tr. libre.

<sup>115</sup> El tratamiento del tema de las minorías en Barth es particularmente relevante para el caso uruguayo, ya que si los autores nacionalistas han valorado algunos de los rasgos criollos en términos étnicos, la referencia al gaucho seguirá siendo discriminatoria en algunos núcleos intelectuales urbanos.

En sociedades donde se pueden identificar "minorías", la estructura social no está basada en las relaciones entre grupos étnicos. Los vínculos con las minorías no se establecen a partir de la complementariedad de sus identidades étnicas, sino a partir del marco que propone el grupo dominante. El estigma que se deposita sobre estos colectivos los ubica en un sector "inarticulado" de la vida en común. Viven al margen del sistema, pero como la mayoría dominante ha dejado de lado actividades que de todos modos necesita, esos lugares son ocupados por estos grupos, quienes encuentran allí la brecha para la transacción social. Dentro de las relaciones entre grupos sociales autodefinidos étnicamente, hay lugar para el conflicto y para la agudización de la diferencia, pero también hay un modelo interactivo de base negociadora. Con las minorías no ocurre de la misma manera. Los grupos dominantes dirigen una estructura centralizada que tiene el monopolio de la definición cultural. La relación con otras formas organizacionales o culturales se establece sobre la base de estas preconcepciones. Barth no dice nada sobre el comportamiento de las fronteras en la relación de la cultura dominante con la minoritaria. Si bien este sería tema para otra discusión, puede suponerse que este tipo de relaciones asimétricas pueda conducir también a un reforzamiento de la diferencia.<sup>116</sup> La presencia del extraño fortalece el sentimiento de homogeneidad aparente sobre el que se fundamenta el autorreconocimiento del *nosotros*. La amenaza que supone la penetración de nuevos valores y referentes de convivencia, provoca el cierre del círculo. Sobre estructuras desiguales, ambas identidades se fortalecen y la relación se hace más conflictiva. No obstante, la relación con una minoría puede provocar consecuencias enteramente distintas, como en el caso planteado por Eidheim<sup>117</sup> sobre la relación de lapones y noruegos en una región donde esta última comunidad ostenta los privilegios.

Aunque para el recién llegado la diferencia étnica no sea evidente y pueda reducirse al empleo de dos lenguas maternas, la relación entre noruegos y lapones encierra una semejanza estigmatizante basada en la identidad étnica. La alimentación, los hábitos de vestimenta, las formas de organización social, o los ideales que afirman, no muestran más que insignificantes diferencias. La organización económica o los rasgos físicos tampoco permitirían diferenciar a ambos grupos. Es en el espacio social, donde se pone en evidencia una diferencia desigualadora, que es tratada de forma paradójica por sus protagonistas.

Frente a la comunidad identificada como "noruega", los lapones intentan ocultar unos rasgos distintivos que podrían excluirlos de la vida comunitaria. Mantienen encubiertos, bajo la intimidad de la vida privada, unas características que se considerarían inexpresables públicamente. Concentran todo su esfuerzo en identificarse con la comunidad noruega, estimulando a los hijos a "olvidar" los elementos diferenciadores e iniciarse prontamente en el camino de la "norueguización". Pero, ¿en qué valores se sustenta esta situación? El autor habla de una estigmatización de los rasgos lapones que son señalados como "inferiores" por la comunidad noruega. Parecería que es ésta quien ostenta un especial poder que le permite nombrar y definir simbólicamente las relaciones sociales. Pero las vinculaciones se complican

---

<sup>116</sup> El tema de la frontera, trabajado por Barth al hablar de la etnia, resulta significativo en el análisis del comportamiento de las minorías y puede servir de referencia en el tratamiento de la relación entre el caudillismo de base rural y los sectores dirigentes ilustrados del patriado montevideano.

<sup>117</sup> Harald Eidheim. "When ethnic identity is a social stigma", *Ethnic groups and boundaries*. Op. cit. p. 9-38. El ejemplo, aunque lejano es referencia interesante para el análisis del caso uruguayo.

con un nuevo elemento; si bien podría afirmarse que el colectivo noruego ha estigmatizado los caracteres que diferenciarían a un lapón, estos, por su parte, han asumido estos símbolos negativos como válidos, legitimando la asimetría de la diferenciación. Por tanto, más que una estrategia defensiva, la mimetización es la expresión de un deseo colectivo de la comunidad lapona. No se trata del diseño comunitario de una estrategia racional de adaptación, sino de una vivencia compartida de la inferioridad que les ha sido atribuida. "In all details their miserable self-image was a reflection of the Lappish stigma as local Norwegians define it".<sup>118</sup> La etnicidad desempeña una función discriminante. Actúa definiendo los roles y estrechando las relaciones al interior del grupo, con acuerdos mutuos que delimitan los intercambios con otros colectivos. Por eso, donde interviene una minoría no puede hablarse de relación interétnica entre grupos que se saben diferentes y se vinculan sobre la base de esa diferencia. Lejos de la hipótesis del mantenimiento de la frontera étnica, esta situación produce una homogeneidad tensionante que no disuelve la percepción de la distancia.

### 3. Nacionalismos contruidos sobre cimientos étnicos

Partiendo de una tradición filosófica distinta de la que inspirara a los teóricos del pensamiento moderno de base ilustrada, los nacionalismos de fundamento etnocultural ven en la internacionalización del capital, en la compresión de tiempo y espacio y en la homogeneización cultural, una amenaza a la identidad nacional, que conciben en términos de unidad.<sup>119</sup> Temen la desaparición de la sociedad tradicional y los pilares en que se sostiene su vínculo fundamental, preocupados por la aparición de algo nuevo que sospechan peligroso. Anunciando el desgaste de las relaciones de tipo comunitario, de solidaridades locales, vecinales, gremiales y familiares, se proponen como legítimos portavoces de los valores nacionales. Frente al optimismo del racionalismo que pretende unir particularismos culturales y religiosos en el contexto de una sociedad integrada por individuos plenamente socializados en los valores de la modernidad, los nacionalismos étnicos levantan reivindicaciones premodernas, con la pretensión de recuperar, por medio de la tradición, el pasado de oro de la comunidad cultural. Intranquilos por la insensibilidad ilustrada con respecto a las diferencias históricas de costumbres y tradiciones, reivindican la capacidad subjetiva de la adhesión pasional a la comunidad de pertenencia frente a la posibilidad del consenso normativo que propone la regulación moderna de la comunidad política, como horizonte ideal de referencia. En el contexto de la globalización, perciben la pérdida de la solidaridad tradicional como el

---

<sup>118</sup> *Ibidem*. p. 44. "En todos los detalles, su miserable autoimagen era un reflejo del estigma lapón tal como era definido por los noruegos". tr. libre.

<sup>119</sup> "Are national identities being «homogenized»? Cultural homogenization is the anguished cry of those who are convinced that globalization threatens to undermine national identities and the «unity» of national cultures. However, as a view of the future of identities in a post-modern world this picture is too simplistic, exaggerated and one-sided as it stands". Stuart Hall. *Op. cit.* p. 304. ("¿Están las identidades nacionales siendo «homogeneizadas»? La homogeneización cultural es el llanto angustiado de aquellos que están convencidos de que la globalización terminará por corroer las identidades nacionales y la «unidad» de la cultura nacional. Sin embargo, como perspectiva del futuro de las identidades en un mundo post-moderno, esta imagen es demasiado simplista, exagerada y unilateral, si se plantea en estos términos". tr. libre.)

camino hacia la desintegración social progresiva y la sustitución de los valores comunitarios.<sup>120</sup>

Pero los caminos de la particularización etnicista<sup>121</sup> conducen casi siempre a algún tipo de exclusión en las comunidades políticas modernas. La etnia, ya sea definida por la raza o por la cultura, se presenta como una forma de establecer las diferencias entre una comunidad cultural percibida en términos homogéneos y un colectivo que se concibe en la reafirmación de su alteridad. "Since no group can now claim superiority, each group can emphasize its own language, religion, and culture as of intrinsic value and can assert a pride in the aggressive declaration of one's own ethnicity. Ethnicity becomes a badge that one can wear more openly and show as a mode of personal self-assertion".<sup>122</sup> En las construcciones nacionalistas de fundamento etnocultural, las características étnicas (listado de rasgos con funciones de autodefinición) son ensalzadas y el autorreconocimiento se construye en relación (y en oposición) a las características del *Otro*. Es en el vecino en quien se depositan los rasgos que se rechazan, para enaltecer los símbolos de lo propio. Por eso, si nosotros somos los trabajadores, honrados, sobrios y generosos, el *Otro* será el haragán, tramposo y derrochón que vive su vida en la desmesura sin previsión. Si el *Otro* es portador de la ignorancia, nosotros levantaremos el estandarte de la ciencia y el progreso; pero si el vecino es el moderno, nosotros seremos los encargados de recuperar la olvidada tradición. La búsqueda de los signos que demuestren la pervivencia de la tradición adormecida se refuerza en el camino de la diferenciación. De ahí los esfuerzos nacionalistas que buscan identificar formas comunitarias de relación en contextos asociativos, como prueba de su capacidad de arraigo social y resistencia a la colonización modernizadora, proponiendo un espejo tangible a la propuesta ideal de organización social. La constatación de las regularidades actitudinales y comportamentales de la población definida por los parámetros étnicos, contribuye al esfuerzo político de los nacionalismos, en el intento de establecer las características –objetivas– propias de un pueblo y de una cultura. Resulta interesante observar los usos funcionales de los saberes colectivos y la instrumentalización de determinadas herramientas de estatus científico en los nacionalismos europeos de la modernidad tardía. Los movimientos nacionalistas contemporáneos se han apropiado de complejos instrumentos sociográficos para fundamentar,

---

<sup>120</sup> Resulta inevitable la comparación de la concepción culturalista del cambio que sostienen algunas interpretaciones contemporáneas de los fenómenos nacionales, con los planteos teóricos de Tönnies o Durkheim. Ambas conceptualizaciones surgen en un contexto de cambio social profundo y plantean una sospecha inicial –que funciona casi como presupuesto conceptual– frente a la idea de progreso. Sin embargo, mientras que la angustiosa comprobación de la ineluctabilidad del cambio, se reconocía a sí misma en el discurso moderno, la imagen etnocultural de la comunidad nacional se sustenta en una forma premoderna de legitimación social. Para establecer esta diferenciación, no obstante, es preciso superar algunas lecturas comunitaristas de Tönnies, cfr. la interpretación de Salvador Giner y Lluís Flaquer en el Prólogo a la edición castellana de *Comunidad y asociación* de Ferdinand Tönnies. p. 5-22.

