

LA INVENCION DE LA NACIÓN

Lecturas de la identidad
de Herder a Homi Bhabha

ÁLVARO
FERNÁNDEZ BRAVO
(compilador)



LA INVENCION DE LA NACION

ÁLVARO FERNÁNDEZ BRAVO
(compilador)

LA INVENCION DE LA NACION

Lecturas de la identidad de
Herder a Homi Bhabha

MANANTIAL
Buenos Aires

Estos artículos fueron publicados
con la autorización de las siguientes editoriales:

Anthony D. Smith y Bhikhu Parekh:
© 1995, Association for the Study of Ethnicity and Nationalism,
published by Cambridge University Press
Frantz Fanon: © 1963, Fondo de Cultura Económica
(la traducción es de Julieta Campos)
Partha Chatterjee: © 1986, United Nations University
Clifford Geertz: © 1973, Gedisa, Barcelona

Con el permiso del autor fueron publicados
los siguientes artículos:

Eric Hobsbawm
Homi K. Bhabha

Las remisiones particulares figuran
en la primera página de cada artículo.

Selección, traducción, introducción y notas
(exceptuando la traducción del artículo de Frantz Fanon):
Álvaro Fernández Bravo

© 2000 de esta edición, Ediciones Manantial SRL
Avda. de Mayo 1365, 6º piso,
(1085) Buenos Aires, Argentina
Tel: 4383-7350 / 4383-6059
info@emanantial.com.ar
www.emanantial.com.ar

ISBN: 987-500-057-4

Derechos reservados
Prohibida su reproducción total o parcial

ÍNDICE

Reconocimientos	9
Introducción.....	11

PRIMERA PARTE LOS FUNDADORES

1. Genio nacional y medio ambiente, <i>Johann Gottfried von Herder</i>	27
2. ¿Qué es una nación?, <i>Ernest Renan</i>	53
3. El florecimiento de las literaturas nacionales, <i>José Carlos Mariátegui</i>	67

SEGUNDA PARTE EL NACIONALISMO DESDE LA PERIFERIA

4. Sobre la cultura nacional, <i>Frantz Fanon</i>	77
5. El etnocentrismo del discurso nacionalista, <i>Bhikhu Parekh</i>	91
6. El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas, <i>Partha Chatterjee</i>	123

TERCERA PARTE
TEORÍA E INTERPRETACIÓN

7. Cuatro fases del nacionalismo, <i>Clifford Geertz</i>	167
8. Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy, <i>Eric Hobsbawm</i>	173
9. ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones, <i>Anthony D. Smith</i>	185
10. Narrando la nación, <i>Homi K. Bhabha</i>	211

APÉNDICE

11. Entrevista con Homi K. Bhabha, <i>Álvaro Fernández Bravo</i> y <i>Florencia Garramuño</i>	223
Bibliografía.....	231

RECONOCIMIENTOS

Numerosos individuos e instituciones intervinieron voluntaria o involuntariamente en la gestación de este volumen, que llevó, asombrosamente para mí, una extraordinaria cantidad de tiempo y energía. En 1996, cuando comencé a pensar en la necesidad de un libro así en lengua española, era profesor en el Departamento de español y portugués de la Universidad de Temple en Filadelfia, Pennsylvania, Estados Unidos. Cuando me preparo para terminarlo, ya estamos en un nuevo milenio, me encuentro en Buenos Aires y soy profesor en el Departamento de Humanidades de la Universidad de San Andrés. Desde entonces ya han pasado, para mi sorpresa, casi cinco años en los que numerosa correspondencia postal y electrónica ha atravesado el Océano Atlántico y los hemisferios norte y sur entre América del norte, Europa y América del sur. Valga mi reconocimiento entonces para Homi K. Bhabha, Clifford Geertz y Eric Hobsbawm, quienes amablemente cedieron los derechos de sus respectivos artículos, contribuyendo a la producción de este libro. Asimismo deseo agradecer a Cambridge University Press y a United Nations University Press por el permiso para publicar los artículos de Bhikhu Parekh y Anthony D. Smith, y Partha Chatterjee, respectivamente. Asimismo el Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland cedió gentilmente sus derechos sobre el artículo de Hobsbawm. Robert Barros, Robert Conn, Tomás Chuaqui y Florencia Garramuño, leyeron, comentaron e hicieron críticas y sugerencias sobre el proyecto. Confío en haber incorporado debidamente sus observaciones. Martín de Santos prestó su generoso apoyo editorial y Raúl Saroka —director del Centro de Computación de la Universidad de San Andrés— su asesoramiento y ayuda. Finalmente, la Bi-

blioteca Max von Buch de la Universidad de San Andrés proporcionó la necesaria e indispensable asistencia bibliográfica sin la cual este libro no hubiera sido posible.

INTRODUCCIÓN

*El culto argentino del color local es
un reciente culto europeo que los nacionalistas
deberían rechazar por foráneo*
JORGE LUIS BORGES

*Un poeta es el creador
de la nación que lo rodea*
JOHANN GOTTFRIED VON HERDER

¿Por qué un nuevo libro sobre el nacionalismo? En un tiempo en que el nacionalismo estalla una vez más y nos presenta su rostro ensangrentado, persiste como un fenómeno escurridizo y cambiante, defendido y demonizado, una fuerza que sigue convocando a hombres y mujeres a morir en su nombre. Como se ha señalado a menudo, a pesar de su persistencia (o tal vez debido a ella) el nacionalismo presenta una serie de paradojas. La primera de ellas es el contraste entre su peso como fenómeno político y cultural, y la debilidad de los estudios dedicados a estudiarlo desde una perspectiva crítica y analítica. Su ambigüedad conceptual y la confusión entre su interpretación distanciada y los usos del nacionalismo como un instrumento ideológico que pone en práctica sus principios antes que intentar comprenderlo, sin duda no han contribuido a la producción de análisis consistentes. Como observa Benedict Anderson (1996), a pesar del vasto rol que el nacionalismo ha cumplido en la política mundial por más de dos siglos, los pensadores seminales de la modernidad –Marx, Nietzsche, Benjamin, Freud, Lévi-Strauss, Gramsci, Foucault– le han dedicado escasa atención. Este libro intenta ser un modesto aporte a la reparación de ese desequilibrio, incorporando algunos clásicos de la teoría sobre el nacionalismo raramente editados en América Latina y dando a conocer también algunos autores que traen nuevas perspectivas sobre el problema desde una posición excéntrica y dialéctica a la vez con sus lecturas metropolitanas. Uno de los propósitos que este libro persigue es incorporar al debate latinoamericano sobre la nación los aportes y las preguntas de los pensadores asiáticos y principalmente de origen indio, nucleados en torno a los estudios del subalterno y la crítica poscolonial. No se trata de trazar ana-

logías simplificadoras entre contextos desiguales, sino de encontrar áreas de coincidencia y proponer alianzas contingentes entre tradiciones que, no obstante sus diferencias, poseen numerosos puntos de contacto.

Aunque el debate sobre el origen y apropiación de las doctrinas nacionalistas continúa abierto, lo cierto es que existe hoy un intercambio global y multicultural que involucra a especialistas de distintas latitudes y disciplinas, y que la misma condición *in-between* del nacionalismo es quizás uno de sus mayores atractivos como objeto de estudio.¹ Alrededor de él discuten especialistas europeos y norteamericanos, asiáticos y latinoamericanos, cientistas políticos, sociólogos e historiadoras, críticos literarios, antropólogas y filósofos deconstruccionistas, minorías y mujeres, intelectuales poscoloniales y académicos conservadores, escépticos y comprometidos. Todas estas miradas han convertido el nacionalismo en un espacio de confrontación y de diálogo que ofrece una valiosa oportunidad para estudiar los contextos culturales en el albor del nuevo milenio. El nacionalismo es a la vez una zona de convergencia y de disenso en la interpretación de las culturas.²

La segunda paradoja que me interesa señalar se encuentra en la intersección entre nacionalismo y cultura. El estudio de la constitución y la *naturalización* de las culturas nacionales es uno de los ejes que articula esta edición y uno de los problemas que recorre los ensayos aquí reunidos. La naturalización de conceptos como literatura nacional, arte nacional o cánones estéticos en

1. La categoría de *in-between* la tomo del ensayo de Homi K. Bhabha, incluido en este mismo libro, y la empleo aquí como un modo de desarmar polaridades y jerarquías demasiado frecuentes en los estudios del nacionalismo. Puede ser traducida como “entre medio”. Frente a la comodidad de las taxonomías binarias es preferible asumir la ambivalencia del discurso nacionalista. El par centro/periferia es ampliamente discutido en varios de los artículos incluidos en este volumen, así como la propiedad o el origen de la doctrina nacionalista (Chatterjee, Parekh, Smith). Según ya lo ha demostrado Benedict Anderson (1991), la elaboración de la idea de nación en Europa coincide con su implementación en los procesos de independencia de Norte y Latinoamérica. Del mismo modo, los flujos migratorios y la circulación de los discursos nacionalistas, impiden atribuir un origen fijo a la idea de nación; el nacionalismo ocupa un lugar conceptual fronterizo y nómada que lo aleja de cualquier voluntad por asimilarlo a una cultura, un origen o una disciplina. Un buen ejemplo de esta posición inestable podemos encontrarlo en el ensayo de Herder que abre este libro: su teorización de la nacionalidad se alimenta de relatos de viaje y es elaborada en torno a categorías de exotismo, etnocentrismo y diferencia cultural.

2. El auge del nacionalismo como fenómeno político-cultural y como objeto de estudio parece estar acompañado por el ocaso del Estado-nación como efecto de la globalización. Curiosamente, junto con la internacionalización se produce un intenso surgimiento del localismo y el regionalismo que tal vez puedan ser leídos como resistencias a la presión homogeneizadora de la globalización. Véase al respecto Boswell (1999: 12-32).

los que se confunden categorías políticas con la materia cultural que los constituye, es un problema que ha merecido una atención insuficiente y que aún puede producir estudios de interés.³ El impacto de la nación como unidad histórica generó una redistribución del corpus bibliográfico, creando nuevas clasificaciones, distribuciones nacionales y una organización de la cultura cuyo impacto en la disposición del conocimiento fue enorme. Esta organización a menudo ha sido soslayada pero su vigencia afecta sin duda la percepción y el análisis de la cultura, la sociedad y su historia. Roger Chartier denomina este proceso la “proyección retrospectiva del Estado-nación” y alerta sobre las consecuencias epistemológicas de semejante operación hermenéutica. “¿Cómo puede definirse una historia del libro argentino –se pregunta Chartier–, o una historia de otro país sudamericano, cuando la identidad como nación es relativamente reciente?” (1999: 81). Ciertamente, no son las “naciones recientes” las únicas donde este efecto se manifiesta, sino cualquier unidad política organizada bajo principios de organización política inexistentes antes de la Revolución Francesa. Como ya lo señaló Eugene Weber (1976), la construcción de la ciudadanía francesa es históricamente próxima; resulta preciso entonces añadir que también es simultánea a otras formaciones similares en latitudes más lejanas como las que tienen lugar en la transición del siglo XIX al XX en América Latina. La cuestión de la temporalidad de la nación, la convivencia de tiempos e identidades dispares en su seno, sometidos a la presión del Estado que intenta homologar y aproximar a una forma unívoca la multiplicidad contenida en la nación ha sido analizada por Walker Connor. Dice Connor que “la demora en la aparición de la conciencia nacional [...] nos recuerda el hecho obvio pero con frecuencia ignorado de que la formación de la nación es un proceso, no una ocurrencia o un evento” (1990: 98).

Es necesario destacar que la nacionalización del pasado se mantiene viva hasta la actualidad y que si examinamos, por ejemplo, los criterios de ordenamiento en las bibliotecas o la organización de cátedras en universidades y departamentos académicos, las divisiones nacionales son dominantes e imponen una distribución que abre pero también cierra caminos de análisis. Autores como Dante o el Inca Garcilaso de la Vega, muy anteriores siquiera a la idea o el deseo de entidades como la nación italiana o la nación peruana, y que sin duda hubieran considerado extraña e impensable la definición de su identidad en términos nacionales, se encontrarán hoy agrupados en cualquier biblioteca bajo la categoría “literatura italiana” o “literatura peruana”.⁴

3. Véanse, como muestras de investigaciones de campo que han intentado poner en cuestión la relación “natural” entre cultura y nacionalidad, los estudios de Alfredo V. E. Rubione (1983), Vassilis Lambropoulos (1988) y Roberto Ventura (1991).

4. Greenfeld señala una oportuna distinción entre identidad nacional e identidad genérica. La primera aparece recién con el surgimiento del Estado-nación en la mo-

La producción de la historia literaria desde Hyppolite Taine hasta nuestros días ha generado así una tradición sostenida por distribuciones bibliográficas nacionales y es asumida con frecuencia como algo dado. Las fronteras del estado nacional generan de este modo un impacto temporal que excede largamente la instancia de su constitución histórica, borrando a su paso otras distribuciones o afiliaciones anteriores y naturalizando formas políticas que tienen en realidad una vida histórica mucho más breve que la que sus consecuencias conceptuales parecen reflejar.

LA TRADICIÓN EDIFICADA

En la articulación del vínculo entre cultura y nacionalismo tuvieron un papel central los intelectuales, que fueron quienes primero establecieron, con la ayuda de la filología, el valor de la lengua y de ciertos géneros literarios como la poesía y las leyendas populares en la definición de la identidad nacional en Europa (Hobsbawm 1990, cap. 2; Anderson 1991, cap. 5; Michener 1993). En el vínculo entre la cultura y la nacionalidad, los intelectuales encontraron una posición de mediación que les permitió asignar a la cultura un rol específico y de alguna manera primordial, entre las múltiples variables posibles para la definición de la identidad colectiva. La lengua fue incluso, en los debates hispanoamericanos posteriores a la independencia, uno de los ejes de la discusión en torno a la nacionalidad.⁵ La posición de los intelectuales en esta relación,

dernidad. La identidad genérica, que incluso podría ajustarse a la categoría de “francés” muchos siglos antes de la aparición de la nación francesa, es previa y puede yuxtaponerse con la identidad nacional. Lo mismo puede decirse de otros modos de las identidades colectivas, como identidad religiosa, sexual, racial, etc. que pueden ser simultáneos o no a la identidad nacional (1992: 12).

5. Véase al respecto Pinilla (1942). Benedict Anderson se equivoca al sostener que “[In the Americas] language was never even an issue in these early struggles for national liberation” (1991: 47). Los debates en los que intervinieron Bello y Sarmiento, *inter alia*, demuestran que el uso del español como lengua nacional sí fue materia de discusión en las primeras décadas de vida independiente de las naciones latinoamericanas. Piénsese también en otros ejemplos como Juan María Gutiérrez y su rechazo a ser miembro de la Real Academia Española, en los debates de fin de siglo en los que participaron Ernesto Quesada y Miguel de Unamuno (Rubione 1983), o, para un caso más contemporáneo, en la obra del escritor peruano José María Arguedas y su tratamiento del bilingüismo en las culturas andinas. Guerra (1997), también desestima problemas de heterogeneidad identitaria y, como muchos historiadores, desconfía de comparaciones entre América Latina y otras regiones del Tercer Mundo. Dice al respecto: “No es posible comparar la descolonización contemporánea, por la que pueblos sometidos por Europa se liberan de su tutela, con una independencia realiza-

además de ubicar la cultura en un lugar decisivo para la definición de la identidad, instala a la clase letrada como árbitro del conflicto social.⁶

Cabe interrogar, sin embargo, la complejidad de la relación entre las elites ilustradas y las naciones donde ejercieron su activismo ideológico, muchas de las cuales –según lo observa Smith en el ensayo incluido en este volumen– son en gran medida producto de esa misma intervención. ¿Cuál fue exactamente el impacto de las *intelligentsias* en la formación de imaginarios nacionales? ¿Debemos leer la construcción de la nación como un proceso unidireccional en el que los letrados imponen “formas modulares” concebidas en Europa –para utilizar la expresión de Benedict Anderson– sobre sociedades pasivas que reciben en la forma de libros, educación o discursos historiográficos los relatos que articulan sus identidades colectivas? ¿Cómo leer las voces que resistieron o contestaron la implementación de la nación como artefacto cultural?

Partha Chatterjee (1993) formula muchas de estas preguntas en su lectura de *Comunidades imaginadas*, retomando y discutiendo así algunos de los problemas planteados por Anderson. La capacidad de la cultura para definir el nacionalismo ha sido destacada en numerosas ocasiones. “El nacionalismo es el principio político –dice Ernest Gellner– según el cual la semejanza cultural es el vínculo social básico” (1998: 19). Tal vez podríamos reemplazar la semejanza por su contraparte deconstruccionista: la *diferencia* cultural, como lo destaca Chatterjee, e interrogar así el sentido de un proceso en el que la identidad nunca es una meta sin fisuras, sino que se establece a partir de sucesivas fracturas y subdivisiones. Es decir, leer la relación entre la cultura y el nacionalismo como una relación marcada por la violencia y la fragmentación, en la que los modelos se imponen luego de negociaciones y combates, y en la que el artefacto cultural donde la nación cobra forma nunca es una entidad estable, un molde, una meseta alcanzada luego de una operación ideológica exacta y mecánica. Por el contrario, la nación, tanto en sus formulaciones europeas como en sus reescrituras desde la periferia, contiene fuer-

da por los descendientes de los europeos” (1997: 98). Precisamente una lectura comparativa de los procesos de formación de la nación fuera de Europa permite cuestionar la hegemonía de las clases letradas e introducir el problema de los actores subalternos en la construcción de las identidades colectivas en América Latina.

6. Aunque en un contexto muy anterior a la formación de la nación moderna, es oportuno mencionar el uso del término *nación* para designar identidades colectivas en las universidades medievales. Más específicamente, la Universidad de París agrupaba en cuatro naciones a sus estudiantes extranjeros: la honorable nación de Francia (Italia, Francia y España), la fiel nación de Picardía (Países Bajos), la venerable nación de Normandía (del noreste de Europa) y la constante nación de Germania (Gran Bretaña y Alemania). La actividad intelectual y la idea de nación aparecen de este modo vinculadas entre sí muy tempranamente (Chabod 1997: 23; Kedourie 1993:5).

zās antagónicas en pugna por imponer un sentido. Una manera de entender el proceso por el cual la nación alcanza una formulación cultural definida es leer esos discursos como victorias contingentes y provisorias que no denotan de ninguna manera un orden definitivo sino que permiten entrever tan sólo momentos de un equilibrio precario e inestable.

Estas ideas pueden servir para conducirnos a una tercera paradoja que se desprende del nacionalismo: su posición a la vez emancipadora y autoritaria, la “condición camaleónica” que permite levantar sus banderas contra la opresión, como una garantía de los principios ilustrados de autogobierno, libertad e igualdad de derechos, pero también para expulsar y perseguir a quienes son percibidos como una amenaza para la homogeneidad cultural de la nación o para imponer criterios de semejanza sobre poblaciones oprimidas. Para decirlo con las palabras de un investigador del problema, uno de los enigmas que el nacionalismo nos presenta es su metamorfosis de Cenicienta en Frankenstein (Minogue 1975).

En efecto, el nacionalismo nació como una expresión universalista y liberadora, y quienes proclamaron sus principios por primera vez –Herder, Fichte, Mazzini, Renan– han sido leídos como voces alejadas de sus deformaciones posteriores y de sus manifestaciones autoritarias, racistas e imperialistas. Así lo hace Hobsbawm en el artículo incluido en este mismo volumen, al oponer el nacionalismo liberal clásico del siglo XIX a sus distorsiones contemporáneas y particularmente a lo que el historiador denomina nacionalismo étnico y lingüístico. Otros investigadores por su parte, sin desmerecer el espíritu cosmopolita de las ideas elaboradas en los discursos fundadores del nacionalismo, han observado que una adecuada genealogía y contextualización permiten reconocer en sus formulaciones iniciales europeas intereses menos altruistas que lo que ellas sugieren. Aunque Renán en “¿Qué es una nación?” ataca conceptos de pureza racial y define la misión del historiador más allá de lealtades nacionales, es posible reconocer en su retórica los efectos de la guerra franco-prusiana, y en el señalamiento sobre la importancia del olvido para el principio de la nacionalidad, el peso del pensamiento irracionalista alemán. Según lo observa Martin Thom (1990: 31-36), Renán no alude tan sólo al aspecto imaginario de la construcción de la nación, como parecen suponer Gellner y Anderson, sino que sus palabras evocan una celebración de la figura del nómada, del invasor bárbaro, de la fuerza bruta y de la restauración que lo vinculan incluso a ideólogos autoritarios y racistas como Maurice Barrès. Es decir, que la formulación de su teoría sobre la nación se encuentra inscrita en una trama nacionalista mucho más compleja que lo que una lectura apresurada permite reconocer.⁷

7. Para una crítica de Hobsbawm y su lectura de Renan véase Smith (1995, capítulo 1).

Con respecto a Herder, se ha señalado en numerosas ocasiones la aparición del pensamiento nacionalista en Alemania como el resultado de su relativo atraso y división respecto de sus más ilustrados vecinos europeos (Berlin 1976). Las ideas de Herder sobre la nación han sido leídas como una reacción ante la posición hegemónica de la cultura francesa en Europa (Mah 1994). Herder, y luego Fichte, buscaron en la cultura y en la lengua evidencias para contestar la superioridad francesa y alcanzar así la necesaria “autonomía moral” de la cultura alemana. Pero vale recordar que los *Discursos a la nación alemana* de Fichte son pronunciados en la Academia Prusiana durante la ocupación napoleónica. Incluso su condición pedagógica podría ser leída no como un atenuante sino como un rasgo peculiar de todo discurso nacionalista.⁸ ¿Es posible entonces, aislar a los fundadores del pensamiento sobre la nación de la dominación de la ideología nacionalista como si sus discursos hubieran sido elaborados en condiciones de asepsia cultural e histórica y existiera un punto en el que la identidad nacional se constituye *afuera o más allá* de la ideología? Este parece uno de los propósitos explícitos de Carla Hesse y Thomas Laqueur, según lo declaran en la introducción al número de *Representations* dedicado a las culturas nacionales frente al nacionalismo compilado por ellos: “[R]escatar las culturas nacionales y las naciones de la dominación de una ideología, el nacionalismo, y de una forma política específica que es su *telos*, el estado nacional” (1994: 1). Podríamos decir con Greenfeld, que naciones y nacionalismo se han vuelto indistinguibles y que una empresa que intentara separarlos estaría ejerciendo una violencia interpretativa que la lectura cuidadosa de los textos –según lo demuestra Thom– no habilita. La idea de nación surge en un entramado discursivo donde el nacionalismo e incluso el Estado son actores insoslayables y determinantes de su misma aparición conceptual.⁹

EL NACIONALISMO COMO “FASE”

También cabe preguntarse si las interpretaciones del nacionalismo como

8. Hans-Christian Lucas (1984) arguye que la condición educativa y pedagógica de los *Discursos* de Fichte matizan su politicidad y mitigan su nacionalismo. Precisamente la condición pedagógica es una de las características distintivas de la narración de la nación, según Bhabha (1990); los ejemplos abundan pero basta con leer los textos de Herder y Renan reproducidos en este libro para comprobar su voluntad educativa y sus condiciones de enunciación pedagógicas.

9. Veo la “nación” como un elemento de la relación entre el Estado y el sujeto, entendida como una relación cultural. Más específicamente, veo la “nación” como un constructo ideológico que ha sido esencial para asignar posiciones de subjetividad en el Estado moderno (Verdery 1992: 8).

una idea liberal europea, que devino posteriormente en un monstruo amenazador, capaz de ser empleado desde los países periféricos o desde el corazón de Occidente para destruir la civilización moderna, son sustentables. Como lo señala Chatterjee, el nacionalismo fue leído y continúa siéndolo (cf. Kohn 1944; Kedourie 1992; Nairn 1997), como una bendición derramada desde Europa sobre el resto del mundo; un instrumento liberador capaz de portar dentro de sí los valores ilustrados y despararramarlos entre las culturas "atrasadas" (Chatterjee 1993: 4-5). Incluso muchos intelectuales de América Latina—desde Sarmiento hasta José Vasconcelos o el mismo Mariátegui— abrazaron esta concepción, entendiendo su misión como la propagación de ideales como justicia, igualdad y soberanía popular para promover la modernización. No obstante, la caída del muro de Berlín y la proliferación de nuevos estados nacionales en Europa del este y en Asia revivió la percepción del nacionalismo como una amenaza y, sobre todo, como una deformación contemporánea que desvirtúa sus contenidos originales. Esta visión teleológica y esencialista estaría negándose a reconocer en el nacionalismo un conjunto de fuerzas en tensión identificables tanto en sus tempranas formulaciones europeas y manifestaciones americanas (por ejemplo, en Bolívar), así como en formas más contemporáneas europeas y no europeas. La convivencia dentro de sí de componentes ideológicos antagónicos permite leer el nacionalismo como un significativo vacío (Laclau 1996), esto es, un vehículo para reclamos de diversa índole, al que pueden adherírsele desde la lucha por la igualdad de derechos de las minorías hasta la xenofobia. El nacionalismo ha sido definido como *camaleónico* (Hutchinson y Smith 1994:8), es decir, de localización conceptual fronteriza y pasible de ser apropiado por facciones antagónicas en su provecho. No se trata por lo tanto de que la ideología nacionalista haya nacido como una virgen europea que al ser capturada por pandillas rebeldes tercermundistas fue dotada de oscuros matices autoritarios sino de asumir su complejidad inherente. Los valores universales han obtenido ya suficiente descrédito por sí mismos como para continuar oponiéndolos a particularismos periféricos, dependientes, ahistóricos. Nada más alejado del propósito de esta edición que reproducir la división binaria entre las "naciones antiguas y continuas" y las naciones por diseño.¹⁰

Otro camino para proseguir interrogando la naturaleza ideológica de la nación es desagregar su polisemia y explorar su genealogía. Ya Renan se encargaba de distinguir entre nación y patria, y lecturas actuales del problema retoman esta distinción, procurando reconstruir la genealogía conceptual de ambos términos como categorías separadas. Maurizio Viroli subraya la necesidad de reconocer muchos de los atributos asignados a la nación como pro-

10. Esta clasificación ahora bastante cuestionada fue planteada por Hugh Seton-Watson (1977: capítulos 1 y 2).

prios de la patria, procurando despejar así la ambigüedad conceptual de aquella (1995). Según Viroli, la idea de patria se inserta en una tradición más rica y extensa que la de la nación, tradición que se remonta a la antigüedad clásica y en la que se condensan muchos de los valores que han sido atribuidos, erróneamente, al nacionalismo. De este modo, muchas de las virtudes cívicas asociadas con el nacionalismo corresponden en realidad, para Viroli, al patriotismo republicano. Los enemigos del patriotismo republicano son la tiranía, la corrupción, el despotismo y la opresión, mientras que para el nacionalismo los enemigos son la contaminación cultural, la heterogeneidad, la impureza racial y la desunión social, política e intelectual. El nacionalismo resulta de esta manera identificado en bloque con sus rasgos más intolerantes, autoritarios, discriminatorios y xenófobos.

Si bien la historización del nacionalismo como una derivación moderna del amor a la patria resulta necesaria y correcta, el planteo de Viroli no hace otra cosa que intentar una nueva clasificación que distinga entre buen y mal nacionalismo, o entre el nacionalismo con aspiraciones de justicia y libertad universales y sus variantes fanáticas e intolerantes, a menudo asociadas con deformaciones que han corrompido su contenido original. Esta distinción se encuentra presente en casi todos los estudios que se proponen analizarlo, desde los clásicos de Elie Kedourie hasta los ampliamente difundidos trabajos de Ernest Gellner, pasando por Todorov (1991), Greenfeld (1992) y Nairn (1997). La aspiración universalista por desarrollar un mapa capaz de clasificar las diferentes manifestaciones del nacionalismo casi siempre incurrir en una cuadrícula etnocéntrica que divide a los nacionalismos entre occidental y oriental, cívico y étnico, doctrinario e instrumental o interior y exterior.¹¹ Cualquiera sea la taxonomía construida, siempre está implícita la idea de que el nacionalismo tuvo un momento virtuoso y que luego fue apropiado por países “inmaduros” y que los países “maduros” y civilizados de occidente están largamente a salvo de ese virus. Desafortunadamente para quienes han elaborado estas teorías, el nacionalismo continúa siendo un fenómeno elusivo y complejo y, según lo demuestra Parekh en su artículo, capaz de manifestarse en formas extremadamente diversas que sin duda pueden abreviar en las doctrinas occidentales, entre muchas otras fuentes endógenas y exógenas que componen su discurso.

El caso de Mariátegui ofrece en este sentido una valiosa oportunidad para estudiar la complejidad del pensamiento nacionalista. Su posición es colonial

11. Para un resumen de las clasificaciones clásicas del nacionalismo véase Hutchinson y Smith (1994: 5-8). Todorov divide el nacionalismo en “exterior” e “interior”, atribuyéndole al primero un sentido estatal, de ambiciones expansionistas y militares, y al segundo un sentido liberador, democrático e igualitario (1991: 203-208). Otro ejemplo de una clasificación puede encontrarse en Floria (1998).

y anticolonial a la vez y puede criticar la herencia colonial española a la que responsabiliza por la ausencia de una literatura peruana, pero al mismo tiempo afirmar que “la literatura nacional del Perú [...] es una literatura escrita, pensada y sentida en español”. Los debates sobre la lengua del siglo XIX parecen haber quedado atrás para Mariátegui, y en cambio exhibe total certeza acerca de la necesidad del camino europeo para la formación de la nacionalidad y su modernización (Garrels 1982: 33-72). Quizás antes de incurrir en una nueva simplificación, atribuyendo a la ideología liberal los evidentes rasgos evolucionistas que también pueden encontrarse en el marxismo de Mariátegui –y en el marxismo en general, como señala Smith con respecto a Hobsbawm (Smith 1995: 11-12)–, sería mejor asumir la ambivalencia constitutiva de todo discurso nacionalista y la posición contradictoria de las *intelligentsias* periféricas, atravesadas por lealtades antagónicas. El sujeto nacional tiene en las culturas poscoloniales una voz escindida y, según la metáfora acuñada para describir la nación, un rostro con dos caras como el del dios Jano: una que mira hacia el pueblo y otra que mira hacia la metrópolis. Como lo expresa Bikuh Parekh, el nacionalismo latinoamericano es culturalmente colonial y políticamente anticolonial; esto es, culturalmente afiliado a posiciones europeas y autodefinido en esos términos –lo que en muchos casos, como en el de Mariátegui o en el de Sarmiento, implica una mirada racista sobre las minorías indígenas de la nación– y políticamente anticolonial, es decir, capaz de entender la cultura nacional como un instrumento para construir una identidad independiente y crítica de las estructuras de dominación colonial.

Frantz Fanon veía la nación estrictamente como una herramienta para la descolonización y para alcanzar un orden posnacional en el que la unidad de los oprimidos garantizara, en una etapa superior, la abolición del estado nacional. Según observa Homi Bhabha, “Fanon escribe en contra de esa forma del historicismo que asume que hay un momento en que las temporalidades diferenciales de las historias culturales convergen en un presente inmediatamente legible. [...] El explora el espacio de la nación sin identificarlo de inmediato con la institución histórica del estado” (1990: 302-3). La proclama de la unidad de la nación esconde, con demasiada frecuencia, las aspiraciones totalizadoras del Estado y junto con él, la matriz historicista que asigna al nacionalismo una sola dirección y una sola meta. Incluso en Fanon puede reconocerse la pulsión totalizadora y patriarcal del nacionalismo, su rechazo simultáneo y contradictorio de la nación como destino unívoco pero también el rechazo de formas culturales que se aparten de la misión específica en la lucha anticolonial. En este sentido el texto de Fanon, como el de Mariátegui, manifiesta una voluntad política inequívoca: la cultura debe subordinarse a las luchas de liberación y más aún: ciertas formas como el arte no figurativo o la poesía de vanguardia –características, para Fanon, de la cultura colonizada– deberán ser abandonadas a favor de una pintura o una literatura descriptivas, realistas y al servicio de la formación de la conciencia nacional. Su

exhortación militante evoca el autoritarismo de las vanguardias artísticas y políticas y en ella se leen posiciones potencialmente racistas, misóginas y discriminatorias en las que a menudo incurrieron los movimientos de liberación nacional.

Es que el nosotros construido a partir del no-otros generado con la descolonización, nunca es un sujeto definible en términos simples. Por el contrario, como observa Clifford Geertz, siempre es más fácil definirse como no europeo, o como no británico, que como pakistaní, nigeriano, brasileño, argentino o chileno, por más que la historia cultural nacionalista haya buscado soldar el vínculo entre cultura y nacionalidad, eliminando todo desajuste y asimetría. Las temporalidades desparejas que cohabitan en la nación sólo pueden aflorar con la ayuda de una lectura crítica de la identidad que permite contrastarlas tanto con las historias homogeneizadoras narradas desde los centros metropolitanos como con perspectivas periféricas que tienden a reproducir esas lecturas en el nivel local, mediante la construcción de relatos unánimes en nombre de la unidad nacional. Podríamos decir con respecto a los ensayos aquí reunidos lo que Edward Said dijo de los Estudios del Subalterno: “La suya no es historia de las ideas, calma narrativa de los acontecimientos, recitación desapegada de hechos objetivos. Es antes agudamente contestataria, un intento de arrebatar el control del pasado indio a sus escribas y curadores del presente, dado que, como veremos, mucho del pasado continúa en el presente” (Said 1988: vii). Está en el ánimo de este volumen presentar al público hispanohablante un conjunto de intervenciones críticas sobre el nacionalismo y desde él, que interponen una pregunta en el par nación-cultura, como una contribución a la desestabilización de las certezas en la práctica de la historia cultural.

ÁLVARO FERNÁNDEZ BRAVO

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, Benedict, 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Verso.
- 1996. “Introducción” a Gopal Balakrishnan, comp., *Mapping the Nation*. Londres y Nueva York: Verso-new left review, pp. 1-16.
- Berlin, Isaiah, 1976. *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. Oxford: Clarendon.
- Bhabha, Homi K., 1990. “Dissemination” en Bhabha, comp., *Nation and Narration*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 291-322.
- Boswell, David y Jessica Evans, comps., 1999. *Representing the Nation: A Reader. Histories, heritage and museums*. Londres: Routledge/The Open University.
- Connor, Walker, 1990. “When is a Nation?” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol 13, N° 1, pp. 92-100.

- Chabod, Federico, 1997 [1961]. *La idea de nación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chatterjee, Partha, 1993. *The Nation and its Fragments*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chartier, Roger, 1999. *Cultura escrita, literatura e historia*. Coacciones transgredidas y libertades restringidas. Conversaciones de Roger Chartier con Carlos Aguirre Anaya, Jesús Anaya Rosigue, Daniel Goldin y Antonio Saborit. Edición de Alberto Cue. México: Fondo de Cultura Económica.
- Floria, Carlos, 1998. *Pasiones nacionalistas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garrels, Elizabeth, 1982. *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*. GaitHERSBURG, MA, USA: Ediciones Hispamérica.
- Gellner, Ernest, 1998. *Nacionalismo*. Barcelona: Destino.
- Greenfeld, Liah, 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, USA y Londres: Harvard UP.
- Guerra, Francois-Xavier, 1977. "La nación en América Hispánica: el problema de los orígenes" en Gauchet, Marcel *et al.*, comps., *Nación y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Hesse, Carla y Laqueur, Thomas. "Introducción" a *Representations*, vol. 0, Issue 47: Special Issue, National Cultures before Nationalism (verano de 1994), pp. 1-12.
- Hobsbawm, Eric, 1990. *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchinson, John y Anthony D. Smith, 1994. Introducción y compilación. *Nationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Kedourie, Elie, 1993 [1960]. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kohn, Hans, 1944. *The Idea of Nationalism: A Study in its Origins and Background*. New York: The Macmillan Company.
- Lambropoulos, Vassilis, 1988. *Literature as a National Institution: Studies in the Politics of Modern Greek Criticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Lucas, Hans-Christian, 1984. Introducción a Johann Gottlieb Fichte, *Discursos a la nación alemana*. Buenos Aires: Hispamérica, pp. 9-37.
- Mah, Harold, 1994. "The Epistemology of the Sentence: Language, Civility, and Identity in France, Germany, Diderot to Nietzsche" en Hesse y Laqueur, pp. 64-84.
- Michener, 1993. *Nationality, Patriotism and Nationalism*. St. Paul, Minnesota: Professors World Peace Academy.
- Minogue, K. R., 1975. *Nacionalismo*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: Paidós.
- Nairn, Tom, 1997. *Faces of Nationalism: Janus Revisited*. Londres: Verso.
- Pinilla, Norberto, 1942. *La controversia filológica de 1842*. Santiago: Editorial Universitaria de Chile.
- Rubione, Alfredo V. E., comp., 1983. *En torno al criollismo: textos y polémica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Said, Edward, 1988. Prólogo a Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, comps. *Selected Subaltern Studies*. Nueva York y Oxford: Oxford University Press, pp. V-X.
- Seton-Watson, Hugh, 1977. *Nations and States: an Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Londres: Methuen.

- Todorov, Tzvetan, 1991. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Traducción de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI.
- Tohm, Martin, 1990. "Tribes within nations: the ancient Germans and the history of modern France" en Bhabha, pp. 23-43.
- Ventura, Roberto, 1991. *Estilo Tropical: Histórica cultural e polémicas literárias no Brasil*. San Pablo: Companhia Das Letras.
- Verdery, Katherine. "Comment: Hobsbawm in the East" en *Anthropology Today*, Vol. 8, N° 1 (febrero de 1992), pp. 8-10.
- Weber, Eugene, 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*. Londres: Chatto.

Primera parte

LOS FUNDADORES

Johann Gottfried von Herder

1. GENIO NACIONAL Y MEDIO AMBIENTE*

El cuadro hasta ahora esbozado de las diversas naciones no quiere ser otra cosa que el telón de fondo sobre el cual destacamos algunas partes con las observaciones respectivas, así como los grupos designados no pretenden ser más que lo que eran los “templa” de los augures en el cielo, a saber, sectores supuestos para facilitar la orientación de nuestra mirada, instrumental auxiliar para ayudar nuestra memoria. Veamos ahora lo que nos brindan con miras a la antropología filosófica.

POR DIVERSAS QUE SEAN LAS FORMAS EN QUE LA ESPECIE HUMANA APARECE EN LA TIERRA, EN TODAS PARTES ES UNA MISMA ESPECIE

Si en la naturaleza no hay dos hojas iguales en un árbol, menos lo son

* Para la traducción se consultó la edición inglesa publicada en Chicago por The University of Chicago Press: *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind* (Reflexiones sobre la filosofía de la historia de la humanidad) en 1968. Se decidió mantener el título del capítulo de la edición norteamericana, pp. 3-33. También se confrontó con la edición castellana de J. Rovira Armengol: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, publicado por la editorial Losada de Buenos Aires en 1959. Herder (1744-1803) publicó su libro bajo el título *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* entre los años 1784 y 1791.

dos rostros humanos y dos formas de organización humana. ¡De qué variedad es capaz la obra de arte de nuestra estructura! Sus partes fijas se disuelven en fibras tan finas y enlazadas de manera tan múltiple que ningún ojo es capaz de seguir su curso, pues deben su cohesión a un aglutinante cuya delicada fórmula de mezcla se sustrae a todos los cálculos. Y eso que estas partes son todavía lo menos que tenemos, nada más que el ánfora, la envoltura, el soporte de multitud de savias y humores bulliciosos y animadores que laten en nosotros en cantidad muy superior a la de aquéllos, otorgándonos los goces vitales. “Ningún hombre —dice Haller—¹ es completamente similar a otro en su estructura interna; se distingue por el curso que siguen sus haces nerviosos y sus arterias, formando tantos millones de casos distintos que apenas es posible hallar en medio de tanta diversidad de partes delicadas cuanto tengan en común”. Ahora bien: si semejante variedad se presenta ya al ojo del anatomista y disector, ¡cuánto mayor no debe ser la que informa los dinamismos invisibles de un organismo tan artificioso! De suerte que, al fin de cuentas, todo hombre acaba por constituir su propio mundo, semejante, sí, en su manifestación externa, pero estrictamente individual en su interior e irreducible a la medida de otro individuo.

Ningún hombre, por lo demás, es una sustancia independiente, sino que se encuentra en constante intercomunicación con todos los elementos de la naturaleza. Vive del soplo del aire lo mismo que de las más diversas criaturas de la Tierra, de alimentos y de bebidas; emplea el fuego lo mismo que absorbe la luz e inficiona el ambiente; en el sueño como en la vigilia, en reposo como en movimiento, contribuye a la transformación del Universo; ¿cómo, pues, no habría de ser modificado por él? Demasiado poco se dice del hombre al compararlo con la esponja empapada en agua, o con la yesca penetrada por la brasa; él mismo es una armonía infinita, un mundo viviente, sobre el cual actúan las armonías de todas las fuerzas dinámicas que lo rodean.

El círculo completo de la vida humana es toda una transformación cuyos símbolos son las diversas edades del hombre; todo el género humano, pues, se halla en continua metamorfosis. Unas flores se marchitan y caen al suelo; otras brotan y florecen; el gigantesco árbol realiza en sus múltiples ramas todas las estaciones del año a la vez.

Si suponemos el cálculo de pérdida de sustancia por evaporación, según el cual un hombre al llegar a los ochenta años ha renovado todo su cuerpo veinticuatro veces,² ¿quién se anima a seguir la transformación de la materia y sus formas a lo largo de todo el reinado del hombre sobre la Tierra y con todas las causas modificantes, siendo así que no hay un punto sobre nuestro

1. Prefacio a Buffon, *Historia Natural*, t. 3.

2. Según Bernoulli, en Haller, *Physiol.* t. VIII, 1, 30, donde se encuentran multitud de observaciones sobre los cambios en la vida humana.

globo terráqueo tan multiforme, ni una ola en la corriente del tiempo, que sean todos iguales entre sí?

Los habitantes de Alemania fueron, hace pocos siglos, hombres cuyo desarrollo correspondía al de los habitantes de la Patagonia, y hoy ya no lo son; de la misma manera, los habitantes de climas futuros no se asemejarán a nosotros. Si nos remontamos ahora a aquellas épocas en las que toda la vida sobre la Tierra parece haber sido tan diferente de la que hoy conocemos; la época, por ejemplo, en que vivían elefantes en Siberia y América del norte, y cuando existían los animales gigantes cuyos esqueletos se encuentran ahora en el río Ohio, etc., podemos afirmar que, si en aquel entonces habitaban hombres en estas regiones, deben de haber sido muy diferentes de los que ahora viven allí. Así, pues, la historia de la humanidad se convierte, al fin y al cabo, en un teatro de transformaciones cuya visión completa posee solamente Aquel que inspira todas estas formas y se complace en su variedad. El edifica y destruye, retoca las figuras y las modifica, cambiando el mundo que las rodea. El peregrino sobre la Tierra, el hombre de vida efímera no puede hacer más que admirar los prodigios de este gran Espíritu en una parte ínfima de su extensión, gozar de la propia figura que le ha sido otorgada en el conjunto de sus congéneres, hacer un acto de adoración y desaparecer luego con ésta su figura. “¡También yo he visitado Arcadia!” es el epitafio de todos los mortales en medio de la continua transformación y renacimiento de la creación.

Siendo así que la razón humana insiste siempre en hallar la unidad en medio de la multiplicidad y que el intelecto divino, su modelo, supo conciliar en todas partes la infinita variedad con la uniformidad, nos es lícito volver del inmenso reino de las transformaciones a la más simple de las afirmaciones: los hombres en toda la Tierra constituyen una sola especie.