<sup>121</sup> Es preciso diferenciar la persistencia tradicional de estas formas de identificación colectiva, que se reconocen en su lectura no secularizada de lo social, con la referencia a lo "local", anota Stuart Hall al analizar las relaciones cambiantes entre lo global y lo local en las tres últimas décadas del siglo veinte. *Ibidem.* p. 304.

<sup>122</sup> "Puesto que ningún grupo puede ya reclamar superioridad, cada grupo puede enfatizar su propio lenguaje, religión y cultura por su valor intrínseco e imponerse mediante una arrogancia en la declaración agresiva de la propia etnicidad. La etnicidad se vuelve un distintivo que uno puede usar más abiertamente y presentar como modo de autoafirmación personal." Daniel Bell. "Ethnicity and social change", en *Ethnicity. Theory and experience*. Daniel Glazer y Nathan Moynihan (eds.) Harvard University Press, Cambridge, 1975. p. 170. tr. libre.

mediante la ilusión de materialidad que produce el "dato" social, la consistencia de su caracterización etnocultural de la representación nacional. Se suceden las encuestas sobre tópicos discriminadores que pretenden asentar "científicamente" la diferencia que se quiere demostrar. Las "pruebas" fundamentan la diferenciación étnica unas veces sobre bases biológicas —con alusiones encubiertas a la raza—, otras enfatizando antagonismos en costumbres, valores y símbolos culturales. Separar las investigaciones de carácter científico de las que tienen por objetivo reafirmar una postura mediante el uso de instrumentos legitimados por la ciencia, es parte del desafío que enfrentan quienes teorizan sobre estos temas. Por eso, puede ser importante revisar algunas posturas que, partiendo de lugares similares, se han distanciado de esta línea, arriesgándose en orientaciones peligrosamente ideologizadas.

"What I think is clear is that ethnicity, in this context, is best understood *not* as a primordial phenomenon in which deeply held identities have to reemerge, but as a strategic choice by individuals who, in other circumstances, would choose other group memberships as a means of gaining some power and privilege".<sup>123</sup> En referencia a este texto, Christophe Jaffrelot,<sup>124</sup> ubica la postura de Bell dentro del paradigma de la modernización, entendiendo la etnia "como grupo de presión económica", y dentro del círculo de un grupo de autores que ven el nacionalismo como producto conflictivo de la modernización. Según esta clasificación, Daniel Bell explicaría el fenómeno étnico aludiendo a una causa puramente instrumental: el interés. No obstante, la argumentación de Bell no tiene las características utilitarias que Jaffrelot le atribuye. Ninguna organización humana puede legitimarse mediante una exclusiva fundamentación medio-fin, según Bell, por lo que es la combinación interés-afectividad lo que explica la eficacia del movimiento étnico.<sup>125</sup> De todas formas, lo que en este análisis se quiere subrayar, es el carácter "funcional" que se atribuye a grupos de estas características. La fundamentación etnicista de las naciones modernas es interpretada a partir de su causalidad material, desechando explicaciones que aluden a identidades colectivas dormidas que despiertan en un momento clave de la historia del grupo. Más allá de la atribución causal de esta explicación teórica, ya que los análisis varían según el autor consultado, interesa señalar el tono desmistificador de la explicación de Bell.

Al tiempo que desmistifica, Daniel Bell enfatiza el origen romántico del nacionalismo en el siglo diecinueve, que en esta modernidad tardía ha cedido su lugar a la mística revolucionaria de los movimientos de liberación nacional. "[...] nationalism was an ideology fashioned by intellectuals who created the consciousness of a common culture out of myths, folklore, songs, and literature of a people. Nationalism, to that extent, was a product of romanticism, with its emphasis on history and nature, against the rationalism of modern life. But that kind of romanticism is no longer attached to the mystical notion of an "organic"

---

<sup>123</sup> "Pienso que está claro, que la etnicidad, en este contexto, es mejor entendida *no* como un fenómeno primordial en el que identidades profundamente arraigadas tienen que emerger, sino como una opción estratégica de individuos, que en otras circunstancias hubieran podido utilizar otro grupo de pertenencia como medio de conseguir poder y privilegio". *Ibidem.* p. 171. tr. libre. Subrayados del autor.

<sup>124</sup> Christophe Jaffrelot. "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica", en *Teorías del nacionalismo*. Op. cit. p. 223-224.

<sup>125</sup> "Ethnicity has become more salient because it can combine an interest with an affective tie". Daniel Bell. Op. cit. p. 169. ("La etnicidad se ha vuelto más significativa por su capacidad de combinar un interés con un lazo afectivo". tr. libre).

nation, and the intellectuals have decamped from patriotism".<sup>126</sup> Pero, aunque los intelectuales hayan abandonado anteriores posturas nacionalistas, la diferenciación nacional sustentada en características étnicas, continúa siendo utilizada como fundamento de acción política. Por tanto, para este autor, la etnicidad, como un elemento que manifiesta la fusión de un estatus de base social con un estatus político, es un concepto central en la explicación del cambio social.<sup>127</sup>

Tradicionalmente asociados al cambio, los movimientos sociales, adoptan nuevas formas de expresión política en el último cuarto de este siglo veinte. La pertenencia étnica sustituye la identidad de clase, factor fundamental para el análisis del cambio social en la teoría marxista. "El aburguesamiento de la clase trabajadora en sociedades industriales avanzadas, más, en los tempranos años del siglo veinte, un sentido de fuerte identificación nacional, ha tendido a disminuir el poder corporativo de la conciencia de clase. [...] Esta reducción en el sentimiento de clase es uno de los factores asociados con el incremento en la identificación étnica".<sup>128</sup> ¿Sustituirá el sentimiento de pertenencia étnico a la conciencia de clase como elemento movilizador de masas de finales de siglo? ¿Puede darse ya por sentado esta radical transformación? ¿Es esta situación una constatación del fin de la ideología? De acuerdo con Daniel Bell, el fin de la ideología no supone el final de *todas* las ideologías, sino el agotamiento de las ideologías del siglo diecinueve. El nacionalismo es una doctrina política que tuvo su máximo esplendor en el siglo diecinueve. De acuerdo con el análisis de Bell, ese nacionalismo romántico e inclusivo ha perdido su carácter sobresaliente y pasional<sup>129</sup> al igual que la identidad de clase.<sup>130</sup> De lo que ahora se trata, no es de un resurgimiento nacional, sino de un florecimiento étnico al que el autor atribuye tres causas principales. La primera habla de la transformación de la necesidad de pertenencia a unidades más pequeñas. En segundo término, la etnia sustituye la identidad que proporcionara la nación y la clase como formas de autoridad tradicionales, resquebrajadas junto a sus fundamentos afectivos. Y en tercer lugar, viene a dar sustento a la necesidad de agrupamiento demandada por una sociedad que se organiza para reivindicar sus derechos civiles. Cabe aclarar que, como la identidad es un

---

<sup>126</sup> "[...] el nacionalismo fue una ideología usada por intelectuales que crearon conciencia de una cultura más allá de los mitos, el folklore, las canciones y la literatura del pueblo. El nacionalismo, en este sentido fue un producto del romanticismo, con su énfasis en la historia y la naturaleza en contra del racionalismo de la vida moderna Pero ese tipo de romanticismo no está ya unido a la mística noción de la nación "orgánica", y los intelectuales se han alejado del patriotismo". *Ibidem.* p. 163-164. tr. libre.

<sup>127</sup> *Ibidem.* p. 172-173.

<sup>128</sup> *Ibidem.* tr. libre.

<sup>129</sup> *Ibidem.* p. 163.

<sup>130</sup> "One important consequence of such institutional change is that "class" no longer seemed to carry any strong affective tie. To put it most badly, what has been an ideology had now become almost largely an interest [...] The "social movement" aspect of labor, with all the attendant aspects of ideology sought to stimulate –fraternal organizations, cooperatives, theater and cultural groups– is no longer a "way of life" for its members. The union has focused on the job, and little more". ("Una consecuencia importante de este cambio institucional es que la «clase» no parece producir ya, ningún lazo afectivo intenso. Para ponerlo peor, lo que ha sido una ideología, se ha transformado casi totalmente en un interés [...] El aspecto de «movimiento social» del trabajo, con todos los elementos que su ideología buscó estimular –organizaciones fraternales, cooperativas, grupos de teatro y culturales– no es ya un «estilo de vida» para sus miembros. La unión se ha focalizado en el trabajo, y poco más". tr. libre). *Ibidem.* p. 167-168.

concepto de tipo psicológico, Bell prefiere usar el concepto de pertenencia o de pertenencia grupal en el sentido durkheimniano.

¿Por qué ha sido la identidad un concepto conflictivo en la época moderna? En sociedades premodernas, la pertenencia del individuo a un colectivo era una atribución social. La identidad era una herencia que el sujeto recibía y que determinaba su rol en el colectivo de pertenencia. Todas las actividades sociales estaban prescritas de antemano y la conducta de elección no alcanzaba instancias de trascendencia para la comunidad. Si la pertenencia estaba determinada socialmente, la identidad individual no constituía una situación conflictiva. Con la sociedad moderna vino la posibilidad de la elección identitaria. El sujeto se vio liberado de las tareas directamente relacionadas con la producción de alimentos, y la reproducción social se garantizó con una compleja organización del trabajo, que permitió una mayor libertad a la hora de la regulación social del comportamiento. La edad moderna supuso, entonces, un incremento de las pertenencias adquiridas, sobre las adscripciones que condicionaban la vida social de la antigüedad. Si bien el condicionamiento social de la elección no ha desaparecido (es un aspecto que caracteriza la vida social), nadie puede negar el carácter liberador de este proceso. Cada decisión condiciona la siguiente y está, a su vez, condicionada por la herencia de ciertos lugares sociales que se han recibido con el nacimiento. Esta capacidad de elección supone, también, una problematización de la propia identidad. Supone un cuestionamiento acerca del lugar que se quiere ocupar en el mundo, una consideración de las limitaciones, una evaluación de las posibilidades y una opción.

Es evidente que estas opciones se toman a todos los niveles y que podría establecerse una diferenciación que distinguiera las características propias de cada instancia de decisión. Siguiendo los propósitos de este trabajo, se retomará la línea argumentativa de Daniel Bell que expone ordenadamente las unidades macrosociales en torno a las que los sujetos colectivos definen sus identidades. Como la nación, la religión y la clase, la comunidad se presenta como un tipo de asociación de carácter macrosocial. Este tipo de vinculaciones mantiene su eficacia sobre la base de una combinación de elementos racionales y afectivos. Por eso, aunque el motivo instrumental permanezca, si la adhesión emotiva se diluye, el movimiento aglutinador pierde su fuerza como centro de unidad. Es el caso de la religión. Los siglos diecisiete y dieciocho fueron testigos de enconados enfrentamientos religiosos, así como de lealtades inquebrantables. El sistema de vinculaciones que se establecía a través de la organización religiosa era un fundamento que motivaba enormes desprendimientos que podían llegar incluso hasta el ofrecimiento de la propia vida. Pero la religión ha dejado de producir aquella identificación afectiva que fundamentara guerras internacionales. Es por eso que los conflictos religiosos que subsisten en el mundo contemporáneo aparecen tan extraños ante los ojos seculares de la vida moderna, y conflictos tales como los de Irlanda del Norte no pueden ser entendidos en una clave puramente religiosa, debiendo introducirse el elemento nacionalista en el análisis.

Lo mismo sucede con la imagen de la nación como fuente de identificación; cuando coincide con el grupo primario, puede representar una unidad vinculante de carácter coherente, que despierte enfervorizadas adhesiones. Sin embargo, la nación contemporánea, generalmente de mayor tamaño, abarca más de un grupo primario. En este contexto, la ambigüedad crece y pueden distinguirse adhesiones diferentes al interior de la unidad amplia. Para ser aglutinadora, la nación debe presentar una imagen de unidad casi familiar. De esta

forma suscitará solidaridades que recordarán las de tipo primario.

Como la religión y la nación, otras identidades sufren las erosiones del fin del milenio. El siglo veinte ha presenciado un desgaste del poder convocante y de la referencia afectiva que supuso, en determinado momento, la pertenencia a una clase social. Bell asocia este deterioro con lo que llama un "aburguesamiento de la clase trabajadora", así como un reforzamiento de identificaciones de origen nacional frente a solidaridades abstractas de fundamento universalistas. Referencia simbólica importante a comienzos de siglo, la clase social ha perdido su carácter aglutinador y su fundamento emotivo. Como respuesta alternativa a este tipo de solidaridades surgen nuevos motivos para la adhesión. Así, el género se ha ido convirtiendo en una categoría unificadora con fuertes significaciones y connotaciones sociales antes inexistentes. Lo que hasta hace unos años se consideraba identidad atribuida, puede ser hoy el fruto de la elección, así como un conflictivo lugar para el debate.

Según Daniel Bell, la referencia étnica se sustenta en un tipo de congregación que se acerca a la idea de comunidad. Se trata de una relación basada en una conciencia no contractual, que establece vínculos de tipo primario o de base cultural. La raza, el color, el lenguaje, la etnicidad son algunos de los rasgos sobre los que se establecen estas identificaciones. La exposición sugiere que si la raza es un concepto desacreditado que ha servido de base para predicar superioridades originarias, el color, está siendo rescatado en términos positivos con la idea de la negritud. Por otra parte, el lenguaje y la etnicidad son utilizados como fundamento de unidad cultural con propósitos políticos. Constituyen identificaciones novedosas que transforman el concepto de adscripción, atribuyendo nuevas significaciones sociales a una pertenencia de carácter heredado. "Ethnic groups –be religious, linguistic, racial, or comunal– are, it should be pointed out, pre-industrial units that, with rise of industry, became cross-cut by economic and class interests".<sup>131</sup> Si bien son unidades preindustriales, los grupos étnicos, han despertado nuevas adhesiones en la modernidad, transformando sus propias representaciones sociales, explica Bell. La pertenencia étnica rescata formas novedosas de ser en el mundo, organizando activas reivindicaciones colectivas. La fuerza de los lazos compartidos despierta nuevas significaciones; sobre viejos legados surgen identificaciones novedosas que logran traspasar la línea de lo puramente cultural para levantar demandas políticas. ¿Es la pertenencia étnica el factor de movilización colectiva en el capitalismo tardío? ¿Sustituirá el sentimiento de filiación étnica a la conciencia de clase como motivo político? Daniel Bell no conoce la respuesta y se pregunta acerca de las condiciones que posibilitan la viabilidad de una u otra forma de solidaridad colectiva. De todas formas, concluye, las formas asociativas más eficaces serán las que hayan logrado amalgamar los fines instrumentales con la expresión simbólica de tales objetivos. Ni puramente instrumentales ni puramente emotivos, parece ser la respuesta a la pregunta sobre las nuevas fórmulas etnoculturales de asociación social. "Those social units are most highly effective, clearly, which can combine symbolic and instrumental purposes. In the political history of our times, it is clear that "class" and "ethnicity" have been the two such dominant modes of coherent group feeling and action, and we can raise the general question, under what conditions has one or the

---

<sup>131</sup> "Los grupos étnicos –sean religiosos, lingüísticos, raciales o comunales– son, es preciso señalar, unidades preindustriales que, con el desarrollo de la industria, se vieron traspasados por intereses económicos y de clase". tr. libre. *Ibidem*. p. 169.

other become most salient for action, or under what conditions might the two be fused?"<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> "Estas unidades sociales son claramente más efectivas, cuando pueden combinar propósitos simbólicos e instrumentales. En la historia política de nuestros tiempos, está claro que «clase» y «etnicidad» han sido los modos dominantes de sentimientos y acciones grupales coherentes, y podemos plantear, ¿bajo qué condiciones puede uno u otro convertirse en relevante para la acción, o bajo qué condiciones podrían los dos fusionarse?". *Ibíd.* p. 165-166. tr. libre.

## Capítulo 4

### Intentando definir la nación

#### 1. En torno a las definiciones primordialistas y constructivistas del fenómeno nacional

Deudor de Gellner y Kedourie, Anthony Smith<sup>133</sup> toma distancia de los análisis sobre el origen y las teorías nacionalistas, intentando plantear una propuesta alternativa a la formulación tradicional. Consciente de realizar un examen histórico de un fenómeno moderno, ubica el surgimiento del nacionalismo en la Europa del siglo dieciocho, aunque no se inclina por ninguna de las fechas propuestas por los historiadores. Por otra parte, analizando los fundamentos teóricos del movimiento, reprocha a Kedourie el haber confundido el planteo del romanticismo alemán de Fichte<sup>134</sup> con la doctrina "original" del nacionalismo.<sup>135</sup> De acuerdo con la lectura de Smith, Kedourie ignora en sus apreciaciones, una doctrina "central" que

---

<sup>133</sup> Se ha considerado a Smith en referencia exclusiva a su trabajo de clasificación de los distintos paradigmas que encuadran las interpretaciones sobre el nacionalismo, cfr. Anthony Smith. *Las teorías del nacionalismo*. Edicions 62, Barcelona, 1976. (tr. cast.: Luis Flaquer).

<sup>134</sup> La interpretación de Fichte, comenta el autor, enfatiza el elemento lingüístico como factor determinante para la identificación nacional. El nacionalismo en su "versión orgánica" se fundamenta en tres ideas básicas: la "natural" división del mundo en naciones o comunidades lingüísticas; la capacidad de autodeterminación política de esta unidad cultural y la subordinación de la voluntad individual a la estatal. *Ibíd.* p. 38-44. Para un acceso directo al autor, cfr. su obra paradigmática: *Discursos a la nación alemana*. *Op. cit.*

<sup>135</sup> Smith expone la doctrina central del nacionalismo a través de siete enunciados que considera "trascendentes": 1) La sociedad se halla dividida naturalmente en naciones, 2) Cada nación tiene su carácter peculiar, 3) El origen de todo poder político es la nación, la colectividad total, 4) Para su libertad y autorealización, los hombres deben identificarse con una nación, 5) Las naciones sólo pueden realizarse en sus propios Estados, 6) La lealtad del Estado-nación es anterior a las demás lealtades, 7) La condición primaria de la libertad y armonía globales es el fortalecimiento del Estado-nación. *Op. cit.* 49. La propuesta de Smith es cuestionada por Breuilly, quien la expone de la siguiente manera: 1) Existe una nación con carácter explícito y peculiar, 2) Los intereses y valores de esta nación tienen prioridad sobre todos los demás intereses y valores, 3) La nación tiene que ser tan independiente como sea posible. Habitualmente, esto exige al menos la obtención de la soberanía política. "Esta «doctrina esencial», dice, "difiere de la adelantada por Smith en el hecho de que elimina todas aquellas generalizaciones explícitas, a excepción de la nación particular a la que apela el nacionalista". John Breuilly. *Nacionalismo y Estado*. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990. p. 13.

permanece "incompleta", lo que le lleva a criticar los aspectos parciales que han enfatizado aquellos que han intentado perfeccionar la teoría original.<sup>136</sup> De acuerdo con Smith, el nacionalismo no se divorcia de la Ilustración, sino que, más bien, constituye una síntesis de sus principios.

Smith manifiesta su preocupación por la precisión conceptual que le permita la clara delimitación de los fenómenos en estudio. Pretende distinguir conceptos emparentados, estableciendo criterios rigurosos con el fin de evitar confusiones.

En relación con la definición del nacionalismo, plantea dos caminos. Por medio del primer método, se trata de acordar una definición conceptual y luego buscar ejemplos históricos que se adapten a la conceptualización. El segundo procedimiento consiste en analizar los elementos comunes a los movimientos y grupos llamados "nacionalistas". Intenta elaborar un criterio de definición sobre la base de la combinación de las dos alternativas.