¡Cuántas fábulas de la Antigüedad sobre monstruos humanos y deformados han desaparecido a la luz de la investigación histórica! Y donde todavía quedan reliquias de tales leyendas, estoy seguro de que la luz clara de posteriores investigaciones acaba por convertirlas en una verdad más bella. Ya se conoce ahora al orangután y se sabe que no le corresponde alma humana ni lengua racional; una información más cuidadosa acerca del orang-cubub u orang-guhu en Borneo, Sumatra e Islas Nicobar acaba también con el hombre selvático dotado de cola.³

Las noticias sobre los hombres con los pies invertidos de Malaca; la no-

3. Todavía Marsden lo tiene en cuenta en su descripción de Sumatra; pero se basa solamente en leyendas. Mobeddo en su obra sobre el origen y evolución del lenguaje juntó toda la tradición a su alcance (t. I, p. 219, etc.) El profesor Blumenbach en *De varietate generis humani* ha demostrado cuáles son las fuentes a que se remontan los retratos del hombre selvático dotado de rabo.

ción, probablemente raquítica, de los enanos de Madagascar; los varones con vestidos de mujer de Florida, etc., requieren la misma revisión que ya han merecido los albinos, los dondos, los patagónicos y los taparrabos de las mujeres hotentotes.⁴

Los hombres que consiguen exterminar aparentes defectos de la creación, mentira del acervo de nuestros conocimientos y deshonor de nuestra naturaleza, están en la verdad y vienen a ser como los héroes en las fábulas mitológicas del mundo antiguo: matan a los monstruos sobre la Tierra.

No quisiera que la aproximación genética del hombre al mono se lleve tan lejos que al tratar de construir una evolución escalonada de todas las cosas se desconozca la verdadera gradación y los intervalos de la escala, sin los cuales ésta no puede existir. ¿Qué explicación, por ejemplo, nos brindaría el sátiro raquítrico para la figura del camachadal, el petiso silvano para la altura del groenlandés o el pongo acerca del patagónico, ya que todas estas conformaciones se derivan de la misma naturaleza humana, aun en la hipótesis de que no existieran monos en este mundo? Y quienes tratan de ir más allá todavía, pretendiendo explicar ciertas deformaciones de la raza humana con su origen genético en los simios, creo que se aventuran a una hipótesis tan improbable como deshonrosa. La mayor parte de estas aparentes semejanzas con los monos hacen su aparición en regiones donde nunca han existido los monos, como, por ejemplo, el cráneo huido de los calmuco y mancoleses, las orejas gachas de los pevas y amicuanes, las manos estrechas de algunos salvajes de las Carolinas, etc. Tan poco simiescos son estos rasgos que, superado el engaño inicial de una observación superficial, se descubre que el calmuco y el negro siguen siendo hombres en el pleno sentido de la palabra, también en lo que toca a la formación de su cráneo, y que el malicolese hasta demuestra poseer facultades que muchas otras naciones no tienen. A la verdad, hombre y simio nunca han constituido una misma especie, y yo quisiera ver extinguidas, por fin, las últimas reliquias de la leyenda que los hace convivir, en algún lugar de la Tierra en fecunda unión generadora. La naturaleza ha dotado a cada especie de su propia heredad.⁵

4. Sonnerat todavía hace mención de los hombres de Malaca (*Voyages aux Indes*, t. II, p. 103), pero también él se basa sólo en leyendas. La información sobre los enanos de Madagascar ha sido reiterada por Fiacourt y luego por Commerson, siendo, sin embargo, desechada por exploradores posteriores. Sobre los hermafroditas de Florida véase Hehne, *Tratado crítico en Comment. Societat. Reg. Goetting* (Memorias de la Real Sociedad de Göttingen). 1778, p. 993. Sobre hotentotes véase Sparrmann, *Reisen*, p. 177.

5. En los extractos del diario de un reciente explorador que viajó por el Asia (Leipz. 1784), p. 256, se afirma todavía la comunidad de vida con los monos, pero sólo basándose en leyendas.

Al mono lo han subdividido en tantas clases y familias, y propagada cada una de ellas cuanto pudo; tú, empero, oh hombre, rinde honores a tu linaje: ni el pongo ni el longimano es tu hermano pero sí lo son el americano y el negro. No los oprimirás, pues, no los asesinarás ni has de robarles su propiedad, porque hombres son lo mismo que tú. Con el mono, en cambio, no te es lícito confraternizar.

Por último, desearía que no se lleven más allá de los justos límites las subdivisiones que un celo por la sistematización científica, del todo laudable, ha querido atribuir al género humano. Así, por ejemplo, algunos se han atrevido a suponer cuatro o cinco divisiones que denominan *razas*, originalmente hechas por regiones o por el color de la piel. Yo no veo una razón suficiente para semejante denominación. La palabra *raza* induce a pensar en una diversidad de origen que aquí no corresponde, o, por lo menos, comprende a las razas más distintas en cada una de esas diferentes regiones o colores. Todo grupo étnico homogéneo es ya un pueblo, tiene su cultura nacional lo mismo que su idioma, aunque la zona donde habita le imprime unas veces un carácter propio, otras sólo una ligera modalidad peculiar, sin que ni lo uno ni lo otro basten para destruir la conformación original y típica de una nación. Esta evolución se puede seguir hasta en las familias y sus transiciones son tan imperceptibles como variables. En una palabra: no hay en la Tierra cuatro o cinco razas ni variedades exclusivas. Un color pasa a otro en transición imperceptible; toda formación particular está en la línea del carácter genético, y mirando las cosas en conjunto, todo viene a ser una infinita escala de matices de una sola pintura que abarca todos los lugares y tiempos de la Tierra. Como tal no forma objeto de la historia natural sistemática ni de la historia físico-geográfica de la humanidad.

ESTA ÚNICA ESPECIE HUMANA SE HA ACLIMATADO EN TODOS LOS LUGARES DE LA TIERRA

Contemplemos a esas langostas de la Tierra, los calmuco y mongoles: no cuadran en ninguna otra región del mundo sino en sus estepas y montañas. Montando su pequeño caballo, el hombre de baja estatura y poco peso recorre inmensos desiertos y territorios; sabe reanimar la cabalgadura que está a punto de sucumbir, y cuando amenaza morir de sed le da fuerzas con una sangría, abriendo una vena en el cuello del animal. Buena parte de estos parajes no conocen la lluvia y sólo los refresca el rocío, y una fertilidad inagotable de la tierra que se reviste de siempre renovado verdor. Por amplias extensiones no se encuentra un árbol ni una fuente de agua dulce. Estas tribus salvajes y gobernadas por una férrea disciplina recorren aquellos campos de pastoreo apacentando sus rebaños. El compañero que comparte su forma de vida, el caballo, conoce la voz del amo, viviendo, como éste, una existen-

cia pacífica. El ocioso calmuco está sentado allí con embrutecida indiferencia y contempla su cielo siempre azul, atento sólo a los ruidos que le llegan a través de las infinitas extensiones del desierto. En cualquier otra zona, los mongoles han evolucionado y se han diferenciado; pero mientras permanecen en sus tierras son y siguen siendo lo que por milenios han sido, y nada cambiará su existencia mientras su región no sea modificada por obra de la naturaleza o del hombre.⁶

El árabe con su noble caballo y su camello paciente y resistente, pertenece al desierto.⁷

Como el mongol en sus estepas y altas mesetas, así recorre el más esbelto beduino su amplio desierto afro-asiático, nómada también él de su territorio exclusivo, con el cual están en consonancia su manera sencilla de vestir, su modo de vida, sus costumbres y su carácter, y su misma tienda que conserva el aspecto que sus antepasados le imprimieron hace miles de años. Amante de la libertad, desprecia las riquezas y los placeres. Siempre listos para las rápidas corridas en sus caballos que cuidan como a sí mismos, y no menos prontos para la guerra. Su figura es delgada y nervuda, su color marrón, sus huesos fuertes. Infatigables y sufridos para las molestias, unidos por el desierto que es su patria, se dan uno por todos y todos por uno, fieles a su palabra, hospitalarios y nobles, audaces y emprendedores. Su vida llena de peligros los ha habituado a la prudencia y al recelo; el desierto solitario ha desarrollado su tendencia vengativa, pero también el entusiasmo, el culto de la amistad y el orgullo indomable. Dondequiera que aparezca un árabe, sea en el Éufrates o en el Nilo, en el Líbano o en el Senegal, hasta Zanzíbar y el Océano Índico, siempre se muestra con su peculiar carácter árabe, a no ser que un clima extraño lo haya modificado paulatinamente.

El californiano que vive en los confines del mundo, perdura en sus tierras estériles, con su estilo de vida parco y frugal y las inclemencias de un clima siempre variable. No se queja del calor ni del frío, se salva del hambre, aunque a duras penas, y es feliz sobre su terruño.

Sólo Dios sabe —dice cierto misionero—⁸ cuántas miles de millas ha recorrido un californiano que llega a los ochenta años durante su vida errante, hasta que encuentra su último reposo en el sepulcro. Muchos de ellos cambian de morada como cien veces al año, de manera que apenas duermen tres veces seguidas en el

6. Para determinadas regiones, véase Pallas y otros antes nombrados. Acerca de la vida y las costumbres de una tribu de calmuco junto al río Lauk, la autobiografía de su cautiverio de G. Opitz sería un cuadro muy pintoresco si no fuera adornada de tantas observaciones del autor que le confieren carácter novelesco.

7. Además de numerosos viajes antiguos a la Arabia, véase *Voyages*, de Pagés, t. II, pp. 62-87.

8. Noticias de California, Mannheim, 1773, varios pasajes.

mismo lugar y paraje. Se dejan caer donde los sorprende la noche, sin preocuparse de las alimañas ni de la suciedad del suelo. Su piel marrón negruzca les sirve de abrigo. Arco y flecha hacen de utensilios domésticos, una piedra sustituye el cuchillo, un hueso o palo puntiagudo sirve para desenterrar las raíces; una coraza de tortuga hace de cuna para los niños, una tripa o vejiga de recipiente de agua, y, si la suerte les fue propicia, tienen una bolsa tejida de hilo de áloe a manera de red de pescador donde meter sus provisiones y andrajos. Comen raíces y diversas semillas así como heno seco, todo lo cual recogen con dificultad y lo vuelven a sacar de sus propias deyecciones cuando apremia el hambre. Todo lo que sea carne o se le parezca, incluso murciélagos, orugas y gusanos, tiene categoría de festín, y hasta las hojas de algunos arbustos, maderas y brotes, cueros, correas y huesos tiernos no se excluyen de la dieta cuando la necesidad los obliga. Y a pesar de todo, estos miserables gozan de buena salud; llegan a una edad avanzada y son de fuerte constitución, de suerte que es milagro que alguno entre ellos llegue a encanecer, y esto muy al filo de la vida. Siempre están de buen humor; risas y bromas están a la orden del día entre ellos; su figura es esbelta, su cuerpo ágil y veloz; con dos dedos del pie saben levantar piedras y otros objetos del suelo, y se mantienen erguidos a la perfección hasta muy viejos; sus hijos se ponen de pie y aprenden a caminar antes de cumplir un año. Cansados de parlotear se acuestan y duermen hasta que los despierta el hambre; apenas despiertos, vuelven a charlar y bromear; y de esta manera continúan por todos sus caminos hasta que, por fin, el californiano agotado espera la muerte tranquilo e indiferente. Los que viven en Europa pueden envidiarles su felicidad a los californianos, mas no pueden hallarla aquí, si no vienen armados de la más completa indiferencia de poseer mucho o poco en este mundo y de someterse a la voluntad de Dios en todas las contingencias.

Podría yo segur ofreciendo cuadros climáticos de varias naciones de distintas regiones del mundo, desde los camchadales hasta los habitantes de Tierra del Fuego; pero, ¿para qué trazar estos breves bocetos, cuando cada viajero que observa con precisión o siente como un hombre nos proporciona descripciones del clima en cada una de sus pinceladas? En la India, gran centro de los pueblos mercantes, se distinguen el árabe y el chino, el turco y el persa, el cristiano y el judío, el malayo y el negro, el japonés como el gentú, porque cada cual lleva consigo, también hasta las costas más lejanas, el carácter de su región y de su estilo de vida. La antigua tradición, hablando en lenguaje figurado, dice que Adán fue formado del polvo de las cuatro partes del mundo y que le inspiraban los espíritus y las fuerzas de toda la faz de la Tierra. Dondequiera que sus descendientes hayan emigrado en el transcurso de los milenios para radicarse allí cual árboles, echaron sus raíces y dieron hojas y flores conforme al clima respectivo. Permítasenos sacar de aquí algunas conclusiones que al parecer explican algunos hechos notables de la historia antropológica, que de lo contrario causarían asombro.

En primer lugar resulta claro por qué todos los pueblos adaptados al suelo que habitan, le sean tan fieles y no acierten a separarse de él. La estructura

de su cuerpo y su estilo de vida, sus alegrías y sus quehaceres a los que se habituaron desde su infancia, todo el ámbito de intereses de su psicología es condicionado por el clima. Privándolos de su tierra, se les ha quitado todo absolutamente. Cranz,⁹ narra la triste suerte de los seis groenlandeses

a los que se condujo por vez primera a Dinamarca, notándose que a pesar de todos los cuidados y una abundante provisión de bacalao y aceite de ballena que se les prodigaba, dirigían a menudo sus miradas entristecidas con lamentos y suspiros hacia el norte, la patria lejana, para finalmente darse a la fuga en sus cajak. Un fuerte viento los arrojó a la costa de Schonen, y conducidos de vuelta a Copenhague, dos de ellos murieron de pesar y nostalgia. De los restantes, dos volvieron a huir, pudiéndose capturar sólo a uno de ellos. Éste, cada vez que veía un niño pequeño abrazándose al cuello de su madre, prorrumpía en amargo llanto (de donde se coligió que debería de tener mujer e hijos; no hubo forma de entenderse con ellos ni prepararlos para el bautismo). Los últimos dos de este grupo permanecieron durante unos diez o doce años en Dinamarca y fueron aprovechados para la pesca de perlas en Coldigue; pero durante el invierno se les sobrecargó de trabajo en tal forma que uno murió, mientras que el otro, haciendo otra tentativa de huir, fue alcanzado cuando ya se encontraba a treinta o cuarenta millas de la costa, muriendo luego también él de tristeza.

Las palabras no bastan para expresar la tristeza desesperada con que un esclavo negro, comprado o raptado, deja la costa de su patria para no volver a verla jamás. Röner dice¹⁰ que

hay que emplear una estrecha vigilancia para que los esclavos no se apoderen de un cuchillo, tanto en el fuerte como en el barco. Durante la travesía a las Indias occidentales hay bastante que hacer para mantenerlos de buen humor. Por eso hay provisión de arpas europeas, como también de tambores y de flautas a cuyo son se los hace bailar, asegurándoles que son llevados a un hermoso país donde tendrán mujeres en abundancia y buena comida y cosas por el estilo. A pesar de esto, no faltan lamentables ejemplos de navegantes a quienes asaltaron y asesinaron, dejando luego el barco a la deriva en dirección a la costa. Y cuántos ejemplos mucho más tristes aun se han visto de suicidios por desesperación de estos infelices secuestrados.

Cuenta Sparrmann¹¹ por boca de un propietario de tales esclavos, que de noche suelen caer en una especie de delirio que los impulsa a asesinar a al-

9 *Gesch. von Grönland* (Historia de Groenlandia), p. 355.

10. Römer, *Nachrichten von der Küste Gulnea* (Relato de la costa de Nueva Guinea), p. 279.

11. *Viajes de Sparrman*, p. 73; el explorador filántropo tiene diseminadas en su obra muchas tristes noticias sobre el trato y la caza de los esclavos; pp. 195, 612 y siguientes.

guien, cuando no a sí mismos, “porque el recuerdo cargado de nostalgia de la dolorosa pérdida de su patria y su libertad se despierta con singular furor durante la noche, cuando el ruido del día no los distrae”.

¿Y qué derecho os asistía, hombres deshumanizados, de hacerlos siquiera al país de estos infelices, y mucho menos, de arrebatárselo, y a ellos a su tierra, mediante el robo, la astucia y la crueldad? Hace milenios les pertenece este continente lo mismo que ellos a él; sus mayores habían pagado por él un precio elevado por demás: su figura y color de negro. Moldeándolos a su imagen e imprimiéndoles su propio sello, el sol africano los había adoptado como hijos suyos; este hecho os acusa de ladrones de hombres y salteadores, adondequiera los conduzcáis en vuestros barcos de negreros.

Segundo. Crueles son, pues, las guerras que sostienen los salvajes por su tierra y por los hijos de ésta, arrebatados, injuriados y atormentados, que son sus hermanos. De ahí proviene, por ejemplo, el odio reprimido de los americanos contra los europeos, aunque éstos los traten de un modo siquiera pasable, pues, imborrable vive en ellos el sentimiento: ¡Vosotros nada tenéis que ver aquí: este país es nuestro! De ahí la mal llamada traición de los denominados salvajes, aunque parezcan aplacados por la cortesía de los europeos. No bien se despertó su innato patriotismo, estalló el incendio, disimulado hasta entonces a duras penas debajo de las cenizas; las llamas decoloraron cruelmente cuanto hallaron a su paso y muchas veces no descansaron hasta que los dientes de los nativos se hincaran en la carne de los extranjeros. A nosotros nos parece esto horrendo y lo es sin lugar a dudas; mas fueron los europeos quienes primero los obligaron a hechos tan monstruosos. ¿Por qué vinieron a sus playas? ¿Por qué se comportaron en sus países como déspotas exigentes, violentos y prepotentes?¹² Por miles de años aquellas tierras habían significado el universo para sus habitantes: las habían heredado de sus antepasados junto con la costumbre cruel de exterminar de la manera más despiadada todo cuanto quisiera arrebatarles su país o sacarlos a ellos fuera de sus dominios. Así, pues, extranjero era para ellos sinónimo de enemigo; ellos son como la muscipula que, con sus raíces hundidas en el suelo, agarra todo insecto que se aproxima. El derecho de comerse a huéspedes no invitados o molestos, es una prerrogativa de su país, privilegio de cíclope como cualquiera de los que se estilan en Europa.

Finalmente llamo la atención sobre aquellas escenas jubilosas cuando un hijo de la naturaleza que le había sido arrebatado, vuelve a contemplar las costas de su patria viéndose restituido al seno de su tierra natal.

12. Véanse las notas del editor sobre el desafortunado *Vogaye à la Mer du Sud* (Viaje al mar del sur), de Marion; también véase el prefacio de R. Forster al *Journal of Cook's last Voyage* (Diario del último viaje de Cook), Berlín, 1781, y los relatos sobre la conducta de los europeos.

Cuando el noble sacerdote Job-Ben-Salomon¹³ volvió al Africa, lo recibió cada uno de sus connacionales con fervor fraternal como “al segundo hombre del país que logró regresar de la esclavitud”. ¡Y qué nostalgia no había sentido, qué poco pudieron llenar su corazón todas las amistades y demostraciones honoríficas que, por otra parte, agradecía como hombre instruido y bien pensado! No descansó hasta conocer con certeza el barco que había de llevarlo de vuelta. Y no hay que pensar que esta nostalgia sea condicionada por la clase social ni por las comodidades que ofrece el país de origen. El hotentote Korce se desprendió de su coraza metálica y todos sus privilegios europeos con tal de volver a la dura vida de los suyos.¹⁴

Casi de todas las regiones de la Tierra existen pruebas de esta clase, y los países más áridos y desabridos son los que revelan una ligazón más fuerte con los nativos. Son precisamente las molestias y las dificultades superadas las que, moldeando cuerpo y alma desde la infancia, inculcan en los nativos un amor tan acendrado por su tierra natal, determinado por las condiciones climáticas los habitantes de las llanuras fértiles y superpobladas ya sienten en menor grado, mientras los de una capital europea han perdido ya tales sentimientos.

Mas ya es tiempo de que analicemos más a fondo esta palabra “clima”; y siendo así que algunos estudiosos de la filosofía de la historia de la humanidad han construido sobre ella la mayor parte de su edificio, mientras otros han negado su influencia casi totalmente, nosotros nos limitaremos a circunscribir los problemas existentes.

¿QUÉ ES EL CLIMA? ¿Y QUÉ EFECTO EJERCE SOBRE LA FORMACIÓN DEL CUERPO Y EL ALMA DEL HOMBRE?

Los dos puntos más fijos de nuestro globo son los polos, sin los cuales no hubieran sido posibles las revoluciones del globo terrestre alrededor de su eje, ni se hubiera podido formar como esfera. Ahora bien: si conociéramos la génesis de los polos, y las leyes y causalidad que ejerce el magnetismo de la tierra sobre los diversos cuerpos ¿no habríamos hallado el esquema básico conforme al cual, luego, la naturaleza combinó con múltiples variantes otras fuerzas superiores para la formación de los seres? Mas siendo así que, no obstante numerosos y meritorios experimentos, sabemos bien poco al respecto,¹⁵ andamos también a oscuras respecto al fundamento de todos los climas

13. *Allgemeine Reisen*, t. 3, p. 127 y siguientes.

14. *Allgemeine Reisen*. t. 5, p. 145; otros ejemplos en Rousseau en las anotaciones al *Discours sur l'inégalité parmi les hommes*.

15. Véase Brugmann, *Ueber den Magnetismus* (Sobre el magnetismo) proposiciones 24-31.

según la zona terrestre y su respectiva distancia de los polos. Acaso algún día el imán llegue a ser para nosotros en el campo de las fuerzas físicas lo que vino a ser inesperadamente para la orientación en mares y tierras.

Las revoluciones de nuestro globo alrededor de su eje y del Sol, brindan elementos para aproximarnos a una definición del clima; mas también aquí la aplicación de leyes generalmente reconocidas como ciertas, resulta difícil y engañosa. Las zonas que establecieron los antiguos no se han visto confirmadas por la exploración reciente de nuevos continentes, habiendo sido deducidas sobre la base del desconocimiento de éstos en su misma concepción física. Sucede otro tanto con el calor y el frío calculados sobre la base de la cantidad de rayos solares y el ángulo de su incidencia. Como teorema matemático, sus efectos han sido determinados con precisión, mas el mismo matemático lo consideraría un abuso de las reglas por él establecidas si el filósofo de la historia dedujera sobre esta base conclusiones absolutas.¹⁶

Unas veces tenemos la proximidad del mar, otras determinada clase de vientos, aquí una depresión o elevación de la tierra, allá la vecindad de macizos montañosos, y más allá lluvias y evaporación de humedad que dan a la ley general una nueva aplicación local de manera que a menudo los lugares menos distantes experimenten los contrastes climáticos más acentuados. Además, nuevos experimentos enseñan que cada ser viviente tiene su propia modalidad de absorber e irradiar el calor y que cuanto más organizado sea el organismo de un ser y mayor la vitalidad activa que manifieste, mayor es también su potencialidad relativa de producir calor y frío.¹⁷

Las anticuadas tesis de que el hombre no puede vivir en un clima cuya temperatura supera la de su propia sangre, han sido refutadas por la experiencia. Los nuevos sistemas, en cambio, acerca del origen y causalidad del calor animal, están muy lejos de haber llegado a la perfección para pensar siquiera en una climatología de la estructura corpórea del hombre, ni mucho menos de sus fuerzas anímicas y su ejercicio, sujeto, además, a libre albedrío. Cualquiera sabe que el calor dilata las fibras, afloja su tensión, licúa los humores y fomenta la evaporación, por lo que con el tiempo da a las partes tersas una consistencia menos firme y esponjosa, etc. La ley en general permanece cierta,¹⁸ y más de un fenómeno fisiológico se ha logrado ya explicar

16. Véanse las elucidaciones de Kästners sobre el método de Halley de cálculo del calor en la *Hamburg Magazin*, p. 429, etc.

17. Crell, *Versuche über das Vermögen der Pflanzen und Thiere Wärme zu erzeugen und zu vernichten* (Experimentos sobre la capacidad de las plantas y los animales de generar y eliminar calor), Helmstadt, 1778 [Crawford, "Experimentos sobre el poder de los animales de producir calor", *Philosophical Transactions*, vol. LXXI, parte II, art. 31].

18. Gaubius, *Pathologie*, cap. V, X, etc., una lógica de todas las patologías.

por ella y su contrario, el frío¹⁹ pero por lo que toca a conclusiones universales que se quisiera deducir de uno de estos principios o sólo de parte del mismo, como son el aflojamiento o la evaporación, aplicándolos a pueblos y regiones enteras, y hasta a las funciones más delicadas del espíritu humano y de las más contingentes instituciones de la sociedad, hay que advertir que tales conclusiones serán tanto más arriesgadas cuanto más aguda y sistemática sea la inteligencia que las elabore.

A cada paso se las ve refutadas por ejemplos históricos y hasta por razones de orden fisiológico, porque siempre resulta excesivo el número de factores, en parte opuestos, que ejercen su influjo. Hasta al gran Montesquieu se le ha reprochado por haber basado la tendencia climatológica de sus leyes sobre un engañoso experimento con una lengua de carnero. Verdad es que somos arcilla moldeable en manos del clima, cuyas manos empero saben moldear de manera tan variada que tal vez sólo un gran genio del género humano sería capaz de resolver la proporción de todas estas fuerzas en una ecuación.

No es sólo el calor y el frío lo que influye sobre nosotros desde el aire, el cual, según recientes investigaciones, es un gran arsenal de otras energías que entran en combinación con nuestro organismo, para bien y para mal. En él ejerce su influjo el ígneo torrente de la electricidad, este elemento poderoso y en su acción sobre la vida animal todavía desconocido; pues así como ignoramos las leyes internas que gobiernan su naturaleza, así desconocemos cómo el cuerpo humano lo recibe y asimila. Vivimos del aliento del aire, mas sigue siendo un misterio el bálsamo que nos da como alimento vital. Si añadimos a esto las diversas y casi innumerables circunstancias locales que lo afectan en sus componentes según las exhalaciones de los cuerpos que rodea; si recordamos los ejemplos de cuántas veces una semilla invisible y maligna, que el médico explicaba como miasma, originó los más raros y espantosos fenómenos durante milenios; si pensamos en el misterioso veneno que nos ha traído las viruelas, la peste y las enfermedades venéreas, afecciones que durante ciertas épocas suelen desaparecer, y recordamos cuán poco sabemos de la consistencia y los efectos de los vientos en nuestras tierras, por no hablar del hermatán, samiel y siroco, y el viento del noreste del desierto tártaro, nos damos cuenta de la multitud de trabajos previos que deberían realizarse antes de que se pueda llegar a una climatología fisiológico-patológica, por no mencionar una psicológica que abarcaría la totalidad de las fuerzas intelectivas y emotivas. Mas también en este campo cada tentativa hecha con agudeza de ingenio tendrá su premio, y la posteridad deberá conceder a nuestra época hermosos laureles.²⁰

19. Montesquieu, Castillón, Falconier, sin hablar de multitud de obras peores, *Esprit des nations*, *Physique de l'histoire*, etc.

20. Gmelin, *Über die neuen Entdeckungen in der Lehre von der Luft* (Sobre los descubrimientos modernos en aerología), Berlín, 1784.

Finalmente, la situación alta o baja de un territorio, su naturaleza y sus productos, los alimentos y las bebidas que el hombre consume, el régimen de vida que adopta, el trabajo que ejecuta, los vestidos que usa, hasta la posición que prefiere habitualmente para sentarse, las diversiones y artes que practica junto con multitud de otras circunstancias que tienen importancia por las diversas combinaciones que presentan en la vida, todo esto forma parte del clima y su influjo mortificante. ¿Cuál es la inteligencia humana capaz de sistematizar este caos de causas y efectos hasta obtener una imagen del mundo en la que se haga justicia a cada cosa y cada región, sin pecar ni por exceso ni por defecto? Lo mejor es que, a la manera de Hipócrates²¹ con su simplicidad tan aguda, se estudien determinadas regiones bajo el aspecto climático, para luego deducir poco a poco conclusiones generales. Naturalistas y médicos deben proceder aquí como practicantes del mundo físico, alumnos de la naturaleza y maestros del filósofo, a quienes debemos ya más de una contribución sobre ciertas zonas para una climatología general y su acción sobre el hombre, que tienen su mérito también para generaciones venideras. Pero como las investigaciones especializadas no caben dentro del margen de la presente obra, nos ceñiremos a algunas indicaciones de carácter general.

1. *Siendo nuestra tierra un globo y los continentes macizos montañosos que emergen de las aguas, se fomenta por múltiples causas un conjunto de factores climáticos que forman parte de la existencia de los seres vivos.* No sólo la sucesión de día y noche, y el desfile de las estaciones del año modifican periódicamente el clima de cada zona, sino que el antagonismo de los elementos, el influjo contrario de mar y tierra, la situación de montañas y llanuras, los vientos periódicos resultantes de las revoluciones del globo terrestre, la variación de las estaciones y de la duración de día y noche, y otras causas de menor cuantía, mantienen este equilibrio salubre de los elementos sin el cual todo se hundiría en el letargo y la descomposición. Nos rodea una atmósfera, vivimos en un mar de electricidad; pero ambos, y probablemente la corriente magnética con ellos, se hallan en perpetuo movimiento. El mar se evapora; los montes atraen las lluvias y reparten las aguas caídas en forma de torrentes que bajan por ambos lados de las alturas. Los vientos se turnan, y de esta manera los años y series de años cumplen la medida de sus días climáticos. Así también se equilibran y sostienen mutuamente las diversas zonas y estaciones. Todo en nuestro globo se halla comunicado. Si la Tierra fuera aplanada o tuviera la forma angulosa que imaginan los chinos, podría abrigar en sus confines aquellos monstruos climáticos de los que están bien ajenos su estructura regular y su movimiento, cuyo impulso se propaga a todas las cosas. Las Horas bailan alrededor del trono de Júpiter y lo que nace

21. Hipócrates, *De aëre, locis et aquis*, en especial la segunda parte. Para mí es el autor principal sobre el clima.

debajo de sus pies, si bien es una perfección limitada porque se basa en la unión de elementos heterogéneos, éstos se compenetran en tan íntima cohesión, *cual amor conyugal, que siempre nace una criatura de la naturaleza de rasgos regulares y belleza sensibles.*

2. Los territorios habitables de nuestra Tierra están concentrados en regiones donde la mayoría de los seres vivos existen en las condiciones más favorables para ellos. Esta situación de los continentes influye sobre el clima de todos ellos. ¿Por qué comienza el clima frío en el hemisferio sur tan cerca de la línea ecuatorial? El naturalista responde: porque allí existen pocas masas territoriales, por lo cual los vientos fríos y los témpanos del Polo Sur suben muy arriba. Vemos, pues, cuál sería nuestra suerte si toda la tierra firme de nuestro globo estuviera repartida en islotes. Ahora, en cambio, tres continentes intercomunicados conservan mutuamente el calor; el cuarto, distante de ellos, es más frío por la misma razón, y en los mares del sur a poco de traspasarse el ecuador, se inicia junto con la escasez de tierras la deformación y degeneración. Menos especies de animales terrestres superiores habían de habitar allí; el hemisferio sur estaba destinado a ser una inmensa reserva de agua para el globo terrestre, para que el hemisferio norte gozara de un clima más favorable. También desde el punto de vista geográfico y climatológico el género humano esta destinado a formar un pueblo que conviva en buena vecindad y que goce del intercambio no sólo de pestes, enfermedades y vicios climáticos, sino también del abrigo del clima y otros benéficos.

3. Por la vecindad de las tierras con las montañas no sólo se originaron innumerables cambios climáticos para la multitud de los seres vivos, sino que se evitó también la degeneración de la especie humana en cuanto fuera posible. Los montes eran necesarios para la tierra; mas sólo encontramos en ellos una alta meseta habitada por mongoles y tibetanos; las altas cordilleras como muchas de las formaciones gemelas no son habitables. La proximidad de las montañas contribuyó también a mantener bajo el número de áridos desiertos, porque los montes actúan como conductores de las riquezas del cielo y derraman el agua preciosa en fecundos torrentes. Las costas desiertas, finalmente, las frías y húmedas laderas junto al mar son tierras de formación posterior, donde, en consecuencia, la humanidad pudo habitar también más tarde cuando ya gozó para ello de suficiente fuerza vital. Con seguridad, el valle de Quito fue habitado antes que la Tierra del Fuego; Cachemira antes que Nueva Holanda o Nueva Zelanda. La ancha franja de tierra de la latitud meridiana, la región del mejor clima entre mares y montes, sirvió de cuarto de niños en la infancia de nuestra especie, y sigue siendo la parte más densamente poblada del mundo.

Si el clima es sinónimo de fuerzas e influjos a los que aportan su parte tanto la planta como el animal, estableciendo para todos los seres vivos una corriente de causalidad recíproca, no cabe duda, por otra parte, de que el hombre ha sido instituido como dueño y señor de la tierra también en este punto, para modificar el clima mediante su arte e ingenio. Desde que robó el

fuego del cielo y maneja con su puño el hierro, desde que impuso el yugo a los animales y hasta a sus congéneres, y los educó así como a las plantas para su servicio y provecho, contribuyó de diversas maneras a la modificación del clima. Europa, antes una selva húmeda, es hoy una región altamente cultivada, lo mismo que muchas otras, y con su clima cambiaron los habitantes. Sin organización política y arte Egipto sería hoy una ciénaga del Nilo; le arrancó a las aguas su cultura y tanto allí como internándose en Asia, la creación viviente se adaptó a sí misma al clima artificial.

Podemos, pues, comparar el género humano con un puñado de hombres, gigantes por su audacia, aunque pequeños de estatura, que paulatinamente descendieron de las montañas para someter la tierra y dirigir el clima con sus débiles brazos. Hasta dónde hayan llegado en la empresa, nos lo enseñará el porvenir.

4. Digamos, finalmente, algunas palabras de carácter general sobre un asunto tan sujeto a las contingencias históricas y locales, para lo cual nos servirán, con pocas modificaciones, algunas advertencias con que Bacon precede su Historia de las Revoluciones.²²

El influjo del clima abarca los cuerpos más diversos, pero con preferencia los más delicados, los húmedos, el aire y el éter. Incide en mayor medida sobre el conjunto de las cosas antes que en los individuos, pero también en estos últimos a través de aquéllos. No se manifiesta en un momento del tiempo sino que se extiende sobre épocas enteras, durante las cuales, tarde a veces, se manifiesta a raíz de circunstancias de poca monta. Finalmente, el clima no impone su influjo a la fuerza, sino que promueve una proclividad determinada; confiere una disposición apenas perceptible, que se puede observar en el cuadro conjunto de las costumbres y el estilo de vida de ciertos pueblos bien arraigados en su tierra, pero que se sustrae a una definición descriptiva por separado. Tal vez aparezca algún día un explorador especializado, libre de prejuicios y exageraciones, cuyo objetivo exclusivo sea la captación del espíritu peculiar del clima. Nuestro deber, por el momento, consiste más bien en dejar constancia de las fuerzas vivas a que corresponde cada clima y las cuales lo modifican y cambian de diversa manera por su sola presencia.

LA FUERZA GENÉTICA ES LA MADRE DE TODAS LAS FORMACIONES SOBRE LA TIERRA, CUYA ACCIÓN ES FOMENTADA O RETARDADA POR PARTE DEL CLIMA ACTUANDO COMO AUXILIAR O ANTAGONISTA

A quien viera por primera vez el milagro de la creación de un ser vivo,

22. Bacon, *De augment. Scientiae*, 1, 3.

¡qué estupor no le sobrecogería!²³ De unas bolitas entre las cuales brotan humores, nace un punto vivo, y del punto se genera una criatura de la tierra. Pronto se hace visible ya el corazón y comienza a pulsar, por débil e imperfecto que aún esté; la sangre que ya estaba antes del corazón, empieza a colorearse; luego aparece la cabeza; pronto se manifiestan los ojos, la boca, los sentidos, los miembros. Todavía falta el tórax, pero ya hay movimiento en las partes que habrá de contener; aún no están formadas las entrañas, y el animal abre ya el pico. El diminuto cerebro se halla aún fuera de la cabeza, el corazón fuera del pecho, costillas y huesos parecen telarañas finas; pero pronto se forman las alas, las patas, los dedos y los muslos, y la vida progresa paulatinamente. Lo que estaba descubierto, se cubre; tórax y cráneo se cierran; estómago y tripas siguen aún colgando inertes. También éstos acaban por formarse al fin, a medida que se asimila materia nutritiva; los epitelios y tejidos conjuntivos se contraen y avanzan hacia arriba; el bajo vientre se cierra; el animal está completo. Ya no sigue flotando sino que está acostado; duerme y vigila alternativamente; se duerme, reposa, empieza a piar, y llega, finalmente, íntegro y completo, a ver la luz del día. ¿Qué nombre le daría a este prodigio quien lo contemplara por vez primera? Diría que estamos en presencia de una *fuerza viva y orgánica*. No conocernos su esencia ni su origen, pero que está aquí, que vive, que se asimila partes del caos de una materia homogénea, esto lo vemos y no lo podemos negar.

Prosiguiendo en su tarea, nuestro observador vería que cada una de estas partes orgánicas se forman, por así decirlo, *in actu* como por una energía causal propia. El corazón no se forma sino de canales que ya existían con anterioridad; por una convergencia apenas se hace visible el estómago, ya contiene materia de digestión. Todas las arterias y vasos se forman así; el contenido estaba antes del continente, lo líquido antes de lo sólido, el espíritu antes del cuerpo, cualquiera sea el que escoja para su morada. Al notar esto, ¿no dirá nuestro hombre que esta fuerza invisible no procede arbitrariamente, antes bien no hace otra cosa que manifestarse conforme a su naturaleza intrínseca?²⁴ Se hace visible en una materia informada por ella y *debe tener en sí misma el prototipo que se manifiesta*, donde quiera o donde sea que esté. El nuevo ser no es más que una idea hecha realidad de la naturaleza creadora cuyo pensamiento siempre se concreta en hechos.

Siguiendo adelante, nuestro observador descubre que es el calor materno o solar el que fomenta el desarrollo de la creación, pero que el huevo de la madre, no obstante la presencia de materia y calor, no evoluciona hasta el fruto vivo sin la fecundación por parte del padre. ¿Qué podrá suponer sino que debe existir cierto parentesco entre el principio calorífico y el principio

23. Harvei, *De generat. animal*, Wolf, *Theor. generat.*, etc.

24. Wolf's *Theor. Generat.*, p. 169, b. 180-216.

vital que lo desarrolla, pero que la verdadera causa que pone en funcionamiento esta fuerza orgánica para dar forma viviente al caos inerte de la materia, debe encontrarse en la unión de dos seres vivos? Todos los seres vivos, y también nosotros, nos hemos formado de esta manera; cada cual según la especie de su organización, pero todos de acuerdo con la ley evidente de una analogía que informa toda la vida que hay en la Tierra.

Por fin, nuestro observador advierte que esta fuerza viva no abandona a la criatura recién nacida, sino que continúa manifestándose activa pero no creando, porque el ser ya está creado, pero conservando, vivificando y alimentándolo. Apenas ha nacido cuando ya ejerce todas las funciones vitales para las cuales, y hasta por medio de las cuales, había sido formado: la boca se abre, tal como fue su primer gesto primitivo, y el pulmón respira el aire; la voz llama, el estómago digiere, los labios chupan. La criatura crece, vive, sus partes internas y externas colaboran con orden y concierto; empeñadas en una acción conjunta de ayuda mutua y solidaridad, atraen y expelen, se transforman y prestan socorro, en enfermedades y dolores, de mil maneras maravillosas e inexploradas. ¿Qué podrá decir quien tal cosa observe por primera vez, sino que la fuerza vital genética innata sigue informando todas las partes, y cada una conforme a su modalidad especial, de la criatura que por ella ha sido formada? Por todos los conceptos está presente en él, de los más variados modos, como quiera que sólo gracias a ella es un conjunto vivo que se conserva, crece y actúa.

Todos tenemos dentro de nosotros esta fuerza vital: nos asiste en la salud como en la enfermedad, asimila partes homogéneas, segrega las heterogéneas, repele las hostiles, agótase, finalmente, con la vejez y prosigue viviendo en algunas partes aun después de la muerte. No es idéntica con el intelecto racional de nuestra alma, el cual, por cierto, no se ha formado por sí mismo el cuerpo que no conoce y solamente utiliza como instrumento extraño e imperfecto de sus pensamientos. No obstante, está vinculado a aquella fuerza vital ya que todas las fuerzas de la naturaleza se comunican entre sí y también los procesos espirituales intelectivos dependen de la organización y la salud del cuerpo, como todos los apetitos e impulsos de nuestro corazón no pueden existir independientemente del calor animal. Todos estos son hechos de la naturaleza que ninguna hipótesis puede desvirtuar, ningún silogismo escolástico refutar: reconocerlos es la filosofía más antigua sobre la Tierra, como ser también, probablemente, la última.²⁵ Tan cierto como sé que

25. Hipócrates, Aristóteles, Galeno, Harvey, Boile, Stahl, Glisson, Gaubius, Albin y tantos otros de los más grandes observadores o sabios del mundo, obligados por la experiencia, admitieron este principio vital activo, si bien lo denominaron de diversa manera y no distinguieron siempre lo bastante la denominación respectiva de otras fuerzas limítrofes.

pienso sin conocer empero la potencia de mi naturaleza intelectual, tan cierto siento y veo que vivo aunque no sepa nunca qué es la fuerza vital. Es una energía congénita, orgánica, genética; es el origen de mis fuerzas naturales, el genio interno de mi existencia. Si el hombre es el ser más perfecto de la creación terrena, ello no tiene otra razón sino que las fuerzas orgánicas más sutiles que conocemos operan informándolo sobre los instrumentos de precisión más delicados de su organismo. Así es como el hombre representa el zoófito, la planta animal más perfecta: un genio nativo en forma humana.

Si nuestros principios son verdaderos, como quiera que se basan en la experiencia irrefutable, no puede tener lugar ninguna mutación de nuestra especie si no es con intervención de estas fuerzas orgánicas. Cualquiera que sea el efecto producido por el clima, todo hombre, todo animal, toda planta tiene su propio clima, pues cada cual recibe los influjos externos y los asimila orgánicamente a su manera individual. Ni en su fibra más diminuta sufre el hombre a la manera de una piedra o de una burbuja. Veamos ahora algunos grados o matices de estas mutaciones.

El primer grado de mutaciones en la especie humana se muestra en las partes externas; no como si éstas fueran afectadas y actuaran por sí mismas, sino porque la fuerza que nos informa opera desde adentro hacia afuera. Mediante un mecanismo prodigioso se empeña en expulsar del cuerpo cuanto pudiese obstaculizarlo o serle extraño; de ahí que las primeras mutaciones de su estructura orgánica habrán de manifestarse en los límites externos de su dominio, y así, efectivamente, las variaciones más llamativas del género humano no afectan más que la piel y el pelo. La naturaleza protege el núcleo esencial de su creación y expulsa tan lejos como le es posible el lastre que estorba.

Donde la acción del factor externo mortificante iba más allá, los efectos no se manifestaron por otros conductos que los de la misma fuerza vital, a saber, los de la alimentación y procreación. El negro nace blanco; las partes que primero se colorean son una señal manifiesta de que el miasma de su mutación opera genéticamente, mientras que el aire tan sólo lo desarrolla. Ahora bien: el estudio de los años de la pubertad, lo mismo que un crecido número de experimentos con enfermos, nos demuestran que las fuerzas de nutrición y procreación ocupan un amplio sector en el cuerpo humano. Por medio de ellas se comunican los miembros más distantes entre sí, y precisamente son estos miembros los que son afectados en su conjunto por las mutaciones de los pueblos. Así, pues, fuera de la piel y los órganos genitales son las orejas, el cuello y la voz, la nariz, los labios, la cabeza, etc., justamente la región donde en mayor escala se manifiestan las mutaciones.