El *nacionalismo* es "un movimiento ideológico, para el logro y el mantenimiento del autogobierno y la independencia en interés de un grupo, alguno de cuyos miembros creen que constituye una «nación» actual o potencial como las demás".<sup>137</sup> De esta forma el fenómeno es concebido como algo más que un movimiento cultural, es un movimiento con fines políticos. El movimiento nacionalista, reclama la idea de nación para su grupo de pertenencia. Este elemento de la definición reviste importancia en el análisis por dos razones: en primer lugar, se asume la nación como un hecho de la realidad. El mundo está constituido por organizaciones sociales independientes llamadas naciones, cuyo carácter se pretende reivindicar para un grupo determinado de personas. Smith no cuestiona la validez del concepto de nación, únicamente establece la pretensión de este carácter para una organización determinada por parte de un movimiento político. En segundo lugar, la definición del nacionalismo como movimiento plural cuya pretensión es la de integrarse al concierto de naciones libres, permite a este autor descalificar el nazismo como movimiento nacionalista. Desde su perspectiva, la concepción nazi sobre su privilegio racial sobre las demás naciones del mundo, sería incompatible con la idea nacionalista de pluralidad nacional.

Por otra parte, se pretende diferenciar este concepto de la noción de *sentimiento nacional* al que se define como "un sentimiento de lealtad suprema a la «nación», que aspira a su unidad, pureza, autonomía y potencia".<sup>138</sup>

Pero ¿qué es una nación desde el punto de vista de este autor? "La *nación* es un grupo grande, verticalmente integrado y territorialmente móvil que ostenta derechos de ciudadanía comunes y un sentimiento colectivo junto con una (o más) característica(s) común(es) que diferencian a sus miembros de los de grupos semejantes con los que mantiene relaciones de

---

<sup>136</sup> "[...] Kedourie ha puesto el acento en la base lingüística de la doctrina nacionalista en detrimento de su base política". Anthony Smith. Op. cit. p. 48.

<sup>137</sup> *Ibidem.* p. 240.

<sup>138</sup> *Ibidem.* p. 244.

alianza o conflicto".<sup>139</sup>

Smith diferencia el nacionalismo del sentimiento nacional y a la nación del Estado-nación para aclarar que: "Puede existir una «nación» (por ejemplo, Polonia en el siglo XIX) sin un Estado-nación y puede existir una «nación» potencial o embrionaria con su propio Estado (como las «naciones-estado» de África Negra), *pero lógicamente no puede existir un «Estado-nación» sin una «nación» anterior a él*".<sup>140</sup> Esta diferenciación conceptual es fundamental para aclarar su posición con respecto al origen de la nación. Si bien realiza un juicio de carácter histórico, conceptualiza el hecho nacional como fundamento del Estado como un fenómeno preexistente, sin cuestionar la función legitimadora de la idea nacional.

John Breuilly cuestiona la definición de Smith, estableciendo una relación distinta entre los conceptos de Estado, nacionalismo y nación. Define el nacionalismo como "una forma de política", de carácter eminentemente racional. Sin embargo, su presentación pública adquiere una forma ideológica de tono afectivo y sesgo profundamente irracional. Sólo de esta forma se puede "traducir" una elaboración intelectual "bastante sofisticada" a nivel popular. En este momento alcanzan relevancia los mecanismos de "simplificación, repetición y concreción" que hacen asequibles ciertas construcciones simbólicas abstractas al conjunto de la población. A través de una perspectiva de análisis de tipo historicista<sup>141</sup> se vinculan los acontecimientos pasados, atribuyéndoles una presencia simbólica en el presente. Sin embargo, el autor no considera que el nacionalismo sea una "expresión de la nacionalidad",<sup>142</sup> sino que lo presenta como una respuesta contextual adecuada a una situación histórica concreta.

Breuilly interpreta el nacionalismo como una ideología política que "resuelve", de manera atractiva, el problema de la relación entre el Estado y la sociedad. Si en la sociedad feudal las relaciones entre lo público y lo privado eran inexistentes, con el nacimiento del Estado moderno y el desarrollo de la economía de mercado se delimitan los espacios. La fuente del poder se desplaza del cielo a la tierra. El concepto de soberanía popular fortalece a la sociedad civil, que descubre formas de oposición a un Estado que no la representa. De este modo, la pretensión de soberanía se relaciona con un grupo humano peculiar, cuyos atributos adquieren significación. La reivindicación de derechos universales cede su lugar a la novedad de la singularidad. Así, mediante la apelación a la identidad cultural, se desarrolla el nacionalismo como nueva forma política. La peculiaridad del grupo humano que comparte el territorio y una forma de gobierno, identifica unas cualidades a las que atribuye carácter de naturalidad. El concepto de "lo que es natural" y por lo tanto, propio y "auténtico", desempeña un papel cardinal en la ideología nacionalista. Lo propio es el atributo a conservar frente a la invasión de lo *Otro* que se define como ajeno, extraño y antinatural.

La explicación de Breuilly al tema del nacionalismo se distancia de la interpretación de Smith. La nación, argumenta, es descrita en términos ideológicos por el nacionalista,

---

<sup>139</sup> *Ibidem.* p. 246.

<sup>140</sup> *Ibidem.* p. 238.

<sup>141</sup> Breuilly ubica a los autores alemanes Herder, Fichte, así como al "historiador y nacionalista checo Palacky" como representantes de la corriente historicista.

<sup>142</sup> *Ibidem.* p. 401.

atribuyéndole un carácter cultural que explota políticamente. Pero las características del movimiento desaparecen cuando se alcanza el objetivo del poder. "Si el nacionalismo fuera cierto –es decir, si existieran realmente cosas como naciones (culturales) que exigen autodeterminación (política) y que, tras haberla obtenido, se diera por terminado el dilema moderno acerca del vacío existente entre Estado y sociedad–, entonces cualquier nacionalismo determinado seguiría operando una vez alcanzado el poder del estado".<sup>143</sup> Estas palabras expresan una desconfianza medular hacia el concepto de nación en el que se fundamenta el discurso nacionalista. Sin embargo, no se reconoce en este trabajo, una argumentación clara del autor acerca del carácter simbólico de la nación. Por otra parte, cuestiona a Smith la exclusión del nazismo de la lista de los movimientos nacionalistas. El atractivo del nazismo, argumenta, no estuvo en las ideas xenófobas de algunos de sus miembros, sino en su concepción de fundamento nacionalista. Además, el hecho que el nacionalismo sea una doctrina "más flexible" que el nazismo, no impide ubicarlo como una especie dentro de un género que puede dar lugar a variedad de combinaciones.

Negando la posibilidad de comprender la existencia de la nación como un fenómeno independiente, e incluso previo a la noción de Estado, Breuilly considera que, "la clave para comprender el nacionalismo radica en el Estado moderno, al que por un lado se opone el propio nacionalismo, mientras que por el otro aspira a alcanzarlo como cosa propia".<sup>144</sup>

## 2. Pero en definitiva, ¿qué es la nación?

Surge otra vez la pregunta: ¿qué es una nación? La demanda de rigurosidad en la utilización del concepto no ha sido aún satisfecha. El concepto de nación es ambiguo y es esta ambigüedad precisamente, la que viabiliza sus efectos sobre el colectivo. A esta situación se refiere Gil Delannoi cuando postula: "Nuestra hipótesis es que el éxito y la persistencia de la forma nacional se debe a sus ambivalencias; [...] las ambivalencias, en la existencia, se convierten en ambigüedades, equívocos, misterios que entusiasman o que repugnan".<sup>145</sup> La preocupación por la imprecisión que encierra el concepto de nación, se da la mano con ciertos instrumentos que se utilizan en el momento de la construcción nacional. En este sentido puede interpretarse la idea reniana del olvido nacional de ciertos acontecimientos pasados que no favorecerían el objetivo de la cohesión social, ni contribuirían a la uniformización cultural del colectivo. Pero, ¿cómo se une la ambigüedad conceptual del fenómeno a las imprecisiones que dan lugar al uso social de la nación? Todo en la nación es indeterminación; a la vaguedad conceptual se suma la imprecisión del fundamento histórico. Sobre la indeterminación se construye el relato mítico, la cohesión social se edifica sobre fundamentos resbaladizos.

---

<sup>143</sup> *Ibidem.* p. 393.

<sup>144</sup> *Ibidem.* p. 48.

<sup>145</sup> Gil Delannoi. "La teoría del nacionalismo y sus ambivalencias", en *Teorías del Nacionalismo*. Op. cit. p. 17.

### 3. La nación: una referencia moderna y secular

¿Cómo surge la idea de nación? Anderson trata el nacimiento de la nación con relación a la muerte de la religión en el pensamiento iluminista. "El siglo de las luces, con su secularismo racional trajo consigo su propia y moderna oscuridad".<sup>146</sup> La creencia religiosa, sostiene Anderson, contiene en sí misma, las respuestas a determinados problemas humanos que no se resuelven con el movimiento de secularización. Se requiere "una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en destino".<sup>147</sup> Es necesario buscar, con el objetivo de la compensación, un satisfactor sustituto de jerarquía comparable. En la lógica escéptica del pensamiento secular, la función cohesora de la religión es desempeñada por la idea de nación. Ligada a un "pasado inmemorial" y a un "futuro ilimitado", la nación, es una compañera de camino perfecta para la razón; legitimada en la especificidad de lo humano, se propone la misión de la trascendencia. Rearmando un rompecabezas con los distintos factores unificadores (lengua, etnia, tradición, pasado común, geografía compartida), la nación reúne la cualidad dispersa en una única y aglutinadora propuesta. Se apropia del accidente, recrea la eventualidad de los elementos singulares reordenándolos en un relato que los recoge significativamente. "La magia del nacionalismo es la de cambiar contingencia en destino".<sup>148</sup>

Sin embargo, Anderson no propone la idea de comunidad imaginada de la nación como simple reposición de la comunidad religiosa. Sostiene que el eclipse de las comunidades religiosas provoca un cambio fundamental en la forma de aprehender el mundo, que hace posible "pensar" la nación.<sup>149</sup> En efecto, la concepción religiosa del mundo es una visión abarcadora, envolvente y uniformizante que estructura el mundo y le otorga sentido. Por eso, el resquebrajamiento de esta perspectiva totalizadora ha posibilitado la expresión de nuevas imágenes del mundo que, en ningún caso, se proponen como sustitutos de aquella globalidad. La ruptura del modelo hegemónico de pensamiento ha dado lugar a la fragmentación del espacio simbólico, lo que ha permitido la convivencia plural de visiones parciales. Sin embargo, no es desde la desintegración que se adquiere la capacidad necesaria para compensar una pérdida. El vacío dejado por la religión ha dado lugar a nuevas explicaciones, pero su carácter provisional no alcanza a sustituir la ausencia. Por eso es necesario que una de las interpretaciones se presente a sí misma con tono trascendente y, sin pretender actuar como explicación última, pueda cubrir un espacio significativo del sentido que ha sido recortado. La secularización deja al descubierto un mundo limitado y completamente desvinculado que ha perdido el fundamento de su unidad. La idea de nación, sostiene Anderson, contiene una dimensión unificadora de tipo similar a la que antes desempeñara la religión.