Finalmente, puesto que la fuerza vital aglutina todas las partes en un conjunto orgánico cuya organización forma un círculo sin principio ni fin a causa de sus múltiples correlaciones, se entiende que las mutaciones principales

y más íntimas acaban por manifestarse también en las partes más impermeables, las cuales entran en una nueva relación con el todo, desde la cabeza hasta los pies, por razón de la fuerza intrínseca afectada. Con dificultad procede la naturaleza a la mutación; hasta en los monstruos donde su obra de arte ha sido alterada violentamente, encuentra maravillosos medios de compensación, así como un estratega vencido muestra su mayor sabiduría en la retirada. Mas la diversa formación de los pueblos enseña que también esta mutación, la más difícil, ha sido posible en el ser humano, pues precisamente la composición de miles de partes y la delicada adaptabilidad de nuestra máquina junto con los innumerables y variados factores que ejercen su influjo sobre ella, la hacen posible. Pero también esta mutación tan trabajosa sólo pudo producirse de adentro hacia afuera. Por siglos, las naciones han formado sus cráneos, perforado sus narices, forzado sus pies, alargado sus orejas: la naturaleza no se dejó desviar de su curso, y si por un tiempo se vio violentada, teniendo que suministrar la savia vital a los miembros dislocados, apenas pudo tomó el camino de la libertad para perfeccionar el tipo de su preferencia. Muy de otra manera sucedían las cosas cuando la deformación era de origen genético y se operaba por los conductos naturales: aquí las deformaciones eran hereditarias hasta en determinados miembros. No se diga que algún artificio, o acaso el Sol, hayan achatado la nariz del negro. Siendo así que la conformación de este órgano está en relación con la de todo el cráneo, de la barbilla, del cuello y las espaldas, Y haciendo de la médula espinal el papel de un tronco de árbol a partir del cual el tórax y las extremidades se van formando como ramas, se demuestra ampliamente por la anatomía comparada que la mutación afectó a toda la figura y que ninguna de las partes fijas pudo cambiar sin mortificarse el todo. Por esto, también, la figura del negro ostenta transiciones de matices según la región y no podrá volver a su formación original si no es por vía genética. Llevad al negro a Europa y veréis que sigue siendo lo que es; casadlo con una mujer blanca, y en una generación cambiará lo que el clima de efecto de colorante no hubiera realizado en siglos. Así también acontece en la formación de los pueblos: el ambiente regional los modifica con extrema lentitud; en cambio, una mezcla con naciones extrañas hace desaparecer en pocas generaciones todos los rasgos mongólicos, chinos y americanos.

Con la venia del lector daremos unos pasos más por esta vía:

1. *Un observador atento no puede dejar de notar que en la infinita variedad de figuras humanas, ciertas formas y proporciones no sólo se repiten si no que también se combinan unas con otras en relaciones exclusivas.* Para los artistas, esto ya es cosa sabida, y las estatuas de la antigüedad nos enseñan que los artistas de aquellos tiempos aplicaban la proporción o simetría, como la llamaban, no sólo al ancho y largo de los miembros, sino también a que la formación de éstos estuviese en armonía con el espíritu de toda la

obra. El carácter de sus dioses y diosas, de sus adolescentes y héroes quedaba tan definido en toda su postura que a algunos se los puede conocer con no ver más que un miembro aislado, y no es posible en ningún caso intercambiar entre ellas un brazo, un pecho ni un hombro. En cada una de estas figuras vive el genio de un ser individual que comunica su alma inspirando su envoltura material y dando a la más pequeña medida y posición de los movimientos un carácter similar al que tiene el conjunto.

Entre los artistas de épocas más recientes es el Policleto de nuestra patria, Albrecht Dürer, quien ha investigado cuidadosamente la medida de las diversas proporciones del cuerpo humano, y cualquiera advierte aquí que la formación de todas las partes cambia con las circunstancias de la vida. ¿Y qué sucedería si combináramos la precisión de Dürer con la intuición psicológica de los antiguos para estudiar así la diversidad de las principales formas y caracteres humanos en su conjunto armónico? Me parece que la ciencia fisonomista volvería con esto a su antiguo cauce natural que indica su nombre, según el cual no tiene la finalidad de ser intérprete de capacidades técnicas o morales, sino de la naturaleza viviente de un hombre, algo así como la traductora de su genio hecho visible. Ajustándose así a los límites de la analogía del conjunto que se expresa siempre con mayor fidelidad en el rostro, tendrá la patología por hermana y la fisiología y semiología por auxiliares y amigas. La figura del hombre no es más que una envoltura para el mecanismo interno, un conjunto armónico donde cada letra es parte de una palabra; pero solamente la palabra entera da el sentido verdadero. En la vida común utilizamos la ciencia fisonomista de la siguiente manera: el médico experimentado ve cuáles son las enfermedades que más fácilmente pueden afectar al hombre según su estructura y figura, y hasta el ojo fisonomista de los niños percibe la manera de ser (*physis*) del hombre en su conformación, es decir, su figura en la que se manifiesta el genio hasta la sepultura.

Además: *¿no será posible registrar estas formas, esta armonía de partes convergentes y ordenarlas como las letras de un alfabeto?* Verdad es que este abecedario nunca llegaría a ser completo, ni lo sería de algún idioma determinado; mas no cabe duda de que un estudio concienzudo de este orden vivo, columna y base de nuestra especie, abriría un ancho campo para fijar las características fundamentales de la naturaleza humana en sus exponentes principales. Si no se limita esta labor a Europa y se evita erigir nuestro acostumbrado ideal de belleza en prototipo de toda sanidad y hermosura, siguiéndose a la naturaleza viva tal como se presenta en las diversas zonas de la Tierra, cualesquiera sean las armonías de las partes convergentes y sus variantes, se llegaría indudablemente a nuevos descubrimientos sobre el *consensus partium* y la melodía de las fuerzas vivas en la estructura del hombre, que sería el mejor de los premios para semejante labor. Más aún: tal vez este estudio del consenso natural de las formas nos llevaría más lejos que la doctrina de las complexiones y temperamentos tantas veces tratada, y casi

siempre con escaso fruto. Ni siquiera los observadores más agudos adelantaron gran cosa por esta vía porque les faltaba la terminología para designar la pluralidad de formas que hallaron.²⁶

2. Si la fisiología debería servir siempre de faro y norte en semejante *historia gráfica de las formaciones y mutaciones del género humano*, también se haría patente en ella la sabiduría de la naturaleza que forma y modifica sus obras conforme a una ley de pródiga compensación. ¿Por qué, por ejemplo, la madre naturaleza crea y separa sub-grupos y familias? La finalidad no es otra que el mayor perfeccionamiento del tipo respectivo. No sabemos cuántas de las especies animales actuales tuvieron un mayor grado de parentesco entre sí en épocas pasadas, pero sí vemos que ahora están separadas por lindes genéticos. Ningún animal en estado salvaje se aparea con otra especie; y donde los artificios del hombre o la opulenta ociosidad del animal cebado hacen degenerar su instinto de por sí tan bien orientado, ni siquiera allí las leyes inmutables de la naturaleza pueden ser superadas por la técnica artificiosa. O la unión resulta estéril, o el bastardo producido a la fuerza sólo se reproduce con animales de las especies que intervinieron en su propia génesis. Lo que es más: vemos en estos mismos bastardos que las variantes no aparecen sino en los límites extremos del organismo, tal como lo hemos descrito de las mutaciones de la especie humana; si el tipo esencial intrínseco hubiera sido afectado, no se habría obtenido un ser vivo capaz de subsistir. Ni un Centauro ni un Sátiro, ni Escila ni la Medusa pueden generarse según las leyes internas de la naturaleza y del tipo genético esencial de cada especie.

3. *El medio más sutil, finalmente, por el cual la naturaleza combina la pluralidad de las formas creadas con su conservación en las especies, es la creación y apareamiento de dos sexos.* ¡De qué manera tan sutil y espiritual se combinan los rasgos de ambos padres en la faz y estructura corpórea de sus hijos! Como si sus almas se hubieran derramado en la prole según diversas proporciones distribuyéndose sobre ella las múltiples fuerzas naturales de organización. Sabido es por todo el mundo que los rasgos y enfermedades, y hasta inclinaciones y predisposiciones, son hereditarios; más aún: con frecuencia sucede que la figura de algún antepasado, muerto desde tiempos remotos, vuelve a emerger de manera maravillosa de la corriente de las generaciones. No menos cierto, aunque difícil de explicar, es el influjo prenatal de los estados anímicos y corpóreos de la madre sobre el embrión, de lo que hay tristes ejemplos que cargan durante una vida con los efectos. La naturaleza ha juntado, pues, dos corrientes vitales para dotar al nuevo ser en formación con un caudal completo de fuerzas naturales, que evolucionarán ahora

26. Encuentro esta doctrina muy simplificada en la *Miscelánea* de Mezger, t. 1. También Platner y otros hicieron sus méritos en este campo.

hasta una vida propia a imagen y semejanza de los padres. Más de un árbol genealógico decaído ha recibido nueva savia por el advenimiento de una madre sana y vital; más de un joven agotado no despertó hasta que en brazos de su mujer llegó a ser un hijo viviente de la naturaleza.

Se ve, pues, que también en la formación del genio de la humanidad es Amor el más poderoso de los dioses: ennoblece las generaciones y levanta a las decaídas; es una antorcha de la divinidad cuya chispa aviva la llama de la vida humana. Nada, en cambio, hay más antagónico al genio creador que aquel odio frío, o esa aborrecible búsqueda de la conveniencia propia, que es peor que el mismo odio. Ella junta por la fuerza a hombres que no han sido hechos el uno para el otro y perpetúa su existencia como seres miserables e inarmónicos. Ningún animal ha caído tan bajo como el hombre que se precipita en esa degeneración.

OBSERVACIONES FINALES SOBRE EL ANTAGONISMO ENTRE LA GÉNESIS Y EL CLIMA

Si no me equivoco, con lo dicho hasta ahora queda esbozado, por lo menos, el comienzo de una línea demarcatoria entre las potencias antagónicas. Nadie pedirá, por ejemplo, que una rosa se transforme bajo otro clima en lirio, ni un perro en lobo; pues la naturaleza ha establecido límites precisos entre las especies y prefiere dejar desaparecer una criatura antes que permitir un desvío o degeneración esencial del plan original. Que la rosa pueda presentar ciertas variantes, que el perro pueda adquirir un cierto aire lupino, está probado por la historia, y aquí la transformación se opera por presión lenta o repentina sobre las fuerzas orgánicas antagónicas. Ambas potencias en guerra causan, pues, grandes efectos, sólo que cada una ejerce su acción a su manera. El clima es un cúmulo de causas, muy diferente uno de otro, y en consecuencia actúa lentamente y de diversas maneras hasta que ellas penetran profundamente en las partes internas y las cambian por el hábito y por el poder genético mismo: éste resiste largamente, por la fuerza y la uniformidad; pero como no es independiente de influencias externas debe también acomodarse a sí mismo a lo largo del tiempo.

Para una extensa visión de la oposición entre génesis y clima en general, yo preferiría un examen instructivo de los casos particulares, de los cuales la historia y la geografía nos proveen un amplio archivo. Sabemos, por ejemplo, el efecto que la adopción del modo de vida de los nativos, o del mantenimiento de sus costumbres europeas, ha tenido en las colonias portuguesas en Africa, o en los colonos españoles, holandeses, ingleses y alemanes en América y las Indias orientales. Cuando todos estos hayan sido investigados podemos proceder a transiciones más antiguas; como por ejemplo la de los malayos a las islas, los árabes a Africa y las Indias orientales, y los turcos a

los países conquistados por ellos; y luego seguir con los mongoles, los tártaros y finalmente el enjambre de naciones que cubrieron a Europa en el curso de la gran migración. Nunca debemos subestimar el clima del cual un pueblo vino, el modo de vida que trajeron con ellos y el país que se encontraba frente a ellos, las naciones con las que se mezclaron y las revoluciones que ocurrieron en su nuevo lugar. Si esta investigación se llevara a través de aquellas eras sobre las que tenemos relatos auténticos, podríamos tal vez arribar a conclusiones respecto de aquellas migraciones más tempranas, de las cuales no sabemos nada excepto los cuentos tradicionales de los escritores antiguos o las coincidencias de lenguaje y mitología, porque de hecho todas, o la mayoría de las naciones de la Tierra al menos, han migrado antes o después. Entonces, con la ayuda de algunos mapas para su inspección adecuada, debemos obtener la historia físico-geográfica de la descendencia y la diversificación de nuestra especie, de acuerdo con períodos y climas que en cada etapa deben producirnos importantes resultados.

Sin anticipar los trabajos de la mente inquisidora que deberá emprender semejante tarea, presentaré unos pocos hechos de la historia moderna, como un breve ejemplo de mi examen precedente.

1. *Las transiciones demasiado abruptas y demasiado precipitadas a un hemisferio y un clima opuestos son raramente saludables para la nación* porque la Naturaleza no ha establecido sus fronteras entre tierras remotas en vano. La historia de las conquistas, así como la de las compañías comerciales, y especialmente la de las misiones, proporcionan una imagen melancólica y en algunos aspectos cómica, si delineamos este tema y sus consecuencias con imparcialidad, incluso de las narraciones de los grupos mismos. Nos estremecemos con horror cuando leemos los relatos de muchas naciones europeas que, hundidas en la mayor voluptuosidad disoluta y orgullo insensible, han degenerado tanto en cuerpo como en mente y ya no poseen la capacidad de la compasión y el goce. Son vejigas hinchadas con forma humana, perdidas de todo noble y activo placer y en cuyas venas se oculta una muerte inminente. Si a esto agregamos las condenas, de las cuales ambas Indias han probado ser tumbas insaciabiles; si leemos las historias de las enfermedades de los climas extraños, dadas por médicos ingleses, franceses y holandeses; y si volvemos nuestros ojos a los píos misioneros que no han estado tan listos para abandonar el hábito de su orden y su modo europeo de vida; ¡qué instructivas conclusiones se presentan ante nosotros que, sí, pertenecen a la historia del hombre!

2. *Incluso la industria europea de colonias menos difíciles en otras regiones del globo no es siempre capaz de evitar el efecto del clima.* Observa Kalm que los europeos en Norteamérica llegan antes a la edad de la pubertad pero al mismo tiempo se vuelven ancianos y mueren antes que en su país nativo. “No es nada común”, dice él, encontrar niños pequeños que responden preguntas que se les formulan con asombrosa rapidez y vivacidad, sin tener

la edad de los europeos. Ochenta o noventa años son raramente alcanzados por alguien nacido en América de padres europeos, aunque los aborígenes frecuentemente viven mucho más; y los nativos de Europa comúnmente viven mucho más en América que sus hijos nacidos en ese país. Las mujeres dejan de tener hijos antes, algunas tan temprano como a los treinta años, y se observa generalmente que la prole de los europeos pierde sus dientes antes y prematuramente, mientras los americanos retienen sus dientes blancos y sanos hasta el fin de su vida.²⁷

Este pasaje ha sido impropriamente citado como una prueba de la insalubridad de América con respecto a sus propios hijos: pero sólo para los extranjeros es una madrastra que, como observa Kalm, abraza en su vientre con diferentes constituciones y costumbres.

3. No imaginemos que el arte humano puede con poder despótico convertir repentinamente una región extranjera en otra Europa, cortando sus bosques y cultivando su suelo: porque la totalidad de sus criaturas vivientes se conforma a ella y no puede ser modificada a discreción. Incluso Kalm nos informa, a través de las bocas de los suecos americanos, que la rápida destrucción de los bosques y el cultivo de la tierra no sólo disminuyó el número de pájaros comestibles que fueron encontrados en innumerables multitudes en los bosques y en las aguas, y de peces que nadaban en ríos y arroyos, y que disminuyeron en lagos, corrientes y vertientes, sino que esto pareció afectar la salud y la longevidad de los habitantes y la influencia de las estaciones. “Los americanos”, dice él, “que frecuentemente vivían cien años y más antes de la llegada de los europeos ahora alcanzan apenas la mitad de la edad de sus ancestros: y esto, es probable, debemos atribuirlo no sólo al uso destructivo del alcohol y a una alteración en su modo de vida sino también a la pérdida de tantas hierbas odoríferas y plantas medicinales, que cada mañana y cada tarde perfumaban el aire, como si el campo hubiera sido un jardín florido. El invierno era entonces más intenso, frío, saludable y constante: ahora la primavera comienza más tarde y, como las demás estaciones, es más variable e irregular.

Este es el relato dado por Kalm, y por más local que lo consideremos todavía muestra que la naturaleza no ama los cambios demasiado rápidos o demasiado bruscos que el hombre puede realizar en el cultivo de un país aunque sea de la mejor manera posible. ¿No debemos atribuir la debilidad de los americanos civilizados —como son llamados— en México, Perú, Paraguay y Brasil que hemos cambiado su país y su manera de vivir sin el poder o la voluntad de darles una naturaleza europea, entre otras razones? Todas las naciones que viven en el bosque y heredaron las costumbres de sus ancestros son fuertes y arriesgados, viven largo y renuevan su vigor como el de sus

27. *Göttingen Collection of Travels*, vols. X y XI *passim*.

propios árboles: aquellos en la tierra cultivada, privados de la sombra y la humedad, declinan miserablemente; sus almas quedan atrás en los bosques. Lean, por ejemplo, la conmovedora historia de una simple y floreciente familia, tomada del medio salvaje por Dobritzhofer.²⁸ Tanto la madre como la hija pronto fallecieron; y ambas en sueños continuaron llamando a su hijo y a su hermano que quedaron atrás hasta que la muerte cerró sus ojos sin la ayuda de la enfermedad. Esto sólo torna incomprensible cómo naciones, que una vez fueron valientes, activas y resueltas, pueden en un corto tiempo encojerse en semejante estado de debilidad como los jesuitas del Paraguay y los viajeros del Perú describen: una debilidad sobre la que no podemos leer sin pena. En el curso de las eras esta subyugación de la naturaleza puede haber tenido sus buenos efectos en lugares particulares; aunque dudo que esto fuera generalmente practicable: pero para las primeras razas, tanto los civilizadores como los civilizados, no parece haber tenido ningún efecto bueno; porque la Naturaleza es en todas partes una totalidad viviente y debe ser amablemente seguida y mejorada, no dominada por la fuerza.²⁹ Nada se ha conseguido de los salvajes que han sido abruptamente traídos a la multitud de una ciudad europea: desde la espléndida altura donde fueron ubicados, ellos añoraban sus planicies nativas, y en su mayoría regresaron inexpertos y corruptos a su antiguo modo de vida, que ahora eran también incapaces de disfrutar. Esa es la fama con la alteración forzada de los climas salvajes por manos europeas.

¡O hijos de Dédalo, emisarios del Destino, cuántos instrumentos están en sus manos para conferir la felicidad sobre las naciones por medios humanos y compasivos! ¡Y cómo la orgullosa e insolente codicia te condujo casi siempre por un camino diferente! Todos los recién llegados de una tierra extranjera, que se han asimilado con los habitantes, no sólo han disfrutado su amor y amistad sino que han encontrado por último que su modo de vida no era inapropiado para el clima: ¡pero qué pocos así existen! ¡Con qué poca frecuencia escucha un europeo de un nativo de cualquier país la alabanza, “él es un hombre racional como nosotros”! ¿Y acaso la Naturaleza no cobra venganza de cada insulto contra ella? ¡Dónde están las conquistas, las fábricas, las invasiones de tiempos pasados, cuando lejanas tierras eran visitadas por una raza diferente por amor a la devastación y el saqueo! La respiración del clima los ha disipado o consumido y no fue difícil para los nativos dar el golpe final al árbol sin raíces. La tranquila planta, por otro lado, que se ha acomodado a sí misma según las leyes de la naturaleza no sólo ha preserva-

28. Dobritzhofer, *Geschichte der Abiponer* (Historia de los abipones), vol. I, p. 114.

29. Véase el intento de Williamson de explicar las causas del cambio del clima en la Colección Berlín, vol. VII.

do su propia existencia sino que ha difundido benéficamente las raíces del cultivo en la nueva tierra. Las eras futuras pueden decidir qué beneficio, o injuria, nuestro genio ha conferido sobre los otros climas y los otros climas sobre nuestro genio.

Ernest Renan

2. ¿QUÉ ES UNA NACIÓN?*

Me propongo analizar con ustedes una idea clara en apariencia, pero que se presta a los más peligrosos equívocos. Muy variadas son las formas de la sociedad humana: las grandes aglomeraciones de hombres al modo de China, de Egipto, de la Babilonia más antigua; la tribu al modo de los hebreos, de los árabes; la ciudad al modo de Atenas y de Esparta; las reuniones de países diversos a la manera del imperio aqueménide, del Imperio Romano, del Imperio Carolingio; las comunidades sin patria sujetas por el vínculo religioso, como las de los israelitas y los parsis; las naciones como Francia, Inglaterra y la mayor parte de las modernas autonomías europeas; las confederaciones al modo de Suiza y de América; los parentescos como los que la raza, o más bien la lengua, establecen entre las diferentes ramas de los germanos y las diferentes ramas de los eslavos. Todas estas modalidades de agrupamiento existen o han existido, y no se podrían confundir unas con otras sin los más serios inconvenientes. En la época de la Revolución Francesa se creía que las instituciones de las pequeñas unidades independientes, como Esparta y Roma, po-

* (Joseph) Ernest Renan (1823-1892) leyó este texto por primera vez como una conferencia en la Sorbona, el 11 de marzo de 1882. Para la traducción se consultó la versión original en la *Oeuvres Complètes* (París, 1947-61), vol. I, pp. 887-907. También se consultaron las traducciones al inglés de Martin Thom, incluida en Homi Bhabha (comp.), *Nation and narration* (Londres: Routledge, 1990) pp. 8-22 y la traducción al español de Rodrigo Fernández-Carvajal (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983) pp. 7-41.

drían aplicarse a nuestras grandes naciones de treinta o cuarenta millones de almas. En nuestros días se comete un error más grave aún: se confunde la raza con la nación, y se atribuye a grupos etnográficos, o más bien lingüísticos, una soberanía análoga a la de los pueblos realmente existentes. Intentemos llegar a alguna precisión en estas cuestiones difíciles, en las que la menor confusión sobre el sentido de las palabras al origen del razonamiento pueden producir al cabo de él los más funestos errores. Lo que vamos a hacer es delicado; es, casi, vivisección. Vamos a tratar a los vivos como suele tratarse a los muertos. Pondremos en ello la frialdad y la imparcialidad más absolutas.

I

Desde el fin del Imperio Romano —o mejor, desde la disolución del imperio de Carlomagno— Europa occidental se nos aparece dividida en naciones, algunas de las cuales han intentado en ciertas épocas ejercer hegemonía sobre las otras sin lograrlo jamás de modo duradero. Lo que no han podido Carlos V, Luis XIV, Napoleón I, nadie probablemente lo podrá hacer en el porvenir. El establecimiento de un nuevo imperio romano o de un nuevo imperio de Carlomagno ha llegado a ser una imposibilidad. La división de Europa es demasiado grande para que una tentativa de dominación universal no provoque muy rápidamente una coalición que haga retornar a la nación ambiciosa dentro de sus límites naturales. Un cierto equilibrio está así establecido por mucho tiempo. Francia, Inglaterra, Alemania, Rusia, serán aún en centenares de años individualmente históricas, pese a las aventuras que corran; piezas esenciales de un tablero cuyas casillas varían sin cesar de importancia y tamaño, pero que no se confunden jamás del todo.

Entendidas así, son las naciones cosa bastante nueva en la Historia; no eran conocidas en la Antigüedad: en ningún grado fueron naciones Egipto, China, la antigua Caldea. Eran rebaños conducidos por un hijo del Sol o por un hijo del Cielo. No hubo ciudadanos egipcios, lo mismo que no hay ciudadanos chinos. La antigüedad clásica tuvo repúblicas y realezas municipales, confederaciones de repúblicas locales, imperios; pero apenas si tuvo la nación en el sentido que nosotros la entendemos. Atenas, Esparta, Sidón, Tiro, son pequeños centros de admirable patriotismo; pero son ciudades con territorio relativamente reducido. Galia, Italia, España, antes de su absorción en el Imperio Romano, eran conjuntos de pueblos a menudo ligados entre sí, pero sin instituciones centrales, sin dinastías. Tampoco fueron patrias el Imperio Asirio, el Imperio Persa, el imperio de Alejandro. Jamás hubo patriotas asirios; el Imperio Persa fue un vasto feudo. Ninguna nación tiene sus orígenes en la colosal aventura de Alejandro, por lo demás tan rica en consecuencias para la historia general de la civilización.

Mucho más cerca estuvo de ser una patria el Imperio Romano. La domi-

nación romana, tan dura al comienzo, pronto fue amada, en vista del beneficio inmenso de la cesación de las guerras. Fue asociación, sinónimo de orden, de paz y de civilización. En los últimos tiempos del imperio hubo en las almas elevadas, en los ilustrados obispos, en los letrados, un verdadero sentido de la “paz romana” opuesta al caos amenazador de la barbarie. Pero un imperio doce veces mayor que la Francia actual no podría formar un Estado en la acepción moderna. Era inevitable la escisión de Oriente y Occidente. No prosperaron los ensayos de un imperio galo en el siglo III. Es la invasión germánica la que introdujo en el mundo el principio que, más tarde, ha servido de base a la existencia de nacionalidades.

¿Qué hicieron los pueblos germánicos desde sus grandes invasiones del siglo V hasta las últimas conquistas normandas del X? Cambiaron poco el fondo racial, pero impusieron dinastías y una aristocracia militar a partes más o menos considerables del antiguo imperio de Occidente, que tomaron el nombre de sus invasores. Surgen así una Francia, una Burgundia, una Lombardía; más tarde, una Normandía. La rápida preponderancia del Imperio Franco rehace por un momento la unidad de Occidente; pero este Imperio se quiebra irremediablemente hacia mediados del siglo IX; el tratado de Verdún traza divisiones en principio inmutables, y desde entonces Francia, Alemania, Inglaterra, Italia, España, se encaminan por vías con frecuencia tortuosas, y a través de mil aventuras, a su plena existencia nacional tal como la vemos desplegarse.

¿Qué es lo que caracteriza estos diferentes Estados? La fusión de los pueblos que los componen. En los países que acabamos de enumerar no hay nada análogo a lo que encontrarán en Turquía, donde el turco, el eslavo, el griego, el armenio, el árabe, el sirio, el kurdo, son tan distintos hoy como en el día de la conquista. Dos circunstancias esenciales contribuyen a este resultado. En primer lugar, los pueblos germánicos aceptaron el cristianismo desde que tuvieron contactos algo continuados con los pueblos griegos y latinos. Cuando el vencedor y el vencido son de la misma religión –o mejor, cuando el vencedor adopta la religión del vencido– el sistema turco –la distinción absoluta de los hombres por su religión– no puede producirse. La segunda circunstancia fue el olvido de su propia lengua por los conquistadores. Los nietos de Clovis, de Alarico, de Gudebando, de Alboin, de Rollon, hablan ya romance. Hecho que era, a su vez, consecuencia de otra importante particularidad: los francos, los burgundies, los godos, los lombardos, los normandos, tenían consigo muy pocas mujeres de su raza. Durante varias generaciones los jefes no se casan más que con mujeres germanas; pero sus concubinas son latinas, y latinas las nodrizas de sus hijos; la tribu entera se casa con mujeres latinas; esto hizo que la *lingua francica*, la *lingua gothica*, tuvieran cortos destinos después del establecimiento de francos y godos en tierras romanas. No ocurrió así en Inglaterra, pues la invasión anglosajona sin duda llevaba mujeres consigo; la población bretona huyó, y por otra par-

te el latín no era —nunca lo había sido— dominante en Bretaña. Si se hubiera hablado generalmente galo en la Galia, en el siglo V, Clovis y los suyos no hubieran abandonado el germánico por el galo.

De aquí este resultado capital: pese a la extrema violencia de las costumbres de los invasores germánicos, el molde que impusieron llegó a ser, con los siglos, el molde mismo de la nación. *Francia* llegó a ser, muy legítimamente, el nombre de un país donde no había entrado más que una minoría imperceptible de francos. En el siglo X, en las primeras canciones de gesta, que son tan perfecto espejo del espíritu del tiempo, todos los habitantes de Francia son franceses. La idea de una diferencia de razas en la población de Francia, tan evidente en Gregorio de Tours, no se presenta en ningún grado en los escritores y poetas franceses posteriores a Hugo Capeto. La diferencia del noble y del villano se acentúa hasta el extremo; pero la diferencia entre uno y otro no es en absoluto una diferencia étnica, sino una diferencia de valor, hábito y educación, transmitida hereditariamente; a nadie se le ocurre la idea de que el origen de todo esto sea una conquista. El falso sistema según el cual la nobleza debe su origen a un privilegio concedido por el rey en premio de grandes servicios hechos a la nación —de tal modo que todo noble es un ennoblecido— está establecida como dogma desde el siglo XIII. Lo mismo pasa después de casi todas las conquistas normandas. Al cabo de una o dos generaciones los invasores normandos no se distinguían del resto de la población. Su influencia no había sido menos profunda; habían dado al país conquistado una nobleza, hábitos militares, un patriotismo que no tenía antes.

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. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos de violencia ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas. La unidad siempre se hace brutalmente; la reunión de la Francia del norte y la Francia del mediodía ha sido el resultado de una exterminación y de un terror continuados durante casi un siglo. El rey de Francia, que es, si me atrevo a decirlo, el tipo ideal de un cristizador secular; el rey de Francia, que ha hecho la más perfecta unidad nacional que ha habido, ha perdido su prestigio visto desde demasiado cerca. La nación que había formado lo maldijo y hoy solamente los espíritus cultivados saben lo que valía y lo que ha hecho.

Estas grandes leyes de la historia de la Europa occidental se hacen sensibles por contraste. Muchos países han fracasado en la empresa que el rey de Francia —en parte por su tiranía, en parte por su justicia— ha llevado a término tan admirablemente. Bajo la corona de San Esteban, magiares y eslavos siguen siendo tan distintos como hace ochocientos años. Lejos de fundir los elementos diversos de sus dominios, la casa de Habsburgo los ha mantenido distintos, y opuestos con frecuencia unos con otros. En Bohemia, el elemento checo y el alemán se han superpuesto como aceite y agua en un vaso.

Consecuencias mucho más graves ha tenido la política turca de separación de nacionalidades según la religión; ha causado la ruina de Oriente. Tomen una ciudad como Salónica o Esmirna; encontrarán cinco o seis comunidades, cada una de las cuales tiene sus recuerdos, y entre ellas casi nada en común. Ahora bien, la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas. Ningún ciudadano franco sabe si es burgundio, alano, taifalo, visigodo; todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé, las matanzas del Mediodía en el siglo XIII. No hay en Francia diez familias que puedan probar su origen franco, y aun tal prueba sería esencialmente defectuosa a consecuencia de mil desconocidos cruzamientos que pueden descomponer todos los sistemas de los genealogistas.

La nación moderna es, pues, un resultado histórico producido por una serie de hechos que convergen en igual sentido. La unidad ha sido realizada o bien por una dinastía, como en el caso de Francia, o bien por la voluntad directa de las provincias, como en el caso de Holanda, Suiza y Bélgica, o bien por un espíritu general tardíamente vencedor de los caprichos del feudalismo, como en el caso de Italia y de Alemania. Siempre ha presidido a estas formaciones una profunda razón de ser. En semejantes casos, los principios se alumbran a través de las sorpresas más inesperadas. Hemos visto en nuestros días a Italia unificada por sus derrotas y a Turquía destruida por sus victorias. Cada derrota hacía avanzar los asuntos de Italia; cada victoria perdía a Turquía; pues Italia es una nación, y Turquía —fuera del Asia menor— no lo es. Gloria es de Francia el haber proclamado, por la Revolución Francesa, que una nación existe por sí misma. No debe parecernos mal que se nos imite. El principio de las naciones es el nuestro. Pero, ¿qué es una nación? ¿Por qué Holanda es una nación, mientras que no lo son Hannover o el Gran Ducado de Parma? ¿Cómo Francia persiste en ser una nación, cuando ha desaparecido el principio que la ha creado? ¿Cómo Suiza —que tiene tres lenguas, tres religiones y no sé cuántas razas— es una nación, mientras no lo es, por ejemplo, Toscana, tan homogénea? ¿Por qué Austria es un Estado, y no una nación? ¿En qué difiere el principio de las nacionalidades del de las razas? Estos son puntos que gusta observar un espíritu reflexivo para ponerse de acuerdo consigo mismo. Los negocios del mundo apenas si se regulan por esta especie de razonamientos, pero los hombres aplicados quieren poner alguna razón en estas materias y resolver las confusiones en que se embrollan los espíritus superficiales.

II

De creer a ciertos teóricos políticos, una nación es, ante todo, una dinastía que representa una antigua conquista; conquista aceptada primero y olvi-

dada después por la masa del pueblo. Según los políticos de que hablo, la agrupación de provincias efectuada por una dinastía –por sus guerras, por sus enlaces matrimoniales, por sus tratados– concluye con la dinastía que la ha formado. Muy cierto es que la mayor parte de las naciones modernas han sido hechas por una familia de origen feudal, que se ha desposado con el suelo y que ha sido, en cierto modo, un nudo de centralización. Los límites de Francia en 1789 nada tenían de natural y necesario. La ancha zona que la casa de los Capetos había añadido al estrecho confín del tratado de Verdún fue adquisición personal de esta casa. En la época en que fueron hechas las anexiones no se tenía idea ni de los límites naturales ni del derecho de las naciones ni de la voluntad de las provincias. La reunión de Inglaterra, Irlanda y Escocia fue también un hecho dinástico. Italia ha tardado tanto en ser una nación porque ninguna de sus numerosas casas reinantes fue el centro de unidad antes de nuestro siglo. Y, cosa extraña, tomó título real en la oscura isla de Cerdeña, tierra apenas italiana.¹ Holanda, que se ha creado a sí misma por un acto de heroica resolución, ha contraído, sin embargo, íntimo matrimonio con la casa de Orange, y correría verdaderos riesgos el día en que se viera comprometida esta unión.

¿Es, sin embargo, absoluta esta ley? Indudablemente, no. Suiza y Estados Unidos, formados de conglomerados, de adiciones sucesivas, no tienen ninguna base dinástica. No discutiré la cuestión en lo que respecta a Francia. Sería necesario tener el secreto del porvenir. Digamos sólo que esta gran realeza francesa ha sido tan altamente nacional que la nación ha podido sostenerse sin ella tras su caída. Y además, todo lo había cambiado el siglo XVIII. El hombre, después de siglos de abatimiento, había retornado al espíritu antiguo, al respeto de sí mismo, al ideal de sus derechos. Las palabras “patria” y “ciudadano” habían recobrado su sentido. Ha podido así cumplirse la más atrevida operación practicada en la historia, operación que puede compararse a lo que sería en fisiología hacer vivir en su identidad primera un cuerpo al que se le hubiera arrebatado el cerebro y el corazón.

Ha de admitirse, pues, que una nación puede existir sin principio dinástico, e incluso que naciones formadas por dinastías pueden separarse de estas dinastías sin dejar por eso de existir. El viejo principio que no tiene en cuenta más que el derecho de los príncipes no puede mantenerse; además del derecho dinástico está el derecho nacional. ¿Sobre qué criterio se funda este derecho nacional? ¿En qué signo se le reconoce? ¿De qué hecho tangible se deriva?

Muchos dicen, ciertamente, que de la raza. Las divisiones artificiales –resultantes del feudalismo, de los matrimonios principescos, de los congresos diplomáticos– son caducas; la raza de los pueblos germanos permanece fir-

1. La Casa de Saboya debe su título real a la posesión de Cerdeña (1720).

me y fija. Esto es lo que constituye un derecho, una legitimidad. La familia germana, por ejemplo, según la teoría que expongo, tiene derecho a retomar los miembros dispersos del germanismo aun cuando estos miembros no pidan volver a juntarse. El derecho del germanismo sobre tal provincia es más fuerte que el derecho de los habitantes de esta provincia sobre sí mismos. Se ha creado así una especie de derecho primordial análogo al de los reyes de derecho divino; el principio de la etnografía sustituye al de las naciones. Gran error éste, que si llegara a ser dominante perdería la civilización occidental. Tan justo y legítimo es el principio de las naciones como estrecho y lleno de peligro para el verdadero progreso el del derecho primordial de las razas.

Reconocemos que el hecho de la raza tenía importancia de primer orden en la tribu y en la ciudad antiguas. La tribu y la ciudad antiguas no eran más que una extensión de la familia. En Esparta, en Atenas, todos los ciudadanos eran parientes en grado más o menos próximo. Lo mismo ocurría entre los Beni-Israel; lo mismo ocurre hoy en las tribus árabes. Desde Atenas, Esparta y la tribu israelita, vayamos al Imperio Romano. La situación es distinta. Formado primero por la violencia y después mantenido por el interés, esta gran aglomeración de ciudades y de provincias diferentes asesta a la idea de raza los más grandes golpes. El cristianismo, con su carácter universal y absoluto, trabaja en igual sentido más eficazmente aún. Contrae con el Imperio Romano una alianza íntima, y por efecto de ambos incomparables agentes de unificación es descartada por siglos la razón etnográfica del gobierno de las cosas humanas.

La invasión de los bárbaros fue, pese a las apariencias, un paso más en este camino. Los deslindes entre los reinos bárbaros no tienen nada de etnográfico; están regidos por la fuerza o el capricho de los invasores. La raza de las poblaciones que subordinaban era para ellos la cosa más indiferente. Carlomagno, a su manera, rehízo lo que Roma ya había hecho: un imperio único compuesto de las razas más diversas. Cuando los autores del tratado de Verdún trazaron imperturbablemente sus dos grandes líneas de norte a sur no tuvieron el menor cuidado por las razas de las gentes situadas a la derecha o a la izquierda. Los movimientos de fronteras ocurridos en siglos posteriores a la Edad Media fueron también ajenos a toda tendencia etnográfica. La política seguida por la casa de los Capetos ha llegado a agrupar, poco más o menos, bajo el nombre de Francia los territorios de la antigua Galia; pero no por efecto de la tendencia de estos países a reagruparse con sus congéneres. El Delfinado, la Bresse, la Provenza, el Franco Condado, no recordaban un origen común. Toda conciencia gala había perecido desde el siglo II de nuestra era, y tan sólo por la vía de la erudición se ha descubierto en nuestros días la individualidad del carácter galo.

Así, pues, nada ha significado la consideración etnográfica en la constitución de las naciones modernas. Francia es céltica, ibérica, germánica. Ale-

mania 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.

La verdad es que no hay una raza pura, y que asentar la política en el análisis etnográfico es montarla sobre una quimera. Los más nobles países —Inglaterra, Francia, Italia— son aquellos en que está más mezclada la sangre. ¿Representa Alemania una excepción al respecto? ¿Es un país germánico puro? ¡Qué ilusión! Todo el sur ha sido galo. Todo el este, a partir del Elba, eslavo. Y las partes que se pretenden realmente puras, ¿lo son, en efecto? Tocamos aquí uno de los problemas en que más importa formarse ideas claras y prevenir equívocos.

Las discusiones sobre las razas son interminables, porque la palabra “raza” es empleada por los historiadores filólogos y por los antropólogos fisiólogos en dos sentidos totalmente diferentes.² Para los antropólogos, la raza tiene el mismo sentido que en zoología; indica una descendencia real, un parentesco de sangre. Ahora bien, el estudio de las lenguas y de la historia no conduce a las mismas divisiones de la filología. Los términos “braquicéfalo” y “dolicocéfalo” no se encuentran en historia ni en filología.

En el grupo humano que creó las lenguas y la disciplina arias ya había braquicéfalos y dolicocéfalos. Otro tanto puede decirse del grupo primitivo que creó las lenguas y las instituciones llamadas semíticas. En otras palabras, los orígenes zoológicos de la humanidad son enormemente anteriores a los orígenes de la cultura, de la civilización, del lenguaje. Ninguna unidad fisiológica tenían los grupos arios, semíticos y turanios primitivos. Estas agrupaciones son hechos históricos acontecidos en cierta época, pongamos hace quince o veinte mil años, mientras que el origen zoológico de la humanidad se pierde en tinieblas inmemoriales. Lo que se llama fisiológica e históricamente raza germánica es, ciertamente, una familia bien diferenciada dentro de la especie humana. Pero ¿es una familia en sentido antropológico? Desde luego que no. La aparición de la individualidad germánica en la historia no ocurre sino muy pocos siglos antes de Jesucristo. Los germanos, evidentemente, no han brotado de la tierra en esta época. Antes, fundidos con los eslavos en la gran masa indistinta de los escitas, no tenían individualidad diferenciada. Un inglés es, señaladamente, un tipo en el conjunto de la humanidad. Ahora bien, el tipo de lo que muy impropriamente se llama raza anglosajona,³ no es ni el bretón del tiempo de César ni el anglosajón de Hengisto

2. Este punto ha sido desarrollado en una conferencia cuyo análisis puede leerse en el “Boletín de la Asociación Científica de Francia”, del 10 de marzo de 1878.

3. Los elementos germánicos no son en el Reino Unido mucho más considerables

ni el danés de Canuto ni el normando de Guillermo el Conquistador; es la resultante de todo esto.

El francés no es galo ni franco ni burgundio. Es el producto de la gran caldera en que, bajo la presidencia del Rey de Francia, van fermentando juntos los más diversos elementos. Por su origen, en nada se diferencian los habitantes de Jersey o de Guernesey de la población normanda de la costa vecina. En el siglo XI, el ojo más penetrante no hubiera captado la más ligera diferencia entre ambos lados del Canal. Circunstancias insignificantes hacen que Felipe Augusto no conquiste estas islas a la vez que el resto de Normandía. Separadas unas de otras desde hace cerca de setecientos años, las dos poblaciones no sólo se han vuelto extranjeras una para otra, sino totalmente diferentes. La raza, tal como la entendemos nosotros los historiadores, es, pues, algo que se hace y se deshace. El estudio de la raza es capital para el docto que se ocupa de la historia de la humanidad. Pero no tiene aplicación en política. 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.

Así, pues, el hecho de la raza, capital en su origen, pierde progresivamente importancia. La historia humana difiere esencialmente de la zoología. En ella, la raza no lo es todo como entre los roedores o los felinos, y no hay derecho a ir por el mundo tanteando el cráneo de las personas, y agarrándolas luego por el cuello diciéndoles: "Tú eres de nuestra sangre, tú nos pertences". Aparte los caracteres antropológicos, la razón, la justicia, lo verdadero, lo bello, es igual para todos. Esta política etnográfica no es segura. Hoy la explotan contra otros; más adelante, la verán volverse contra ustedes mismos. ¿Quién puede asegurar que los alemanes, que tan alto han izado la bandera de la etnografía, no verán a los eslavos analizar los nombres de las aldeas de Sajonia y de Lusacia, rebuscar las huellas de los wiltzos o de los obotritas, pedir cuentas por las matanzas y por las ventas en masa que hicieron los otones entre sus abuelos? Es bueno para todos saber olvidar.

Me place mucho la etnografía, ciencia de raro interés; pero, como 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 de 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, te dirán que eres eslavo. Disculpemos la

de lo que eran en Francia en la época en que ésta poseía Alsacia y Metz. La lengua germánica ha dominado las Islas Británicas tan sólo porque el latín no había reemplazado enteramente los idiomas celtas, como ocurrió en las Galias.

ciencia, para no falsearla, de dictaminar en estos problemas, donde están implicados tantos intereses. Estén seguros de que si se le encarga 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.

Lo que acabamos de decir de la raza también debe decirse de la lengua. La lengua invita a reunirse; pero no fuerza a ello. Estados Unidos e Inglaterra, América española y España, hablan la misma lengua y no forman una sola nación. Por el contrario, Suiza –tan bien hecha, puesto que ha sido hecha por el asentimiento de sus diferentes partes– cuenta tres o cuatro lenguas. Hay en el hombre algo superior a la lengua: la voluntad. La voluntad de Suiza de estar unida, pese a la variedad de sus idiomas, es un hecho más importante que una semejanza de lengua, a menudo lograda mediante vejaciones.

Es un hecho honroso para Francia el que no haya buscado obtener la unidad de la lengua a través de medidas de coerción. ¿No se pueden tener los mismos sentimientos y pensamientos y amar las mismas cosas en lenguas diferentes? Acabamos de referirnos a la inconveniencia de hacer depender la política internacional de la etnografía. Inconveniente no menor habría en hacerla depender de la filología comparada. Dejemos a estos interesantes estudios la entera libertad de sus discusiones; no los mezclemos con lo que alteraría su serenidad. La importancia política que se atribuye a las lenguas procede de que se las mira como signos de raza. Nada más falso. Prusia, que hoy no habla más que alemán, hablaba eslavo hace muchos siglos; el país de Gales habla inglés; Galia y España hablan el idioma primitivo de Alba Longa; Egipto habla árabe. Los ejemplos son innumerables. La semejanza de la lengua, incluso en los orígenes, no implicaba semejanza de raza. Tomemos la tribu protoaria o protosemítica; había en ella esclavos que hablaban la misma lengua que sus dueños, aunque el esclavo era entonces con frecuencia de distinta raza que su dueño. Repitémoslo: estas divisiones de lengua indoeuropeas, semíticas y demás, creadas con tan admirable sagacidad por la filología comparada, no coinciden con las divisiones de la antropología. Las lenguas son formaciones históricas que indican poco respeto 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.

Esta consideración exclusiva de la lengua tiene –como la atención demasiado marcada a la raza– sus peligros e inconvenientes. Cuando se pone aquí exageración, nos encerramos en determinada cultura reputada como nacional, limitándonos y amurallándonos. Abandonamos el aire libre que se respira en el campo de la humanidad para encerrarnos en cubículos de compatriotas. Nada peor para el espíritu; nada más molesto para la civilización. No abandonemos el 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 adherents a tal o cual cultura. Antes de la cultura francesa, alemana o italiana, está la cultura humana. Vean a los grandes hombres del Renacimiento: no eran ni franceses ni italianos ni alemanes. Habían vuelto a encontrar, por su comercio con la antigüedad, el secreto de la educación verdadera del espíritu humano, y a ella se consagraron en cuerpo y alma. ¡Cuán bien hicieron!

Tampoco la religión puede ofrecer base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna. En el origen, la religión mantenía la existencia misma del grupo social. El grupo social era una extensión de la familia. La religión, los ritos, eran ritos de familia. La religión de Atenas era el culto de la misma Atenas, de sus fundadores míticos, de sus leyes, de sus costumbres. No implicaba ninguna teología dogmática. Esta religión era en toda la fuerza del término, una religión de Estado. No era ateniense quien rehusaba practicarla. Era, en el fondo, el culto a la Acrópolis personificada. Jurar sobre el altar de Aglauro⁴ era prestar el juramento de morir por la patria. Esta religión era el equivalente de lo que es entre nosotros el acto de hacer un sorteo [para el servicio militar] o el culto de la bandera. Rehusar la participación en tal culto era lo que sería en nuestras sociedades modernas, rehusar el servicio militar. Era declarar que no se era ateniense. Por otro lado, es claro que tal culto no tenía sentido para aquel que no era de Atenas; tampoco se hacía ningún proselitismo para obligar a los extranjeros a aceptarlo; los esclavos de Atenas no lo practicaban. Lo mismo ocurrió en algunas pequeñas repúblicas de la Edad Media. No se era buen veneciano si no se juraba por San Marcos; no se era buen amalfiano si no se ponía a San Andrés por encima de todos los santos del paraíso. En estas pequeñas sociedades era legítimo lo que más tarde ha sido persecución, tiranía, y tenía ello tan menguada consecuencia como tiene entre nosotros el hecho de felicitar al padre de familia y saludarlo deseándole buenos augurios el primero de año.

Lo que era verdadero en Esparta, en Atenas, ya no lo era en los reinos surgidos de la conquista de Alejandro, y no lo era, sobre todo, en el Imperio Romano. Las persecuciones de Antíoco Epífanés para introducir en Oriente el culto de Júpiter Olímpico, las del Imperio Romano para mantener una presunta religión de Estado, fueron una falta, un crimen, un verdadero absurdo. En nuestros días, la situación es perfectamente clara. No hay masas que crean de manera uniforme. Cada cual cree y practica a su modo lo que puede y como quiere. Ya no hay religión de Estado; se puede ser francés, inglés, alemán, siendo católico, protestante, israelita, o no practicando ningún culto. La religion se ha vuelto cosa individual; mira a la conciencia de cada uno. No existe ya división de las naciones en católicas y protestantes. La religión,

4. Aglauro es la Acrópolis misma, consagrada a la salvación de la patria.

que hace cincuenta y dos años, fue un elemento tan considerable en la formación de Bélgica, conserva toda su importancia en el fuero interno de cada cual; pero ya casi no cuenta entre las razones que trazan los límites de los pueblos.

La comunidad de intereses es, en verdad, un vínculo poderoso entre los hombres. ¿Bastan, sin embargo, los intereses para hacer una nación? No lo creo. La comunidad de intereses hace los tratados de comercio. Hay en la nacionalidad una parte de sentimiento. Es a la par alma y cuerpo: un *Zollverein* no es una patria.

La geografía —las que se llaman fronteras naturales— tiene ciertamente una parte considerable en la división de las naciones. La geografía es uno de los factores esenciales de la historia. Los ríos han conducido a las razas; las montañas las han detenido. Los primeros han favorecido y las segundas limitado los movimientos históricos. Sin embargo, ¿puede decirse, como creen algunos partidos, que los límites de una nación están escritos en el mapa, y que esta nación tiene derecho a adjudicarse lo que precise para redondear ciertos contornos, para alcanzar tal montaña o tal río a los que se atribuye una especie de facultad delimitadora *a priori*? No conozco doctrina más arbitraria ni más funesta. Con ella se justifican todas las violencias. Y, por de pronto, ¿son las montañas o son los ríos los que forman estas pretendidas fronteras naturales? Es indiscutible que las montañas separan; pero los ríos más bien reúnen. Además de que no todas las montañas atinarían a deslindar Estados. ¿Cuáles son las que separan y cuáles las que no separan? De Biarritz a Tornea no hay ninguna desembocadura de río que tenga más carácter limítrofe que otra. Si la historia lo hubiera querido, el Loira, el Sena, el Mosa, el Elba, el Oder, tendrían, igual que el Rhin, ese carácter de frontera natural que ha hecho cometer tantas infracciones del derecho fundamental que es la voluntad de los hombres. Se habla mucho de razones estratégicas. No hay nada absoluto; claro está que deben hacerse muchas concesiones a la necesidad. Pero es preciso que esas concesiones no vayan demasiado lejos. De otra manera, todos apelarían a sus conveniencias militares, y esto sería la guerra sin fin. 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.

Acabamos de ver lo que no basta para crear tal principio espiritual: la raza, la lengua, los intereses, la afinidad religiosa, la geografía, las necesidades militares. ¿Qué más hace falta? Después de lo que llevo dicho, ya no retendré mucho tiempo su atención.

III

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, en verdad, tan sólo hacen una, constituyen esta alma o principio espiritual. Una está en el pasado, otra en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la desembocadura de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de abnegaciones. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos; los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, gloria—entiéndase la verdadera gloria—; he aquí el capital social sobre el que se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente; haber hecho grandes cosas juntos, querer aún hacerlas; he ahí las condiciones esenciales para ser un pueblo. Se ama en proporción de los sacrificios consentidos, de los males sufridos. Se ama la casa que se ha construido y que se transmite a los descendientes. El canto espartano: “Somos lo que ustedes fueron; seremos lo que ustedes son”, es en su sencillez el himno abreviado de toda patria.

En el pasado, una herencia de glorias y de pesares que compartir; en el porvenir, un mismo programa a realizar. Haber sufrido, gozado, esperado juntos; he ahí lo que vale más que las aduanas comunes y que las fronteras conforme a los ideales estratégicos; he ahí lo que se comprende pese a la diversidad de raza y de lengua. Decía hace un momento: “Haber sufrido juntos”; sí, el sufrimiento en común une más que el gozo. En cuestión de recuerdos nacionales más valen los duelos que los triunfos, pues ellos imponen deberes; piden esfuerzo en común.

Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida. Bien sé que esto es menos metafísico que el derecho divino, menos brutal que el pretendido derecho histórico. En el orden de ideas que les presento, una nación no tiene más derecho que un rey a decirle a una provincia: “Tú me perteneces; yo te tomo”. Para nosotros, una provincia son sus habitantes; si alguien tiene derecho a ser consultado en este asunto es el habitante. Una nación no tiene jamás el verdadero interés en anexionarse o en retener un país contra su voluntad. El voto en las naciones es, en definitiva, el único criterio legítimo, aquel al que siempre es necesario volver.

Hemos expulsado de la política las abstracciones metafísicas y teológicas. ¿Qué queda después de esto? Quedan el hombre, sus deseos, sus necesi-

dades. La secesión —me dirán— y a la larga el desmenuzamiento de las naciones son consecuencia de un sistema que pone estos viejos organismos a merced de voluntades con frecuencia poco ilustradas. Claro es que en semejante materia ningún principio debe llevarse al exceso. Las verdades de este orden no son aplicables sino en su conjunto y de una manera muy general. Las voluntades humanas cambian; pero, ¿qué es lo que aquí abajo no cambia? Las naciones no son algo eterno. Han comenzado y concluirán. Probablemente las reemplazará la confederación europea. Pero no es ésta la ley del siglo en que vivimos. En la hora actual, la existencia de las naciones es buena, e incluso necesaria. Su existencia es la garantía de la libertad, que se perdería si el mundo no tuviera mas que una ley y un dueño.

Por sus facultades diversas con frecuencia opuestas, las naciones sirven a la obra común de la civilización; todas aportan una nota a este gran concierto de la humanidad, que es, en suma, la más alta realidad que alcanzamos. Aisladas tienen sus partes débiles. Suelo decirme que sería el más insoportable de los hombres un individuo que tuviera aquellos defectos considerados en las naciones como cualidades; un individuo que se alimentara de vanagloria, que fuera envidioso, egoísta, pendenciero, que nada pudiera soportar sin sacar la espada. Pero todas estas disonancias de detalle desaparecen en el conjunto. ¡Pobre humanidad! ¿Cuánto has sufrido! ¡Cuántas pruebas te esperan aún! ¡Que el espíritu de sabiduría te guíe para preservarte de los innumerables peligros de que está sembrado tu camino!

Resumo, señores. El hombre no es esclavo de su raza ni de su lengua ni de su religión ni del curso de los ríos ni de la dirección de las cadenas montañosas. Una gran agregación de hombres, sana de espíritu y cálida de corazón, crea una conciencia moral que se llama nación. Esta conciencia moral es legítima y tiene derecho a existir, en tanto pruebe su fuerza por los sacrificios que exige la abdicación del individuo en provecho de una comunidad. Si se promueven dudas sobre sus fronteras, consulten a los pueblos disputados. Tienen derecho a opinar en la cuestión. Esto hará sonreír a los trascendentales de la política, a los infalibles que pasan su vida engañándose y que desde lo alto de sus superiores principios se apiadan de nuestra vulgaridad. “Consultar a las poblaciones. ¡Qué ingenuidad! Vean qué ruines ideas francesas pretenden reemplazar, por medios de infantil simplicidad, la diplomacia y la guerra”. Esperemos, señores; dejemos pasar el reino de los trascendentales; sepamos sufrir el desdén de los fuertes. Quizá después de muchas tentativas infructuosas se retorne a nuestras modestas soluciones empíricas. Ocurre, a veces, que el medio de tener razón en el futuro es saber resignarse a estar pasado de moda.

José Carlos Mariátegui

3. EL FLORECIMIENTO DE LAS LITERATURAS NACIONALES*

El florecimiento de las literaturas nacionales coincide, en la historia de Occidente, con la afirmación política de la idea nacional. Forma parte del movimiento que, a través de la Reforma y el Renacimiento, creó los factores ideológicos y espirituales de la revolución liberal y del orden capitalista. La unidad de la cultura europea, mantenida durante el medioevo por el latín y el papado, se rompió a causa de la corriente nacionalista, que tuvo una de sus expresiones en la individualización nacional de las literaturas. El “nacionalismo” en la historiografía literaria es por tanto un fenómeno de la más pura raigambre política, extraño a la concepción estética del arte. Tiene su más vigorosa definición en Alemania, desde la obra de los Chelegel, que renueva profundamente la crítica y la historiografía literarias. Francesco de Sanctis –autor de la justamente célebre *Teoria e storia della letteratura italiana*, de la cual Brunetière escribía con fervorosa admiración, “esta historia de la literatura italiana que yo no me canso de citar y que no se cansan en Francia de no leer”– considera característico de la crítica ochocentista “*que el precio de la nacionalidad, tan estimado por los críticos modernos y por el cual Schlegel exalta a Calderón [...]*”.¹

* José Carlos Mariátegui (1894-1930) publicó los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* en Ediciones Era, Lima, en 1928. El presente fragmento corresponde al séptimo capítulo.

1. Francesco de Sanctis, *Teoria e storia della letteratura italiana*, vol. I, p. 186. Ya que he citado los *Nuovi saggi di estetica* de Croce, no debo dejar de recordar que,

La literatura nacional es en el Perú, como la nacionalidad misma, de irrenunciable filiación española. Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura, y por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. La escritura y la gramática quechuas son en su origen obra española y los escritos quechuas pertenecen totalmente a literatos bilingües como El Lunarejo, hasta la aparición de Inocencio Mamani, el joven autor de *Tucuipac Munashcan*.² La lengua castellana, más o menos americanizada, es el lenguaje literario y el instrumento intelectual de esta nacionalidad cuyo trabajo de definición aun no ha concluido.

En la historiografía literaria, el concepto de literatura nacional, del mismo modo que no es intemporal, tampoco es demasiado concreto. No traduce una realidad mensurable e idéntica. Como toda sistematización no aprehende sino aproximadamente la movilidad de los hechos. (La nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable.) Remarcando el carácter de excepción de la literatura hebrea, De Sanctis constata lo siguiente: "Verdaderamente una literatura del todo nacional es una quimera. Tendría ella por condición un pueblo perfectamente aislado como se dice que es China (aunque también en China han penetrado hoy los ingleses). Aquella imaginación y aquel estilo que se llama hoy orientalismo, no es nada de particular a Oriente, sino más bien es del septentrión y de todas las literaturas bárbaras y nacientes. La poesía griega tenía de la asiática, y la latina de la griega, y la italiana de la griega y la latina".³

El dualismo quechua-español del Perú, no resuelto aún, hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método

reprobando las preocupaciones excesivamente nacionalista y modernista, respectivamente, de las historias literarias de Adolfo Bartels y Ricardo Mauricio Meyer, Croce sostiene: "Que no es verdad que los poetas y los otros artistas sean expresión de la conciencia nacional, de la raza, de la estirpe, de la clase, o de cualquier otra cosa símil". La reacción de Croce contra el desorbitado nacionalismo de la historiografía literaria del siglo XIX, al cual sin embargo escapan obras como la de George Brandes, espécimen extraordinario de buen europeo, es extremada y excesiva como toda reacción; pero responde, en el universalismo vigilante y generoso de Croce, a la necesidad de resistir a las exageraciones de la imitación de los imperiales modelos germanos.

2. Véase en *Amauta* n° 12 y 14 las noticias y comentarios de Gabriel Collazos y José Gabriel Cossio sobre la comedia quechua de Inocencio Mamani, a cuya gestación no es probablemente extraño el ascendiente fecundador de Gamaliel Churata.

3. De Sanctis, *op. cit.*, pp. 186 y 187.

válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de la conquista. Nuestro caso es diverso del de aquellos pueblos de América donde la misma dualidad no existe, o existe en términos inocuos. La individualidad de la literatura argentina, por ejemplo, está en estricto acuerdo con una definición vigorosa de la personalidad nacional.

La primera etapa de la literatura peruana no podía eludir la suerte que le imponía su origen. La literatura de los españoles de la Colonia no es peruana; es española. Claro está que no por estar escrita en idioma español, sino por haber sido concebida con espíritu y sentimiento españoles. A este respecto, me parece que no hay discrepancia. Gálvez, hierofante del culto al virreinato en su literatura, reconoce como crítico que “la época de la Colonia no produjo sino imitadores serviles e inferiores de la literatura española y especialmente gongórica de la que tomaron sólo lo hinchado y lo malo y que no tuvieron la comprensión ni el sentimiento del medio, exceptuando a Garcilaso, que sintió la naturaleza, y a Caviedes que fue personalísimo en sus agudezas y que en ciertos aspectos de la vida nacional, en la malicia criolla, puede y debe ser considerado como el lejano antepasado de Segura, de Pardo, de Palma y de Paz Soldán”.⁴

Las dos excepciones, mucho más la primera que la segunda, son incontestables. Garcilaso, sobre todo, es una figura solitaria en la Colonia. En Garcilaso se dan la mano dos edades, dos culturas. Pero Garcilaso es más inca que conquistador, más quechua que español. Es, también, un caso de excepción. Y en esto residen precisamente su individualidad y su grandeza.

Garcilaso nació del primer abrazo, del primer amplexo fecundo de las dos razas, la conquistadora y la indígena. Es, históricamente, el primer “peruano”, si entendemos la “peruanidad” como una formación social, determinada por la conquista y la colonización españolas. Garcilaso llena con su nombre y su obra una etapa entera de la literatura peruana. Es el primer peruano, sin dejar de ser español. Su obra, bajo su aspecto histórico-estético, pertenece a la épica española. Es inseparable de la máxima epopeya de España: el descubrimiento y la conquista de América.

Colonial, española, aparece la literatura peruana en su origen, hasta por los géneros y asuntos de su primera época. La infancia de toda literatura normalmente desarrollada es la lírica.⁵ La literatura oral indígena obedeció, co-

4. José Gálvez, *Posibilidad de una genuina literatura nacional*, p. 7.

5. De Sanctis, en su *Teoria e storia della letteratura italiana*, p. 205, dice: “El hombre, en el arte como en la ciencia, parte de la subjetividad y por esto la lírica es la primera forma de la poesía. Pero de la subjetividad pasa después a la objetividad y se detiene la narración, en la cual la conmoción subjetiva es incidental y secundaria. El campo de la lírica es lo ideal, el de la narración es lo real: en la primera, la impresión es fin, la acción es ocasión; en la segunda sucede lo contrario; la primera no se disuelve en prosa sino destruyéndose; la segunda se resuelve en la prosa que es su natural tendencia”.

mo todas, esta ley. La Conquista transplantó al Perú, con el idioma español, una literatura ya evolucionada que continuó en la Colonia su propia trayectoria. Los españoles trajeron un género narrativo bien desarrollado que del poema épico avanzaba ya a la novela. Y la novela caracteriza la etapa literaria que comienza con la Reforma y el Renacimiento. La novela es, en buena cuenta, la historia del individuo en la sociedad burguesa; y desde este punto de vista no está muy desprovisto de razón Ortega y Gasset cuando registra la decadencia de la novela. La novela renacerá, sin duda, como arte realista, en la sociedad proletaria; pero, por ahora, el relato proletario, en cuanto expresión de la epopeya revolucionaria, tiene más de épica que de novela propiamente dicha. La épica medieval, que decaía en Europa en la época de la Conquista, encontraba aquí los elementos y estímulos de un renacimiento. El conquistador podría sentir y expresar épicamente la Conquista. La obra de Garcilaso está, sin duda, entre la épica y la historia. La épica, como observa muy bien de Sanctis, pertenece a los tiempos de lo maravilloso.⁶ La mejor prueba de la irremediable mediocridad de la literatura de la Colonia la tenemos en que, después de Garcilaso, no ofrece ninguna original creación épica. La temática de los literatos de la colonia es, generalmente, la misma de los literatos de España, y siendo repetición o continuación de ésta, se manifiesta siempre en retardo, por la distancia. El repertorio colonial se compone casi exclusivamente de títulos que a tres leguas acusan la erudición, el escolasticismo, el clasicismo trasnochado de los autores. Es un repertorio de rapsodias y ecos, si no de plagios. El acento más personal es, en efecto, el de Caviedes, que anuncia el gusto limeño por el tono festivo y burlón. El Luna-rejo, no obstante su sangre indígena, sobresalió sólo como gongorista, esto es en una actitud característica de una literatura vieja que, agotado ya el renacimiento, llegó al barroquismo y al culteranismo. El Apologético a favor de Góngora, desde este punto de vista, está dentro de la literatura española.

EL COLONIALISMO SUPÉRSTITE

Nuestra literatura no cesa de ser española en la fecha de la fundación de la República. Sigue siéndolo por muchos años, ya en uno, ya en otro trasnochado eco del clasicismo o del romanticismo de la metrópoli. En todo caso, si no española, hay que llamarla por luengos años literatura colonial.

6. "Son los tiempos de lucha —escribe de Sanctis— en los cuales la humanidad asciendo de una idea a la otra y el intelecto no triunfa sin que la fantasía sea sacudida: cuando una idea ha triunfado y se desenvuelve en ejercicio pacífico no se tiene más la épica, sino la historia. El poema épico, por tanto, se puede definir como la historia ideal de la humanidad en su paso de una idea a otra." *Ibid.*, p. 207.

Por el carácter de excepción de la literatura peruana, su estudio no se acomoda a los usados esquemas de clasicismo, romanticismo y modernismo, de antiguo, medieval y moderno, de poesía popular y literaria, etcétera. Y no intentaré sistematizar este estudio conforme la clasificación marxista en literatura feudal o aristocrática, burguesa y proletaria. Para no agravar la impresión de que mi alegato está organizado según un esquema político o clasista y conformado más bien a un sistema de crítica e historia artística, puedo construirlo con otro andamiaje, sin que esto implique otra cosa que un método de explicación y ordenación, y por ningún motivo una teoría que prejuzgue e inspire la interpretación de obras y autores.

Una teoría moderna –literaria, no sociológica– sobre el proceso normal de la literatura de un pueblo distingue en él tres periodos: un periodo colonial, un periodo cosmopolita, un periodo nacional. Durante el primer periodo un pueblo, literariamente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo periodo, asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero, alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento. No prevé más esta teoría de la literatura. Pero no nos hace falta, por el momento, un sistema más amplio.

El ciclo colonial se presenta en la literatura peruana muy preciso y muy claro. Nuestra literatura sólo es colonial en ese ciclo por su dependencia y su vasallaje a España; lo es, sobre todo, por su subordinación a los residuos espirituales y materiales de la Colonia. Don Felipe Pardo, a quien Gálvez arbitrariamente considera como uno de los precursores del peruanismo literario, no repudiaba la República y sus instituciones por simple sentimiento aristocrático; las repudiaba, más bien, por sentimiento godo. Toda la inspiración de su sátira –asaz mediocre por demás– procede de su mal humor de corregido o de “encomendero” a quien una revolución ha igualado, en la teoría sino en el hecho, con los mestizos y los indígenas. Todas las raíces de su burla están en su instinto de casta. El acento de Pardo y Aliaga no es el de un hombre que se siente peruano sino el de un hombre que se siente español en un país conquistado por España para los descendientes de sus capitanes y de sus bachilleres.

Este mismo espíritu, en menores dosis, pero con los mismos resultados, caracteriza casi toda nuestra literatura hasta la generación “colónida” que, iconoclasta ante el pasado y sus valores, acata, como su maestro, a González Prada y saluda, como su precursor, a Eguren, esto es, a los dos literatos más liberados de españolismo.

¿Qué cosa mantiene viva durante tanto tiempo en nuestra literatura la nostalgia de la Colonia? No por cierto únicamente el pasadismo individual de los literatos. La razón es otra. Para descubrirla hay que sondear en un mundo más complejo que el que abarca regularmente la mirada del crítico.

La literatura de un pueblo se alimenta y se apoya en su *abstractum* económico y político. En un país dominado por los descendientes de los “enco-

menderos” y los odores del virreinato, nada era más natural, por consiguiente, que la serenata bajo sus balcones. La autoridad de la casta feudal reposaba en parte sobre el prestigio del virreinato. Los mediocres literatos de una república que se sentía heredera de la Conquista no podían hacer otra cosa que trabajar por el lustre y brillo de los blasones virreinales. Unicamente los temperamentos superiores –precursores siempre, en todos los pueblos y todos los climas, de las cosas por venir– eran capaces de sustraerse a esta fatalidad histórica, demasiado imperiosa para los clientes de la clase latifundista.

La flaqueza, la anemia, la flacidez de nuestra literatura colonial y colonialista provienen de su falta de raíces. La vida, como lo afirmaba Wilson, viene de la tierra. El arte tiene necesidad de alimentarse de la savia de una tradición, de una historia, de un pueblo. Y en el Perú la literatura no ha brotado de la tradición, de la historia, del pueblo indígena. Nació de una importación de literatura española; se nutrió luego de la imitación de la misma literatura. Un enfermo cordón umbilical la ha mantenido unida a la metrópoli.

Por eso no hemos tenido casi sino barroquismo y culteranismo de clérigos y odores, durante el coloniaje; romanticismo y trovadorismo mal tragados de los bisnietos de los mismo odores y clérigos, durante la República.

La literatura colonial, malgrado algunas solitarias y raquíticas evocaciones del imperio y sus fastos, se ha sentido extraña al pasado incaico. Ha carecido absolutamente de aptitud e imaginación para reconstruirlo. A su historiógrafo Riva Agüero esto le ha parecido muy lógico. Vedado de estudiar y denunciar esta incapacidad, Riva Agüero se ha apresurado a justificarla, suscribiendo con complacencia y convicción el juicio de un escritor de la metrópoli. “Los sucesos del Imperio Incaico –escribe– según el muy exacto decir de un famoso crítico (Menéndez y Pelayo) nos interesan tanto como pudieran interesar a los españoles de hoy las historias y consejas de los turdetanos y sarpetanos”. Y en las conclusiones del mismo ensayo dice: “El sistema que para americanizar la literatura se remonta hasta los tiempos anteriores a la Conquista, y trata de hacer vivir poéticamente las civilizaciones quechua y azteca, y las ideas y los sentimientos de los aborígenes, me parece el más estrecho e infecundo. No debe llamársele *americanismo* sino *exotismo*. Ya lo han dicho Menéndez Pelayo, Rubio y Juan Valera: “Aquellas civilizaciones o semicivilizaciones murieron, se extinguieron, y no hay modo de reanudar su tradición, puesto que no dejaron literatura. Para los criollos de raza española, son extranjeras y peregrinas, y nada nos liga con ellas; y extranjeras y peregrinas son también para los mestizos y los indios cultos, porque la educación que han recibido los ha europeizado por completo. Ninguno de ellos se encuentra en la situación de Garcilaso de la Vega”. En opinión de Riva Agüero –opinión característica de un descendiente de la Conquista, de un he-

redero de la Colonia, para quien constituyen artículos de fe los juicios de los eruditos de la corte— “recursos mucho más abundantes ofrecen las expediciones españolas del siglo XVI y las aventuras de la Conquista”.⁷

7. José de la Riva Agüero, *Carácter de la literatura del Perú independiente*, Lima, 1905.

Segunda parte

EL NACIONALISMO DESDE LA PERIFERIA

Frantz Fanon

4. SOBRE LA CULTURA NACIONAL*

No basta con escribir un canto revolucionario para participar en la revolución africana, hay que hacer esa revolución con el pueblo.

Con el pueblo, y los cantos vendrán solos y por sí mismos.

Para realizar una acción auténtica, hay que ser una parte viva de África y de su pensamiento, un elemento de esa energía popular movilizadada toda para la liberación, el progreso y la felicidad de África. No hay lugar, fuera de ese combate étnico ni para el artista ni para el intelectual que no esté comprometido y totalmente movilizadado con el pueblo en el gran combate de África y de la humanidad que sufre.

SEKOU TOURÉ¹

Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizada por el colonialismo y, al mismo tiempo, han preparado la maduración de las luchas actuales. Hay que abandonar la costumbre, ahora que estamos en el corazón del combate, de reducir al mínimo la acción de nuestros padres o fingir incompreensión frente a su silencio o su pasividad. Ellos lucharon como pudieron, con las armas que poseían entonces, y si los ecos de su lucha no repercutieron en la arena internacional hay que ver la razón no tanto en la falta de heroísmo como en una situación internacional fundamentalmente diferente. Fue necesario que más de un colonizado dijera "esto ya no puede durar", más de una tribu se rebelara, más de una sublevación campesina aplastada, más de una manifestación reprimida para que ahora pudiéramos sostenernos con esta certidumbre de victoria.

Nuestra misión histórica, para nosotros que hemos tomado la decisión de romper las riendas del colonialismo, es ordenar todas las rebeldías, todos los actos desesperados, todas las tentativas abortadas o ahogadas en sangre.

* Este ensayo de Frantz Fanon (1925-1961) pertenece al capítulo IV de *Les damnés de la terre* (París, Gallimard, 1961) (trad. cast.: *Los condenados de la tierra*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1963, primera edición).

1. "Le leader politique considéré, comme le représentant d'une culture", comunicación al segundo Congreso de Escritores y Artistas Negros, Roma, 1959.

Analizaremos en este capítulo el problema, que nos parece fundamental, de la legitimidad de la reivindicación de una nación. Hay que reconocer que el partido político que moviliza al pueblo no se preocupa mucho por este problema de la legitimidad. Los partidos políticos parten de la realidad vivida y deciden la acción en nombre de esa realidad, en nombre de esa actualidad que pesa sobre el presente y sobre el futuro de los hombres y las mujeres. El partido político puede hablar en términos conmovedores de la nación, pero lo que le interesa es que el pueblo que lo escucha comprenda la necesidad de participar en el combate si aspira simplemente a existir.

Ahora sabemos que en la primera etapa de la lucha nacional, el colonialismo trata de descartar la reivindicación nacional haciendo economismo. Desde las primeras reivindicaciones, el colonialismo finge la comprensión reconociendo con una humildad ostentosa que el territorio sufre un grave subdesarrollo, que exige un esfuerzo económico y social importante.

Y, en realidad, algunas medidas espectaculares, obras para combatir el desempleo abiertas aquí y allá, retrasan en algunos años la cristalización de la conciencia nacional. Pero tarde o temprano, el colonialismo advierte que no le es posible realizar un proyecto de reformas económico-sociales que satisfaga las aspiraciones de las masas colonizadas. Aun en el plano del estómago, el colonialismo da muestras de su impotencia congénita. El Estado colonialista descubre muy pronto que querer desarmar a los partidos nacionales en el campo estrictamente económico equivaldría a hacer a las colonias lo que no ha querido hacer en su propio territorio. Y no es un azar si ahora florece un poco por todas partes la doctrina del "cartierismo".

La amargura desilusionada de Cartier frente a la obstinación de Francia por procurarse gente que ha de alimentar mientras tantos franceses viven en malas condiciones, traduce la imposibilidad en la que se encuentra el colonialismo para transformarse en programa desinteresado de ayuda y sostén. Por eso, una vez más, no hay que perder el tiempo en repetir que vale más hambre con dignidad que pan con servidumbre. Hay que convencerse, por el contrario, de que el colonialismo es incapaz de procurar a los pueblos colonizados las condiciones materiales susceptibles de hacerles olvidar su anhelo de dignidad. Una vez que el colonialismo ha comprendido adónde lo llevaría su táctica de reformas sociales vemos cómo recupera sus viejos reflejos, fortalece sus fuerzas policiales, envía tropas e instala un régimen de terror, más adecuado a sus intereses y a su psicología.

Dentro de los partidos políticos, casi siempre lateralmente a éstos, aparecen hombres de cultura colonizados. Para estos hombres, la reivindicación de una cultura nacional, la afirmación de la existencia de esa cultura representa un campo de batalla privilegiado. Mientras que los políticos inscriben su acción en la realidad, los hombres de la cultura se sitúan en el marco de la historia. Frente al intelectual colonizado que decide responder agresivamente a la teoría colonialista de una barbarie anterior a la etapa colonial, el colonialis-

mo apenas va a reaccionar. Tanto menos cuanto que las ideas desarrolladas por la joven *intelligentzia* colonizada son ampliamente profesadas por los especialistas de la metrópoli. Es trivial, en efecto, comprobar que desde hace varias décadas numerosos investigadores europeos han rehabilitado, en general, las civilizaciones africanas, mexicanas o peruanas. Ha podido sorprender la pasión dedicada por los intelectuales colonizados para defender la existencia de una cultura nacional. Pero los que condenan esa pasión exacerbada olvidan singularmente que su mentalidad, su yo, se abrigan cómodamente tras una cultura francesa o alemana que ya ha sido demostrada y que nadie pone en duda. Concedo que, en el plano de la existencia, el hecho de que haya existido una civilización azteca no cambia en gran cosa el régimen alimentario del campesino mexicano de hoy. Concedo que todas las pruebas que podrían darse de la existencia de una prodigiosa civilización songái no cambian por el hecho de que los songáis de hoy estén subalimentados, analfabetos, huérfanos entre el cielo y el agua, con la cabeza vacía, con los ojos vacíos. Pero, ya hemos dicho varias veces, esta búsqueda apasionada de una cultura nacional más allá de la etapa colonial, se legitima por la preocupación que comparten los intelectuales colonizados de fijar distancias en relación con la cultura occidental en la que corren el peligro de sumergirse. Porque comprenden que están a punto de perderse, de perderse para su pueblo, esos hombres, con rabia en el corazón y el cerebro enloquecido, se afanan por restablecer el contacto con la savia más antigua, la más anticolonial de su pueblo.

Vayamos más lejos: quizás esas pasiones y esa ira sean mantenidas o al menos orientadas por la secreta esperanza de descubrir, más allá de esa miseria actual, de ese desprecio de uno mismo, de esa dimisión y esa negación, una era muy hermosa y resplandeciente que nos rehabilite, tanto frente a nosotros mismos como ante los demás. Digo que estoy decidido a ir lejos. Inconscientemente quizá los intelectuales colonizados, ante la imposibilidad de enamorarse de la historia presente de su pueblo oprimido, de maravillarse ante la historia de sus barbaries actuales han decidido ir más lejos, descender más, y es, no lo dudemos, con excepcional alegría como han descubierto que el pasado no era de vergüenza sino de dignidad, de gloria y de solemnidad. La reivindicación de una cultura nacional pasada no rehabilita solo, no justifica únicamente una cultura nacional futura. En el plano del equilibrio psicoafectivo provoca en el colonizado una mutación de una importancia fundamental. No se ha demostrado suficientemente quizá que el colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila. Esa empresa de desvalorización de la historia anterior a la colonización adquiere ahora su significación dialéctica.

Cuando se reflexiona acerca de los esfuerzos que han desplegado para

realizar la enajenación cultural, tan característica de la época colonial, se comprende que nada se ha hecho al azar y que el resultado global buscado por el dominio colonial era efectivamente convencer a los indígenas de que el colonialismo venía a arrancarlos de la noche. El resultado, conscientemente perseguido por el colonialismo, era meter en la cabeza de los indígenas que la partida del colono significaría para ellos la vuelta a la barbarie, al encanallamiento, a la animalización. En el plano del inconsciente, el colonialismo no quería ser percibido por el indígena como una madre dulce y bienhechora que protege al niño contra un medio hostil, sino como una madre que impide sin cesar a un niño, fundamentalmente perverso, caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica.

En esta situación la reivindicación del intelectual colonizado no es un lujo, sino una exigencia de programa coherente. El intelectual colonizado que sitúa su lucha en el plano de la legitimidad, que quiere aportar pruebas, que acepta desnudarse para exhibir mejor la historia de su cuerpo a esa inmersión en las entrañas de su pueblo.

Esa inmersión no es específicamente nacional. El intelectual colonizado que decide librar combate a las mentiras colonialistas, lo hará en escala continental. El pasado es valorizado. La cultura, que es arrancada del pasado para desplegarla en todo su esplendor, no es la de su país. El colonialismo, que no ha matizado sus esfuerzos, no ha dejado de afirmar que el negro es un salvaje, y el negro no era para él ni el angoleño ni el nigeriano. Hablaba de El Negro. Para el colonialismo, ese vasto continente era una guarida de salvajes, un país infestado de supersticiones, fanatismo, merecedor del desprecio, con el peso de la maldición de Dios, país de antropófagos, país de negros. La condena del colonialismo es continental. La afirmación del colonialismo de que la noche humana caracterizó el período precolonial se refiere a todo el continente africano. Los esfuerzos del colonizado por rehabilitarse y escapar de la mordedura colonial, se inscriben lógicamente en la misma perspectiva que los del colonialismo. El intelectual colonizado que ha partido de la cultura occidental y que decide proclamar la existencia de una cultura no lo hace jamás en nombre de Angola o de Dahomey. La cultura que se afirma es la cultura africana. El negro, que jamás ha sido tan negro como desde que fue dominado por el blanco, cuando decide probar su cultura, hacer cultura, comprende que la historia le impone un terreno preciso, que la historia le indica una vía precisa y que tiene que manifestar una cultura negra.

Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del coloni-

zado será también, de entrada, continental. En Africa, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la "negritud", por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad. Esa negritud opuesta al desprecio del blanco se ha revelado en ciertos sectores como la única capaz de suprimir prohibiciones y maldiciones. Como los intelectuales de Guinea o de Kenya se vieron confrontados antes que nada con el ostracismo global, con el desprecio sincrético del dominador, su reacción fue admirarse y elogiarse. A la afirmación incondicional de la cultura europea sucedió la afirmación incondicional de la cultura africana. En general, los cantores de la negritud opusieron la vieja Europa a la joven Africa, la razón fatigosa a la poesía, la lógica opresiva a la naturaleza piafante; por un lado rigidez, ceremonia, protocolo, escepticismo, por el otro ingenuidad, petulancia, libertad, hasta exuberancia. Pero también irresponsabilidad.

Los cantores de la negritud no vacilarán en trascender los límites del continente. Desde América, voces negras van a repetir ese himno con una creciente amplitud. El "mundo negro" surgirá y Busia de Ghana, Birago Diop de, Senegal, Hampaté Ba, de Sudán, Saint-Clair Drake, de Chicago, no vacilarán en afirmar la existencia de lazos comunes, de líneas de fuerza idénticas.

El ejemplo del mundo árabe podría proponerse igualmente aquí. Se sabe que la mayoría de los territorios árabes han estado sometidos al dominio colonial. El colonialismo ha desplegado en esas regiones los mismos esfuerzos para arraigar en el espíritu de los indígenas que la historia anterior a la colonización era una historia dominada por la barbarie. La lucha de liberación nacional ha ido acompañada de un fenómeno cultural conocido con el nombre de despertar del Islam. La pasión puesta por los autores árabes contemporáneos en recordar a su pueblo las grandes páginas de la historia árabe es una respuesta a las mentiras del ocupante. Los grandes nombres de la literatura árabe han sido enumerados y el pasado de la civilización árabe ha sido ensalzado con el mismo entusiasmo, con el mismo ardor que el de las civilizaciones africanas. Los dirigentes árabes han tratado de resucitar esa famosa Dar El Islam que irradió tan brillantemente en los siglos XII, XIII y XIV.

Ahora, en el plano político, la Liga Árabe concreta esa voluntad de recoger la herencia del pasado y hacerla culminar. Ahora, médicos y poetas árabes se interpelan a través de las fronteras, esforzándose por lanzar una nueva cultura árabe, una nueva civilización árabe. En nombre del arabismo esos hombres se reúnen, en su nombre se esfuerzan por pensar. De todos modos, en el mundo árabe, el sentimiento nacional ha conservado, aun bajo el dominio colonial, una vivacidad que no se encuentra en Africa. En la Liga Árabe no se advierte esa comunión espontánea de cada uno con todos. Por el contrario, paradójicamente, cada uno trata de cantar las realizaciones de su nación. Como el fenómeno cultural se ha desprendido de la diferenciación que lo caracterizaba en el mundo africano, los árabes no siempre logran borrarse

ante el objeto. La vivencia cultural no es nacional sino árabe. El problema no es todavía asegurar una cultura nacional, captar el movimiento de las naciones, sino asumir una cultura árabe o africana frente a la condena global expresada por el dominador. En el plano africano como en el plano árabe, se advierte que la reivindicación del hombre de cultura del país colonizado es sincrética, continental, universalista en el caso de los árabes.

Esta obligación histórica en la que se han encontrado los hombres de cultura africanos, de "racializar" sus reivindicaciones, de hablar más de cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin salida. Tomemos, por ejemplo, el caso de la Sociedad Africana de Cultura. Esta sociedad ha sido creada por intelectuales africanos que deseaban conocerse, intercambiar sus experiencias y sus investigaciones respectivas. El fin de esta sociedad era, pues, afirmar la existencia de una cultura africana, incluir esta cultura en el marco de las naciones definidas, revelar el dinamismo interno de cada una de las culturas nacionales. Pero, al mismo tiempo, esta sociedad respondía a otra exigencia: la de participar en la Sociedad Europea de Cultura, que amenazaba con transformarse en Sociedad Universal de Cultura. Había, pues, en la raíz de esta decisión la preocupación por estar presentes en la cita universal con todas las armas, con una cultura surgida de las entrañas mismas del continente africano. Pero muy rápidamente esta Sociedad va a mostrar su incapacidad para asumir esas diversas tareas y se limitará a manifestaciones exhibicionistas: mostrar a los europeos que existe una cultura africana, oponerse a los europeos ostentosos y narcisistas, ese será el comportamiento habitual de los miembros de esta Sociedad. Hemos demostrado que esa actitud era normal y se justificaba por la mentira propagada por los hombres de cultura occidental. Pero la degradación de los fines de esa Sociedad va a ahondarse con la elaboración del concepto de negritud. La Sociedad Africana va a convertirse en la sociedad cultural del mundo negro y tendrá que incluir la diáspora negra, es decir, las decenas de millones de negros repartidos en el continente americano.

Los negros que están en los Estados Unidos, en América central o en América del sur necesitaban, en efecto, ligarse a una matriz cultural. El problema que se les planteaba no era fundamentalmente distinto al que se enfrentaban los africanos. Respecto de ellos, los blancos de América no se han comportado de manera distinta a la de los que dominaban a los africanos. Hemos visto cómo los blancos se habían acostumbrado a poner a todos los negros en el mismo saco. En el primer congreso de la Sociedad Africana de Cultura, que se celebró en París en 1956, los negros norteamericanos formularon espontáneamente sus problemas en el mismo plano que los de sus congéneres africanos. Los hombres de cultura africanos, al hablar de civilizaciones africanas, reconocían una condición civil racional a los antiguos esclavos. Pero, progresivamente, los negros norteamericanos comprendieron que los problemas existenciales que se les planteaban no coincidían con los

que enfrentaban los negros africanos. Los negros de Chicago no se parecían a los nigerianos ni a los habitantes de Tangañica, sino en la medida exacta en que todos se definían en relación con los blancos. Pero tras las primeras confrontaciones, cuando la subjetividad se tranquilizó, los negros norteamericanos advirtieron que los problemas objetivos eran fundamentalmente heterogéneos. Las autobases de la libertad, donde negros y blancos norteamericanos intentan hacer retroceder la discriminación racial, no tienen en sus principios y sus objetivos sino escasas relaciones con la lucha heroica del pueblo angolés contra el odioso colonialismo portugués. Así, en el transcurso del segundo congreso de la Sociedad Africana de Cultura, los negros norteamericanos decidieron la creación de una Sociedad Americana de hombres de cultura negros.

La negritud encontró su primer límite en los fenómenos que explican la historización de los hombres. La cultura negra, la cultura negro-africana se fraccionaba porque los hombres que se proponían encarnarla comprendían que toda cultura es primero nacional y que los problemas que mantenían alertas a Richard Wright o Langston Hughes eran fundamentalmente distintos los que podían afrontar Leopold Senghor o Jomo Kenyatta. Igualmente, algunos Estados árabes que habían entonado, sin embargo, el canto prestigioso de la renovación árabe debían percibir que su posición geográfica, la interdependencia económica de su región, era más fuerte que el pasado que se quería revivir. Así encontramos ahora a los Estados árabes: orgánicamente ligados a las sociedades mediterráneas de cultura. Es que esos Estados están sometidos a presiones modernas, a nuevos circuitos comerciales, mientras que las redes que dominaban en la era del esplendor árabe han desaparecido. Pero sobre todo existe el hecho de que los regímenes políticos de ciertos Estados árabes son hasta tal punto heterogéneos, ajenos unos a otros, que un encuentro, aun sólo cultural entre esos Estados, carece de sentido.