La veta introducida por Benedict Anderson sugiere una relación poco ortodoxa con el pensamiento durkheimniano acerca del fenómeno religioso. Preocupado por el tema de la cohesión social, Durkheim introduce, en estrategia de singular creatividad, una definición de la religión como conjunto de creencias y prácticas mutuamente generadas. "La sociedad ideal

---

<sup>146</sup> Benedict Anderson. Op. cit. p. 11. tr. libre.

<sup>147</sup> *Ibidem.* p. 12. tr. libre.

<sup>148</sup> *Ibidem.* p. 12. tr. libre.

<sup>149</sup> *Ibidem.* p. 22. tr. libre.

no está fuera de la sociedad real sino que forma parte de esta [...] no se puede pertenecer a una sin estar en la otra..."<sup>150</sup>

Para Durkheim, la primera elección humana, el primer código práctico de una comunidad es la religión; los rituales generan cohesión y reproducen un ideal en el cual el grupo se reconoce y se diferencia. La religión interpreta la vida, es una fuente de producción de sentido para la comunidad. Lejos de la polémica reduccionista del realismo y el idealismo, Durkheim ve en la religión una dimensión de lo humano (real material y real ideal). Los rituales constituyen su parte material, la expresión concreta, que simboliza la idea. La creencia es una expresión real-ideal, una capacidad humana que constituye su especificidad. [La facultad de idealizar] "No es una especie de lujo que el hombre podría dejar de tener, sino una condición de su existencia".<sup>151</sup> El hombre construye su historia a partir de una idea, de una representación. La idealidad "dirige" la conducta humana que actúa directamente sobre lo que podría llamarse "realidad material".

El individuo construye a partir de la imagen que tiene de sí mismo, construye su cultura, su moralidad. Por eso la conciencia colectiva puede entenderse como una representación social que parte de la percepción del sí mismo como grupo. La normatividad, la moralidad, la religiosidad pautan la adecuación colectiva y la adaptación individual, recrean el significado y reproducen las fuentes de producción de sentido. Las representaciones sociales, "nivel simbólico" en lenguaje contemporáneo, son en la concepción de Parsons, la dimensión más específica de lo social. Dado que las cosas no se presentan ante el analista de manera claramente observable, es tarea del investigador buscar manifestaciones externas que le permitan inferir alguna información acerca del fenómeno simbolizado y ritualizado. Se parte de la práctica para llegar a la creencia, se busca lo que en metodología se llama un "indicador".

La religión, en su existencia real-ideal y real-material, es práctica y ritual que reproduce una creencia en la que el grupo se reconoce, se identifica y se autodefine. La religión interpreta la vida. Es un indicador social ya que refleja los modos de ser, sentir y pensar de la comunidad. "Una sociedad no puede crearse ni recrearse sin, al mismo tiempo, crear un ideal".<sup>152</sup>

Retomando a Durkheim, se reconoce una deficiencia importante en un tipo de pensamiento sociológico que se ha limitado a trabajar sobre los contextos y condicionamientos "materiales" de las acciones sociales, dejando de lado las referencias simbólicas. Durante mucho tiempo, ignorando los análisis de autores clásicos como Durkheim, los sociólogos se desinteresaron por los problemas de la representación dirigiendo su mirada hacia la realidad material que se les presentaba como el único objeto social concreto y pasible de estudio científico. "[...] es precisamente este concepto chato de las mentalidades de los demás lo que deja al sociólogo sólo con las posibilidades de interpretación (ambas inadecuadas) sobre la efectividad del símbolo: el símbolo o bien engaña a los desinformados (según la teoría del

---

<sup>150</sup> Emile Durkheim. Op. cit. p. 394.

<sup>151</sup> *Ibidem.* p. 394.

<sup>152</sup> *Ibidem.* p. 394.

interés) o bien excita a los irreflexivos (según la teoría de la tensión)<sup>153</sup>. Por eso, retomar las observaciones de Durkheim sobre las significaciones sociales de los fenómenos que tienen consecuencias directas sobre la materialidad de la existencia colectiva, aparece como tarea impostergable. Sin embargo, este no puede ser más que un punto de partida para la búsqueda. El análisis del proceso de construcción de la identidad nacional necesita agudos instrumentos teóricos y metodológicos para interpretar la construcción simbólica de la comunidad política moderna.

#### 4. Definir la nación: una demanda insatisfecha

¿Cuáles son los indicadores que manifiestan la idealidad de la nación? ¿Qué símbolos expresan la idea de unidad que identifica a un colectivo? ¿Puede construirse un colectivo nacional mediante la reunión de elementos que declaren a favor de la fusión? Pero, ¿bastan algunos cuantos factores de unidad para la unificación duradera de un colectivo nacional? ¿Cuántos elementos son necesarios? ¿Cuál es el mínimo denominador común que la construcción nacional necesita? Se ha intentado definir la nación captando los rasgos objetivos que la describirían frente a un observador imparcial. De la misma forma, han habido numerosos intentos de expresar el sentimiento nacional a través de la revelación subjetiva de las voluntades individuales de formar un colectivo. Mediante una introducción en la que expone los puntos de partida en el análisis del fenómeno nacional, Eric Hobsbawm<sup>154</sup> critica los resultados de ambas tentativas, considerándolas insatisfactorias y "engañosas". Partiendo del problema de la explicación, muestra que las causas del inconveniente no radican en los instrumentos del saber, sino en las características del objeto de conocimiento. Las dificultades que encuentra el investigador a la hora de definir el fenómeno de la nación están relacionadas tanto con su carácter cambiante, como con su naturaleza simbólica.

La lengua, el territorio que comparte un grupo de personas, sus características culturales, su vida económica, la historia que tienen en común, son los instrumentos que se proponen para identificar objetivamente la existencia de una nación. La etnicidad, por otra parte, se presenta por sí sola con el estatus de suficiencia para ser considerada el único criterio distintivo de un grupo nacional. Pero estas pautas que, con la pretensión de la objetividad, intentan caracterizar un colectivo y definirlo como entidad permanente y universal, son «borrosos», «cambiantes» y «ambiguos». En efecto, desde el punto de vista de Hobsbawm, no se puede pretender determinar un espacio social mudable como es la nación a través de instrumentos imprecisos. Como ha descrito Renan en su conocida conferencia de la Sorbona en 1882, ni la raza, ni la religión, ni la geografía, ni la comunidad de intereses, ni los límites naturales, ni las razones estratégicas bastan para crear una nación.<sup>155</sup> Algunos autores<sup>156</sup> han

---

<sup>153</sup> Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990. p. 184.

<sup>154</sup> Eric Hobsbawm (1991) Op. cit. p. 13-17.

<sup>155</sup> Ernest Renan. Op. cit. Las objeciones a la ambigüedad de la coherencia intelectual de este autor francés no son tan conocidas como su lectura contractualista del fenómeno nacional. Para evitar los peligros de la unilateralidad con relación a Renan –antiguo defensor de posiciones exclusivistas sobre la convivencia política sustentadas en valoraciones xenóforas, cfr. Demetrio Velasco. "Raíces histórico-ideológicas del «Extranjero»",

trabajado sobre el tema de los factores objetivos, analizándolos uno a uno para explicar y fundamentar en cada caso concreto, las razones que explicarían la incapacidad de cada uno de ellos para fundamentar la unidad inmemorial y "objetiva" de un colectivo que se define como nación. Aunque la exposición de Renan es bien conocida, se considera útil repasar algunos de sus ya clásicos argumentos contra el fundamento objetivo e incuestionable de la nación.

Comienza por analizar el elemento racial como posible sostenedor de la unidad de la nación. Factor relevante en la relación social de la tribu y ciudades antiguas,<sup>157</sup> la raza pierde su importancia a la hora de fundamentar el concepto moderno de nación. En el Imperio Romano, la influencia del cristianismo e incluso las invasiones bárbaras contribuyeron a liquidar la base etnográfica de la convivencia humana. Dice Renan: "[...] nada ha significado la consideración etnográfica en la constitución de las naciones modernas. Francia es céltica, ibérica, germánica. Alemania es germánica, céltica, eslava. Italia es el país de etnografía más embrollada. Galos, etruscos, pelasgos, griegos, sin hablar de muchos otros elementos, se cruzan en una mezcla indescifrable. Las Islas Británicas, en conjunto, muestran una mezcla de sangre céltica y germánica en proporciones difíciles de definir".<sup>158</sup> "La verdad es que no hay raza pura, y que asentar la política en un análisis etnográfico es montarla sobre una quimera".<sup>159</sup> [...] "La raza, tal como la entendemos nosotros los historiadores, es, pues, algo que se hace y se deshace. [...] La conciencia instintiva que ha presidido la confección del mapa de Europa no ha tenido en cuenta la raza, y las primeras naciones de Europa son naciones de sangre esencialmente mezclada".<sup>160</sup>

La lengua, elemento que se cita como factor identificatorio por excelencia desde Fichte, tampoco puede presentarse como exclusivo de una nación, según Renan. Los idiomas son generalmente compartidos por diferentes poblaciones que ni siquiera tienen continuidad territorial. Tal es el caso de las colonias y de territorios conquistados que han adoptado el idioma del conquistador. Es la voluntad y no la lengua la que contribuye a la unidad de la nación suiza, ejemplifica el autor. Las lenguas tampoco dicen nada sobre la etnicidad. "Las lenguas son formaciones históricas que indican poco respecto a la sangre de quienes las hablan, y que en todo caso no podrían encadenar la libertad humana cuando se trata de determinar la familia con la que se liga uno para la vida y la muerte. [...] No abandonemos el

---

en *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997. N. 8, p. 350.

<sup>156</sup> La referencia obligada en este tema es Ernest Renan en su citada conferencia (cfr. N. 8), donde realiza una descripción detallada de cada factor de unidad para concluir la insuficiencia de cada uno de ellos como fuente de identidad de los colectivos nacionales. Además, este tema ha sido trabajado por Eric Hobsbawm en *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, a pesar de que no dedica su atención al análisis de cada factor. En su tesis doctoral, Sagrario Ramírez, citando autores distintos para cada caso, expone brevemente las causas de la incapacidad explicativa de cada factor "objetivo" por separado, aunque argumenta a favor de la particularidad de la combinatoria, a partir de la cual interviene la voluntad colectiva como fundamento de la nacionalidad. Sagrario Ramírez. *Hacia una psicología social del nacionalismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992. p. 37-46.

<sup>157</sup> Ernest Renan. "La tribu y la ciudad antiguas no eran más que una extensión de la familia". Op. cit. p. 22.

<sup>158</sup> *Ibidem*. p. 24.

<sup>159</sup> *Ibidem*. p. 24.

<sup>160</sup> *Ibidem*. p. 29.

principio fundamental de que el hombre es un ser razonable y moral antes de estar acantonado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza o adherente a tal o cual cultura".<sup>161</sup>

La religión tampoco es sedimento suficiente para fundamentar la nación. Este elemento, que ha sido importante en la delimitación de identidades y perfiles culturales en la época premoderna, no es hoy un factor influyente de la identificación colectiva. Antes bien, representa un signo individual y privado que las personas adoptan en la intimidad de la vida cotidiana.

Ni siquiera una comunidad de intereses resulta bastante para asumir la unidad nacional. Los intereses constituyen una motivación de tipo racional instrumental que puede inspirar acuerdos sobre determinados fines, pero nunca fundamentar una unión duradera. Además, argumenta Renan, la nación supone una base afectiva que no se puede desarrollar a partir de un acuerdo meramente instrumental.

A través de la geografía tampoco se cimientan naciones. Ni los límites naturales aseguran la frontera nacional, ni los motivos de carácter estratégico bastan para reivindicar la propiedad nacional sobre un territorio. "No, la tierra no hace a una nación en mayor grado que la raza. La tierra da el *substratum*, el campo de lucha y de trabajo; el hombre pone el alma. El hombre lo es todo en la formación de esa cosa sagrada que se llama un pueblo. Una nación es un principio espiritual resultante de complicaciones profundas de la historia; es una familia espiritual, y no un grupo determinado por la configuración del suelo".<sup>162</sup>

El problema es, en realidad, la presentación del fenómeno nacional como la expresión más pura de unidad colectiva. El mito nacional, la supuesta inmanencia de su presencia en la historia de los hombres, hace olvidar su carácter cambiante, inherente a toda construcción social. Las naciones son sujetos colectivos novedosos en la historia, que se presentan con una antigüedad –de características míticas– que en realidad no poseen y su ambigua autorepresentación asume la seguridad del estatus que otorga la permanencia en el tiempo. Esta "presentación" no es suficiente, sin embargo, para legitimar una autoadjudicación de singularidad a través de factores versátiles. Es imposible "fijar" la identidad nacional que es, en realidad, una elaboración social continua. No se la puede describir sobre la base de criterios objetivos, porque ellos son también ingredientes sociales mudables. Estos elementos, que son poco descriptivos a la hora de establecer rigurosidad científica en los conceptos, son (desde la perspectiva de Hobsbawm) muy útiles para fines propagandísticos y muy usados por los líderes nacionalistas como instrumentos de cohesión social.

Las definiciones subjetivas de lo nacional tampoco ofrecen una solución adecuada al problema; Hobsbawm los considera simplemente como una forma de superar los obstáculos de la objetividad. Como ya se dijo, los elementos que identificarían objetivamente la nación no tienen carácter permanente. Las etnias se mezclan, los rasgos culturales se difuminan en el proceso de globalización que va paulatinamente homogeneizando las tradicionales diferencias entre los pueblos. Las antiguas comunidades unitarias e integradas se fragmentan, dando lugar

---

<sup>161</sup> *Ibidem.* p. 31.

<sup>162</sup> *Ibidem.* p. 36.

a un espacio social donde lo único común es la diferencia. La mundialización de la cultura actúa como una potente marea de uniformización, aproximando y mezclando tanto los valores culturales, como las prácticas sociales de colectivos heterogéneos.<sup>163</sup> El espacio se empequeñece, el tiempo se condensa, la cultura es una sola, múltiple y heterogénea, que va cediendo a la mezcla, las purezas originales. El dinamismo de la vida social obliga a redefinir los instrumentos de organización colectiva. Los "elementos objetivos" sobre los que se identificaba una comunidad nacional ya no son instrumentos culturales diferenciadores. Frente a esta nueva realidad, que no puede ocultarse tras la narración, se propone la alternativa de la identificación subjetiva del fenómeno nacional. Ante la evidencia de la diferencia poblacional se intenta reunir a la comunidad, a través de la manifestación de voluntad de los individuos de constituirse en actor colectivo. La nación se crea por voluntad expresa de la población a la vida común. El elemento definitorio para la identificación nacional, se argumenta, es la conciencia que tengan los pobladores de un territorio de pertenecer a una comunidad, de construir un colectivo. Este criterio conduce, desde la perspectiva de Hobsbawm, al voluntarismo de creer que los nombres crean las cosas, que los motivos se materializan en realidades sociales. Una explicación que define una existencia colectiva, por la propiedad de ser vista como tal por las partes que la componen, es una solución tautológica, al decir del autor de *Nations and nationalism since 1780*. Conocida es la conclusión de Renan a su análisis de los fundamentos objetivos de la nación, quien deposita en la voluntad la fuente de la unidad nacional; y repetidamente citada su ya célebre metáfora sobre el plebiscito diario. Quizá la energía usada para combatir unos razonamientos erróneos le haya impedido traspasar la fase idealista de la reflexión. Pero ese juicio no corresponde a este trabajo. Hay aún otro camino por recorrer.

Como respuesta a estos análisis, hay quienes se han arriesgado en una nueva y atractiva dirección. Para esta tercera opción, no serían los factores objetivos o los subjetivos quienes estarían en condiciones de legitimar, por sí mismos, la existencia de la nación, sino la combinación de ambas alternativas. En efecto, sobre la base de ciertos elementos comunes de estabilidad histórica verificable, son los pobladores quienes en una manifestación colectiva de voluntad, expresan su deseo de permanecer unidos y de dirigir sus vidas mediante el autogobierno. Tal es la alternativa que expresa Sagrario Ramírez en su tesis doctoral. Si no son factores objetivos los que fundan la idea de nación, ni basta la expresión de la voluntad de los hombres para constituir un colectivo de tales características, ¿no será la conjunción de elementos objetivos y subjetivos los cimientos sobre los que se erige la nación? Tal es la aspiración de esta autora, quien define la nacionalidad como "el conjunto dinámico de elementos objetivos y subjetivos, que cada nación particular considera esenciales en cada momento histórico como indicativos de su peculiaridad nacional. Entendiendo que, en general, lo esencial es el conjunto en sí, no sus elementos".<sup>164</sup>

En un intento de recurrir a un argumento de autoridad, explica que, "*la mayoría de los*

---

<sup>163</sup> La reflexión sobre el fenómeno de la globalización y el futuro de la comunidad política, ocupa la atención de importantes pensadores y teóricos contemporáneos. Para una visión sumaria de los actuales planteamientos con respecto al futuro del Estado y de la nación, cfr. Anthony McGrew. "A global society?", en *Modernity and its futures*. Op. cit. p. 61-116.

<sup>164</sup> Sagrario Ramírez. *Hacia una psicología social del nacionalismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992. p. 61.

*autores* suelen coincidir en considerar que una nación se construye por la elección de determinados elementos objetivos y subjetivos pasados por el tamiz de la subjetividad".<sup>165</sup> Lamentablemente no cita los nombres de los autores a los que se refiere. Continúa su argumentación mediante una afirmación que desconcierta en el contexto de la reflexión. "Las materias primas (lengua, raza, territorio, cultura, historia, psicología comunes) *son las mismas para todos*, pero lo que cambia de una nación a otra es su combinación. La esencia, la cualidad propia de una nación, la nacionalidad en suma, es una mezcla, particular en cada caso, de elementos objetivos y subjetivos".<sup>166</sup> Por medio de la ecléctica combinación de teorías objetivistas y subjetivistas, pretende superar las dificultades de ambas formulaciones, a las que reconoce –por separado– insuficiencia explicativa. Sin embargo, esta particular solución, le compromete a aceptar las debilidades ya cuestionadas en su propia argumentación. Asumiendo la incapacidad diferenciadora de los elementos "objetivos", realiza una extraña –para no decir errónea– afirmación, que niega los supuestos de los que había partido su reflexión. La preocupación por recuperar una base social presuntamente diferenciadora de los colectivos nacionales, le conduce a proponer una definición paradójica. Primero, –y ahí está el error– pretende negar las diferencias entre las naciones, afirmando que todas comparten los mismos rasgos, para sustentar la particularidad –que previamente había negado, recurriendo a la argumentación de Renan– en la singularidad de la combinación. Pero no todo queda ahí. La autora se propone "avanzar" en la argumentación para concluir que "los elementos –"objetivos" y "subjetivos"– significativos de una nación no son atemporales. En el siglo pasado, las naciones europeas se definían principalmente por la raza, después lo hicieron por la lengua, más tarde por la cultura, y actualmente, de modo creciente, por la voluntad, siempre en función, del contexto social, económico, histórico y político que atraviesen".<sup>167</sup> La simple constatación de las variaciones políticas de las estrategias de autorreconocimiento y definición social, le lleva a reflexionar sobre el carácter construido de la identidad nacional.