Se advierte, pues, que el problema cultural, tal como se plantea a veces en los países colonizados, puede dar lugar a graves ambigüedades. La incultura de los negros, la barbarie congénita de los árabes, proclamadas por el colonialismo, debían conducir lógicamente a una exaltación de los fenómenos culturales no ya nacionales sino continentales y, singularmente racializados. En Africa, la orientación de un hombre de cultura es una orientación negro-africana a arábigo-musulmana. No es específicamente nacional. La cultura está cada vez más separada de la actualidad. Encuentra refugio en un lugar emocionalmente incandescente y se abre difícilmente caminos concretos que serían, sin embargo, los únicos susceptibles de procurarle los atributos de fecundidad, de homogeneidad y de densidad.

Si la empresa del intelectual colonizado es históricamente limitada contribuye, sin embargo, en gran medida, a sostener, a legitimar la acción de los políticos. Y es verdad que la actividad del intelectual colonizado toma algunas veces el aspecto de un culto, de una religión. Pero si se quiere analizar

como es necesario esta actitud, se advierte que traduce en el colonizado la toma de conciencia del peligro que le acecha de romper las últimas amarras con su pueblo. Esta fe proclamada en la existencia de una cultura nacional es en realidad un retorno ardiente, desesperado, hacia cualquier cosa. Para asegurar su salvación, para escapar a la supremacía de la cultura blanca, el colonizado siente la necesidad de volver hacia las raíces ignoradas, de perderse, suceda lo que suceda, en ese pueblo bárbaro. Porque se siente enajenado, es decir, el centro viviente de contradicciones que amenazan ser insuperables, el colonizado se desprende del pantano en que corría el peligro de hundirse y decide, en cuerpo y alma, aceptar, asumir y confirmar. El colonizado descubre que debe responder por todo y por todos. No sólo es el defensor, acepta ocupar su sitio al lado de los demás y en lo sucesivo puede permitirse reír de su cobardía pasada.

Esa separación penosa y dolorosa es, no obstante, necesaria. Por no realizarlo se producirán mutilaciones psicoafectivas extremadamente graves. Individuos sin asideros, sin límites, sin color, apátridas, desarraigados, ángeles. Del mismo modo, no será sorprendente oír a algunos colonizados declarar: "En tanto que senegalés y francés [...] En tanto que argelino y francés [...] hablo". Llegada la necesidad, si quiere ser verídico, en vez de asumir dos nacionalidades, dos determinaciones, el intelectual árabe y francés, el intelectual nigeriano e inglés, escoge la negación de una de esas determinaciones. Casi siempre, esos intelectuales, no queriendo o no pudiendo escoger, toman todas las determinaciones históricas que los han condicionado y se sitúan radicalmente en una "perspectiva universal".

Es que el intelectual colonizado se ha lanzado con avidez a la cultura occidental. Parecido a los hijos adoptivos, que no abandonan sus investigaciones del nuevo cuadro familiar sino en el movimiento en que se cristaliza en su mentalidad un núcleo mínimo de seguridad, el intelectual colonizado va a intentar hacer suya la cultura europea. No se contentará con conocer a Rabelais o Diderot, a Shakespeare o Edgar Allan Poe, pondrá su cerebro en tensión hasta lograr la más extrema complicidad con esas figuras

*La dame n'tait pas seule
Elle avait un mari
Un mari très comme il faut
Qui citait Racine et Corneille
Et Voltaire et Rousseau
Et le Père Hugo et le jeune Musset
Et Gide et Valéry
Et tant d'autres encore.²*

2. René Depestre, *Face a la nuit*. La dama no estaba sola / Tenía un marido / Un

Pero cuando los partidos nacionalistas movilizan al pueblo en nombre de la independencia nacional, el intelectual colonizado puede rechazar algunas veces esas adquisiciones, que resiente de súbito como enajenantes. De todos modos, es más fácil proclamar que se rechaza que rechazar realmente. Ese intelectual que, por intermedio de la cultura, se había infiltrado en la civilización occidental, que había llegado a formar un solo cuerpo con la civilización europea, es decir, a cambiar de cuerpo, va a advertir que la matriz cultural, que quería asumir por deseo de originalidad, no le ofrece figuras que puedan soportar la comparación con aquellas, numerosas y prestigiosas, de la civilización del ocupante. La historia, por supuesto, escrita además por occidentales y dirigida a los occidentales, podrá episódicamente valorizar ciertos períodos del pasado africano. Pero, frente al presente de su país, observando con lucimiento, "objetivamente" la situación actual del continente que quería hacer suyo, el intelectual se asusta ante el vacío, la ignorancia, el salvajismo. Siente que tiene que salir de esa cultura blanca, que debe buscar en otra parte, en cualquier parte, y al no encontrar un alimento cultural a la medida del panorama glorioso desarrollará una psicología dominada por una sensibilidad, una sensitividad, una susceptibilidad excepcionales. Este movimiento de repliegue que procede primero de una petición de principios, en su mecanismo interno y su economía evoca sobre todo un reflejo, una contracción muscular.

Así se explica suficientemente el estilo de los intelectuales colonizados que deciden expresar esta fase de la conciencia en vías de liberarse. Estilo lleno de contrastes, de imágenes, porque la imagen es el puente levadizo que permite a las energías inconscientes desperdigarse por las praderas vecinas. Estilo nervioso, animado de ritmos, poblado por una vida eruptiva. Coloreado también, bronceado, asoleado y violento. Ese estilo, que en un momento dado sorprendió a los occidentales, no es como ha querido afirmarse un carácter racial, sino que traduce antes que nada un cuerpo a cuerpo, revela la necesidad en la que se encuentra ese hombre de lastimarse, de sangrar realmente sangre roja, de liberarse de una parte de su ser que ya encerraba los gérmenes de la podredumbre. Combate donde inevitablemente el músculo debía sustituir al concepto.

Si en el plano poético esta tendencia alcanza alturas inusitadas, en el plano de la existencia intelectual desemboca frecuentemente en un callejón sin salida. Cuando, en el apogeo del celo por su pueblo, cualquiera que fuera y cualquiera que sea, el intelectual decide reencontrar el camino de la cotidianidad, no trae de su aventura sino fórmulas terriblemente infecundas. Elogia las costumbres, las tradiciones, los modos de aparecer y su búsqueda forzada, dolorosa no hace sino evocar una banal intención de exotismo. Es la eta-

marido- muy elegante / Que citaba a Racine y a Corneille / A Voltaire y Rousseau / Al padre Hugo y al joven Musset / A Gide y Valéry / Y a tantos otros más.

pa en que los intelectuales cantan las menores determinaciones del panorama autóctono. El *bubu* se consagra, el calzado francés o italiano es abandonado en favor de las babuchas. El lenguaje del dominador erosiona con frecuencia los labios. Reencontrar a su pueblo es algunas veces, en esta etapa, querer ser negro, no un negro como los demás, sino un verdadero negro, un perro negro, como lo quiere el blanco. Reencontrar a su pueblo es hacerse bubu, hacerse lo más autónomo posible, lo más irreconocible, es cortarse las alas que se habían dejado crecer.

El intelectual colonizado decide proceder al inventario de las malas maneras aprendidas en el mundo colonial y se apresura a recordar las buenas maneras del pueblo, de ese pueblo del que se ha decidido que detentaba toda la verdad. El escándalo que desencadena esta actitud en las filas de los colonialistas instalados en el territorio fortalece la decisión del colonizado. Cuando los colonialistas, que habían saboreado su victoria sobre esos asimilados, se dan cuenta de que esos hombres a quienes se creía salvados comienzan a disolverse en la negrada, todo el sistema vacila. Cada colonizado ganado, cada colonizado que había servido de testimonio, cuando decide perderse es no sólo un fracaso para la empresa colonial, sino que simboliza la inutilidad y la falta de profundidad de la labor realizada. Cada colonizado que vuelve a atravesar la línea, es una condenación radical del método y del régimen, y el intelectual colonizado encuentra en el escándalo que provoca una justificación de su dimisión y un estímulo para perseverar en ella.

Si quisiéramos encontrar a través de las obras de los escritores colonizados las diferentes fases que caracterizan esa evolución, veríamos perfilarse ante nuestros ojos un panorama de tres tiempos. En una primera fase, el intelectual ha asimilado la cultura del ocupante. Sus obras corresponden punto por punto a las de sus homólogos metropolitanos. La inspiración es europea y fácilmente pueden ligarse esas obras a una corriente de la literatura metropolitana. Es el período asimilacionista integral. Se encontrarán en esta literatura del colonizado parnasianos, simbolistas y surrealistas.

En un segundo momento, el colonizado se estremece y decide recordar. Este período de creación corresponde aproximadamente a la reinmersión que acabamos de describir. Pero como el colonizado no está inserto en su pueblo, como mantiene relaciones de exterioridad con su pueblo, se contenta con recordar. Viejos episodios de la infancia serán recogidos de la memoria; viejas leyendas serán reinterpretadas en función de una estética prestada y de una concepción del mundo descubierta bajo otros cielos. Algunas veces esa literatura previa al combate estará dominada por el buen humor y la alegoría. Período de angustia, de malestar, experiencia de la muerte, experiencia de la náusea. Se vomita, pero ya, por debajo, se prepara la risa.

Por último, en un tercer período llamado de lucha el colonizado —tras haber intentado perderse con el pueblo— va, por el contrario, a sacudir al pueblo. En vez de favorecer el letargo del pueblo se transforma en el que despierta al pue-

blo. Literatura de combate, literatura revolucionaria, literatura nacional. En el curso de esta fase un gran número de hombres y mujeres que antes no habían pensado jamás en hacer una obra literaria, ahora que se encuentran en situaciones excepcionales, en prisión, en la guerrilla o en vísperas de ser ejecutados sienten la necesidad de expresar su nación, de componer la frase que exprese al pueblo, de convertirse en portavoces de una nueva realidad en acción.

El intelectual colonizado se dará cuenta, sin embargo, más tarde o más temprano, de que no se prueba la nación con la cultura, sino que se manifiesta en la lucha que realiza el pueblo contra las fuerzas de ocupación. Ningún colonialismo recibe su legitimidad de la inexistencia cultural de los territorios que domina. Jamás se avergonzará al colonialismo desplegando ante su mirada tesoros culturales desconocidos. El intelectual colonizado, en el momento mismo en que se inquieta por hacer una obra cultural, no se da cuenta de que utiliza técnicas y una lengua tomadas al ocupante. Se contenta con revestir esos instrumentos de un tono que pretende ser nacional, pero que recuerda extrañamente el exotismo. El intelectual colonizado que vuelve a su pueblo a través de las obras culturales se comporta de hecho como un extranjero. Algunas veces no vacilará en utilizar los dialectos para manifestar su voluntad de estar lo más cerca posible del pueblo, pero las ideas que expresa, las preocupaciones que lo invaden no tienen nada en común con la situación concreta que conocen los hombres y mujeres de su país. La cultura hacia la cual se inclina el intelectual no es con frecuencia sino un acervo de particularismos. Queriendo apegarse al pueblo, se apega al revestimiento, visible. Pero ese revestimiento no es sino el reflejo de una vida subterránea, densa, en perpetua renovación. Esa objetividad, que salta a la vista y que parece caracterizar al pueblo no es, en realidad, sino el resultado inerte y ya negado de adaptaciones múltiples y no siempre coherentes de una sustancia más fundamental que está en plena renovación. El hombre de cultura, en vez de ir en busca de esa sustancia, va a dejarse hipnotizar por esos jirones momificados que, estabilizados, significan por el contrario la negación, la superación, la invención. La cultura no tiene jamás la traslucidez de la costumbre. La cultura evade eminentemente toda simplificación. En su esencia, se opone al hábito que es siempre un deterioro de la costumbre. Querer apegarse a la tradición o reactualizar las tradiciones abandonadas es no sólo ir contra la historia sino contra su pueblo. Cuando un pueblo sostiene una lucha armada o aun política contra un colonialismo implacable, la tradición cambia de significado. Lo que era técnica de resistencia pasiva puede ser radicalmente condenado en este período. En un país subdesarrollado en fase de lucha las tradiciones son fundamentalmente inestables y surcadas de corrientes centrífugas. Por eso el intelectual corre riesgo, frecuentemente, de ir a contracorriente. Los pueblos que han luchado son cada vez más impermeables a la demagogia y si se trata de seguirlos demasiado se muestra uno como un vulgar oportunista, un retardatario.

Por el lado de las artes plásticas, por ejemplo, el creador colonizado que a toda costa quiere hacer una obra nacional se limita a una reproducción estereotipada de los detalles. Esos artistas que han profundizado, sin embargo, las técnicas modernas y que han participado en las grandes corrientes de la pintura o de la arquitectura contemporáneas, dan la espalda, impugnan la cultura extranjera, y al ir en busca de la verdad nacional favorecen lo que consideran las constantes del arte nacional. Pero esos seres olvidan que las formas de pensamiento, la alimentación, las técnicas modernas de información, de lenguaje y de vestido han reorganizado dialécticamente el cerebro del pueblo y que las constantes que fueron las alambradas durante el período colonial están sufriendo mutaciones terriblemente radicales.

Ese creador que decide describir la verdad nacional, se vuelve paradójicamente hacia el pasado, hacia lo inactual. Lo que busca en su profunda internacionalidad son las deyecciones del pensamiento, las apariencias, los cadáveres, el saber definitivamente estabilizado. Pero el intelectual colonizado que quiere hacer una obra auténtica debe saber que la verdad nacional es primero que la realidad nacional. Tiene que llegar al núcleo en ebullición donde se prefigura el saber.

Antes de la independencia, el pintor colonizado era insensible al panorama nacional. Prefería el arte no figurativo o, con mayor frecuencia, se especializaba en las naturalezas muertas. Después de la independencia, su preocupación por acercarse al pueblo lo confinará a la representación de la realidad nacional punto por punto. Se trata de una representación no rimada, serena, inmóvil, que no evoca la vida sino la muerte. Los medios ilustrados se extasian frente a esa verdad bien lograda, pero tenemos derecho a preguntarnos si esa verdad es real, si realmente no es superada, negada, impugnada por la epopeya a través de la cual el pueblo se abre el camino de la historia.

En el plano de la poesía podríamos hacer las mismas comprobaciones. Después de la fase asimilacionista de la poesía rimada, estalla el ritmo del *tarn-tain* poético. Poesía de rebeldía, pero poesía analítica, descriptiva. El poeta debe comprender, sin embargo, que nada sustituye el compromiso racional e irreversible al lado del pueblo en armas. Una vez más citemos a Depestre:

*La dame n'était pas seule
Elle avait un mari
Un mari qui savait tout
Mais à parler franc qui ne savait rien
Parce que la culture ne va pas sans concessions
Une concession de sa chair et de son sang
Une concession de soimême aux autres
Une concession qui vaut le*

Classicisme et le romantisme
*Et tout ce dont on abreuve notre esprit*³

El poeta colonizado que se preocupa por hacer una obra nacional, que se obstina en describir a su pueblo, fracasa porque no hace antes esa concesión fundamental de que habla Depestre. El poeta francés René Char lo comprendió cuando recordó que: "El poema surge de una imposición subjetiva y de una selección objetiva. El poema es una asamblea en movimiento de valores originales determinantes, en relaciones contemporáneas con alguien a quien esta circunstancia hace primero".⁴

Sí, el primer deber del poeta colonizado es determinar claramente la ternatura popular de su creación. No puede avanzarse resueltamente sino cuando se toma conciencia primero de la enajenación. Todo lo hemos tomado del otro lado. Pero el otro lado no nos da nada sin inclinarnos, por mil desviaciones, en su dirección; sin atraernos, seducirnos, apresarnos a través de diez mil artificios, de cien mil astucias. Tomar es también, en múltiples planos, ser tomado. No basta tratar de desprenderse acumulando las proclamaciones o las negaciones. No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudar, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración.

Keita Fodeba, ahora Ministro del Interior de la República de Guinea, cuando era directora de los Ballets Africanos no mixtificó la realidad que le ofrecía el pueblo de Guinea. Con una perspectiva revolucionaria reinterpretó todas las imágenes rítmicas de su país. Pero hizo más. En su obra poética, poco conocida, encontramos una constante preocupación por precisar el momento histórico de la lucha, por delimitar el campo en que se desarrollará la acción, las ideas en torno a las cuales se cristalizará la voluntad popular.

3. René Depestre, *Face a la nuit*. La dama no estaba sola / Tenía un marido / Un marido que sabía todo / Pero, hablando francamente, que no sabía nada / Porque la cultura no se hace sin concesiones / Una concesión de la carne y de la sangre / Una concesión de sí mismo a los demás / Una concesión que vale el clasicismo y el romanticismo / Y todo aquello que nutre nuestro espíritu.

4. René Char, *Partage formel*.

Bhikhu Parekh

5. EL ETNOCENTRISMO DEL DISCURSO NACIONALISTA*

Las primeras tres décadas del siglo XIX marcaron la emergencia de un nuevo modo de discurso político y dieron surgimiento a doctrinas políticas como el liberalismo, el conservadurismo, el socialismo, el anarquismo, el comunismo y el nacionalismo. De todas estas doctrinas, el nacionalismo, que es lógicamente diferente de las demás, ha demostrado ser la más elusiva y difícil de definir. Tenemos ideas razonablemente claras sobre qué es un liberal, un conservador o un socialista, o al menos cuáles son sus mínimas convicciones políticas y morales. No estamos seguros sobre qué se apoya el nacionalismo y diferimos fuertemente sobre sus orígenes, ejemplos paradigmáticos, naturaleza, variedades y contenido.

Para algunos especialistas, ciertos autores alemanes como Fichte, Herder y Schleiermacher son los verdaderos nacionalistas (Kedourie 1960; Snyder 1952, 1954); para otros, Francia es el lugar de nacimiento del nacionalismo y Rousseau su primer teórico (Cobban 1957 y 1964); todavía para otros, el nacionalismo es un fenómeno universal que puede encontrarse en toda comunidad establecida (Kellas 1991). De nuevo, a veces el nacionalismo se ve como una doctrina política sobre cómo los Estados deben ser organizados (Kedourie 1960; Minogue 1969); en otras ocasiones se lo equipara con el egoísmo colectivo, como es evidente en expresiones económicas del nacionalismo hindú o musulmán (Tagore 1917); todavía en otras ocasiones se re-

* Este ensayo fue publicado en la revista *Nations and Nationalism*, vol. 1, part. 1 (1995), pp. 25-52.

fiere a un intento determinado de un grupo por aseverar y preservar de influencias externas lo que ese grupo considera sus rasgos distintivos, tal como es evidente en expresiones tan ambiguas como el nacionalismo cultural, religioso o lingüístico, donde el adjetivo se refiere ya sea a la manera en que el nacionalismo es articulado o al área de la vida a la que se atribuyen propiedades habitualmente asignadas a la nación. Nuevamente, para algunos especialistas, el nacionalismo se refiere al amor al país y a su modo de vida, y es sinónimo de patriotismo (Barry 1991: 177-84); para otros, es una forma exclusiva y agresiva de patriotismo (Gellner 1983: 138); todavía para otros es un tipo de sentimiento completamente diferente (Dietz 1989: 191). Una vez más para algunos el nacionalismo consiste en glorificar la nación y tomarla tanto como la base ontológica última de la vida social así como su más elevada unidad moral (Kedourie 1960); para algunos otros, cualquiera que vea el Estado de esta manera es un nacionalista (Hayes 1948; Burr 1961); todavía para otros cualquiera que glorifique la comunidad cultural amplia merece esa descripción (Cobban 1964).

Gracias a estos y otros desacuerdos relacionados, la discusión sobre el nacionalismo carece de claridad y enfoque, y conduce a confundir importantes distinciones. Olvidamos que uno puede glorificar el Estado pero no la nación (Hegel), la nación pero no el Estado (Herder), ambos en diferentes niveles (Fichte), la comunidad pero ni el Estado ni la nación (Rousseau), la raza pero ninguno de los tres (Gobineau) o ninguno de ellos (Hobbes). También combinamos promiscuamente el término “nacionalismo” con varios otros tales como en expresiones como nacionalismo cultural, religioso, lingüístico, étnico, civil y territorial, sin preguntar si todos son nacionalismos en el mismo sentido o incluso si son realmente formas del nacionalismo y cómo el nacionalismo es articulado y estructurado en cada una de ellas. Dado que gran parte del discurso nacionalista se origina y se concentra en Occidente, especialmente en Europa, existe también una tendencia a universalizar la experiencia europea y a imaginar que el nacionalismo fuera de Occidente tiene básicamente la misma estructura o “toma” su misma forma, o es una forma corrupta, inmadura y patológica de su original europeo.

En este artículo intento hacer dos cosas.¹ Primero, explorar la especificidad del nacionalismo y distinguirlo de otras doctrinas que parecen similares pero son en realidad bastante diferentes. Haré esto localizando el nacionalismo en un contexto histórico e identificando el problema para el cual pretende proveer una respuesta. Segundo, cuestionaré algunas de las suposiciones que dan forma a mucha de la literatura sobre el nacionalismo. Las suposiciones sobre las cuales me concentraré son cinco: primero, el nacionalismo es

1. Para algunas partes de este artículo me apoyé en mi “Nacionalismo en una perspectiva comparada”, en *Politisches Denken*, 1994c.

un fenómeno potencialmente universal y puede en principio ocurrir en todos los países; segundo, todos los movimientos nacionalistas tienen una estructura idéntica; tercero, cada nación intenta convertirse en un Estado independiente; cuarto, las ideas nacionalistas fueron primero desarrolladas en Occidente y luego exportadas al resto del mundo intelectualmente parásito, y finalmente, el nacionalismo es inherentemente tribal y chauvinista, y por lo tanto un mal perdurable.²

I

El Estado, tal como lo conocemos hoy, es una institución distintivamente moderna que se remonta no más allá del siglo XVI y difiere de otras formas más tempranas de comunidad política en varios aspectos significativos, de los cuales tres merecen mención particular, a saber, la territorialidad, el carácter socialmente abstracto y autónomo del estado y su monopolio sobre el uso de la fuerza.

En las organizaciones políticas no occidentales y occidentales premodernas el territorio desempeñó un rol marginal y fundamentalmente instrumental en la vida de la comunidad. Una comunidad se distinguía por su modo de vida, y esto último y no el territorio era el objeto primario de su lealtad. Las tribus africanas se mudaban de un lugar al otro con sus dioses y los empleaban para asegurar la continuidad de la identidad. Las sociedades tradicionales musulmanas se definían a sí mismas en términos de su modo de vida y no de su territorio, y llevaban sus leyes "personales" con ellos, consideradas estas leyes y prácticas como una parte integral de su identidad tanto como sus características corporales. Es por esto que minorías como los judíos y los cristianos gozaban del derecho de continuar con sus modos tradicionales de vida sin interferencia del gobernante, bajo el sistema Millet establecido por el Imperio Otomano (Goitein, 1967 [1983]). Este era aproximadamente el caso de las tradicionales sociedades hindúes y, con algunas variaciones, bajo el Imperio Romano y en la Europa medieval.

En el Estado moderno el territorio goza de un significado moral, político y ontológico sin precedentes. Es la base material del Estado lo que lo distingue sin ambigüedades de sus vecinos, de tal modo que uno sepa dónde comienzan y dónde terminan las fronteras del Estado. El Estado está unificado internamente, libre de barreras físicas y legales para el movimiento de bienes y personas, y forma una unidad homogénea y claramente ligada de espacio

2. Todas estas suposiciones pueden encontrarse en Kedourie 1960, Hayes 1948, Kohn 1944, Shafer 1972 y Gellner 1983. Smith 1971 y 1991, son dos de los pocos libros libres de la mayoría de estas suposiciones, aunque no de todas.

físico y legal. Ingresar en su territorio es ingresar en su jurisdicción y estar sujeto a su autoridad. El individuo no lleva su *professio juris* y sus leyes consigo a donde quiera que vaya. La ley es *lex terrae* y obliga a todos aquellos que circulan bajo su jurisdicción, más allá de su consentimiento o volición. De una u otra forma el Estado deriva su autoridad de la gente, la transmuta en jurisdicción sobre una unidad territorial y ejerce la autoridad sobre todos aquellos que residen dentro de ella. Pocos teóricos políticos han explorado o aun explicado este extraño proceso de transmutación en el cual la autoridad se deriva de los individuos tomados individual o colectivamente y se ejerce no sólo sobre ellos sino sobre el territorio (incluyendo aquellas partes de él en las cuales incluso los individuos lockeanos no pueden poseer el estado de naturaleza).

La pertenencia plena al Estado moderno o ciudadanía generalmente se otorga a aquellos nacidos dentro de él, y se requiere que los extranjeros cumplan un mínimo período de presencia física antes de calificar para ella. A diferencia de casi todas las organizaciones políticas más tempranas, la protección del Estado se ofrece a todo aquel que esté en su territorio, independientemente de que sea o no miembro pleno. En Atenas, semejante protección era un privilegio político disponible sólo para los ciudadanos, y el extranjero necesitaba un ciudadano protector para calificar para ella. En la comunidad política feudal la protección y el derecho a reclamar inmunidad frente a un ataque o amenaza se limitaban a aquellos que poseían la lealtad del señor. La protección física mínima y legal garantizada a todos dentro de los límites territoriales es casi un privilegio del Estado moderno.

El territorio define la identidad corporativa de sus miembros. Gran Bretaña no es donde viven los británicos, más bien los británicos son aquellos que viven en Gran Bretaña. Es por eso que el Estado moderno puede acoger inmigrantes y puede incluso estar formado exclusivamente por ellos. El territorio es también la base de la representación política. Las organizaciones políticas iniciales eran o bien ignorantes de las instituciones representativas o definían esas instituciones en términos no territoriales. Incluso la asamblea feudal, que resulta moderadamente cercana a las instituciones representativas modernas, estaba formada por individuos que eran potentados ubicados en el centro de redes de linajes que involucraban a vasallos en varios grados de parentesco. En el Estado moderno la asamblea representativa consiste en hombres y mujeres que representan no a grupos de relaciones o funciones sino a distritos territorialmente demarcados.

En muchas organizaciones políticas tempranas, los individuos tenían identidades múltiples como la étnica, religiosa, social y territorial, y se veían a sí mismos como pertenecientes a varias colectividades, algunas de las cuales eran extraterritoriales o comunes a diferentes unidades territoriales. Estas identidades, y las lealtades concomitantes, eran aceptadas como un rasgo necesario de la vida comunitaria y limitadas al reclamo de obediencia del go-

bernante. En contraste, el Estado moderno privilegia la identidad territorial. Sus miembros tienen, por supuesto, identidades múltiples, afiliaciones y fidelidades, pero la identidad territorial es dominante y omnicomprensiva. Cuando un Estado entra en guerra con otro, todos los vínculos entre sus ciudadanos se suspenden. Científicos, estudiosos y artistas no tienen la libertad de reclamar que como ellos pertenecen a una comunidad universal de autores y no están en guerra con sus contrapartes en el país enemigo, deben conservar la libertad de viajar y realizar conferencias allí. Tampoco a los ciudadanos ordinarios se les permite insistir que la enemistad entre sus dos Estados no debe impedirles cruzar la frontera para encontrarse con sus relaciones, visitar lugares sagrados o asistir a importantes eventos religiosos o sociales. En el Estado moderno la identidad territorial y sus lealtades y fidelidades concomitantes gozan de una suprema importancia. El Estado moderno es una asociación compulsiva en el triple sentido de que cada individuo pertenece a algún Estado, que ninguno puede salir o entrar sin su permiso y que cada uno dentro de sus fronteras está sujeto a su jurisdicción a menos que se le conceda una excepción. A diferencia de contrapartes anteriores, el Estado moderno territorializa y totaliza las relaciones y actividades humanas y les da una completa y nueva dimensión.

La segunda característica diferencial del Estado moderno es que divide la unidad de la sociedad y el gobierno, característica de organizaciones políticas más tempranas, se inserta a sí mismo en el espacio así creado y reconstituye y relaciona los dos de una nueva manera. El Estado se separa tanto de la sociedad como del gobierno y goza de un modo de existencia particular. Media entre los dos, pero, como todas las entidades mediadoras, primero los desarma y luego los reconstruye en sus propios términos. Como Hobbes, y en un nivel diferente Rousseau, lo enfatizaron, el Estado sólo es posible cuando los miembros de una sociedad “renuncian” o disuelven sus tradicionales formas de vida y establecen o “generan” una nueva colectividad capaz de conferirles una nueva identidad. La creación del Estado implica una transformación cualitativa de las relaciones entre sus miembros y la concomitante cesión de un conjunto de relaciones o vínculos por otro.

El socialmente abstracto e impersonal Estado moderno habla en su propio lenguaje distintivo, el lenguaje de la ley. Y al ser autocontenido, se apoya en sus propias sanciones autogeneradas para el cumplimiento de la ley. En el Estado moderno la ley se abstrae de todas las otras formas de control social, dada una condición distintiva y privilegiada sin igual, y es puesta en práctica o hecha. Como Bodin, uno de los teóricos más tempranos del Estado moderno, señaló, es la única comunidad política en la historia en considerar la legislación como su función primaria y la legislatura como su institución central. Pero no sorprende que sea históricamente único en definir el poder supremo o la soberanía en términos legislativos y en insistir que sus ciudadanos deben estar sujetos a reglas hechas, aceptadas o endosadas por él.

El poder de hacer las leyes se volvió por lo tanto objeto de las más intensas batallas políticas, y su historia es en todo sentido la historia del Estado moderno. La tarea primaria del Estado moderno es establecer y mantener no el orden *per se* sino un orden basado en la ley, esto es, un orden proveniente y emergente de la obediencia a las leyes. Dado que es primariamente una institución legal e impersonal y articulada en términos de la ley, se espera no sólo que requiera a sus ciudadanos la obediencia de las leyes sino también respetarlas y obedecerlas él mismo.

El Estado moderno socialmente abstracto requiere individuos socialmente abstractos como su contraparte necesaria. El Estado moderno elimina características individuales “contingentes” como status social, étnico, regional, religioso y otras identidades y circunstancias económicas, y se define de la manera más despojada posible como un agente autodeterminante capaz de elección y voluntad. Dado que todos los seres humanos poseen estas capacidades, están condenados a ser iguales. Hay “una ley” para todos, nadie está “por encima” o “fuera” de ella y todos disfrutan de iguales derechos formales. Dado que la igualdad se define en términos abstractos, el Estado moderno se siente profundamente inquieto ante la presencia de comunidades religiosas, étnicas o de otro tipo capaces de introducir diferencias, subvirtiendo el principio de igualdad y estableciendo un foco de lealtad rival al Estado mismo. A menos que sea obligado a hacerlo, como es el caso en muchas sociedades plurales, el Estado raramente inviste dichas comunidades con derechos, les otorga status legal y político o permite a los ciudadanos ubicar su lealtad a ellas por encima o incluso al mismo nivel que su alianza con el Estado (Dyson, 1980).

El tercer rasgo del Estado moderno nace de los dos primeros. Cualquiera que sea la actividad del Estado, debe asegurar un orden basado en la ley utilizando sanciones apropiadas. Dado que posee el derecho a la obediencia de los ciudadanos, puede apelar a su sentido del deber y a veces eso es suficiente. Puede también discutir con los ciudadanos y persuadirlos, y apelar a su razón. Cuando todo esto falla, puede emplear la fuerza. Su derecho a emplear la fuerza es inherente a su autoridad legal de hablar y actuar en el nombre colectivo de sus ciudadanos y demandar su obediencia. A diferencia de comunidades políticas anteriores, la autoridad de emplear la fuerza está centrada y concentrada en el Estado moderno. Max Weber estaba errado al llamar esto el monopolio de la violencia. Dado que se espera que el uso de la fuerza del Estado sea gobernado por la ley, su fuerza necesita ser diferenciada de la fuerza ilegal o violencia. Y dado que su llamado “monopolio” no es tan sólo *de facto* sino también primordialmente *de jure*, se conceptualiza mejor como centralización de la autoridad.

El Estado moderno es por lo tanto una institución territorialmente basada, socialmente abstracta, impersonal, soberana y autónoma que goza de la autoridad de hablar en nombre de la sociedad como un todo y mantener un orden

basado en la ley. Todos los Estados europeos comenzaron como colecciones misceláneas de pueblos precariamente unidos entre sí, y tienen en su búsqueda de la unidad comunidades con culturas excéntricas oprimidas, y periódicamente han expulsado como grupos a poblaciones "extrañas," tales como los judíos y los moros, y han prohibido el paganismo, las herejías religiosas, las lenguas minoritarias y las afiliaciones extraterritoriales. Reflexionando sobre el desorden causado por las guerras civiles y exteriores provocadas por todo esto, diferentes autores exploraron cómo el Estado debe estar constituido para que pueda gozar de la obediencia voluntaria de sus ciudadanos y permanecer estable y unido. Ellos iniciaron diferentes teorías sobre el Estado, esto es, teorías sobre la naturaleza, el propósito y las bases de la autoridad, la legitimidad y la unidad del Estado. Deberé bosquejar algunas de ellas para subrayar los rasgos distintivos de la teoría nacionalista del Estado.

Hobbes propuso lo que llamaré la visión del estado minimalista o procedimentista. El sostuvo que el Estado requería y debía pedir nada más que sus súbditos reconocieran y respetaran una estructura colectiva común de autoridad. En tanto lo hicieran y obedecieran las leyes, la unidad del Estado y el clima de civilidad y orden estaban asegurados. Ellos no necesitaban compartir una cultura común, practicar una religión común, pertenecer al mismo grupo étnico, amar o sentirse emocionalmente comprometidos con el Estado o incluso tener un sentimiento de lealtad personal hacia el gobernante. Dado que semejante estado formal no tomaba conocimiento de cómo sus súbditos elegían llevar sus vidas personales o sociales, Hobbes pensó que esto les garantizaba el máximo grado posible de libertad. Al demandar lo mínimo de ellos, no sólo se incrementaba su libertad sino también se evitaban fuentes potenciales de tensión y se maximizaba su propia unidad.

Otros autores como Locke, Benjamin Constant y Kant tomaron un punto de vista diferente y propusieron lo que llamaré una teoría constitucional del Estado. A pesar de sus obvias y a menudo profundas diferencias, todos ellos coincidieron en que el Estado formal de Hobbes sufría de serios defectos. Privilegiaba el orden sobre los derechos humanos y las libertades básicas y no protegía adecuadamente a los últimos de las propias transgresiones del Estado. También le faltó la capacidad de generar el tipo de compromiso emocional y lealtad que todo Estado necesita para mantenerse unido, especialmente durante tiempos difíciles. El Estado también necesitaba crear leyes referentes a la propiedad, el matrimonio, la economía, la educación, etc., y eso suponía un cuerpo compartido de valores entre sus ciudadanos. Por cierto una sociedad no puede establecer una estructura común de autoridad a menos que sea convenido sobre las bases de su legitimidad y rol apropiado, funciones y modo de organización, y eso también presupone un cuerpo de valores y la mutua aceptación de ellos. Dado que Hobbes no tomó en cuenta el problema de la cultura pública compartida, su Estado estaba fatalmente fallido.

Los sostenedores de la teoría constitucional del Estado arguyeron por lo tanto que una comunidad política constituida a lo largo de las líneas hobbesianas era inherentemente inestable e incluso incapaz de ser llevada a la práctica. Un estado bien constituido requeriría de una cultura política común, incluyendo un cuerpo compartido de valores, un marco acordado de derechos y libertades, instituciones políticas comunes y estructuras de autoridad, y un modo compartido de discurso político. El Estado trataría los asuntos colectivos de la comunidad, garantizaría los derechos básicos y sería responsable de sus ciudadanos. Sería una institución pública y compartida por sus ciudadanos, no como comparten sus rasgos corporales sino como comparten los parques públicos y las calles. Comprendería lo que es común a todos ellos en tanto miembros de la comunidad y no se extendería a otras áreas de la vida. Una comunidad política apropiadamente constituida requeriría por lo tanto un gobierno limitado en el doble sentido de que persigue un conjunto específico de objetivos acordados y lo hace de una manera prescripta por la constitución. Sus miembros estarían relacionados unos con otros no directa sino indirectamente en virtud de su compromiso común y lealtad a su comunidad política.

La tercera, que llamaré una teoría republicana participativa o cívica del Estado, fue defendida por autores como J. S. Mill y Alexis de Tocqueville. En su visión la unidad del Estado necesitaba ser construida de abajo arriba y basada en la activa participación de sus ciudadanos. El Estado permanecería distante, remoto y formal a menos que formara una parte integral de su modo de vida. Y falló en comprometer sus mentes y sus corazones a menos que fueran capaces de apropiarse de él e internalizarlo comprometiéndose activamente en la conducción de sus asuntos. El estado debía por lo tanto crear centros locales de participación basados territorialmente, construir la unidad sobre su fundamento, convertirse en una unión de semejantes unidades activas y vibrantes, impulsar un sentido de la solidaridad y permanecer abierto a la constante influencia de la opinión pública.

Mientras que las tres teorías arriba mencionadas aceptaron el Estado moderno abstracto y localizaron su unidad dentro de él, otros autores como Burke, Hegel, T. H. Green y Bernard Bosanquet buscaron superar su carácter abstracto reintegrándolo a la sociedad. Ellos propusieron lo que podría denominarse una teoría asociacional o comunal del Estado. Para Burke la ciudadanía no era tan sólo un status legal y político sino también un status social y cívico, refiriéndose no sólo a la pertenencia de uno al Estado sino a la comunidad más amplia y extendiéndola a todas las relaciones sociales, incluyendo la familia, el barrio, los clubes, las asociaciones voluntarias y los lugares de trabajo. Ellos median entre el individuo y el Estado, y proveen canales vitales a través de los cuales el individuo inserto socialmente se integra al Estado. Un buen ciudadano no sólo obedece las leyes sino que es también un buen vecino, padre o madre, colega, trabajador, etc., y es consciente de sus

responsabilidades y deberes cívicos. La visión distintivamente inglesa de Burke de la unidad socialmente mediada del Estado, incluyendo su ecuación de lo político con lo cívico, fue adoptada con cambios menores por los idealistas ingleses. Aunque Hegel difirió de Burke en varios aspectos importantes, él también intentó trascender el Estado abstracto al asignar un rol mediador a la sociedad civil. A diferencia de Burke, Hegel articuló la sociedad civil en corporaciones, que eran tanto unidades socio económicas como políticas y formaban la base comunal del Estado.

La teoría nacionalista del Estado difirió de las anteriores —de las cuales las cuatro descritas más arriba fueron ilustrativas— sobre la naturaleza y propósitos del Estado así como sobre la base de su legitimidad, autoridad y unidad. Tomó prestadas, por supuesto, algunas de sus ideas principales pero les dio diferentes significados y peso moral, y las combinó con otras ideas que eran únicamente suyas. En su forma más simple insistió en que un Estado apropiadamente constituido debe ser organizado como una nación. Diferentes autores nacionalistas definieron la nación de distintas maneras, algunos tomando una visión fuerte, otros una visión débil de ella, algunos concibiéndola en términos biológicos, otros en términos espirituales, etc. Sin embargo, todos ellos estuvieron ampliamente de acuerdo en que la nación tenía los siguientes rasgos.³

Primero, la nación era una unidad cultural homogénea, caracterizada por distintas costumbres, prácticas sociales, valores morales, modos de relaciones interpersonales, lenguaje, rituales, mitos, rasgos de temperamento, un sistema común de significados, un conjunto de entendimientos tácitos y simpatías implícitas, etc. De ese modo tenía una “identidad” distintiva o “individualidad” que la distinguía claramente de las otras.

Segundo, la nación formaba y moldeaba profundamente sus miembros como tipos específicos de personas. Les daba una identidad específica, estructuraba su personalidad y les daba significado a sus vidas. Aunque la nación existía en ellos y por ellos, era ontológicamente anterior a ellos y los trascendía de modo que fuera posible decir que pertenecían a “ella”. Para los autores nacionalistas, la identidad nacional era la última base de la identidad y más alta que otras identidades. El individuo era primordialmente un miembro de una nación específica y, a través de ella, de la especie humana. El pensamiento nacionalista contiene una tensión. Los autores nacionalistas a menudo justificaron el derecho de cada nación y de ciertamente el deber de preservar su identidad sobre la base de que ésta era la única manera de contri-

3. Para buenas discusiones véanse Kedourie 1960, Hayes 1948 y Shafer 1938 y 1972. Para el pensamiento nacionalista alemán véase Kedourie 1960, Fichte 1922, Reiss 1955 y Snyder 1952. Para una crítica del pensamiento nacionalista contemporáneo véase Parekh 1995a, 1995b, 1995c.

buir al enriquecimiento y al completo desarrollo de la humanidad. Esto significaba que todas las naciones eran moralmente iguales y que la humanidad era una unidad moral superior a ellas. Algunos autores nacionalistas como Herder y Renan aceptaron ambas conclusiones y propusieron lo que a veces se ha denominado nacionalismo moderado. La mayoría de los autores encontraron las conclusiones incómodas y buscaron rodearlas de varias maneras. Ellos rechazaron la idea de la igualdad de las naciones al llamar a algunas de ellas naciones verdaderas o reales y a otros, grupos étnicos o nacionalidades, o al distinguir entre naciones “históricas,” “nobles,” o “grandes” y “ahistóricas,” “bajas,” o “pequeñas.” Y ellos rechazaron la superioridad moral de la humanidad arguyendo que dado que estaba articulada en naciones y no existía independientemente de ellas, era una abstracción sin status ni pretensiones morales.

Tercero, para los autores nacionalistas una nación estaba profundamente ligada a un territorio específico, su hogar en la tierra, y estaba relacionada con él en más o menos la misma manera que la persona humana está relacionada con su cuerpo. La nación y su territorio estaban íntimamente ligados y pertenecían el uno al otro. Privarla de incluso una pulgada de su territorio era violar su integridad física y cultural.

Cuarto, los miembros de una nación estaban unidos por lazos de sangre, casamiento, parentesco y descendencia común. La nación era básicamente como una familia extendida cuyos miembros pertenecían a la misma estirpe cultural y eran unidos por lazos profundos de mutua lealtad y solidaridad. Sus predecesores eran sus “antepasados” o “ancestros” a los cuales debían una profunda “piedad” y reverencia y cuya “herencia” o “patrimonio” tenían la obligación de preservar. Su país era su “patria” u hogar y le debían su más alta lealtad. Algunos autores nacionalistas no favorecieron el lenguaje biológico pero incluso ellos vieron a la nación como una familia espiritual apretadamente tejida.

Quinto, gracias a todo esto, los miembros de la nación tenían un entendimiento compartido de quiénes eran y cómo se originaron y desarrollaron en la historia, así como también un fuerte sentido de pertenencia colectiva. Ellos constituían un “nosotros” homogéneo y cohesivo, deseaban vivir juntos como una comunidad distintiva e, “instintivamente”, sabían quién pertenecía a ella y quién no, eran atraídos a uno e indiferentes u hostiles al otro y compartían una concepción sustancial de la buena vida.

Tal como los autores nacionalistas lo entienden, la nación es cultural y lingüísticamente homogénea (y para algunos también étnicamente), un grupo social fácilmente distinguible y solidariamente autoconsciente y unido entre sí por sentimientos familiares y fuertemente ligado a una patria territorial específica. Para ellos estos rasgos están todos interrelacionados y definen colectivamente la identidad. Algunos de estos rasgos pueden ser y, por cierto, a menudo son compartidos por comunidades políticas largamente establecidas,

pero esto no es suficiente para hacer de estas últimas naciones. Los miembros de una comunidad que ha durado por un largo tiempo tienden a desarrollar un sentimiento de compañerismo y un sentido de la solidaridad.⁴ Sin embargo, esto no hace por sí mismo de la comunidad una nación, ya que puede carecer de otros rasgos y el sentimiento de compañerismo puede ser no familiar en su naturaleza y ser visto como un producto artificial de la educación y los condicionamientos sociales antes que un sentimiento innato o “natural,” emergente de la pertenencia a un grupo. De nuevo, una comunidad puede ser culturalmente homogénea, pero no es una nación si carece de otros rasgos o está interesada en acomodar diversidades culturales profundas o es hospitalaria con ellas. Por el contrario, una nación puede admitir extranjeros pero no cesa de ser una si sólo los admite bajo compulsiones económicas o de otro orden, resiente sus diferencias y los asimila vigorosamente a la cultura dominante.

Los autores nacionalistas insistieron en que el Estado debe ser constituido como una nación; esto es, que un Estado propiamente constituido debe ser cultural y lingüísticamente homogéneo, solidario, como una familia espiritual extendida, protector del modo colectivo de vida y establecido en su propio territorio. En su perspectiva, sólo semejante Estado tenía raíces profundas en las mentes y en los corazones de los ciudadanos, era moral y emo-

4. J. S. Mill creó mucha confusión cuando él llamó a este “sentimiento nacional”, “sentimiento de nacionalidad” y “sentimiento de nacionalidad común”, porque él quería decir a través de ellos nada más que simpatías comunes y el deseo de vivir juntos y porque encontraba difícil distinguir este sentimiento del nacionalismo que él condenaba fuertemente. Las distinciones análogas de Lord Acton (Himmelfarb 1952) e incluso las de Mazzini entre las dos “formas” de nacionalismo crearon confusiones similares. Dado que los sentimientos “nacionales” y “nacionalistas” son cualitativamente distintos tal como fue admitido por esos mismos escritores, ellos estaban equivocados al describirlos en un lenguaje idéntico o al verlos como dos formas del mismo sentimiento básico y diferentes sólo en su grado. Brian Barry y David Miller incurren, en mi opinión, en el mismo error. Ellos están más cerca de la teoría republicana o de la participativa antes que de la teoría nacionalista del Estado. Un fuerte comunitarismo lógicamente no es lo mismo y se queda corto de nacionalismo. Smith (1991: 11-15) distingue entre las concepciones occidentales o cívicas del nacionalismo y las concepciones étnicas o no occidentales, pero continúa arguyendo que todos los nacionalismos contienen tanto elementos cívicos como elementos étnicos y difieren ampliamente en sus formas. Esto enturbia importantes distinciones. Lo que es más, el concepto de nacionalismo del cual ellos suponen ser formas derivadas se vuelve nebuloso y no es más que un fuerte sentido de comunidad e identidad histórica. El nacionalismo cívico o moderado se comprende mejor no como nacionalismo sino como patriotismo o como un fuerte sentido de pertenencia colectiva que no implica un compromiso con una concepción sustancialmente compartida de la buena vida.

cionalmente "su" Estado, y ya no más formal, abstracto e impersonal. No era tan sólo una invención legal y política sino un todo espiritual que promovía no sólo sus intereses materiales sino también su bienestar material y espiritual. Su autoridad estaba derivada no del consentimiento individualizado y fluctuante de sus ciudadanos sino de la voluntad orgánica y colectiva de la comunidad, la única fuente de legitimidad y autoridad en la perspectiva nacionalista. Y dado que sus miembros compartían una sustancia espiritual o vida, y pensaban y sentían como miembros de una comunidad, su unidad se apoyaba en la base más fuerte posible. Algunos autores como Fichte y Schleiermacher sostenían que una profunda unidad emocional, moral y espiritual sólo era posible cuando todos los miembros del Estado pertenecían a un grupo racial o étnico común. Otros como Ernest Renan no veían necesidad de semejante base biológica y pensaban que las experiencias históricas recientes, las memorias colectivas de gloria y especialmente de tragedia, y el sentido de un destino compartido eran suficientes.⁵ Ambos, sin embargo, estaban de acuerdo con que la unidad del Estado tenía que basarse en la unidad de la nación, y que ese Estado y esa nación debían coincidir. El nacionalismo es, básicamente, una doctrina fundacional en la búsqueda por establecer el Estado en un nación declaradamente auténtica y autosuficiente.

Dada esta visión del Estado, el nacionalista ve las instituciones políticas y sociales muy diferentes de la manera en que otros teóricos del Estado lo hacen. Para ellos un lenguaje común es poco más que un medio de comunicación pública efectiva que cada ciudadano puede y debe manejar; para el

5. Renán era un filósofo de la religión y tendía a ver la nación casi en términos religiosos. El era también un liberal y no encontraba fácil reconciliar el nacionalismo con el liberalismo. En su *Vie de Jesus* (1863), explicó el crecimiento del cristianismo en la misma línea del nacionalismo... ¡y fue denunciado por la Iglesia! Si el liberalismo y el nacionalismo son definidos con amplitud, pueden ser combinados, pero sólo tomando libertades indebidas con sus integridades conceptuales e históricas. Incluso entonces profundas tensiones permanecen a nivel ontológico, epistemológico, moral y político. El liberal toma al individuo como la unidad ontológica de la vida social, aprecia la racionalidad crítica, valora la elección, la autodeterminación y la autonomía y deriva la autoridad política del consenso individual no coercitivo. Todo esto choca con las tesis centrales del nacionalismo. Barry (1991) y Tamir (1993) ofrecen formas ingeniosas pero no convincentes de reconciliar a ambos. En Barry el liberalismo domina y reduce el nacionalismo a poco más que un fuerte sentido de pertenencia colectiva; en Tamir el liberalismo es privado de su profundidad moral y filosófica y es largamente definido en términos institucionales. Barry y Mille (1993) parecen pensar que cuando el nacionalismo es filtrado a través del liberalismo pierde su aguijón y emerge como un relativamente inocuo sentido de la "nacionalidad". Como he sostenido, su optimismo es injustificado. El llamado nacionalismo cívico incurre en dificultades similares y es o bien cívico o bien nacionalista pero no ambos.

nacionalista es un vehículo para expresar el alma nacional, el espíritu, la identidad, el *volkstum* o lo que los nacionalistas japoneses llaman *kokutai* (que significa sustancia de la nación), y requiere ser diligentemente protegida contra la influencia corruptora de palabras y formas de pensamiento extranjeras, de lo que el nacionalista alemán F. D. Jahn llamó *Undeutschheit und Ausländerei*. Para las teorías no nacionalistas del Estado, la cultura compartida se limita al dominio público y está sujeta a la contestación política y al cambio; en la visión nacionalista cubre todas las áreas de la vida y está ontológicamente enraizada y refleja el alma y el modo de vida nacionales. En la visión no nacionalista del Estado, es una comunidad legal o como máximo una comunidad moral, separada de sus ciudadanos por un decoroso espacio moral y del cual se espera un respeto por su libertad moral; en la visión nacionalista, el Estado es espiritual, casi religioso en su naturaleza y penetra el mismo ser de sus ciudadanos, es una fuente de su identidad y sentido de significación, y generalmente está exceptuado de los condicionamientos morales ordinarios. En la visión no nacionalista, el Estado no es una sagrada familia ampliada, no tiene nada que ver con lazos de sangre y descendencia común, y está en principio abierto a extraños; el nacionalista "familiza" el Estado, lo inviste de emociones y sentimientos característicos de la familia y está determinado a eliminar su naturaleza impersonal y autónoma. Dado que el nacionalista percibe el Estado como una totalidad exclusiva profundamente ligada, está ansioso por definir y delimitar sus fronteras, por determinar quién pertenece a él y quién no, por subrayar las obligaciones que ellos se deben mutuamente, y por mostrar cómo ellas aparecen en virtud de su pertenencia a la nación. Es apenas sorprendente que cada nacionalista obsesivamente reconstruye los orígenes y la historia de la nación, la demarca en el tiempo y el espacio, y acentúa su irrepetibilidad e identidad. Dado que él está preocupado por preservar la integridad de la familia nacional, está ansioso por definir quién es un "verdadero" indio o alemán, y espera que todos aquellos involucrados cumplan con las normas oficiales prescriptas de la indianidad o la alemanidad. Su concepción de quién es un verdadero indio o alemán se vuelve la base de su moralidad colectiva y da forma a sus visiones sobre cómo la familia, las relaciones entre los sexos, las escuelas, la vida civil y política debe ser constituida.

El nacionalismo es, por lo tanto, una teoría sobre la naturaleza y el modo apropiado de constituir el Estado. Al contrario de lo que algunos autores han sostenido, propone una doble tesis. Primero, cuando un grupo de gente ya está constituido como una nación y forma un todo espiritual del tipo descrito anteriormente, ellos son moralmente aptos para formar un Estado independiente por sí mismos. Esto no significa que ellos deban o vayan necesariamente a pedir estadidad independiente, pero que si lo hacen, sus demandas están plenamente justificadas. Y cuando ellos establecen un Estado para sí, su tarea principal es expresar y preservar la unidad de la nación contra ame-

nazas internas y externas. Segundo, cuando un Estado consiste en una colección miscelánea de gente y no es una nación, debe esforzarse por volverse uno mediante la homogeneización de sus ciudadanos y la transformación de ellos en un todo espiritual indivisible.

Numerosos autores como Carleton Hayes, Hans Kohn y especialmente Elie Kedourie se han concentrado en la primera tesis nacionalista. Ellos correctamente exponen el absurdo de algunos argumentos nacionalistas para la estadidad y los horrendos hechos cometidos en el curso de la lucha nacionalista, pero ignoran el absurdo similar del deseo del Estado de volverse una nación y la masiva represión política y cultural que esto a menudo implica. Su concentración errada en la primera tesis nacionalista y la aseveración implícita de que esto es todo lo que el nacionalismo significa, contiene una profunda tendencia ideológica. Les permite condenar la lucha de una nación para volverse un Estado, mientras aprueban o al menos permanecen callados sobre los intentos del Estado para volverse una nación. También les permite afirmar que el nacionalismo sólo ocurre en países “inmaduros” y que los países maduros y “civilizados” de Occidente están largamente a salvo del virus. Como vimos, el nacionalismo tiene dos caras. El deseo estatal de volverse una nación es tan sólo el reverso de –y ni moralmente superior ni políticamente menos dañino que– el deseo de la nación de volverse un Estado.

La primera tesis nacionalista justifica la lucha de la nación por volverse un Estado; la segunda justifica los intentos de un Estado por volverse una nación. En el primer caso, donde una nación preexistente forma el Estado, podemos llamarla un Estado nacional. En el segundo caso, donde el Estado conscientemente moldea a sus ciudadanos de acuerdo con un modelo específico de nacionalidad y sigue un programa nacionalista sistemático, podemos llamarlo un Estado nacionalista. Los dos tipos de Estado representan dos formas diferentes de formar la nación-Estado. En la historia es difícil pensar en ejemplos puros de cada uno, ya que no existe nación en cuya creación el Estado o el gobernante no haya desempeñado un rol crucial, y hay pocos Estados que no hayan comenzado sus viajes históricos con una comunidad étnica relativamente homogénea como su base. Las dos rutas del Estado nacional son por lo tanto tipos ideales antes que descripciones de la realidad histórica (Smith 1986b). Israel cabe holgadamente como un buen ejemplo de una nación volviéndose un Estado, y con algunas precisiones Polonia y Alemania también caben dentro de esta categoría. Francia es un buen ejemplo de un Estado sistemáticamente dirigido a convertirse a sí mismo en una nación.⁶

6. “La república bajo la cual Renan formula su idea heredó una unidad cultural pero un rompecabezas cultural [...] El hecho es que los franceses hacen tanto espanto sobre la nación porque es un problema viviente y se volvió uno cuando establecieron la nación como un ideal y permaneció siéndolo porque encontraron que no

En cada caso el nacionalismo tiene diferente estructura y textura y la nación-Estado tiene una lógica y empuje. Cuando una nación autoconsciente adquiere estadidad ya sea por consolidación interna (como en Alemania) o a través de una lucha por la independencia nacional (como en el caso de Israel), la nación precede al Estado. Dado que es prepolítica, acentúa sus bases raciales, étnicas o etnoculturales como los nacionalismos sionista y alemán lo hicieron. Cuando una nación se vuelve un Estado, se sujeta a sí misma a la lógica de la construcción de la nación. Una colectividad, hasta ahora cerrada y exclusiva, a partir de este momento requiere formas de volverse abierta e inclusiva, de convertir compañeros nacionales en compañeros ciudadanos y crear un espacio público seguro en el cual las instituciones del Estado, abstractas, impersonales y gobernadas por reglas, puedan afirmarse. La lucha de Israel por crear un espacio secular y político en donde los judíos seculares y religiosos, orientales y occidentales puedan resolver las visiones de su futuro, es un intento por establecer el Estado como el árbitro final en temas colectivos y sus políticas de alineamiento, acomodación y cooptación indican cómo esto puede ser llevado a cabo.

Cuando un Estado busca volverse una nación, la dialéctica se revierte. Está ahora sujeto a la lógica de la construcción de la nación y necesita explorar modos de convertir su pueblo más o menos heterogéneo en una nación. Un grupo hasta ahora abierto e inclusivo necesita definir sus lazos con la nacionalidad y buscar convenientemente moldear a todos sus miembros a la imagen de la nación. Dado que la nación es creada por el Estado o el gobernante y es el producto de un proceso político, es previsiblemente definida no en términos étnicos o raciales sino en términos políticos, tal como lo hicieron Ernest Renan y otros autores franceses. Los modos en los que sucesivos gobiernos franceses se pusieron a destruir lenguajes locales, uniendo provincias y convirtiendo a campesinos en franceses en la búsqueda de un lenguaje, una ley, una cultura y una nación son un buen ejemplo de cómo el Estado crea a la nación.

Aunque cada nación-Estado teme que los extranjeros vayan a dañar o diluir su nacionalidad, los dos tipos de Estado-nación descriptos anteriormente los temen por distintas razones y en diferentes grados. En el caso del Estado nacional, cuya identidad se define en términos étnicos, los extranjeros no pueden pertenecer a la nación y son raramente admitidos, como en el caso de Israel. Si ellos fueran admitidos porque el país necesita su trabajo o tiene una generosa política de asilo, les negaría una ciudadanía equivalente, como es el caso de Alemania. Dado que cada nación forma el espíritu dominante de la cultura y los símbolos públicos, rituales, imágenes y discurso del Estado, en

podían realizar ese ideal." Weber 1977, pp. 112 y 485. Para una buena discusión de Francia, véase Hayward 1991: capítulos 1, 2 y 9.

ninguno de los cuales los inmigrantes pueden participar, ellos permanecen como extranjeros relativos no sólo para la nación sino para el Estado.

El Estado nacionalista enfrenta el problema a un nivel diferente. Dado que el nacionalismo no es étnico sino ampliamente político y cultural en su contenido, puede en principio admitir extranjeros no sólo en el Estado sino también en la nación. Sin embargo, demanda un precio, a saber, que ellos abandonen su modo de vida y se integren a la nación, aceptando plenamente su cultura y modo de vida. Cada diferencia en las costumbres y las creencias es percibida como un desafío a la nacionalidad del país y es profundamente temida. Es asombroso que el poderoso y estable Estado francés se sienta profundamente amenazado por incidentes aparentemente triviales como la insistencia de una niña musulmana en usar el tradicional velo musulmán. Para los franceses su insistencia era un gesto político muy significativo, simbólicamente desafiante de la unidad nacional francesa y de la historia de los últimos siglos, y subversivo de la definición predominante de la identidad nacional francesa. Abierto y tolerante a un nivel, el Estado francés, como otros Estados nacionalistas, se mostró intolerante en otro nivel.

A la luz de nuestra discusión el nacionalismo es básicamente una teoría sobre el modo apropiado de constituir el Estado. Como tal se preocupa por ofrecer no sólo una teoría de la legitimidad como Kedourie y otros sostienen (Kedourie 1960: 9; Gellner 1983: 1-5), sino también una teoría sobre la naturaleza, las fronteras, las funciones, la racionalidad y las bases apropiadas de la autoridad y la unidad del estado. Porque la nación-Estado representa el único modo coherente y verdaderamente satisfactorio de constituir el Estado. Alguien que glorifica el Estado y subordina al ciudadano individual a él, como Nietzsche, Stalin y otros lo hicieron, es un estatista no un nacionalista, por que él puede abogar porque el Estado debe ser constituido como un todo espiritual estrechamente tejido. Del mismo modo, una persona que arguye que el individuo está profundamente formado por el Estado y no tiene sentido fuera de su comunidad y que, en consecuencia, debe subordinar sus intereses a los intereses del Estado es un colectivista o un fuerte comunitarista pero no un nacionalista, ya que él puede no compartir las ideas nacionalistas sobre la naturaleza, las fronteras, los propósitos y el modo apropiado de constituir el Estado. Un Estado que persigue despiadadamente sus intereses a expensas de otros Estados es egoísta y predatorio, pero no nacionalista, ya que puede no ser o puede ni siquiera querer ser constituido como una nación. Una persona que aprecia profundamente el modo de vida de su comunidad y quiere preservarlo no es un nacionalista tampoco, ya que el modo de vida que él aprecia puede ser plural y abierto y no constituido bajo formas nacionalistas. Tal como lo vimos antes, una comunidad política caracterizada por un fuerte sentido de solidaridad, sentimiento de camaradería o compromiso con la homogeneidad cultural, exhibe algunos rasgos nacionalistas pero no es una nación, así como tampoco organizaciones que comparten algunos ras-

gos del Estado pueden ser llamadas correctamente Estados. Dado que el nacionalismo es una doctrina política sobre el modo apropiado de constituir el Estado, términos como “nacionalismo” cultural, económico y lingüístico son metáforas confusas que se hacen menos confusas si el término “nacionalismo” es reemplazado por términos como “chauvinismo” o “provincianismo”.

II

Aunque todos los Estados modernos no son naciones-Estado, están continuamente tentados de llegar a serlo. Hay grupos poderosos en cada Estado que creen que sólo una nación-Estado es estable y cohesionada, y digna de una alianza moral. Incluso aquellos que rechazan este punto de vista a menudo consideran el nacionalismo como un recurso útil para superar agudas diferencias y conflictos internos, movilizando las energías populares en tiempos de guerra o para el desarrollo económico, y elevando la precaria autoridad política del gobierno al reclamar que ésta proviene de los más profundos anhelos del alma nacional. Casi todos los Estados modernos han atravesado semejantes fases nacionalistas y continúan amenazados por un nacionalismo abierto o encubierto. Sería por lo tanto incorrecto dividir nítidamente los Estados entre aquellos que han sucumbido y aquellos que están completamente libres de nacionalismo. La distinción importante es si ellos se han constituido o no como Estados nacionales y poseen la capacidad de contener y refrenar sus impulsos nacionalistas.

Muchos Estados se han resistido a la tentación de volverse Estados nacionales, ya sea porque consideraron los últimos culturalmente opresivos y políticamente intolerantes o porque su composición social e historia hizo imposible para ellos moverse en tal dirección. Ellos ora modificaron radicalmente el modelo tradicional del Estado nacional, ora lo descartaron a favor de un Estado no nacional. El Reino Unido es un buen ejemplo de lo primero, la India de lo segundo.

El Reino Unido no es un Estado-nación. Escocia tiene su propio sistema legal y educacional con los que el parlamento británico no interfiere, y su propio y distintivo modo de vida. Tiene también su propia Iglesia establecida, tal como Inglaterra, y el gobierno británico tiene un departamento separado a cargo de los asuntos escoceses. Escocia también goza de mayor representación en la Cámara de los Comunes que lo que su población le garantizaría, y esto se justifica por principios tradicionales como el principio Rawlsiano de justicia, y el parlamento británico está comprometido ahora en otorgarle a Escocia márgenes aún mayores de poder. Los escoceses poseen una identidad cultural distintiva que aprecian tanto como su identidad política británica, y se ven a sí mismos como un pueblo diferente. Escocia goza de su autonomía no por una división constitucional de los poderes dentro de un

Estado federal unificado sino por el acta de unión entre ella e Inglaterra, que es una de las razones por las que Gran Bretaña no es un Estado federal sino multinacional. Aunque no con igual grado de autonomía, Gales e Irlanda del Norte también gozan de muchos de esos privilegios y tres dependencias isleñas —las islas de Man, Jersey y Guernsey— gozan de una considerable autonomía. Por décadas Gran Bretaña ha tenido miles de escuelas religiosas anglicanas, católicas y judías subvencionadas por el Estado y no ha visto dificultad en vivir en una diversidad cultural nutrida por ellas. Dado que también reconoce los tribunales rabínicos, a los cuales los judíos pueden llevar sus disputas si lo quieren y cuyos veredictos son vinculantes sobre las partes involucradas. Gran Bretaña no piensa que sea necesario que todos sus ciudadanos deban estar sujetos a las mismas leyes civiles. Ha compartido una cultura política pero no una totalmente paralela cultura “nacional”, su tradición de ley común incluye diversidades regionales y a menudo la práctica y las costumbres predominan, y no ha tenido dificultad en aceptar el tipo de demandas musulmanas que han llevado a un agitado debate público en Francia.⁷

La India es un ejemplo de un país que ha elegido conscientemente no volverse una nación-Estado (Parekh 1989a, cap. 7, 1989b, cap. 2). Durante el curso de la lucha por la independencia, muchos líderes indios comprendieron que su país no era y no podría nunca llegar a ser una nación en el sentido europeo. Era altamente descentralizada, profundamente dividida y tenía una historia larga y diversificada, y estaba formada por diferentes grupos étnicos, religiosos, lingüísticos y culturales no completamente integrados. Dado que no estaba unida en términos de religión, lengua, raza, modo de vida, memoria histórica común de opresión, ni ninguno de los otros factores acentuados por los autores europeos nacionalistas, las ideas europeas nacionalistas tampoco podían ser aplicadas sin un alto grado de casuística o uniendo uno o más grupos y alienándolos del resto. La mayoría de los líderes indios sabían instintivamente que el lenguaje del nacionalismo no sólo no tenía sentido en la India sino que estaba condenado a tener consecuencias desastrosas. Ellos estaban agudamente conscientes del hecho de que cuando los hindúes coque-tearon con el nacionalismo durante las primeras dos décadas del siglo XX, ellos alejaron no sólo a los musulmanes y a otras minorías sino que también a algunas de sus propias castas más bajas. Y apenas necesitaron que se les recordara la confusión y el desorden que causó la introducción del lenguaje nacionalista de Jinnah en la política india que, eventualmente, partió el país. Que Gandhi y la mayoría de los demás líderes indios prefirieron la pluralidad relajada, incluso caótica de la vida tradicional india a la rigidez y homo-

7. El lugar de Inglaterra en el Reino Unido muestra aspectos interesantes en el proceso de creación de una identidad nacional de amplia base.

geneidad de la nación, estado europea fue un factor adicional para apartarlos del nacionalismo europeo.

En este sentido, bajo la influencia de Gandhi, los líderes indios volcaron su atención a la vaga pero políticamente más relevante y, para ellos, moralmente más aceptable concepción de la civilización y arguyeron que no era la raza, la etnicidad, el lenguaje, la religión o las costumbres lo que mejor unía a los indios sino la difusa, plural y relativamente heterogénea civilización tradicional india. La dominación extranjera era inaceptable no por las razones nacionalistas convencionales sino porque ahogaba y alteraba el crecimiento de la India, y le impedía tomar la larga y dolorosa tarea de revitalizar su civilización, regenerando a su pueblo y creando las condiciones para su crecimiento moral autónomo. El pensamiento político de Gandhi más o menos evitó el vocabulario característico del nacionalismo europeo y conceptualizó la lucha india por la independencia en un lenguaje no nacionalista y no nacional. Él raramente empleaba el término “nación”, excepto cuando era forzado a hacerlo por antagonistas semejantes como Jinnah, y para referirse al hecho de que los indios no eran una colección abigarrada de grupos sino que compartían aspiraciones e intereses comunes y un profundo compromiso con la civilización histórica india. Cuando utilizaba ocasionalmente el término “nacionalismo”, quería decir “amor por el país de uno”. En la mayoría de los casos prefería hablar del “espíritu *swadeshi*”, que capturaba las ideas interrelacionadas de orgullo colectivo, lealtad ancestral e integridad comunal. Gracias al marco filosófico no nacionalista dentro del cual conceptualizó el movimiento independentista, Gandhi no creó un nacionalismo hindú para equiparar el de la Liga Musulmana, garantizó plena protección a los musulmanes incluso bajo la más grave de las provocaciones, no albergó hostilidad hacia los británicos y le dio al país la confianza para invitar a Mountbatten a permanecer como gobernador general de la India independiente y ayudar a estabilizar el nuevo Estado.

Existía otra razón por la que el movimiento independentista indio bajo Gandhi era hostil al nacionalismo. Dado que, como vimos antes, el nacionalismo implica la definición de las fronteras de la nación en el espacio y en el tiempo, y la construcción de una narrativa histórica coherente, la historia es crucial para él. Y dado que la historia es memoria pública organizada, el nacionalismo presupone una cultura en la cual la memoria disfruta de una dignidad epistemológica. Este no es el caso de la India, donde tradicionalmente la memoria ha recibido un bajo status epistemológico. Desde el punto de vista indio la memoria “sobrecarga” o “aplasta” el intelecto y lo previene de percibir la siempre cambiante realidad con el grado necesario de frescura. Al ser emocionalmente cargada, también aprisiona al individuo en una red de preferencias y disgustos pasados, simpatías y antipatías, y distorsiona la comprensión intelectual y la conducta moral. Al relacionarse con detalles triviales y contingentes, la memoria se considera irrelevante en la búsqueda de

la verdad, considerada como constante y siempre igual. Los recuerdos, aunque cuidadosamente grabados, son también observados como invariablemente selectivos, subjetivos y parciales, y nunca se debe confiar en ellos. Dado que el pensamiento indio no asigna mucha importancia a la memoria, una gran parte de los indios tuvo una baja opinión tanto de la disciplina de la historia introducida por primera vez por los británicos y de la significación cultural y política dada a ella (Parekh, 1989b: 163-5). Aunque algunos modernistas lo tomaron seriamente e intentaron construir una narrativa histórica coherente, Gandhi y otros la descalificaron como poco interesante y sin sentido. A ellos no les preocupaba cómo había sido el pasado, de dónde venían o si ellos siempre habían vivido en la tierra que ahora ocupaban, quién era un verdadero indio, etc. Dado que ellos no tenían interés en las cuestiones centrales para el pensamiento europeo nacionalista, lo encontraron extraño e irrelevante para su condición.⁸

La India independiente continuó buscando el ideal anterior de un Estado no nacional. Después de haber creado la India, sus líderes dijeron que ellos ahora querían crear indios, pero no había nada nacionalista en su visión de los indios. Todo lo que esperaban y por lo que se esforzaban era un cuerpo de gente que compartiera una lealtad a la constitución, suscribiera los valores legales y políticos encarnados en ella y desarrollara el espíritu público y las virtudes cívicas de una ciudadanía responsable. El deseo de los líderes indios de que su país no se convirtiera en una nación-Estado se inscribe en el mismo diseño del Estado. La India tiene un cuerpo uniforme de leyes criminales pero no de leyes civiles. Los musulmanes continúan siendo gobernados por sus leyes personales, que el Estado hace cumplir pero con las cuales no interfiere. Las tribus también son gobernadas por sus propias leyes y el Estado se ha comprometido a no hacer cambios en las prácticas y las leyes de los cristianos sin su aprobación y consentimiento explícitos. Las instituciones educacionales de las minorías disfrutaban de numerosos privilegios legales y reciben generosa asistencia del Estado. El Estado indio es por ende tanto una asociación de individuos como una comunidad de comunidades, que reconoce tanto a los individuos como a las comunidades como portadores de derechos. La constitución india también deja la educación primaria y secundaria a cargo de los Estados miembro y el gobierno central no ha considerado necesario ni posee la autoridad constitucional de usar la educación para crear una cultura nacional común. El Estado indio es por lejos demasiado hospita-

8. Incluso así como la memoria es central para el nacionalismo, también lo es la imaginación en el sentido subrayado en Anderson 1983 y Bhabha 1990. Un cuidadoso recuento de los nacionalismos no occidentales necesitaría explorar si la imaginación goza de dignidad epistemológica en esas culturas, y si tiene el tipo de estructura y poder requeridos para generar y sostener el nacionalismo.

lario a una diversidad profunda como para constituir una nación, y debido a una extraña alianza entre la elite occidentalizada y los militantes hindúes, pocos indios desean que su país se convierta en una nación.

Como la India, los Estados Unidos también son una sociedad no definible como nación-Estado. Su mismo origen como una confederación voluntaria de comunidades autogobernadas, militaba en contra de la idea de su ser concebido como un todo orgánico o una sustancia espiritual, dando forma a sus ciudadanos. Al ser un país de inmigrantes, las ideas de una descendencia común, una etnicidad y parentesco compartidos nunca fueron parte de su discurso político. Aunque las identidades múltiples fueron inicialmente resentidas, ahora son aceptadas y la identidad étnica es libremente reconocida en los espacios provistos por la ciudadanía compartida. Al no ser una nación-Estado, los Estados Unidos no tuvieron dificultad en recibir y acomodar varias corrientes de extranjeros. Según hemos visto, ningún Estado está libre de la tentación de usar recursos nacionalistas en tiempos de crisis, y todo Estado contiene grupos que abogan por el nacionalismo como la única base confiable para su unidad. Los Estados Unidos no son la excepción pero han conseguido generalmente controlar y manejar sus impulsos nacionales. Los Estados Unidos pueden ser extremadamente egoístas en la persecución de sus intereses nacionales. Y enfrentados con el problema de integrar inmigrantes, han apelado a un mórbido e intenso patriotismo, incluyendo el uso de escuelas para el adoctrinamiento cultural, los saludos rituales a la bandera y el canto de anatemas nacionales. Sin embargo, su patriotismo está centrado en los ideales y el estilo de vida americano apoya la vibrante y autónoma sociedad civil, mira con simpatía una profunda diversidad e influencia cultural externa, no familiariza el Estado e incluso reconoce el derecho constitucional de quemar la bandera nacional.

A la luz de lo que he dicho hasta ahora, se desprenden varias importantes conclusiones. No todos los Estados modernos son o desean ser Estados-nación. Dado que el nacionalismo tiene un rol acotado en su vida política, el concepto tiene sólo una limitada relevancia teórica y valor explanatorio en relación con ellos. Dado el hecho de que el término "Estado" no ha generado ni un adjetivo ampliamente aceptado ni un vocabulario emocional evocativo, y dada la comprensible tendencia política a usar expresiones de moda sin prestar atención a su precisión conceptual, los líderes de esos países a menudo emplean vocabulario nacionalista. Pero no debemos dejarnos engañar por su retórica y es necesario tratar de profundizar e indagar si ellos significan lo que dicen. Quizá lo hacen quizá no. Pero no sabremos la verdad si comenzamos con la creencia acrítica de que el nacionalismo *es* un fenómeno universal, de que el nacionalismo *debe* ocurrir en toda comunidad política organizada y de que todo aquel que emplea el término es un nacionalista. Las sociedades no estructuradas como Estados-nación pueden ser tan agresivas y egoístas en la búsqueda de sus intereses colectivos y tan colectivistas en sus

estructuras y políticas como los Estados-nación a menudo son, y a veces aún más. Pero eso no elimina la diferencia vital en sus modos de organización. Tal como hemos visto, el nacionalismo se refiere a un modo específico de conceptualizar y constituir el Estado, y relacionar a sus miembros, y no al modo en que él se comporta.

No hay por lo tanto garantías suficientes para llamar a cada movimiento independentista *nacional*, dado que no todo país deseoso de liberarse del dominio extranjero se concibe a sí mismo como una nación en el sentido de una unidad étnica, cultural o etnocultural más o menos homogénea, solidaria, espiritual y autoconsciente. Existe incluso menos razón para llamarlo *nacionalista*, dado que donde no hay conciencia de la nación tampoco puede haber nacionalismo. Y aún más, el nacionalismo se refiere a un modo específico de justificar la demanda independentista de una nación, es decir, al hecho de que grupos de personas que forman totalidades espirituales y comparten una identidad homogénea y establecida, tengan un derecho natural e histórico a la autodeterminación. Dado que Europa se ha ido dividiendo durante siglos en comunidades largamente establecidas, concentradas territorialmente, internamente cohesivas y políticamente autoconscientes, se han vuelto posibles y semejantes modos de pensar. Las experiencias históricas, los modos de organización social y las formas de autoconceptualización de otras partes del mundo a menudo han sido muy diferentes y, naturalmente, cada nación articuló sus demandas de independencia de manera diferente. Los movimientos independentistas generalmente argumentaron que querían ser libres para preservar su integridad y su tradicional modo de vida, para evitar ser explotados por gobernantes extranjeros, como una forma de lealtad hacia sus ancestros, porque ellos habían vivido largamente sin interferencia externa y no veían razón por la que no debían continuar haciéndolo, o simplemente porque su deseo de estar solos no necesitaba mayor justificación que el deseo de un ser humano de no ser esclavo. En síntesis, aunque muchos de estos movimientos se asemejan a los nacionalismos descriptos más arriba, ellos fueron y son bastante diferentes en su naturaleza y suposiciones.

III

Los diferentes nacionalismos están estructurados de maneras distintas y difieren ampliamente en la importancia que ellos asignan a elementos semejantes como la etnicidad, el territorio, el lenguaje y la historia. El concepto de etnicidad, con sus ideas asociadas de descendencia común, parentesco, énfasis en rasgos físicos compartidos y patria, es ampliamente pero no exclusivamente europeo y tiene sólo una limitada relevancia para la mayoría del resto del mundo. Los árabes tienden a verse no como un grupo étnico sino como una comunidad que comparte una cultura común, historia, religión y

lenguaje. Los indios definen su identidad en términos de castas y grupos lingüísticos, y ninguno de ellos es equivalente a un grupo étnico. En verdad, dado que la sociedad hindú está dividida en castas relativamente autónomas, carece de la capacidad de trascenderlas y formar un concepto de etnicidad más amplio. Esto significa que en Europa los grupos étnicos proveyeron la base para el nacionalismo, que fue luego fácilmente activado y al que se le otorgó una dimensión o base étnica. Tal como Anthony Smith lo ha mostrado, la identidad étnica era central en el desarrollo de la mayoría de las naciones europeas y desempeñaba un rol central (Smith 1986a). Este no ha sido el caso fuera de Europa. Dado que los nacionalismos indio, de Medio Oriente y otros a menudo tuvieron sólo una limitada base étnica, podían basarse en la religión, la cultura o la lengua. Por su misma naturaleza, el último carecía de la cohesión y el carácter cuasi natural de la etnicidad, y por lo tanto el nacionalismo en esos países tuvo una estructura y dinámica muy diferentes. El nacionalismo tiene una lógica diferente y depende de si es articulado en términos lingüísticos, étnicos, culturales o de otro tipo. El lenguaje y la cultura pueden ser adquiridos pero la etnicidad no, y por lo tanto un nacionalismo basado en los dos primeros no puede ser tan exclusivo y cerrado como aquel basado en la etnicidad. Un nacionalismo basado en la religión, de nuevo, adquiere formas diferentes, dependiendo de la naturaleza de la religión. Religiones comunales y no proselitistas como el judaísmo y el hinduismo generan un tipo de nacionalismo muy diferente de aquellas religiones universalistas y abiertas pero también más asertivas y misioneras como el cristianismo y el islamismo.⁹ Como la reciente experiencia india lo demuestra, los nacionalistas hindúes no pueden ni siquiera definir qué cosa es un hindú y se enredan en confusiones que los indios musulmanes logran evitar fácilmente (Parekh 1994a: 124-6; 1994b).

Muchos nacionalismos no occidentales tienen un elemento "pan" inserto en ellos que da forma a su estructura interna y limita su potencial agresivo. En los países árabes, el nacionalismo no puede basarse en la raza, la etnicidad, la religión o el lenguaje, ya que estos son compartidos por casi todos los países árabes (Karpát 1982; Haim 1962). En lengua árabe, el equivalente más cercano para el término "nación" es "*qawm*", que significa *comunidad*, y sólo los árabes como totalidad califican para esa descripción. Pueden vivir en países diferentes o *watan*, pero el último es moralmente subordinado a *qwam* en el pensamiento árabe, no conlleva ninguna de las connotaciones paternas o ancestrales de patria y es un foco de afecto y apego pero no sólo de lealtad o incluso identidad (Lewis 1992: 170-2). Dado que ningún nacionalista árabe es capaz de excluir la dimensión pan-árabe, casi nadie ha desa-

9. Para una discusión de la especificidad del nacionalismo judío contemporáneo, véase Mosse 1992.

rollado una ideología nacionalista de la variedad europea. El territorio y la historia permanecen como las únicas bases disponibles para el nacionalismo en los países árabes, pero ellos pueden crear sus propios problemas. Las fronteras territoriales son a menudo arbitrarias y carecen de continuidad. Y con respecto a la Historia es tanto discontinua como confusa debido a las constantes migraciones de población. Con la excepción de Egipto, que tiene una geografía y una historia claramente definidas, ningún país árabe puede reclamar una continuidad histórica desde la antigüedad remota hasta el presente. Un nacionalismo coherente por lo tanto se vuelve extremadamente difícil de desarrollar. Esto no significa que los nacionalistas árabes no lo hayan intentado, sino que sus intentos fueron probadamente fútiles. Para llevar a cabo su empresa deberían saltarse siglos para apropiarse de períodos clásicos, sólo para encontrar que ellos no conseguirían integrar éstos en una narrativa histórica continua. Lo que es peor, estos períodos clásicos ocurrieron ya sea dentro del *territorio* existente del Estado pero implicando diferentes grupos de personas o viceversa. Las respuestas árabes a su predicamento han variado ampliamente. Algunos autores abogan por un nacionalismo pan-árabe pero no basado en el Estado. Otros abogan por un nacionalismo basado en el Estado frente a la tradición y las presiones del nacionalismo pan-árabe. Por último, otros abandonan el mismo lenguaje del nacionalismo y a veces optan por diferentes variedades del estatismo.

El elemento "pan" también ocurre en otras partes del mundo, y tiene en cada caso un carácter y un enfoque diferentes. El elemento "pan" en África es ampliamente racial (Kedourie 1971; Emerson 1960; Kohn y Sokolsky 1965). Excluye no sólo a los blancos sino también a los árabes norafricanos, con el resultado de que las definiciones culturales y geográficas de África no coinciden. Dado que los lenguajes y las religiones africanas difieren ampliamente, el pan-africanismo deja algún espacio para nacionalismos lingüísticos y religiosos más estrechos y es mucho más heterogéneo que su contraparte árabe. Gracias a la historia de la esclavitud, también tiene una fuerte dimensión de diáspora, ausente en el anterior, y esto añade una nueva dimensión geográfica y cultural al pan-africanismo. En América Latina el elemento "pan" tiene una base española o latinoamericana, ambas derivadas de la historia y la cultura coloniales (Snyder 1968; Alexander 1961; Burr 1961). Después de que la lucha por la independencia comenzó en América Latina en el siglo XIX, los líderes de muchos de los dieciocho países latinoamericanos arguyeron que ellos eran un solo "pueblo" y que sólo la Hispanidad era una "nación". El pan-"nacionalismo" en América Latina es articulado culturalmente no étnicamente, es fuertemente europeo en su definición de la identidad latinoamericana y es, al mismo tiempo, culturalmente colonial y políticamente anticolonial. Las presiones políticas de los pueblos nativos han complicado la situación aún más, desafiando no sólo el contenido europeo sino también la misma idea de una identidad pan-latinoamericana. Aunque el

elemento “pan” en estos y otros casos a menudo ha sucumbido a los intereses mezquinos del Estado, se mantiene sin embargo como una potente arma emocional y retórica que ningún líder nacionalista puede ignorar. Como resultado, el nacionalismo en estas partes del mundo se mantiene algo abierto, inclusivo y capaz de incorporar a un electorado continental. El pan-“nacionalismo” ocurre en Europa también, pero su aspiración de reclamar las comunidades dispersas por la diáspora de alemanes, serbios y otros hacia sus hogares nacionales no encuentra eco fuera de Europa.

Si lo que dije es correcto, no hay dos nacionalismos iguales. Ellos comparten, por supuesto, algunos elementos en común, pero definen y relacionan esos elementos de manera diferente. Algunos son articulados territorialmente, otros étnicamente, otros civilizacionalmente y otros religiosamente, y son en cada caso sujetos a una lógica interna diferente con respecto a su modo de articulación. La mayoría de ellos emergieron como respuestas al colonialismo y desarrollaron estrategias e idiomas diferentes tal como lo requerían los distintos modos de autojustificación del dominio colonial. Algunos nacionalismos tienen una dimensión “pan” más ancha y tienen una base histórica, geográfica y cultural más amplia. Pero dado que ellos no pueden ser formulados coherentemente en términos estatales y de autocontención, también despliegan mucha desconfianza, frustración y virulencia. En síntesis, es un grave error metodológico hablar de nacionalismo “tomando” diferentes “formas” en diferentes países como si tuviera una “esencia” idéntica, desplegando implacablemente sus potencialidades en diferentes lugares. Lo que realmente ocurre es que diferentes países reciben la influencia de una manera específica de pensar sobre el Estado. Ellos después deconstruyen el paquete conceptual, seleccionan sus componentes específicos, añaden algunos nuevos y generan ideas distintas y movimientos que en el mejor de los casos guardan sólo un parentesco con cada uno y más bien un parentesco lejano que un vínculo de proximidad. Tratar los nacionalismos no occidentales como si fueran nada más que imitaciones del original europeo implica exhibir no sólo un prejuicio etnocéntrico sino un grado inaceptable de ignorancia intelectual.

IV

A menudo se argumenta que el objetivo de todas las naciones es convertirse en Estados. A veces esto se afirma como una declaración ya sea sobre cómo las naciones se han comportado generalmente en el pasado o sobre su naturaleza “inherente”. La primera aseveración es ampliamente aunque no universalmente verdadera; la segunda es falsa. Las naciones ciertamente aprecian sus modos de vida y desean gobernar sus propios asuntos. Pero eso no significa que ellas quieran convertirse en Estados independientes. Al me-

nos algunos líderes nacionales comprendieron que nación y Estado tienen estructuras muy distintas y que son creados y preservados de maneras diferentes, y que si sus naciones se volvieran independientes tendrían que centralizar sus modos de vida, establecer una burocracia rígida, armar grandes ejércitos, crear una gran infraestructura industrial, suprimir la diversidad y en general sujetarse a sí mismos a las demandas externas del Estado. Los líderes nacionales más inteligentes y sensitivos prefirieron abstenerse de la estaidad por miedo a que ésta alterara y corrompiera su modo de vida.

El caso de Plaid Cymru es un buen ejemplo (Lewis 1975; Daniel 1937). Fundado en 1925 por Saunders Lewis, adhirió estrictamente a su insistencia de que su movimiento era “no una lucha por la independencia de Gales sino por la civilización de Gales”. Lewis, que fue influenciado por la Action Francaise, pensaba positivamente del mundo medieval en el cual culturas diferentes florecieron libremente dentro de un marco político laxo y relativamente poco demandante, y creía que el crecimiento de un Estado-nación homogeneizador congelaba y volvía rígidas las culturas, las sometía a presiones burocráticas y detenía su desarrollo natural. Lewis estaba convencido de que el estado galés destruiría la nación galesa y objetó la independencia galesa sobre bases morales y culturales.

Los puntos de vista de Plaid Cymru son también compartidos por varios líderes nacionalistas escoceses, vascos, catalanes, flamencos y de otras nacionalidades. Gandhi también opinaba de la misma manera. Dado que la opción galesa no estaba disponible para él, argüía que antes que optar por el Estado moderno “duro” que estaba destinado a destruir el modo de vida indio al conformarlo a su propia imagen, la India debía evolucionar hacia una forma de organización política más relajada y menos centralizada, apropiada para la tradicional civilización india. El pensaba que tanto la nación como el Estado tenían un impulso colectivista y homogeneizador, y no quería que su país fuera ni lo uno ni lo otro. Si su organización política no nacional, y no estatal era viable es discutible, pero muestra que se puede amar profundamente la propia manera de vivir y sin embargo permanecer hostil a los modos de pensar nacionalistas y estatistas. Dado que la mayoría de los Estados modernos son reacios a proporcionar espacios seguros de crecimiento para sus propias minorías culturales y a menudo tienden a oprimirlas, éstas a veces no tienen otra alternativa que demandar Estados para sí mismas. El hecho doble de que se asocie mucho encanto a los símbolos del Estado y de que otros Estados e instituciones internacionales no tengan respeto o presten mucha atención a las necesidades de los no Estados también tiende a reforzar la demanda nacional de independencia.