El fenómeno nacional es una construcción del poder, una narración social que se difunde entre la población, homogeneizando una forma de percepción. Para definir la naturaleza de este sujeto colectivo es preciso analizar las condiciones sociales, culturales, políticas y económicas que lo hacen posible. Sin embargo, no se puede descuidar la base social que la sustenta, por lo que es necesario interpretar también la vivencia de los participantes con relación a la construcción ideal del colectivo, así como la función de legitimación que se lleva a cabo mediante esta representación social.

En desacuerdo con las definiciones apriorísticas de rasgos objetivos diferenciadores, como con la perspectiva que deposita en la voluntad de autodeterminación el elemento constitutivo de los colectivos nacionales, se pretenden conocer los factores –fundamentalmente políticos, pero también sociales, económicos y culturales– que viabilizan a la nación como sujeto histórico. Determinar la viabilidad política de la definición nacional es vital para conocer el fundamento de la representación colectiva. Además, la propia vivencia de la población es una característica que deberá rescatarse, si se pretende obtener una visión completa del fenómeno social. Pero no debe olvidarse que la identidad nacional es un signo de

---

<sup>165</sup> *Ibidem.* p. 60. Subrayados nuestros.

<sup>166</sup> *Ibidem.* Subrayados nuestros.

<sup>167</sup> *Ibidem.* p. 61.

distinción del individuo junto con otros elementos que definen su carácter social –la fanática pretensión de constituirse en el rasgo definitorio de la identidad del individuo; no puede, en el énfasis la negación, hacer olvidar la dimensión estructurante de la definición nacional en la constitución social del sujeto moderno–; la pertenencia a una nación no sustituye otro tipo de identificaciones colectivas. Al mismo tiempo, como la significación de lo nacional es una categoría móvil, que cambia de referentes y de formas de expresión con el tiempo, no puede determinarse de manera "objetiva" de una vez y para siempre. Por ello, la vivencia de la pertenencia colectiva es un sentimiento de suma relevancia en el diagnóstico de la identidad nacional. Estudiar los tipos de acción social que lo reviven puede ser una vía para captar una emoción de difícil reconocimiento para el analista.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> En la introducción de *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Hobsbawm explicita los puntos de partida que considera a la hora de investigar el fenómeno nacional. Los ejes conceptuales y metodológicos que se han expuesto sustentan una corriente de pensamiento que se puede leer como referencia continua en este trabajo.

## En síntesis

Con el propósito de generar una reflexión temática que no tiene pretensiones de exhaustividad, ni se plantea en términos didácticos, se han propuesto dos perspectivas de análisis como formas de enfocar la pregunta por la idea de la nación moderna. La noción de identidad permite adoptar la situación del sujeto en su búsqueda de identificación a través de la adhesión. No se trata de representar la nación como identidad colectiva, sino de indagar en su capacidad de autorepresentación, para adoptar la mirada del sujeto frente a la oferta de adhesión que propone la identificación nacional. Estrechamente vinculada a la mirada del sujeto, la segunda perspectiva plantea un acercamiento a la nación como fuente de legitimación del Estado territorial moderno. En este sentido, se intentan explorar los mecanismos sociales y políticos que se implementan en el proceso de construcción ideológica de la idea nacional. Tras la descripción del instrumental discursivo de la construcción nacional, subyace la preocupación por la funcionalidad política de un producto simbólico que los involucrados asumen con la naturalidad de la experiencia vital.

Desde la perspectiva del sujeto, la nación se entiende como una forma moderna de autorepresentación colectiva que satisface una necesidad social de pertenencia. La idea de nación se concibe como un mundo explicado en el que es posible situarse y comprenderse. Se trata del esfuerzo vital por reconstruir la propia biografía en medio de la fragmentación inherente a la vida social. La definición de sí mismo –que sólo es posible con relación al mundo social– se viabiliza a través de la pertenencia, por medio de adhesiones que van cambiando con las transformaciones sociales.

Sin embargo, la búsqueda de la propia definición social –y en este sentido es que se entiende aquí la identidad– la huida del escepticismo, de la anomía, no presupone la idea de una adhesión cerrada en un mundo explicado míticamente. Por eso, la reflexión sobre la pertenencia social es un intento por comprender los fanatismos, las adhesiones incondicionales que despierta cualquier tipo de referencia identitaria, en este caso, la identidad nacional. Un intento por comprender, también, la significación social y política de las definiciones exclusivistas de la idea nacional, las pretensiones de definir una identidad en un tipo de inclusión de la pureza que fundamente cualquier forma de exclusión social. En este sentido, se apuesta por rescatar las definiciones socialmente inclusivas de la modernidad, legitimadas en la reflexividad del proyecto político de convivencia, sobre las definiciones políticamente excluyentes, sustentadas en formas tradicionales de legitimación social.

Hay también una preocupación por indagar en el fascinante potencial integrador de la narración histórica, del relato simbólico de autoconstrucción que genera la idea de nación

como mundo totalmente explicado, donde resulta interesante plantear la posibilidad del disenso. Sólo si se define la convivencia nacional de acuerdo a criterios normativos preestablecidos y sujetos a crítica, será posible limitar el potencial opresivo implícito en toda explicación –legitimación– del mundo. Así, la angustia por una percepción fragmentada del sí mismo, puede conducir a la vivencia angustiosa de la funcionalidad social. En el contexto de una sociedad hiperintegrada, cuya reproducción simbólica se sustenta en la capacidad de generar consensos cuya función última es la conservación ¿cuáles son las posibilidades de una crítica asistémica?

Como argumenta Gellner, la identidad nacional tiene una capacidad estructurante tan especial que el sujeto moderno ya no podría concebirse sin ella. "The idea of a man without a nation seems to impose a [great] strain on the modern imagination. A man must have a nationality as he must have a nose and two ears. All this seems obvious, though, alas, it is not true. But that it should have come to seem so very obviously true is indeed an aspect, perhaps the very core, of the problem of nationalism. Having a nation is not an inherent attribute of humanity, but it has now come to appear as such".<sup>169</sup> No obstante, y a pesar de la naturalidad aparente, es preciso destacar el carácter social, histórico y contingente de la idea y hasta de la experiencia social de la convivencia nacional.

Desde la perspectiva del analista, la nación se entiende como construcción ideológica de carácter político cuya función se define en la legitimación social del Estado moderno. Se trata de responder a la pregunta acerca de los mecanismos sociales de legitimación del poder político, a través del análisis de la construcción colectiva de la nación moderna. Invirtiendo el mecanismo de producción simbólica, la nación se presenta como fundamento social, cultural, étnico, biológico, lingüístico o religioso de una estructura organizativa que aparece como expresión necesaria de la administración política de los asuntos públicos de una comunidad natural.

Mediante el carácter objetivo de sus rasgos diferenciales o la manifestación subjetiva de la voluntad de la convivencia comunitaria, se propone la idea de un espacio social autónomo con capacidad de autogobierno, que se presenta como identidad nacional. Paradójicamente, el discurso legitimador de la racionalidad técnico-instrumental de la organización asociativa, que sustenta la forma moderna del Estado, se sostiene en formas comunitarias de relación social de fundamentos tradicionales y afectivos.

Describiendo el proceso de transformación histórica de la ideología nacional, comenta Richard Jay: "El nacionalismo nació como doctrina progresista, incluso revolucionaria, a finales del siglo XVIII, cuando los políticos liberales y radicales trataban de reestructurar los Estados dinásticos autoritarios de acuerdo con sus ideas".<sup>170</sup> Pero, si la idea de la nación había nacido en el contexto de la Revolución francesa para dar forma al principio de soberanía popular, pronto derivó hacia nuevas expresiones. El proyecto político de unificación de la

---

<sup>169</sup> "La idea del hombre sin nación, parece imposible de concebir en el contexto del imaginario moderno. Un hombre debe tener una nacionalidad, como debe tener una nariz y dos orejas. Todo esto parece obvio, sin embargo, no es verdad. Pero lo que se presenta como verdad evidente, es quizás el aspecto más definitorio del problema del nacionalismo. Tener una nación no es un atributo de humanidad, pero ha sido concebido como si lo fuera". Ernest Gellner. *Nations and nationalism*. Blackwell, Oxford, 1983. p. 6. Citado en S. Hall. Op. cit. p. 291-192. tr. libre.

<sup>170</sup> Richard Jay. Op. cit. p. 190

sociedad nacional sustentó el ejército de ciudadanos que, bajo las órdenes de Napoleón, se lanzó a la conquista de Europa. Respuesta "patriótica" en los países derrotados, el nacionalismo contribuyó a la reorganización social, resignificando políticamente –mediante nuevas formulaciones– una construcción ideológica que había nacido para legitimar la autoridad revolucionaria en la idea de representación popular. En el proceso histórico de su construcción está, pues, la paradoja de la nación. Pensada para responder a la necesidad de legitimación de una forma de administración centralizada y racionalizada del poder político, la nación es un producto de la modernidad que ha tradicionalizado su propio discurso en una problematización conceptual negadora de la modernidad que se ha dado en llamar la "cuestión nacional".<sup>171</sup>

La reflexión contemporánea reconoce dos tipos históricos de formulaciones de la idea de nación: la fundamentación moderna de la convivencia política como un contrato público entre sujetos racionales, que recoge la imagen revolucionaria de Sièyes; y la legitimación tradicional, que busca los lazos étnicos y culturales de la base social que forma a la nación como comunidad, cuya formulación política más notable se reconoce en Fichte. Considerando ambas formulaciones como representaciones sociales distintas del mismo fenómeno, este trabajo quiere poner el énfasis en el proceso de construcción política de la nación moderna que, en cualquiera de sus formulaciones histórico-ideológicas, se presenta como legitimación social del poder político. Se pretende subrayar el carácter funcional de un discurso político que, mediante la imagen de una comunidad étnica y culturalmente homogénea que sustenta un proyecto excluyente, o a través de la representación social inclusiva, fundada en la expresión política de la voluntad de adhesión racional a unos principios públicos que regulan una convivencia plural, recurre a los mismos mecanismos sociales para revelarse como referencia básica ineludible y anterior a la organización estatal del poder político.