Si los Estados se volvieran más abiertos y plurales, y si la cultura política estatista internacional cambiara de modo que los grupos nacionales subordinados tuvieran derechos frente a sus Estados bajo la ley internacional, y se les permitiera participar más o menos como iguales en la formación del nue-

vo orden internacional y tener acceso a través de las fronteras internacionales a sus dispersos pares nacionales, las naciones podrían preferir permanecer como unidades autónomas dentro de una amplia totalidad hospitalaria antes que poner en riesgo la pérdida de sus “almas” en el curso de una violenta lucha por obtener y luego administrar sus propios Estados. Una influencia mitigadora, ejercida sobre los movimientos nacionalistas dentro de la Unión Europea mediante la concesión de autonomías regionales, una generosa política de ayuda regional y acceso directo regional a las instituciones superiores europeas parece apoyar este punto de vista. Esto también se confirma por el hecho de que dentro de la ex Unión Soviética aquellos grupos étnicos que gozaron de una considerable autonomía cultural ofrecida por su status de unión a la república tendieron a ser menos simpáticos hacia los nacientes movimientos etnonacionalistas que aquellos que no gozaron de una autonomía semejante. Las naciones no intentan “necesariamente” volverse Estados pero lo hacen sólo bajo ciertas circunstancias y pueden ser apartados gradualmente si se los toma con comprensión y generosidad. Pensar que todas las naciones buscan necesariamente la condición de Estados y que se les debe permitir seguir la “lógica interior” del nacionalismo, implica ser empujado a la inacción por la propaganda nacionalista, y *comprobar* su eficacia. Una vez que la soberanía del Estado es definida en términos menos exclusivos, la excesiva importancia de la territorialidad se reduce y las fronteras internacionales se hacen más porosas, mucho del miedo y la frustración que alimenta el nacionalismo puede ser eliminado.

V

Se argumenta frecuentemente que el nacionalismo fue primero inventado en Europa y luego exportado al resto del mundo. Esto es una verdad a medias. Es por cierto verdadero que las ideas nacionalistas fueron desarrolladas primero en Europa y que muchos de los líderes no occidentales fueron profundamente influidos por ellas. Pero es incorrecto concluir que éstas eran las únicas ideas disponibles y que su discurso nacionalista era enteramente derivativo y heterónomo. Muchas sociedades no occidentales tenían sus propias tradiciones de pensamiento político, algunas bastante ricas y bien desarrolladas. Además, sabían la diferencia entre independencia y subyugación así como por qué preferían la anterior y no necesitaban que los europeos les dijeran estas simples verdades. También tenían ricas tradiciones religiosas precoloniales con ideas propias sobre las que construir un orden social correcto y cómo las diferentes comunidades debían tratarse las unas a las otras. Estas sociedades convenientemente reinterpretaron estas tradiciones en términos políticos y las utilizaron contra sus dominadores coloniales. Dado que sus ideas nacionalistas a menudo fueron trasladadas en formas religiosas, los co-

mentaristas occidentales, habituados a la forma secular del discurso político, tendieron a desestimarlas por completo o a perder su significación. Es también importante señalar que las ideas nacionalistas alemanas, que muchos autores consideran como paradigmáticas del nacionalismo, a menudo no eran accesibles fuera de Europa. No eran traducidas a lenguas locales, ni siquiera al inglés, y eran conceptualmente opacas e inaccesibles.

Es más, incluso cuando los líderes coloniales buscaban inspiración del nacionalismo europeo, lo adaptaban descubriendo o adaptando equivalentes locales e invistiéndolos con significados y matices adicionales. Esto es lo que los líderes árabes hicieron con conceptos tradicionales y evocativos como *qawm*, *qawmiyyah*, *watan* y *wataniyyah* y los indios con los conceptos de *rashtra* y *swadeshi*. Además, los líderes coloniales tenían que dirigirse a sus propias masas y a los amos coloniales, y obviamente no podían hablar con las dos audiencias en el mismo lenguaje. Los dominadores coloniales sólo comprendían y respondían el lenguaje del nacionalismo europeo y eran naturalmente interpelados en ese lenguaje. Pero sería equivocado concluir que ese lenguaje "oficial" y de tono elevado del nacionalismo europeo era el único o incluso el lenguaje más importante en el cual el pensamiento nacionalista era articulado. El verdadero y mucho más importante lenguaje de comunicación era el vernáculo y no oficial en el cual los líderes coloniales se dirigían a las masas. Alguien como Gandhi fue incluso más lejos y deliberadamente habló a los gobernadores ingleses en el lenguaje conceptual nativo, en parte para confundirlos, en parte para enfatizar sus orígenes extranjeros y en parte como una manera de demostrar que los indios tenían recursos tradicionales suficientes para no tener que luchar contra sus opresores con armas tomadas en préstamo de ellos.

Esto significa que cuando los países no occidentales usaron el lenguaje del nacionalismo, cosa que no todos ellos hicieron, su discurso nacionalista tuvo una estructura extremadamente compleja (Parekh 1989a, cap 7; Karpát 1982, caps. 1, 2). Tomó prestadas algunas ideas europeas, pero tanto las adaptó como las combinó con aquellas derivadas de sus propias tradiciones. Los líderes coloniales hablaron a sus dominadores con formas europeas, a las masas con formas indígenas y con ambos en una mezcla de los dos. A veces utilizaron un vocabulario nacionalista estridente en sus negociaciones con sus gobernantes. Pero sabiendo que esto los alienaría de las minorías y crearía problemas después de la independencia, ellos cuidadosamente aconsejaron a las masas no tomar su lenguaje demasiado seriamente. De nuevo, dado que su situación era volátil y sujeta a demandas conflictivas, los líderes coloniales a menudo tuvieron que improvisar su lenguaje político. Una combinación de ideas nativas, adaptaciones de ideas europeas e ideas europeas que funcionaba en un contexto o bien no funcionó o bien podía tener consecuencias adversas inesperadas en otro y luego tenía que ser adecuadamente revisada. A medida que la lucha por la independencia entró en una nueva fa-

se o que ésta resultaba inminente, el discurso anterior resultaba irrelevante o debía ser reconstituido nuevamente. Hasta 1946, Jinnah fue un estridente nacionalista musulmán. A medida que Pakistán se volvió una realidad, él comprendió que el nuevo Estado tendría que acomodar a las minorías y evitar el fundamentalismo religioso. No sorprendentemente él cambió casi completamente su tono y localizó el nacionalismo musulmán dentro de un marco secular estatista.

El discurso nacional colonialista fue luego necesariamente uno con muchas cuerdas, muchas capas, multilingüístico, en parte autónomo y en parte heterónomo, ecléctico y provisional, y el discurso nacionalista postindependencia pudo ser apenas distinto. Si queremos apreciar su especificidad, su poder creativo y sus cualidades morales, necesitamos estudiar cada movimiento nacionalista en sus propios términos y en su propio lenguaje local. Comenzar con la suposición de que *todo* pensamiento nacionalista es europeo en su origen no sólo implica alabar y culpar demasiado a Europa sino también no comprender en absoluto la historia y el pensamiento políticos no occidentales. Cada vez que un líder colonial ha realizado una observación interesante o ha emprendido un movimiento poderoso, Elie Kedourie ha buscado su inspiración europea. Naturalmente, el neohegeliano B. C. Pal se volvió un *avatar* indio de Robespierre, y todo lo que era peculiar e interesante de él y del pensamiento "nacionalista" indio se disolvió en analogías irrelevantes y comparaciones superficiales (Kedourie 1971: 106). Varios otros autores sobre los nacionalismos no occidentales han sido aún más ásperos y desdénosos.

VI

A menudo se arguye que el nacionalismo es inherentemente "tribal" y "chauvinista" y un mal que debe ser cuidadosamente evitado. La verdad es mucho más compleja. Los peligros del nacionalismo son demasiado conocidos para necesitar elaboración. Es exclusivo y chauvinista, ya sea una nación en defensa de su reclamo de ser un Estado o viceversa. El nacionalismo sospecha de las diferencias entre individuos y grupos, postula un alma o un espíritu inexistente, privilegia la identidad nacional, niega el rol de las agencias mediadoras, tiene una ambición colectivista, teme a los extraños y descalifica los préstamos interculturales. Requiere que el Estado sirva a propósitos para los cuales está inherentemente diseñado, le otorga una dignidad moral inmerecida y corrompe la educación al utilizarla como una herramienta de ingeniería cultural. También impulsa formas de limpieza cultural y étnica, y conduce a mucha miseria y violencia.

Sin embargo, no debemos juzgar el nacionalismo en abstracto y en términos ahistóricos. El nacionalismo insiste en la unidad de la nación y por lo

tanto en la igualdad de todos sus miembros. Cualesquiera sean sus desigualdades económicas, sociales o de otro tipo, todos son aceptados como miembros de una única comunidad y considerados con derecho a una igualdad básica. Hablando en términos históricos, casi cada movimiento nacionalista ha atacado las jerarquías tribales, regionales, basadas en la casta y a veces incluso basadas en la clase, y ha generado un espíritu de igualdad y ayuda mutua. Tribal cuando se lo mira externamente, el nacionalismo es profundamente anti tribal cuando se lo mira desde adentro. Les asegura dignidad a los grupos oprimidos y marginalizados y les da a ambos la confianza para enorgullecerse de su modo de vida y el coraje de enfrentar la hegemonía cultural y política de los Estados dominantes. Los Estados occidentales dominantes a menudo no son menos nacionalistas aunque su autoconfianza y madurez frecuentemente moderan su expresión y puede únicamente ser comprobado por los nacionalismos rivales de sus víctimas. Dado que los últimos modifican el balance dominante de poder, los Estados occidentales tienen interés velado en condenarlos, pero esa condena motivada políticamente es fácilmente visible y no convence a nadie. El nacionalismo a veces libera grandes energías emocionales y morales que, cuando se encaminan acertadamente, pueden ser usadas para el desarrollo económico y para la regeneración moral y social de sociedades atrasadas e inmóviles. Le da a la sociedad un sentimiento de propósito, la base para la unidad y la oportunidad de ocuparse de sus asuntos a su propia velocidad y de su propia manera. A veces el llamado nacionalista es necesario para unificar una sociedad dividida y atomizada hasta alcanzar la estabilidad, la madurez y la confianza suficientes para prescindir de adictivas muletas ideológicas. En verdad es difícil pensar en algún Estado occidental que no se haya periódicamente apoyado en llamados nacionalistas crudos o indirectos para consolidarse a sí mismo y contener sus tendencias disolventes.

Todas las doctrinas políticas tienen una lógica histórica ambigua y consecuencias buenas y malas. El liberalismo desarrolló los derechos individuales, el gobierno responsable, la racionalidad crítica, etc., pero también condujo al capitalismo, el atomismo social, una obsesión irresponsable con la posibilidad de elegir y la destrucción de una vida comunal compartida. Esto también es cierto del socialismo, el comunismo y el nacionalismo. El nacionalismo es una doctrina intelectual incoherente, con un potencial considerable para el mal, sin importar que sea occidental u oriental, civil o étnico, viejo o nuevo, y debe ser idealmente evitado. Sin embargo, en la vida política las creencias intelectual y moralmente sospechosas tienen un valioso rol histórico y político. Antes que condenar el nacionalismo en términos morales y abstractos debemos ubicarlo en un contexto histórico, apreciar la compleja naturaleza del bien y del mal político, y articular instituciones capaces de acomodar y regular las legítimas aspiraciones que encuentran una expresión patológica en el nacionalismo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alexander, R. J. 1961. "Nationalism: Latin America's predominant ideology", *Journal of International Affairs* 15, 2.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Barnard, F. M. 1965. *Herder's Social and Political Thought: From Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
- Barry, Brian. 1991. *Democracy and Power: Essays in Political Theory Vol. I*. Oxford: Clarendon Press.
- Bhabha, Homi K. (ed.). 1990. *Nation and Narration*. Londres: Routledge.
- Burr, R. N. (ed.). 1961. *Latin America's Nationalistic Revolution*. Annals of the American Academy of Political and Social Sciences 304. Washington DC.
- Cobban, Alfred. 1957-63. *A History of Modern France*. 3 vols. Harmondsworth: Penguin.
- Cobban, Alfred. 1964. *Rousseau and Modern State*. Londres: Allen and Unwin.
- Daniel, I.F. 1937. *Welsh Nationalism: What it stands for*.
- Dietz, Mary. 1989. "Patriotism", en Terrence Ball, James Farr and Russell Hanson (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dyson, Kenneth. 1980. *The State Tradition in Western Europe*. Oxford: Oxford University Press.
- Emerson, R. 1960. *From Empire to Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1922. *Addresses to the German Nation*, trans. R.F. Jones and G. H. Turnbull. Open Court: Chicago.
- Gellner, Ernest 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Goitein, S.D. 1967-83. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World*. 4 vols. Berkeley, CA: University of California Press.
- Haim, Sylvia (ed.). 1962. *Arab Nationalism: An Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Hayes, Carleton. 1948. *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. Londres: Richard Smith.
- Hayward, Jack. 1991. *After the French Revolution*. Hemel Hempstead: Harvester/Wheatsheaf.
- Himmelfarb, Gertrude. 1952. *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Karpat, Kemal H. (ed). 1982. *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*, Nueva York, Praeger.
- Kedourie, Elie. 1960. *Nationalism*. Londres: Hutchinson.
- Kedourie, Elie (ed.). 1971. *Nationalism in Asia and Africa*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Kellas, James. 1991. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Londres, Macmillan.
- Kohn, Hans. 1944. *The Idea of Nationalism*. Londres: Macmillan.
- Kohn, Hans and Sokolsky, Wallace. 1965. *African Nationalism in the Twentieth Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Lewis, Barnard. 1992. "Watan" in Jehuda Reinharz and George L. Moose (eds.) *The Impact of Western Nationalisms*. Londres: Sage.

- Lewis, J. Saunders. 1926. *The Principles of Nationalism*. Cardiff.
- Miller, David. 1993. "In defence of nationality", *Journal of Applied Philosophy* 5, 1: 3-16.
- Minogue, K. R. 1969. *Nationalism*. Londres: Methuen.
- Mosse, George L. 1992. "The Jews and the civic religion of nationalism", en Jehuda Reinharz y George L. Mosse (comps.) *The Impact of Western Nationalisms*. Delhi: Sage.
- Parekh, Bhikhu. 1989a. *Gandhi's Political Philosophy: A Critical Examination*. Londres: Macmillan.
- Parekh, Bhikhu. 1989b. *Colonialism, Tradition and Reform*. Delhi: Sage.
- Parekh, Bhikhu. 1994a. "Discourses on national identity" en *Political Studies* 42, 3: 1-13.
- Parekh, Bhikhu. 1994b. "The concept of fundamentalism", en Aleksandras Shtromas (comp.) *The end of "Isms"?*, pp. 105-127. Oxford: Blackwell.
- Parekh, Bhikhu. 1994c. "Nationalism in a comparative perspective", en *Politisches Denken, Jahrbuch*, 1994. Stuttgart.
- Parekh, Bhikhu. 1995a. "Politics of nationhood", en K. Von Benda-Beckman y Verkuysten (comps.) *Cultural Identity and Development in Europe*. Londres: University College of London Press.
- Parekh, Bhikhu. 1995b. "National identity and the ontological regeneration of Britain" en Paul Gilbert and Paul Gregory, (comps.) *Nations, Cultures and Markets*. Aldershot, Hants: Avebury Press.
- Parekh, Bhikhu. 1995c. "Some reflections on national identity", *The New Community* 21, 1:5-15 (forthcoming).
- Reiss, H. S. (comp.) 1955. *The Political Thought of German Romantics, 1793-1815*. Oxford: Blackwell.
- Renan, Ernest. 1990. "What is a nation?", en Homi K. Bhabha (comp.) *Nation and narration*. Londres: Routledge.
- Shafer, Boyd C. 1938. "Bourgeois nationalism in pamphlets of the French Revolution", *Journal of Modern History* 10: 31-50.
- Smith, Anthony D. 1971. *Theories of Nationalism*. Londres: Duckworth.
- Smith, Anthony D. 1986a. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, Anthony D. 1986b. "State-making and nation-building", en John Hall (ed.) *States in History*, pp. 228-63. Oxford: Blackwell.
- Smith, Anthony. 1991. *National Identity*. Harmondsworth: Penguin.
- Snyder, Louis L. 1954. *The Meaning of Nationalism*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Snyder, Louis L. 1968. *The New Nationalism*. Nueva York: Cornell University Press.
- Tagore, Rabindranath. 1917. *Nationalism*. Londres: Macmillan.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Weber, Eugen. 1976. *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Partha Chatterjee

6. EL NACIONALISMO COMO PROBLEMA EN LA HISTORIA DE LAS IDEAS POLÍTICAS*

*Complicarse uno mismo con la tarea de tratar con algo
que ha sido tratado adecuadamente antes es superfluo,
resultado de la ignorancia o un signo de malas intenciones*
Abu Bakr Muhammad Ibn Bajjah [Avempace]

TADBIR AL-MUTAWAHHID

I

En uno de sus artículos menos celebrados, John Plamenatz habló sobre “dos tipos” de nacionalismo:¹ en ambos el nacionalismo es “primordialmente un fenómeno cultural” aunque a menudo toma una “forma política”. Un tipo es el “occidental”, que ha emergido en Europa occidental, y el otro es “oriental” y puede encontrarse en Europa del este, Asia, Africa y también en América Latina. Ambos tipos dependen de la aceptación de un conjunto de estándares comunes por los cuales se mide el estado de desarrollo de una cultura nacional particular. En el primer tipo, sin embargo, aunque existe el sentimiento de que la nación está en desventaja con respecto a otras, está sin embargo “culturalmente equipada” para hacer el intento de extirpar esas deficiencias. Por lo tanto, aunque el nuevo estándar global del progreso puede haber sido dispuesto para el resto del mundo por Francia o Gran Bretaña, ellas se basaron en un conjunto de conceptos “sobre el hombre, las costumbres y la sociedad” que, en sus orígenes intelectuales y sociales, eran generalmente eu-

* Este artículo es el primer capítulo del libro *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londres, Zed Books for the United Nations University, 1986).

1. John Plamenatz, “Two Types of Nationalism”, en Eugene Kamenka, comp., *Nationalism: The Nature and Evolution of and Idea* (Londres, Edward Arnold, 1976), pp. 23-36.

ropeos occidentales. Gran Bretaña y Francia pueden haber sido los que marcaban el paso cultural, económico y político, y pueden haber sido envidiados por esa razón, pero simultáneamente a ese proceso de su emergencia como líderes mundiales, había surgido un “comité de naciones” en Europa occidental “que ya había aprendido a pensar de sí mismo ubicado delante de todas las demás naciones”. En consecuencia, cuando el nacionalismo emergió en los otros países de Occidente, a pesar del hecho de que era el producto de un sentimiento de desventaja con respecto a los estándares de progreso establecidos por Francia y Gran Bretaña, no existía un sentimiento de que la nación no estaba equipada culturalmente para hacer el esfuerzo de alcanzar esos estándares. Los alemanes y los italianos, por ejemplo, ya tenían las habilidades lingüísticas, educacionales y profesionales consideradas necesarias para una “civilización conscientemente progresiva”. Tenían por lo tanto “pocas necesidades de equiparse culturalmente a sí mismas, apropiándose de lo que era extraño a ellas”. Esto significa que aunque la aceptación de un estándar universal de progreso produjo una conciencia de la desventaja, ese estándar universal no era visto de ninguna manera como algo extraño a la cultura nacional.

El nacionalismo “oriental”, por otro lado, ha aparecido entre los “pueblos recientemente llevados a una civilización hasta ahora extraña a ellos y cuyas culturas ancestrales no se adaptan al éxito y la excelencia por esos estándares crecientemente dominantes y cosmopolitas”. Ellos también han medido el atraso de sus naciones en términos de ciertos estándares globales establecidos por las naciones avanzadas de Europa occidental. Pero lo que es distintivo aquí es que existe también una conciencia fundamental de que esos estándares han venido de una cultura extraña, y de que la cultura heredada de la nación no proveyó los mecanismos necesarios para permitirle alcanzar esos estándares de progreso. El nacionalismo de tipo “oriental”, en consecuencia, ha sido acompañado de un esfuerzo por “reequ岸ar” culturalmente la nación para transformarla. Pero no puede hacerlo simplemente imitando la cultura extraña porque entonces la nación perdería su identidad distintiva. La búsqueda es por lo tanto en pos de la regeneración de la cultura nacional, adaptada a los requerimientos de progreso, pero reteniendo al mismo tiempo su peculiaridad.

El intento es profundamente contradictorio: “Es a la vez imitativo y hostil a los modelos que imita [...]”. Es imitativo porque acepta el valor de los estándares establecidos por la cultura extraña. Pero también implica un rechazo: “De hecho, dos rechazos, ambos ambivalentes: rechazo del intruso extranjero y dominador que sin embargo es imitado y sobrepasado en sus propios estándares, y rechazo de las costumbres ancestrales que son obstáculos para el progreso y sin embargo también apreciadas como marcas de identidad”. Este proceso contradictorio es por lo tanto profundamente perturbador también. “El nacionalismo oriental es ambivalente e inquieto como no lo eran los nacionalismos de Herder y Mazzini.”

A diferencia de una buena parte de su trabajo, este artículo de Plamenatz no está rigurosamente argumentado ni es particularmente profundo. Pero al hacer la distinción entre los dos tipos de nacionalismo, establece con suficiente claridad las premisas de lo que puede ser llamado el dilema liberal-racionalista al hablar sobre el pensamiento nacionalista. El mismo dilema puede ser visto en las historias liberales estándar del nacionalismo, en especial en el trabajo de Hans Kohn.² Esta historiografía acepta el nacionalismo como una parte integral de la historia de la libertad. Su origen es coetáneo al nacimiento de la historia universal y su desarrollo es parte del mismo proceso histórico que vio el crecimiento del industrialismo y la democracia. En sus aspectos esenciales, por lo tanto, el nacionalismo representa un intento por actualizar en términos políticos el deseo universal por la libertad y el progreso. Y aun así había una evidencia innegable de que podía también dar crecimiento a un chauvinismo y xenofobia sin sentido, y servir como justificación para la violencia organizada y la tiranía. Visto como una parte de la historia de la libertad, el nacionalismo puede definirse como un marco ideológico racional para la realización de fines políticos altamente loables. Pero no es ésa la manera en que el nacionalismo ha hecho sentir su presencia en buena parte de la historia reciente. Ha sido la causa de las guerras más destructivas jamás vistas; ha justificado la brutalidad del nazismo y del fascismo; se ha vuelto la ideología del odio racial en las colonias y ha dado nacimiento a algunos de los movimientos milenaristas más irracionales así como a los regímenes políticos más opresivos en el mundo contemporáneo. La evidencia era en verdad abrumadora de que nacionalismo y libertad pueden a menudo estar irreconciliablemente opuestos.

La distinción entre los dos tipos de nacionalismo es un intento de ponerse de acuerdo frente al dilema liberal. En verdad Kohn también hizo una distinción de esta índole, entre nacionalismos "occidentales" y "no-occidentales",³ y luego entre "buen" nacionalismo y "mal" nacionalismo.⁴ La distinción es-

2. Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (Nueva York: Macmillan, 1944); *The Age of Nationalism* (Nueva York: Harper, 1962); *Nationalism, Its Meaning and History* (Princeton, NJ: Van Nostrand, 1955).

3. Para una discusión de esta distinción en Kohn, véase Aira Kemiläinen, *Nationalism* (Jyväskylä: Kasvatusopillinen Korkeakoulu, 1964).

4. Véase Ken Wolf, "Hans Kohn's Liberal Nationalism: The Historian as Prophet?", *Journal of the History of Ideas*, 37, 4 (octubre-diciembre de 1976), pp. 651-72. Carlton Hayes, el historiador americano del nacionalismo, propuso una teoría de la "degeneración" del nacionalismo de una forma liberal, humanitaria y pacífica a una forma reaccionaria, egoísta y violenta. Carlton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (Nueva York: R. R. Smith, 1931) y *Nationalism: A Religion* (Nueva York: Macmillan, 1960). Más recientemente, Seton-Watson ha escrito una historia comparada de los movimientos nacionalistas basada en la distinción en-

tá diseñada para explicar cómo una idea profundamente liberal puede ser tan distorsionada como para producir movimientos y regímenes tan marcadamente antiliberales. Lo hace construyendo una dicotomía entre un tipo normal y un tipo especial. El normal es el tipo clásico, ortodoxo, puro. Este tipo de nacionalismo comparte las mismas premisas intelectuales y materiales que la ilustración europea, con la industria y la idea de progreso, y con la democracia moderna. En conjunto ellos constituyen una unidad histórica definida con un grado justo de claridad en términos tanto geográficos como cronológicos. Esto le da al liberal-racionalista la forma paradigmática en que el nacionalismo marcha a la par de la razón, la libertad y el progreso. El tipo especial emerge bajo circunstancias históricas un poco diferentes. Es por lo tanto complejo, impuro, a menudo se desvía; representa un proceso histórico muy dificultoso y contradictorio que puede ser muy “perturbador”. No hay nada en él, argumentaría el liberal-racionalista, que sea necesariamente antiliberal. Pero siendo un tipo especial, que opera en circunstancias desfavorables, puede a menudo serlo. “No hay duda”, dice Plamenatz, “que los nacionalistas a menudo no han sido liberales pero esto, sugiero, se debe principalmente a que con frecuencia han operado bajo condiciones desfavorables para la libertad, tal como el liberal las entiende. No veo repugnancia lógica entre nacionalismo y liberalismo.” En verdad, el mismo hecho de que los nacionalistas del tipo “oriental” acepten y valoren el ideal de progreso —y se esfuercen en transformar sus culturas heredadas para prepararlos mejor para las condiciones del mundo moderno— significa que las formas arcaicas de autoridad son destruidas, se crean condiciones para el crecimiento de cierto grado de iniciativa y elección individuales, y para la introducción de la ciencia en la educación moderna. Todo esto no puede ser sino liberador en un sentido fundamentalmente histórico. En consecuencia, incluso cuando este tipo de nacionalismo aparece en la forma de movimientos milenaristas o regímenes opresivos todavía representa una urgencia por el progreso y la libertad.

Debemos ver este nacionalismo como parte de una revolución social, intelectual y moral de la cual las aspiraciones a la democracia y la libertad personal son también productos. Se conecta con estas aspiraciones e incluso sirve para consoli-

tre “viejas” y “nuevas” naciones. “Las viejas son aquellas que han adquirido la identidad nacional o la conciencia nacional antes de la formulación de la doctrina del nacionalismo”. Semejantes naciones eran los ingleses, los escoceses, los franceses, los holandeses, los castellanos, los portugueses, los daneses, los suecos, los húngaros, los polacos y los rusos. “Las nuevas son aquellas para las cuales dos procesos se desarrollaron simultáneamente: la formación de la conciencia nacional y la creación de los movimientos nacionalistas. Ambos procesos fueron el trabajo de las pequeñas y educadas elites políticas.” Hugh Seton-Watson, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (Londres: Methuen, 1977).

darlas y para crear algunas de las condiciones sociales para su realización, aunque a menudo también las pervierte.

Por lo tanto el liberal-racionalista preserva la pureza de su paradigma designando como desvíos todos aquellos casos que no caben dentro de la forma clásica. Incluso en estos casos que se desvían, argumentará, uno puede todavía discernir la urgencia básica histórica de alcanzar los ideales clásicos. Los desvíos mismos se deben explicar por las circunstancias especiales en las que este intento tiene lugar en países donde las condiciones son “desfavorables para la libertad”. Esto significa que los desvíos deberán ser explicados sociológicamente, agrupando y clasificando varios casos empíricos, y luego construyendo conjuntos de condiciones sociológicas de los cuales se pueda decir que son la causa para cada tipo particular de desvío.⁵

El argumento puede comenzar, para tomar un ejemplo,⁶ reconociendo ante todo la topadora mundial de la “marea de la modernización” pero destilando su esencia en la conciencia del hombre de su “capacidad de contribuir a la sociedad y beneficiarse de ella”. Después procedería a describir la erosión de la “estructura” de la sociedad tradicional, concebida como un sistema de relaciones, y su reemplazo por la “cultura” de la sociedad industrial, en la cual la clasificación del pueblo por cultura es la clasificación por nacionalidad. El argumento tomaría luego el hecho de la notoria “desigualdad” del proceso de industrialización, en términos de regiones geográficas y culturales. No sólo la industrialización interrumpe la sociedad tradicional, la interrumpe de forma desigual. Pero ahora hay un estándar común por el cual los estados de avance de diferentes regiones pueden ser comparados. La percepción de desarrollo desigual crea la posibilidad para el nacionalismo; nace donde las poblaciones más y menos avanzadas pueden distinguirse fácilmente en términos culturales. “El nacionalismo no es el despertar de las naciones a su autoconciencia: él inventa naciones donde no existen –pero necesita algunas marcas diferenciadoras preexistentes para trabajar [...]”. Los dos grupos sociales que llevan la lucha hacia adelante son el proletariado y la inteligencia. Los intelectuales “cambiarán una ciudadanía de segunda clase por una ciudadanía de primera clase, y mayores privilegios basados en su rareza”. Los proletarios cambiarán “trabajo-duro-con-desprecio por posiblemente trabajo más duro con identificación nacional”. ¿El dilema de una elección entre imitación e identidad? “Superficialmente”, los intelectuales

5. Así, por ejemplo, Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1966), o Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism* (Londres: Duckworth, 1971); o más recientemente, John Breuilly, *Nationalism and the State* (Manchester: Manchester University Press, 1982).

6. Ernest Gellner, *Thought and Change* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1964), pp. 147-78.

siempre enfrentan el dilema crucial de elegir entre “occidentalizar” y una tendencia *narodnik* [...] Pero el dilema es bastante espurio: en última instancia los movimientos contienen invariablemente ambos elementos, un modernismo genuino y un más o menos espurio interés por la cultura local [...] Para el siglo XX el dilema apenas preocupa: todos los reyes-filósofos del mundo “subdesarrollado” actúan como occidentalizadores y hablan como *narodniks*.

Así el dilema se circunscribe a través de una sociología positiva. La urgencia por la modernización es un hecho positivo en la historia contemporánea. Si las luchas en las partes atrasadas del mundo “por levantarse económicamente de los propios cordones”, significan una cierta actitud represiva, eso también es un hecho sociológico a ser comprendido y explicado. Pero en términos generales es bueno que esas luchas sean conducidas dentro del marco del nacionalismo. Están, ante todo, las “bendiciones psicológicas” de la dignidad y el autorrespeto, de la eliminación de los grados inferiores de la ciudadanía. Está también la afortunada consecuencia de que esas convulsiones políticas “no necesitan ser reimportadas en los territorios desarrollados previamente imperiales”. Las convulsiones pueden ser combatidas a distancia, con cierto grado de autonomía. Si la conciencia liberal de Occidente adopta la actitud moral correcta de simpatía y de no interferencia, aquellas naciones atrasadas encontrarán sus propios caminos hacia la independencia, la libertad y el progreso.

Una elaboración de esta comprensión sociológica del fenómeno del nacionalismo procedería inevitablemente hacia una teleología, por ejemplo una teoría del desarrollo político. Así, puede argumentarse que, dadas las muy especiales circunstancias sociológicas en las que las nuevas naciones deben luchar para modernizarse a sí mismas, puede ser una estrategia perfectamente racional para ellas posponer, en un sentido, la consumación democrática de sus esfuerzos hasta que las estructuras económicas de su sociedad estén suficientemente industrializadas y sus instituciones sociales modernizadas.⁷ Una sociología empirista puede hacer cosas maravillosas para resolver los dilemas morales de una conciencia liberal.

En verdad, armado con su explicación sociológica de las “condiciones” que hicieron crecer los movimientos nacionalistas, el teórico liberal puede incluso aseverar que el nacionalismo plantea sólo un problema trivial en la historia de las ideas políticas. “No es tanto”, sostiene el juicio autocomplaciente de Ernest Gellner,

7. Así, por ejemplo, David E. Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, Conn: Yale University Press, 1969).

que los profetas del nacionalismo no estuvieran ni siquiera cerca de la Primera División cuando se trata de cuestiones de pensar [...] Se trata de que esos pensadores no hacían mucha diferencia. Si uno de ellos caía, otros habrían ocupado su lugar [...] La calidad del pensamiento nacionalista habría sido apenas afectada por sustituciones de ese tipo. Sus doctrinas precisas ni siquiera valen la pena de ser analizadas.⁸

¿Por qué? Porque dadas las “condiciones” en las cuales el nacionalismo hizo su aparición, había pocas posibilidades para una genuina innovación doctrinaria o para una defensa filosófica. O más precisamente, el pensamiento filosófico necesario ya había sido hecho en un contexto diferente —el del crecimiento del “industrialismo” (Gellner se refiere pintorescamente a Hume y Kant como aquellos que “exploraron con profundidad filosófica sin par [...] la lógica general del nuevo espíritu [...]”⁹). En el momento en que el nacionalismo salió a escena, la humanidad estaba “irreversiblemente comprometida con la sociedad industrial y, por lo tanto, con una sociedad cuyo sistema productivo estaba basado en la ciencia acumulativa y la tecnología”. Este compromiso necesariamente significaba llegar a un acuerdo con la sociedad industrial, esto es, una homogeneidad cultural y su convergencia con una unidad política. La homogeneidad cultural era un concomitante esencial de la sociedad industrial, “mejor que hagamos la paz con ella. No se trata de que [...] el nacionalismo imponga la homogeneidad; se trata más bien de que la homogeneidad se impone por un imperativo objetivo, inevitable, que eventualmente aparece sobre la superficie bajo la forma del nacionalismo”.¹⁰

Por lo tanto, el pensamiento nacionalista no necesita ni siquiera investigar “la lógica general” del tipo de sociedad que estaba intentando construir: esa lógica le estaba dada objetivamente. Sí tenía, naturalmente, que confrontar el problema de elegir algunos elementos de esta nueva cultura nacional homogénea de culturas preexistentes en la sociedad agraria. El nacionalismo “usa algunas de las culturas preexistentes transformándolas generalmente en el proceso, pero no puede usarlas a todas”.¹¹ A menudo se define a sí mismo en el nombre de alguna cultura folclórica putativa. Pero esto es un mito, una pieza de autodecepción; no es lo que realmente hace. En realidad,

el nacionalismo es, esencialmente, la imposición general de la cultura alta sobre la sociedad, cuyas culturas bajas anteriores se han impuesto sobre las vidas de la mayoría y en algunos casos sobre la totalidad de la población. Esto significa la

8. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), p. 124.

9. *Ibid.*, p. 20.

10. *Ibid.*, p. 39.

11. *Ibid.*, p. 48.

difusión generalizada de un idioma, mediatizado por la escuela y supervisado por la academia, codificado para los requerimientos de una comunicación tecnológica y burocrática razonablemente precisa. Es el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados mutuamente sustituibles, reunidos por una cultura compartida de este tipo en lugar de una estructura compleja previa de grupos locales, sostenida por culturas folklóricas reproducidas local e idiosincrásicamente por los mismos microgrupos. Eso es lo que *realmente* ocurre.¹²

¿Qué pasaría si la nueva cultura alta viniera a ser el producto de una imposición extranjera? ¿Puede en ese caso efectivamente superponerse a las varias culturas vernáculas y volverse una verdadera cultura nacional homogénea? ¿No hay un problema de inconmensurabilidad y relativismo intercultural que la nueva cultura debe superar? Gellner reconoce que hay un problema aquí, pero no se trata de un problema que él piense que deba ser tomado seriamente. El hecho es que con la aceptación universal del imperativo del industrialismo cada cultura nacional se las arregla para superar la inconmensurabilidad y el relativismo.

La cuestión concerniente a tan solo *cómo* logramos trascender el relativismo es interesante y difícil, y ciertamente no será resuelta aquí. Lo que es importante sin embargo, es que nosotros o los otros de alguna manera logramos superarla, que no estamos apresados sin esperanza en un conjunto de capullos culturales y sus normas, y que por algunas muy obvias razones (bases compartidas de cognición y producción, y comunicación intersocial ampliamente incrementada) podemos esperar que el hombre industrial esté menos esclavizado a su cultura local que lo que lo estaban sus predecesores agrarios.¹³

El pensamiento nacionalista, en otras palabras, no presenta problemas especiales para la filosofía epistemológica o política. Todos sus problemas pueden ser reducidos a los requerimientos sociológicos de la sociedad industrial cuyo vaivén universal proporciona el contexto para la comprensión del nacionalismo.

Es mediante la apelación a la sociología que, de hecho, el liberal-rationista puede identificar primero en términos positivos y luego comprender “simpáticamente” las difíciles condiciones bajo las cuales las naciones pobres y oprimidas del mundo tienen que esforzarse para poder alcanzar los valores universales de la razón, la libertad y el progreso que las últimas han

12. *Ibid.*, p. 57. La tipología de Gellner del nacionalismo, a pesar de un intento bastante elaborado de construir un modelo, coincide con los “dos tipos” de Plamenatz, con la añadidura de un tercer tipo, la del “nacionalismo de diáspora”.

13. *Ibid.*, p. 120.

aprendido, finalmente, a apreciar. Hay desafortunadamente un gran atraso histórico que ellas deben acortar. El reconocimiento del atraso nunca es muy agradable. Es aún más molesto cuando su extracción significa un arreglo con una cultura que es extranjera. Pero ése es el destino histórico de las naciones atrasadas. No puede haber mérito, como Plamenatz gentilmente recrimina a los “críticos occidentales del nacionalismo”, en expresar disgusto por las fallas de estos pueblos atrasados. “En un mundo en el cual los pueblos fuertes y ricos han dominado y explotado a los pueblos débiles y pobres, y en el cual la autonomía se eleva como una marca de dignidad, adecuación, de la capacidad de vivir como seres humanos insertos, en un mundo así este tipo de nacionalismo es la reacción inevitable de los pobres y los débiles.”¹⁴

II

“¡Culpable!”, dirá un crítico no arrepentido del nacionalismo como Elie Kedourie: “[...] culpa, indignación y pasión moral”; “[...] sentimientos poderosos y corrosivos de culpa”.¹⁵ Esta autoacusación sin piedad ha sido propagada en años recientes por investigadores europeos y sus audiencias, que siempre tan ansiosas por ser justas y consideradas con los perdedores aceptaron la acusación sin protestar. La misma idea del nacionalismo como un in-

14. John Dunn es bastante menos gentil:

si el nacionalismo como una fuerza política es de alguna manera un sentimiento reaccionario e irracionalista del mundo moderno, su insistencia en los reclamos morales de la comunidad sobre sus miembros y su énfasis en que el orden civil y la paz no son una fuerza sino un logro por el que debe lucharse nuevamente es de muchas maneras una visión menos supersticiosa que la conciencia política intuitiva de la mayoría de las democracias capitalistas actuales.

En este sentido es ampliamente verdadero que actualmente las poblaciones de la mayor parte, si no de todas las democracias capitalistas, expresan un nacionalismo económico relajado y pacífico pero evitan las estridencias y la violencia de aquellos cuyas naciones todavía no son libres y parecen requerir la liberación. Y es natural para ellos ver las versiones anteriores del nacionalismo como inocuas y las últimas como puramente dañinas, una conducta apropiada para los palestinos. Sin embargo ambos juicios son desastrosamente inadecuados. El nacionalismo económico relajado de los estados operantes, aunque es el resultado natural de las dinámicas de la economía mundial, representa una amenaza real para el futuro de las especies, mientras las políticas terroristas de la liberación nacional, no preocupantes aunque ciertamente lo son en sí mismas, se apoyan en verdades muy profundas sobre la condición política humana que sería imprudente para nosotros ignorar.

15. “Introducción” en Elie Kedourie, comp., *Nationalism in Asia and Africa* (Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1970), p. 71.

tento racional y autoconsciente de los pueblos débiles y pobres del mundo de alcanzar autonomía y libertad, es demostradamente falsa. El nacionalismo como ideología es obtuso, irracional, lleno de odio y destructivo. No es un producto auténtico de ninguna de las civilizaciones no europeas que, en cada caso particular, lo reclaman como su herencia clásica. Es por completo una exportación europea al resto del mundo. Es también una de las exportaciones más perniciosas de Europa porque no es un hijo de la razón o la libertad sino de lo opuesto: del ferviente romanticismo, del mesianismo político cuya inevitable consecuencia es la aniquilación de la libertad.

La de Kedourie es una severa acusación contra el nacionalismo y una contra la que los defensores liberales de la doctrina han sido duros en la presentación de su caso. Por supuesto, las ideas políticas conservadoras de Kedourie, la plataforma desde donde él lanzó su poderoso ataque, pueden ser fácilmente descartadas como arcaicas e irrelevantes. El, por ejemplo, declara su creencia en la justicia y nobleza esenciales de los principios verdaderos del imperio. El cree que aquellos que gobiernan y aquellos que son gobernados son “especies distintas de hombres”, y que es más provechoso para el orden político cuando esas distinciones se mantienen claramente. El cree en el estilo de política en el cual las emociones y las pasiones se mantienen al mínimo, donde los intereses no adquieren la forma ilusoria de principios morales, donde el gobierno no está comprometido por las determinaciones volubles del plebiscito. Estas ideas pueden parecer raras o extrañas, de acuerdo con el gusto particular por semejantes saberes del viejo mundo. Pero pueden ser desechadas fácilmente.

¿Por qué, entonces, continuar el debate con Kedourie y la defensa dubitativa, casi tímida de la posición liberal? Anthony Smith, por ejemplo, objeta que la descripción de Kedourie de las consecuencias del nacionalismo es una representación errónea y parcial.¹⁶ Pasa por alto “las ventajas y bendiciones de los renacimientos nacionalistas”: Dvorák y Chopin, por ejemplo, o Césaire, Senghor, ‘Abduh y Taboré. El nacionalismo a menudo ha tenido una influencia humanizadora y civilizadora. Además, es erróneo retratar la política nacionalista meramente como una conspiración secreta y terrorismo o nihilismo y totalitarismo.

Nadie pondría en cuestión que éstos han sido rasgos de algunos nacionalismos [...]. Pero es justo recordar las situaciones extremas en las cuales operaron [...]. Kedourie olvida los usos del nacionalismo en los países en desarrollo, la manera en que pueden legitimar nuevos regímenes deseosos de mantener la estabilidad política y mantener una población centrífuga bajo una guía única y viable. El olvida también los ejemplos de nacionalismo proveedor del ímpetu para refor-

16. Anthony Smith, *Theories of Nationalism*, pp. 12-24.

mas constitucionales, como en la India o Turquía, para no mencionar sus usos en la legitimación del cambio social y la modernización extendidas [...].