Aunque la definición histórico-política de los Estados-nación –"desde los más viejos hasta los fundados en el siglo XIX"<sup>172</sup> reconoció un fundamento poblacional étnicamente heterogéneo, "es innegable que existe una tendencia en los Estados territoriales modernos a desarrollar una estandarización (u homogeneización) social y funcionalmente necesaria del conjunto de sus ciudadanos, así como a fortalecer los vínculos que los mantienen unidos a un gobierno nacional. Cualquier medio que esté a disposición del Estado para establecer esta continuidad y cohesión será empleado con este propósito, cuando no inventado, especialmente en el caso de esa garante de continuidad que es la historia".<sup>173</sup> Evidentemente, donde existan identificaciones de tipo étnico, religioso o lingüístico, estas representaciones sociales serán funcionalmente adaptadas a la construcción nacional del Estado. "Es fácil, por consiguiente, que el patriotismo de Estado y los vínculos étnicos o religiosos puedan solaparse",<sup>174</sup> confundiendo la producción simbólicamente unitaria y coherente de un Estado territorial con la base social, necesariamente multicultural, que da forma a la idea moderna de comunidad política.

---

<sup>171</sup> *Ibíd.* 190-192.

<sup>172</sup> Eric Hobsbawm. "Identidad", en *Revista Internacional de filosofía política*, 3, Madrid, mayo 1994. p. 7-8.

<sup>173</sup> *Ibíd.* p. 8.

<sup>174</sup> *Ibíd.* p. 8.

Pero este recurso político de legitimación, aparentemente racional y funcional a la presentación pública del Estado moderno, comporta el riesgo de su propia destrucción. Al recurrir a una forma premoderna de legitimación, se está proponiendo una base natural y esencialista a una estructura de dominación moderna. Cuando el Estado territorial adopta este tipo de fundamentaciones tradicionales y afectivas para afirmar una forma técnico-instrumental de administrar el poder político, renuncia a la conceptualización revolucionaria del contractualismo francés y estadounidense, para asumir la legitimación romántica de la nación-genio. Con su reivindicación nostálgica del particularismo cultural, étnico, lingüístico o religioso uniforme, la imagen de una comunidad nacional étnica y culturalmente homogénea propone un fundamento exclusivista del Estado, donde la pluralidad resulta intolerable.

## Bibliografía

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 1994.

Anderson, Benedict. *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London and New York, 1994. (Revised Edition) Hay traducción de Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Barth, Frederik. (ed.) *Ethnic groups and boundaries: the social organisation of culture difference*. Universitetsforlaget, Bergen, 1982. (trad. cast.: *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica, México, 1976.)

Béjar, Helena. *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Bernstein, Richard J. (ed.) *Habermas y la modernidad*. Cátedra, Madrid, 1988.

Bhabha, Homi K. (ed.) *Nation and Narration*. Routledge, London - New York, 1991.

Breuilly, John. *Nacionalismo y Estado*. Pomares-Corredor, Barcelona, 1990. (tr. cast.: Pomares-Corredor).

Cabrera, Julio. *La nación como discurso. El caso gallego*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1992.

- Carr, E. H. *¿Qué es la historia?* Ariel, España, 1983. (tr. cast.: Joaquín Romero Maura)
- Cirujano, P.; Elorriaga, T. y Sisinio J. *Historiografía y nacionalismo español (1834-1868)*. Centro de Estudios Históricos, C.S.I.C., Madrid, 1985.
- Collingwood, R. G. *Idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952. (tr. cast.: E. O'Gorman y J. Hernández Campos)
- Coulter, Jeff. *The Social Construction of Mind. Studies in Ethnomethodology and Linguistic Philosophy*. The Macmillan Press Ltd., London and Basingstoke, 1979.
- Chambers, Iain. *Migrancy, culture and identity*. Routledge, London & New York, 1994.
- De la Granja, José Luis. *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*. Tecnos, Madrid, 1995.
- De la Encina, Ricardo. *La configuración de la conciencia nacional. Una sociología del nacionalismo*. Inédito.
- *Vigencia y actualidad del nacionalismo*. Inédito.
- De Torres, María Inés. *¿La nación tiene cara de mujer? Mujeres y nación en el imaginario del siglo XIX*. Arca, Montevideo, 1995.
- Delannoi, Gil y Taguieff, Pierre-André. (eds.), *Teorías del Nacionalismo*. Paidós, Barcelona - Buenos Aires - México, 1993. (tr. cast.: Antonio López Ruiz)
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid, 1982. (tr. cast.: Ramón Ramos)
- Fichte, Johann. *Discursos a la nación alemana*. Ediciones Pleamar, Buenos Aires, 1964. (tr. cast.: Ricardo Casal)

Finkelkraut, Alain. *La derrota del pensamiento*. Anagrama, Barcelona, 1988. (tr. cast.: Joaquín Jordá)

Fox, Inman *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*. Cátedra, Madrid, 1997.

Furet, François. *Pensar la Revolución Francesa*. Gallimard, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Arturo R. Firpo)

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1990.

Gellner, Ernest. *Thought and Change*. University of Chicago Press, Chicago, 1964.

— *Naciones y nacionalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1988. (tr. cast.: Javier Setó)

— *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa, Barcelona, 1989. (tr. cast.: Luis Alberto Bixio)

Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*. Edicions 62, Barcelona, 1995. (tr. cast.: José Luis Gil Aristu)

Glazer, D. y Moynihan, D. (eds.), *Ethnicity. Theory and Experience*. Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1993.

Habermas, Jürgen. *La teoría de la acción comunicativa*. Tomo II, Taurus, Madrid, 1987. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo)

— *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Tecnos, Madrid, 1987. (tr. cast.: S. Maas Torres, C. Moya Espí y J. Muñoz)

— *Identidades nacionales y posnacionales*. Tecnos, Madrid, 1989. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo)

— *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos, Madrid, 1991. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo),

Hall, S. Held, D.; & McGrew, T. (eds.), *Modernity and its Futures*. The Open University and Polity Press, Cambridge, 1992.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780. Programa, mito y realidad*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991. (tr. cast.: Jordi Beltran)

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (ed.) *The invention of Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Jay, Richard. "Nacionalismo", en *Ideologías políticas*. Varios autores. Tecnos, Madrid, 1984. p. 187-217. (tr. cast.: Julia Moreno San Martín).

Johnson, Richard. "Towards a Cultural Theory of the Nation: a British-Dutch Dialogue", en *Images of the Nation*, p. 159-217, A. Galema, B. Henkes & H. te Velde, Amsterdam, 1993.

Juaristi, Jon. *Vestigios de Babel. Para una arqueología de los nacionalismos españoles*. Siglo Veintiuno, Madrid, 1992.

Lander, Ed. (ed.), *Modernidad y Universalismo*. Nueva Sociedad, Caracas, Venezuela, 1991. (tr. cast. Sabeth Ramírez).

Lefebvre, George. *El nacimiento de la historiografía moderna*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1979. (tr. cast.: Alberto Méndez)

Lozano, Jorge. *El discurso histórico*. Alianza Editorial, Madrid, 1994.

- Mc Carthy, Thomas. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos, Madrid, 1987. (tr. cast.: Manuel Jiménez Redondo).
- Mead, George Hebert. *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductivismo social*. Paidós, Buenos Aires, 1972. (tr. cast.: Florial Mazía).
- Muguerza, Javier. "La alternativa del disenso", en *El fundamento de los derechos humanos*. Gregorio Peces-Barba Martínez (ed.), Debate, Madrid, 1989.
- Palacios, Xabier. *Ética y nacionalismo*. Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados, Facultad de Filología y Geografía e Historia, Vitoria, España, 1992.
- Pujadas, Joan Josep. *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*. Ediciones de la Universidad Complutense, Salamanca, 1993.
- Ramírez, Sagrario. *Hacia una psicología social del nacionalismo*. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.
- Rasmussen, David.(ed.) *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1990.
- Renan, Ernest. *¿Qué es una nación?*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.
- Revista Internacional de Filosofía política*, 3, Madrid, mayo 1994.
- Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*. Ediciones Encuentro, Madrid, 1990. (tr. cast.: Alfonso Ortíz García)
- Sebreli, Juan José. *El asedio de la modernidad. Crítica al relativismo cultural*. Ariel, Barcelona, 1992.

- Richard Sennet. *El declive del hombre público*. Península, Barcelona, 1978. (tr. cast.: Gerardo Di Masso)
- *Vida urbana e identidad personal*. Península, Barcelona, 1975. (tr. cast.: Josep Rovira)
- Seton-Watson, Hugh. *Nations and States*. An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism. Methuen, London, 1982.
- Smith, Anthony. *Las teorías del nacionalismo*. Edicions 62, Barcelona, 1976. (tr. cast.: Luis Flaquer).
- Stoetzer, O. Carlos. *El pensamiento político en la América española durante el período de la emancipación (1789-1825)*. 2 vols. Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1966.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*. Edicions 62, Barcelona, 1979. (tr. cast.: J. F. Ivars y S. Giner).
- The philosophical forum*. Volume XXVIII, 1-2, New York, 1996-1997.
- Thiebaut, Carlos. *Los límites de la comunidad. (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992.
- Todorov, Tzvetzan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo Veintiuno, 1991. (tr. cast.: Martí Mur Ubasart)
- Velasco, Demetrio. "Raíces histórico-ideológicas del «Extranjero»", en *El extranjero en la cultura europea de nuestros días*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.
- Voltaire. *Diccionario filosófico*. Tomo III, Daimón, Barcelona, 1977. p. 227. (tr. cast.: Antonio G. Valiente)

Weber, Max. "La objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales", en *La acción social: ensayos metodológicos*. Península, Barcelona, 1984. (tr. cast.: M. Faber-Kaiser y S. Giner)