Esto, por supuesto, es un conjunto bastante débil, concediendo desde el mismo comienzo una gran cantidad de base empírica: “Nadie pondría en duda que estos han sido los rasgos de *algunos* nacionalismos [...]”, pero *no de todos*. Smith continúa construyendo su caso a defender estableciendo una “doctrina central del nacionalismo”, en sí misma “incompleta” e “inestable”, pero capaz de ser definida por teorías “específicas” que pueden abarcar conjuntos particulares de casos empíricos de movimientos llamados convencionalmente nacionalistas. La doctrina central “funde tres ideales: la determinación colectiva del pueblo, la expresión del carácter nacional y la individualidad, y finalmente la división vertical del mundo en naciones únicas cada una contribuyendo con su genio especial al fondo común de la humanidad”.¹⁷ Así, esta doctrina puede ser percibida “como una aplicación no carente de razón de los principios de la Ilustración a las complejidades de la política y la sociedad modernas [...] constituye una condición necesaria para la búsqueda de condiciones realistas de libertad e igualdad, para no mencionar la democracia, en un mundo ya dividido”.¹⁸ Sobre las teorías “específicas” que son necesarias adicionalmente para abarcar los numerosos casos particulares de los movimientos nacionalistas, la respuesta de Smith es que ellos son producto de circunstancias históricas específicas y, por lo tanto, “moralmente muy abigarrados”, y sería un error hacer “una adscripción *simpliste* de todas las manifestaciones concretas a los efectos *no mediados* del “nacionalismo”.

El problema de los casos “específicos” o más bien de los “desviados” resulta por lo tanto consignado al dominio de lo históricamente contingente, a ser explicado por una teoría sociológica apropiada, y por lo tanto sin necesidad de una defensa moral. La doctrina central, sin embargo, presenta un reclamo moral, hecho de tres partes separadas pero relacionadas entre sí: autodeterminación, expresión del carácter nacional y cada nación contribuyendo con su genio especial al fondo común de la humanidad. Es así como el reclamo a menudo polémico de la autonomía nacional, se reconcilia con el ideal de libertad y fraternidad universales. Pero al especificar esta aplicación de los principios de la Ilustración a las condiciones de la política moderna, el defensor liberal del nacionalismo debe invariablemente lidiar con las ideas de Kedourie. Porque esta especificación deberá hacerse en los términos de la idea de progreso, de la difusión de la ciencia y la racionalidad, de la modernización y la industrialización, y probablemente la igualdad y la democracia

17. *Ibid.*, p. 23.

18. *Ibid.*, p. 15.

también. Y esto destruirá de inmediato la afirmación de la “doctrina central” del nacionalismo, es decir, la autonomía de la conciencia nacional.

Ahora Kedourie puede replicar comenzando con la primera línea de su libro: “El nacionalismo es una doctrina inventada en Europa a comienzos del siglo XIX.”¹⁹ Cada parte de la doctrina nacionalista, argüirá él, puede ser desarmada y demostrar que ha sido derivada de alguna especie del pensamiento europeo. Es totalmente ajeno al mundo no europeo: “No es algo perteneciente a esas áreas ni una tendencia irresistible al espíritu humano en cualquier parte, sino una importación de Europa claramente marcada con las señas de su origen”.²⁰ Para el mundo no europeo, en síntesis, el nacionalismo no constituye un discurso autónomo.

Una vez que esa posición ha sido sometida, Kedourie puede lanzar descarga tras descarga sobre los reclamos espurios de la doctrina liberal del nacionalismo. El argumento de que la cultura, y más específicamente el lenguaje, define únicamente una nación, es una invención de los escritores europeos del siglo XIX, particularmente Herder, Schlegel, Fichte y Schleiermacher, que ha sido posteriormente apropiada por los intelectuales nacionalistas del Este. El énfasis, de nuevo, en la historia como un modo de pensar distintivo en el cual la vida de la nación puede ser representada y en verdad experimentada, es también una innovación europea posteriormente absorbida en la vida intelectual de los nuevos nacionalismos. “La doctrina nacionalista [...] decreta que así como las naciones existen, así las naciones deben tener por definición un pasado.”²¹ Entonces cada nacionalismo ha inventado un pasado para la nación; cada nacionalismo habla a través de un discurso, “histórico en su forma pero apologético en su sustancia”, que lucha por demostrar el crecimiento, el progreso y el florecimiento de su propio genio particular. La moda europea intelectual moderna no sólo decreta que la nación debe tener un pasado, también exige que tenga un futuro. Tengan fe en el progreso histórico del hombre, pregona, y la historia no los abandonará. La idea de progreso, una vez más una invención europea, “es versión secularizada y respetable del milenio medieval”.²² Marcha mano a mano con un estilo extremista y milenarista de política, hecho respetable en todo el mundo en los años siguientes a la Revolución Francesa. “Este frenesí por el mejoramiento, que en su forma religiosa fue hace mucho superado, en su forma secular se volvió la variante dominante de la tradición política primero de Europa y luego del resto del mundo.”²³ La antipatía que uno a menudo nota en los re-

19. *Nationalism* (Londres: Hutchinson, 1960), p. 9.

20. *Nationalism in Asia and Africa*, p. 29.

21. *Ibid.*, p. 36.

22. *Ibid.*, p. 103.

23. *Ibid.*, p. 105.

nacimientos nacionalistas en Asia y África, el rechazo superficial de las cosas occidentales, no es en realidad un rechazo en lo más mínimo. Es parte del estilo extremista de política, donde los líderes de la revolución van a emplear todos los medios disponibles para alcanzar sus objetivos, incluyendo la “manipulación consciente y deliberada de lo que es, a sus ojos, superstición primitiva”.²⁴ Así, cuando Bipin Chandra Pal glorifica a Kali, la oscura diosa de la destrucción, con una guirnalda de cabezas humanas alrededor de su cuello, chorreando sangre de las cabezas cortadas, él está “en una línea de sucesión con la conjunción de Robespierre de virtud y terror”. “[...] la fuente del nacionalismo en Asia y África es el mismo milenarismo secular que tuvo su crecimiento y su desarrollo en Europa, en el cual la sociedad está sujeta a la voluntad de un puñado de visionarios que, para alcanzar su visión, deben destruir todas las barreras entre lo público y lo privado”.²⁵ Aún otro elemento de este estilo extremista de política exportado desde Europa es la “falacia patética”, conocida y demostrada como falsa en los textos clásicos sobre el poder en todas las civilizaciones no europeas, que afirma “que el gobierno es el mismo que los sujetos y que es carne de su carne” y “que los anhelos e intereses del gobierno son los mismos por los que los gobernados trabajan y luchan”.²⁶ Los nuevos detentores del poder en las naciones de Asia y África, usan constantemente y con grandes beneficios esta falacia, en una “retórica del corazón”, un discurso ferviente, apasionado, romántico e inherentemente falso.

“Resentimiento e impaciencia, la depravación de los ricos y la virtud de los pobres, la culpa de Europa y la inocencia de Asia y Africa, la salvación a través de la violencia, la llegada del reino del amor universal”:²⁷ éstos son los elementos del pensamiento nacionalista. Cada uno de ellos es una exportación de Europa, como la imprenta, la radio, la televisión. La oposición nacionalista al dominio europeo es impulsada por la fe en una teoría. Aunque la teoría misma e incluso la misma actitud de fe en una teoría son dones de Europa al resto del mundo. El nacionalismo funciona para demostrar su libertad de la dominación europea. Pero en la misma concepción de su proyecto, permanece como un prisionero de las modas intelectuales europeas.

III

La última oración no es realmente una paráfrasis de Kedourie, porque él

24. *Ibid.*, p. 76.

25. *Ibid.*, p. 106.

26. *Ibid.*, p. 135.

27. *Ibid.*, pp. 146-7.

no pone el problema en esos términos. Pero sería una implicación lógica de su crítica a la doctrina liberal del nacionalismo si estuviera situado en el contexto de un problema teórico diferente. Lo que Kedourie no ve, y sus antagonistas liberales no reconocen, son las implicaciones de largo alcance del argumento de que el pensamiento nacionalista no es y no puede constituirse como un discurso autónomo. Kedourie usa meramente el argumento como un garrote conveniente con el que pegarle a los liberales, mostrándoles que el nacionalismo es un intento falso y malintencionado de alcanzar ideales ilusorios que nunca podrán ser alcanzados, y que su única consecuencia son violencia, destrucción y tiranía. El liberal, por otro lado, puede objetar, con bastante justificación, que esta caracterización del nacionalismo como algo esencialmente irracional y antiliberal no está garantizada. Luego señala las condiciones sociohistóricas específicas en las cuales la mayoría de estos movimientos nacionalistas ocurren y sugiere que uno adopte una visión caritativa y trate de comprender estos movimientos como intentos más o menos racionales hechos bajo condiciones dificultosas para conseguir los ahora universalmente aceptados ideales de la ilustración y el progreso. Si las condiciones son correctas, hay suficiente razón para creer que esos nacionalismos tendrían éxito en encontrar su camino hacia ese objetivo. El liberal-racionalista, en otras palabras, se rehúsa a reconocer la falta de autonomía del discurso nacionalista como un problema teórico.

En efecto, para ponerlo en términos simples, el punto de vista de la Ilustración de la racionalidad y el progreso, y los valores históricos resaltados en esa perspectiva son compartidos por los dos lados del debate. Pero compensar con la premisa sostenida por los conservadores, ya sea explícitamente como Kedourie o en la forma de una estructura de suposiciones implícita como en una gran parte de la historiografía europea de los movimientos nacionalistas en el mundo colonial —que los ve como un racimo de facciones, relaciones de patrón-cliente, lealtades tradicionales vestidas con el traje de organizaciones políticas modernas, etc.— que los pueblos no europeos son culturalmente incapaces de adquirir los valores de la Ilustración. Los liberales, por otro lado, sostienen que esos rasgos irracionales y regresivos son sólo un resto del pasado, que esos países también están envueltos en la tarea histórica de la modernización, y que una vez que las condiciones que son obstáculo para el progreso hayan sido removidas no habrá razón para que ellos no puedan también aproximarse a los valores que hicieron de Occidente lo que es hoy. Pero ninguno de los dos lados puede poner el problema de un modo en que se pueda formular la pregunta: ¿por qué los países coloniales no europeos no tienen otra alternativa histórica que intentar aproximarse a los atributos dados de la modernidad cuando el mismo proceso de aproximación significa su continua sujeción bajo un orden mundial que sólo establece obligaciones para ellos y sobre el cual ellos no tienen control?

Voy a argüir que no es posible situar este problema teórico dentro del

ámbito del pensamiento burgués racionalista, ya sea conservador o liberal. Situarlo es poner el pensamiento mismo, incluso el pensamiento supuestamente racional y científico, dentro de un discurso de poder. Es cuestionar la misma universalidad, lo "dado", la soberanía de ese pensamiento, ir a sus raíces y luego criticarlo. Es alzar la posibilidad de que no es tan sólo el poderío militar o la fuerza industrial, sino el pensamiento mismo el que puede dominar y subyugar. Es aproximarse al campo del discurso histórico, filosófico y científico como un campo de batalla para el poder político.

Desde semejante perspectiva, el problema del pensamiento nacionalista se vuelve una manifestación particular de un problema mucho más general, es decir, el problema de la concepción racional burguesa del conocimiento, establecida en el período postilustración de la historia intelectual europea, como la fundación moral y epistémica de un supuesto marco universal de pensamiento que perpetúa, en un sentido real y no meramente metafórico, una dominación colonial. Es un marco de conocimiento que proclama su propia universalidad; su validez, pronuncia, es independiente de las culturas. El pensamiento nacionalista, al aceptar volverse "moderno", acepta el reclamo de universalidad de este marco "moderno" de conocimiento. No obstante, también afirma la identidad autónoma de una cultura nacional. Por lo tanto, simultáneamente, rechaza y acepta el dominio, tanto epistémico como moral, de una cultura extranjera. ¿Es el conocimiento, entonces, independiente de las culturas? Si no, ¿puede haber un conocimiento que sea independiente del poder? Plantear el problema así es situar el conocimiento mismo dentro de una dialéctica que relaciona cultura y poder.

Para mostrar un poco más claramente la generalidad de este problema, valdrá la pena desviarnos hacia un debate reciente sobre el status cognitivo de la antropología como una ciencia de comprensión que atraviesa las culturas.²⁸ El problema se sitúa más claramente en la disciplina de la antropología porque aquí, como un participante del debate sostiene, el científico conscientemente "se pone a sí mismo a entender una cultura que no es la suya".²⁹ El antropólogo, en consecuencia, debe responder la pregunta sobre si las diferencias culturales afectan el conocimiento y de qué maneras lo hace.

El problema más común que enfrenta el antropólogo occidental al tratar de comprender culturas no occidentales es cuando las creencias sostenidas por otros pueblos resultan ser manifiestamente irracionales y falsas al ser juzgadas en términos de los criterios occidentales de racionalidad o verdad. La pregunta luego se presenta: ¿cómo interpretar el hecho de que grandes

28. Una selección representativa de los diferentes argumentos en este debate puede encontrarse en Bryan R. Wilson (comp.), *Rationality* (Oxford: Basil Blackwell, 1970).

29. Martin Hollis, 'Reason and Ritual', *Philosophy*, 43 (1967), 165, pp. 231-47.

números de personas mantengan colectivamente creencias que son falsas? ¿Es justo o legítimo o válido proceder a designar semejantes creencias como falsas y luego tratar de encontrar por qué, o cómo, semejantes creencias irracionales son mantenidas comunitariamente? ¿No implicaría eso la tendencia al etnocentrismo? Varias respuestas alternativas se han propuesto para esta pregunta. Una de ellas intenta aplicar lo que se llama “el principio de caridad”, derivado de una propuesta llevada adelante por el filósofo Donald Davidson³⁰ que sugiere que cuando nos enfrentamos a un gran conjunto de creencias comunitarias que aparentemente parecen falsas para nuestros estándares de racionalidad, debemos ser caritativos en nuestra interpretación y “tomar como algo dado que la mayoría de las creencias son correctas”. Entre el conjunto de interpretaciones alternativas de estas creencias, entonces, nosotros (en este caso, el antropólogo) debe elegir la que vuelve verdadera el mayor número posible de creencias; es decir, la estrategia de interpretación debe ser maximizar el área de acuerdo con el antropólogo y el pueblo que está estudiando. La suposición subyacente es, por supuesto, que sólo cuando un área semejante existe la interpretación se vuelve posible.

El argumento pragmático a favor de este principio es que incluso cuando otras culturas parecen ampliamente diferentes de la nuestra, el principio de caridad puede convertir grandes áreas de esas culturas abiertas a la interpretación en términos de las circunstancias sociales específicas en las que esas personas viven, especialmente en el área de las creencias que da forma la actividad práctica. La razón es que para cualquier comunidad con un proceso social en marcha, es muy difícil que sus actividades cotidianas prácticas sean guiadas por un error comunal en gran escala. Hay, por lo tanto, o así se sostiene, buenas razones para pensar que el principio de caridad (o sus variantes como el “principio de humanidad”³¹) puede producir resultados bastante sa-

30. El argumento de Davidson es que la idea de que pueda haber dos “esquemas conceptuales”, ambos ampliamente verdaderos pero no traducibles el uno al otro, descansa sobre una teoría holística del sentido, viz., que para dar sentido a cualquier oración o palabra en un lenguaje necesitamos dar el sentido de cada oración o sentido en ese lenguaje. Esto es falso. Si es así, entonces Davidson muestra que no puede haber una base inteligible para decir que otro esquema es diferente del nuestro en el sentido de ser intraducible. Y si nosotros no podemos decir que los esquemas son diferentes, tampoco podemos decir inteligiblemente que son iguales. Por lo tanto, el único procedimiento inteligible sería mantener que la mayoría de las creencias en un esquema son verdaderas y que otro lenguaje es, en principio, traducible al nuestro. Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Proceedings of the American Philosophical Association*, 17 (1973-4), pp. 5-20.

31. El principio de humanidad sugiere que en lugar de intentar maximizar el acuerdo, uno debe intentar minimizar el desacuerdo, específicamente en aquellas áreas en las cuales encontramos creencias aparentemente ininteligibles. Aquí la supo-

tisfactorios al menos en aquellas áreas de comprensión multiculturales que implican actividad práctica.

Ya notamos antes los paralelos entre el debate sobre el nacionalismo y el debate sobre la antropología, incluyendo una profusión de semejantes encantadores sentimientos liberales como “caridad” y “humanidad”. La dificultad con esos principios es, ante todo, decidir qué significa especificar adecuadamente las circunstancias sociales en que vive una comunidad. ¿Puede hacerse tal cosa? Segundo, ¿podemos identificar los resultados particulares que la comunidad desea cuando se involucra en actos particulares, de modo que podamos juzgar si esos actos, o las creencias que les dan forma, son racionales o no? La mayoría de los antropólogos en actividad no parecen pensar que cualquiera de estas posibilidades sea plausible. Las orientaciones dominantes en la disciplina por lo tanto no suscriben explícitamente cualquiera de estos principios. En cambio, ellos están a favor de rechazar cualquier búsqueda de racionalidad o proclamar que puede haber diferentes racionalidades alternativas.

Un influyente abordaje que afirma la irrelevancia de la racionalidad en la comprensión entre culturas es el funcionalismo. Aquí el objeto de comprensión no es juzgar si las creencias particulares o las acciones son racionales o no, sino descubrir en qué modos ellas contribuyen al funcionamiento y la persistencia del sistema social como un todo. Por lo tanto, ya sea que los actos particulares sean inteligibles o no para nosotros en términos de los objetivos por los cuales se realizan, su realización continua puede ser explicada en términos de las (tal vez involuntarias) consecuencias de esos actos, que promueven el mantenimiento del sistema social.

El segundo abordaje antropológico que también niega la utilidad de buscar explicaciones racionales del comportamiento es la que sostiene que el comportamiento aparentemente extraño debe ser interpretado como actos simbólicos: su significado debe ser perseguido en términos de su lugar dentro de un modelo simbólico íntegro, cuya estructura fundamental puede estar también latente en la conciencia por cómo son ordenadas las percepciones

sición subyacente es que la unidad de la naturaleza humana, de cuyas bases se arguye que, excepto por un número de casos raros, debe ser posible explicar la mayor parte de las diferencias entre culturas en creencias o acciones en términos de las circunstancias cambiantes en las que otras personas viven. Esto quiere decir que uno asume una cierta racionalidad instrumental universal para todos los seres humanos y luego pregunta: ¿son las creencias particulares de acuerdo con las que un grupo particular de gente actúa de algún modo para alcanzar ciertos resultados racionales dentro de sus circunstancias sociales específicas? Si es así, entonces sus creencias y su comportamiento se volverían inteligibles para nosotros. En efecto estaríamos luego diciendo que si hubiéramos estado exactamente en las mismas circunstancias, habríamos tenido las mismas creencias.

humanas de la naturaleza, de sus relaciones con la naturaleza y con otros hombres. La empresa del antropólogo es descubrir esta estructura latente de orden simbólico, que hará luego hacer las creencias particulares o acciones significantes en relación con otras creencias o acciones dentro de ese orden.

Muchos problemas sustantivos se han mencionado sobre la validez y la utilidad tanto de las explicaciones funcionalistas como simbolistas (estructuralistas) en antropología, pero no nos conciernen ahora. Estamos más interesados en lo que los "racionalistas" tienen que decir sobre estas aproximaciones. El argumento principal es que tanto el funcionalismo como el simbolismo rodean la pregunta crucial: ¿por qué la gente continúa manteniendo creencias que nos parecen claramente falsas? ¿Cuáles, en otras palabras, son las razones para su actuación de esta manera aparentemente absurda? Y si todas estas razones pueden ser en efecto atribuidas a las circunstancias sociales específicas donde estas creencias se mantienen, y no meramente explicadas refiriéndonos a los requerimientos funcionales de un sistema social o a la lógica integral del orden simbólico, entonces por qué no deberíamos justificarlas apoyándonos en el status cognitivo superior de los criterios de racionalidad científica e intentar interpretar otras culturas desde esa posición cognitiva?

Aquí hay una división clara dentro del campo racionalista, porque un grupo ha replicado que lo que puede parecernos una razón inteligible para actuar puede no parecerlo para otros. Esto quiere decir que aunque las acciones de los otros puedan no parecernos racionales, pueden ser perfectamente racionales de acuerdo con un criterio enteramente diferente de racionalidad. La afirmación radical por lo tanto es: la noción de racionalidad puede no ser útil para la comprensión entre culturas; otras culturas pueden tener las suyas, e igualmente válidos aunque inconmensurables estándares de racionalidad. Al intentar juzgar otras culturas de acuerdo con nuestros criterios de racionalidad y pronunciar aquéllos como irracionales, estamos siendo injustificadamente etnocéntricos, porque no hay una única medida válida de racionalidad entre culturas: la racionalidad es relativa.

Ahora, puede haber un fuerte argumento relativista que insista que cada cultura puede tener su propio esquema distintivo categorial para ordenar la realidad, y su propio sistema distintivo lógico que haría completamente inconmensurables las creencias-mantenidas por las personas que viven en esa cultura con las creencias mantenidas en otras culturas. Esto, por supuesto, invalidaría cualquier intento de comprensión entre culturas diferentes porque ninguna interpretación desde afuera de una cultura estaría justificada. Con todo, el argumento también depende crucialmente de nuestra capacidad para determinar las fronteras cognitivas de una cultura, y esto no es de ninguna manera un proceso directo. Si el sistema de pensamiento de una cultura es en efecto inconmensurablemente diferente de otras culturas no tendríamos ni siquiera el trasfondo de consenso necesario para reconocer las diferencias. Es-

to volvería el relativismo completamente ininteligible. Aún más, el argumento se aplica no sólo a casos de juicio de culturas desde afuera. Si las fronteras cognitivas de las culturas son indeterminadas, no podemos saber fehacientemente si estamos adentro o afuera de una cultura cuando intentamos interpretarla. En otras palabras, una posición estrictamente relativista debería basarse en una concepción holística de las culturas que haría cualquier tipo de interpretación, ya sea desde adentro o desde afuera de una cultura, imposible, porque nuestra propia percepción del mapa cognitivo completo de una cultura –incluso al que nosotros pertenecemos– sólo puede ser parcial, y en muchos aspectos específicamente individual.

Pero la mayoría de quienes han argüido por una posición “relativista” en la cuestión de la comprensión intercultural, no parecen favorecer una interpretación tan fuerte de su propio caso. Y curiosamente, muchos de aquellos que piensan que una posición filosófica estrictamente relativista destruiría cualquier base viable para la comprensión científica de la sociedad, también sostienen que el caso relativista, débilmente interpretado, como una base para una comprensión simpática e imaginativa de otras culturas, dice muchas cosas importantes sobre la metodología no dogmática y no etnocéntrica de las ciencias sociales. Estamos nuevamente frente a lo que parecería algún tipo de “principio de caridad”, como quiera que sea formulado.

Esto nos deja con una perspectiva un tanto paradójica del debate. El argumento “relativista” se origina en una crítica de los métodos “racionalistas” de interpretación en los cuales el ataque principal se dirige contra los reclamos exagerados de validez universal para aquellos estándares de evaluación de las creencias sociales que son específicos sólo para las modernas sociedades industriales en Occidente. El “relativista” entonces acusa al “racionalista” de mantener una visión esencialista de su propia cultura por lo que él usa elementos de su propio sistema de creencias para juzgar otras creencias mantenidas en diferentes culturas, y pronuncia al final, ya sea explícitamente o por implicación, estar errado o ser inferior, pasando por alto el hecho de que sus propias creencias son el producto de un contexto socio histórico específico que es diferente de los contextos de otras culturas. Esto constituye un prejuicio etnocéntrico injustificable hacia los intentos “racionalistas” de comprensión entre culturas. Por otro lado, el “no relativista” arguye que el relativismo, desde el momento en que puede reclamar una base filosófica distintiva, descansa sobre una concepción esencialista de las culturas que milita contra la validez de cualquier intento científico de comprensión entre culturas. Cada lado, parecería, termina acusando al otro del mismo crimen: esencialismo ahistórico.³²

Yo argüiré que esta situación paradójica es de hecho una reflexión aguda

32. Considérese por ejemplo, el siguiente intercambio:

de las espurias premisas filosóficas sobre las que el debate se ha conducido en las ciencias sociales anglo americanas. Un esencialismo cultural ha sido pertinente a la manera misma en la que las ciencias de la sociedad se han desarrollado en el Oeste en el período postilustración, al menos desde los comienzos del siglo XIX. Es un esencialismo que está mucho más enraizado que la obvia arrogancia cultural de la antropología colonial o las ineptas recetas políticas neoweberianas de la teoría de la modernización. Es de hecho un aspecto de la visión postilustración del mundo en la cual la idea de un conocimiento racional asume una forma muy definida. Las ciencias de la natu-

Alasdair MacIntyre: [...] en cualquier fecha dada en cualquier sociedad dada el criterio de uso corriente por los creyentes religiosos o por los científicos va a diferir de lo que son en otros tiempos y otros lugares. Los criterios tienen una historia [...] Me parece que uno sólo podría mantener la creencia en la racionalidad azande *en ausencia* de prácticas de ciencia y tecnología en las cuales se han construido los criterios de efectividad, no-efectividad y nociones relacionadas. Pero decir esto significa reconocer la propiedad del criterio científico de juicio desde nuestro punto de vista. Los azande no perciben sus creencias como ciencia o como no ciencia. Ellos no poseen esas categorías. Es sólo *post eventum*, a la luz de una comprensión posterior y más sofisticada, que sus creencias y conceptos pueden ser clasificados y evaluados.

Esto sugiere que las creencias y los conceptos no deben ser evaluados meramente por los criterios implícitos en la práctica de aquellos que los mantienen y los usan.

Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" en Wilson (comp.), *Rationality*, pp. 62-77.

Peter Winch: [...] lejos de superar el relativismo, como él reclama, MacIntyre cae en una forma extrema de sí mismo. El disfraza esto de sí mismo cometiendo el mismo error del cual, equivocadamente como he intentado mostrar, me acusa: el error de pasar por alto el hecho de que "los criterios y los conceptos tienen una historia". Mientras él enfatiza este punto cuando trata con conceptos y criterios que gobiernan la acción en contextos sociales particulares, lo olvida cuando viene a hablar de la crítica de dichos criterios. ¿No tienen los criterios empleados en la crítica de las instituciones existentes igualmente una historia? La respuesta implícita de MacIntyre es que la hay en los nuestros; pero si vamos a hablar de las dificultades e incoherencias que parecen detectarse en la manera en que ciertas prácticas hasta hoy han sido llevadas en una sociedad, seguramente esto sólo puede ser comprendido en conexión con problemas que aparecen *en* la práctica de esa actividad. Fuera de ese contexto no podemos aprehender qué era problemático [...] MacIntyre critica, con justicia, a Sir James Frazer por haber impuesto la imagen de su propia cultura sobre las más primitivas; pero esto es exactamente lo que MacIntyre hace aquí. Es extremadamente difícil para una sociedad sofisticada alcanzar una forma de vida muy simple y primitiva: de alguna manera debe tirar por la borda su sofisticación, un proceso que es en sí mismo tal vez la última sofisticación. O, más bien, la distinción entre sofisticación y simplicidad se vuelve inútil en este punto.

Peter Winch, "Understanding a Primitive Society", *American Philosophical Quarterly*, 1 (1964), pp. 307-24.

raleza se vuelven el paradigma de todo conocimiento racional. Y la principal característica de esas ciencias tal como son ahora concebidas es su relación con una enteramente nueva idea del control del hombre sobre la naturaleza –un proceso progresivo y sin fin de apropiación de la naturaleza para servir los “intereses” humanos. Por extensión, una noción de “intereses” también entra en la concepción de las nuevas ciencias de la sociedad. El conocimiento racional de la sociedad humana va a ser organizado alrededor de conceptos como riqueza, eficiencia productiva, progreso, etc., todos los cuales son definidos en términos de la promoción de algunos “intereses” sociales. Sin embargo, los “intereses” en la sociedad son necesariamente diversos; en efecto están estratificados en términos de sus relaciones de poder. En consecuencia, la relación sujeto-objeto entre el hombre y la naturaleza que es central en la nueva concepción de las ciencias de la naturaleza es ahora sutilmente transferida, a través de la concepción “racional” de la sociedad, a las relaciones entre hombre y hombre. En consecuencia, las ciencias de la sociedad se vuelven el conocimiento del Yo y del Otro. Construido en términos de racionalidad, necesariamente también se vuelve un modo del *poder* del Yo sobre el Otro. En breve, el conocimiento se vuelve el modo de dominación del mundo.

Y todavía la noción de racionalidad que está implícita en el problema de la universalidad y el relativismo no es un simple problema de ciencia positiva. Si la pregunta es “¿son verdaderas o falsas las creencias sostenidas por grupos particulares de gente?” una aproximación razonable parecería ser responder la pregunta por referencia a métodos corrientemente aceptados, procedimientos y teorías en la disciplina científica particular con la cual esas creencias se relacionan. Luego, la pregunta sobre si las creencias kalabari sobre las propiedades curativas de una hierba particular son verdaderas o pueden ser respondidas dentro del conocimiento teórico proveído corrientemente por la ciencia médica, incluyendo consideraciones sobre posibles efectos psicósomáticos de los procedimientos particulares por los cuales las drogas son administradas en la sociedad kalabari. Sin embargo, está claro que no todas las creencias en la sociedad van a admitir una respuesta científica capaz de dar significado acerca de si son verdaderas o no. Hay grandes tipos de creencias para las cuales los criterios verdadero/falso tienen poco sentido en términos de la ciencia tal como la conocemos hoy. Sin embargo, en el grado en que preguntas de este tipo son contestables dentro de las teorías científicas actualmente establecidas, la etnicidad o la cultura serán en principio una consideración irrelevante.

Pero, al señalar que las respuestas para esas preguntas sólo tienen sentido dentro de los métodos científicos o teorías “corrientemente aceptados”, o que ellos pueden ser respondidos o no sólo en términos de ciencia “tal como la conocemos hoy”, estamos reconociendo la historicidad de los métodos científicos mismos –el hecho de que descansen sólo en el consenso predominante

actualmente entre los científicos, con una amplia penumbra donde son sujetos de variados grados de contención, que incluso los métodos hoy aceptados están sujetos al cambio, incluyendo los cambios paradigmáticos de tipo kuhniano, y que ellos también son afectados (asumiendo que no están preparados par ir tan lejos como para decir “determinados”) por los procesos sociohistóricos en las sociedades en las que aparecen. De nuevo, cuando decimos que al responder de este tipo, etnicidad o cultura son “en principio” irrelevantes, reconocemos la posibilidad de que éste pueda no ser el caso en cada instancia de la práctica científica. Puede haber, por ejemplo, un problema mayor determinando precisamente *qué* es una creencia particular, porque puede implicar un complicado y no aproblemático ejercicio de intentar desentrañar el significado de declaraciones o actos específicos o comportamientos de pueblos particulares. Aquí, la cuestión de la cultura bien puede ser considerada crucial y una multitud de problemas debería ser puesta de lado antes de poder decir que hemos identificado una creencia que es sostenida por un grupo particular de gente. Pero estos son problemas que se plantean *antes* de la etapa en la que podemos preguntar si una creencia es verdadera o no.

El segundo modo en que la etnicidad se vuelve relevante para la práctica científica concierne a la misma estructura social de la investigación científica, en este caso en su dimensión internacional e intercultural. Se puede argüir que una estructura dada de una profesión científica –su modelo de financiamiento, su asignación de prioridades de investigación, su misma elección de problemas de investigación e, inevitablemente, por lo tanto, su juicio de qué constituye o no un tema legítimo o valedero para la investigación científica– puede ser sesgado en términos geográficos, y por ende culturales, que pasen por alto, ignoren o dogmáticamente rechacen estudios de la naturaleza del mundo físico o social que pueda haberse desarrollado en culturas supuestamente “no científicas”. Estos estudios pueden formar parte de las prácticas tecnológicas de varios grupos humanos en varias partes del mundo; o el ordenamiento expresivo o simbólico de sus relaciones con la naturaleza o de uno con otro; o sus guías prácticas preteóricas para las actividades cotidianas; o sus filosofías especulativas acerca de la naturaleza del mundo; o (¿quién sabe?) de sus formulaciones teóricas acerca de procesos específicos sociales o físicos que han sido pasados por alto o ignorado por la estructura actualmente dominante de la ciencia porque estaban enmarcados en sistemas filosóficos especulativos más grandes que fueron considerados irracionales, arcaicos o moralmente repugnantes. En este sentido, el etnocentrismo afecta el desarrollo del conocimiento científico.

Pero cuando uno plantea la cuestión de si la gente de otras culturas es racional o no, uno no significa simplemente si sus creencias son verdaderas en relación con las teorías científicas corrientemente aceptadas. Cualquiera con incluso un mínimo de conciencia de los problemas filosóficos involucrados

en responder a la pregunta: “¿Es dicha afirmación científicamente verdadera?” comprenderá que sólo en ocasiones muy raras uno puede obtener incluso una razonablemente ambigua respuesta afirmativa. Si este era el sentido del concepto de creencia racional, entonces el problema de la racionalidad en la teoría sociológica se reduciría a uno de mucha menor importancia, porque muy pocas creencias en las sociedades de cualquier lugar del mundo, incluyendo el mundo occidental contemporáneo, sería, según esta definición, calificable como racional. No, la racionalidad como la noción empleada en debates corrientes es más amplia que la verdad científica. Se ve como si incorporarse una cierta manera de ver las propiedades de la naturaleza, de ordenar nuestro conocimiento de esas propiedades de un cierto modo consistente y coherente, de usar ese conocimiento para una ventaja adaptativa frente a la naturaleza. Es, como Max Weber lo habría dicho –y no importa si los simpatizantes actuales de la racionalidad no están de acuerdo con la definición de su contenido preciso– una ética. La racionalidad se vuelve el principio normativo de un cierto modo de vida que se dice que promueve un cierto modo de pensar, es decir, la ciencia. Por lo tanto, la cuestión de la cultura, se vuelve relevante.

Es importante notar, sin embargo, que la definición más estricta de verdad científica se contiene ahora dentro de la noción más amplia de racionalidad como una ética. Tanto es así que la ética de la racionalidad se ve ahora como característica de las culturas “científicamente orientadas” o “teóricamente orientadas”. Y luego, por truco de manos conceptual, el privilegio epistémico al que se debe la “verdad científica” es apropiado por culturas enteras. Lo que resulta es un *esencialismo*: ciertas correspondencias históricas específicas entre ciertos elementos en la estructura de las creencias en la sociedad europea y ciertos, aunque espectaculares, cambios en las condiciones tecnocómicas de producción son atribuidas con calidad de esencias que se dice que caracterizan a las culturas occidentales como una totalidad. Es un esencialismo que, impuesto sobre el tiempo histórico, divide la historia de la sociedad occidental en precientífica y científica, y arroja toda otra cultura del mundo en la oscuridad del tradicionalismo no científico. Inicialmente, el esencialismo disfruta de un privilegio ético directo: la superioridad del pueblo europeo. Luego, se le da un privilegio moral, abarcando, como en las teorías del progreso postilustración –positivismo, utilitarismo, sociología weberiana– una filosofía de vida históricamente progresiva. Y finalmente, cuando todas estas posiciones privilegiadas son desafiadas con la difusión de los movimientos anticoloniales, es el privilegio epistémico que se ha vuelto el último bastión de la supremacía global de las sociedades industriales occidentales. Es un privilegio que sanciona la aserción de la supremacía cultural mientras niega asiduamente algo que tenga que ver con evaluaciones culturales. Relativista o racionalista, cada uno es afilado para deshacer al otro en su posición radical contra los prejuicios etnocéntricos.

No es trivial señalar aquí que en la totalidad del debate sobre la posibilidad de comprensión entre culturas el científico es siempre uno de “nosotros”: él es un antropólogo occidental, moderno, ilustrado y autoconsciente (y no importa cuál sea su nacionalidad o el color de su piel). Los objetos de estudio son “otras” culturas –siempre no occidentales. Nadie ha planteado la posibilidad, y los problemas simultáneos, de una comprensión racional de “nosotros” por un miembro de la “otra” cultura –de, digamos, una antropología Kalabari del hombre blanco. Puede argüirse, por supuesto, que cuando consideramos el problema del relativismo, consideramos las relaciones entre las culturas en abstracto y no importa si la relación sujeto-objeto entre culturas occidentales y no occidentales es invertida: las relaciones serían isomórficas.

Pero no lo serían: esta es precisamente la razón por la que no tenemos, y probablemente nunca tendremos, una antropología kalabari del hombre blanco. Y es por eso porque incluso una antropología kalabari de los kalabari adoptará la misma forma representacional, sino las mismas conclusiones sustantivas que la antropología del hombre blanco de los kalabari. Porque hay una relación de poder implícita en la misma concepción de la autonomía de las culturas. Esta es, de hecho, la razón por la que el problema del pensamiento nacionalista es sólo una manifestación particular de este problema mucho más general. Si el nacionalismo se expresa en un frenesí o como una pasión irracional, lo hace porque intenta representarse en la imagen de la Ilustración y *no lo consigue*. Porque la Ilustración misma, para afirmar su soberanía como una idea universal, necesita su Otro; si puede alguna vez actualizarse en el mundo real como un verdadero universal, de hecho se destruiría. No importa cuánto se sorprenda el liberal racionalista, la Astucia de la Razón no ha encontrado su contraparte en el nacionalismo.³³ Por el contrario, la ha seducido, aprehendido y encarcelado: de esto se trata este libro.

IV

Hasta ahora he argüido que los problemas de la doctrina liberal del nacionalismo pueden ser rastreados a una pregunta mucho más fundamental sobre el status moral y epistémico de la concepción racional-burguesa de la histo-

33. “El nacionalismo es la más cruda vergüenza política del siglo XX [...] El grado en el cual su predominio aún se siente como un escándalo es una marca de lo imprevisible de su predominio, de la agudeza del cheque con el que ha administrado en Europa la admiradora visión ilustrada de la Astucia de la Razón. En el nacionalismo finalmente, o así parece en el presente, la Astucia de la Razón ha más que encontrado su contraparte.” John Dunn, *Western Political Theory*, p. 55.

ría universal. Sin embargo, no puedo esperar resolver el problema simplemente designándolo como un problema del conocimiento “burgués”. Porque vemos también que muchos de los mismos problemas han aparecido en las discusiones marxistas sobre el nacionalismo.

No voy a entrar en el problema de lo que Marx mismo tuvo que decir sobre el nacionalismo.³⁴ Sin embargo lo que puede decirse bastante definitivamente sobre este tema es que el propio trabajo de Marx nunca se dirigió hacia el nacionalismo como un problema teórico. Mucho del debate sobre esta cuestión es sobre las implicaciones de su esquema teórico general, o sobre inferencias de varios comentarios que hizo sobre el asunto durante una muy activa carrera política y literaria. Estamos más interesados aquí sobre las más influyentes interpretaciones del marxismo dirigidas a lo que se ha dado en llamar “la cuestión nacional”, y más particularmente el problema del nacionalismo en el mundo no europeo donde ha tomado la forma abarcadora de “la cuestión nacional y colonial”.

La cuestión fue largamente debatida en la Segunda y Tercera Internacional.³⁵ La contribución más significativa vino de Lenin quien, trabajando sus ideas sobre la base de los problemas prácticos inmediatos que enfrentaba la revolución en un inmenso imperio multiétnico, subrayó la cuestión central de la democracia política como un punto central en los análisis marxistas del nacionalismo. Fue este énfasis lo que lo llevó a formular su famosa tesis sobre los derechos de las naciones a la autodeterminación.³⁶ Pero las propuestas de Lenin no estaban dirigidas hacia la construcción de un paradigma ge-

34. Existe un conjunto de cuadernos de Marx, que Engels llamó las “Notas cronológicas”, que contienen las investigaciones de Marx en los años 1881-1882 sobre la historia de la emergencia de la burguesía, la formación de los Estados-nación y las rebeliones de campesinos en Europa en el período de la transición. Ha habido escasa discusión de esas notas. La única referencia que conozco está en Boris Porshnev, “Los intereses históricos de Marx en los últimos años de su vida: las notas cronológicas”, en E. A. Zeluvsokaya, L. I. Golman, V. M. Dalin y B. R. Porshnev (comps.), *Marks Istorik* (Moscú: Academia de Ciencias, 1968), pp. 404-32. Una traducción al bengalí de este artículo está disponible en *Baromas*, 7, 1 (otoño de 1985), pp. 1-12.

35. Para una breve reseña, véase Michael Löwy, “Marxists and the National Question”, *New Left Review*, 96 (marzo-abril de 1976), pp. 81-100. Véase también la significativa nota de Roman Rosdolsky, “Worker and Fatherland, A Note on a Passage in the *Communist Manifesto*”, en *Science and Society*, 29 (1965), pp. 330-7.

36. Véase en particular, V.I. Lenin, “Critical Remarks on the National Question”, *Collected Works* (Moscú, Progress Publishers, 1964), vol. 20, pp. 17-54; “The Right of Nations to Self-determination”, *Collected Works*, vol. 20, pp. 393-454; “The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-determination”, *Collected Works*, vol. 22, pp. 143-56; “The Discussion on Self-determination Summed Up” *Collected Works*, vol. 22, pp. 320-60.

neral teórico para el estudio del nacionalismo, y en el tumultuoso período de los movimientos de liberación nacional desde 1930 los marxistas continuaron discutiendo sobre la cuestión.

Horace B. Davis ha intentado recientemente una síntesis de varios de estos argumentos.³⁷ El reconoce que hay dos tipos de nacionalismo,³⁸ uno el nacionalismo de la Ilustración que “era ampliamente más racional que emocional” y el otro “basado en la cultura y la tradición”, desarrollado por los escritores románticos alemanes como Herder y Fichte, que sostuvieron que la nación era una comunidad natural y que por lo tanto era “algo sagrado, eterno, orgánico, que poseía una justificación más profunda que los trabajos de los hombres”. Pero incluso este segundo tipo era europeo en su origen. “La idea de nación precediendo al Estado y eventualmente conduciendo a su formación es distintivamente europea; no tiene relevancia para el problema de las naciones recientemente formadas como la mayoría de ellas en África, donde el Estado precedió a la nación y condicionó su completa existencia”.³⁹

¿Y qué hay del nacionalismo en el mundo no europeo? La cuestión nacional está aquí, por supuesto, fundida históricamente con la cuestión colonial. La afirmación de la identidad nacional fue una forma de la lucha contra la explotación colonial. Con todo, una afirmación de los valores culturales tradicionales sería a menudo inconsistente con las condiciones del progreso histórico. Hay por lo tanto un dilema muy real: “Si considerar nacionalismo como un movimiento racionalista, secular, moderno o si enfatizar los elementos nacionales más distintivos, muchos de los cuales son francamente atavismos e irrelevantes para las condiciones modernas”.⁴⁰ Pero no importa cuán doloroso sea el dilema para aquellos que están en el centro de la lucha, el resultado mismo está históricamente determinado. Entre las tendencias modernas y tradicionales dentro del nacionalismo: “El que gana al final es el elemento modernizador, occidentalizador, pero puede que esto ocurra luego de una lucha prolongada”.⁴¹

La cuestión no era tomar una posición moral respecto del nacionalismo qua nacionalismo, sino de juzgar sus probables consecuencias históricas. “El nacionalismo, entonces, no es irracional en sí mismo, pero puede ser irracionalmente aplicado. El nacionalismo atavista no puede ser condenado de antemano; cuando se lo considera parte de un movimiento de un pueblo para

37. *Toward a Marxist Theory of Nationalism* (Nueva York: Monthly Review Press, 1978).

38. *Ibid.*, p. 29.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 24.

41. *Ibid.*, p. 25.

recobrar su orgullo y su respeto, tiene un aspecto constructivo. Pero el nacionalismo beligerante, agresivo, chauvinista es una amenaza y por lo tanto es irracional para la humanidad como un todo".⁴² El nacionalismo tiene que ser mirado en su aspecto instrumental: ya sea que impulse o no el movimiento universal del progreso histórico. "El nacionalismo", dice Davis,

no es una cosa, ni siquiera una cosa abstracta, sino un proceso, una implementación [...]. Uno no toma una posición contra un martillo, un abrelatas o cualquier otra herramienta. Cuando se lo emplea para el asesinato, el martillo es sin duda un arma; cuando se lo emplea para construir una casa, es una herramienta constructiva. El nacionalismo considerado como la vindicación de una cultura particular es moralmente neutro; considerado como un movimiento contra la opresión nacional, tiene un contenido moral positivo; considerado como un vehículo de agresión en moralmente indefendible.⁴³

Este libro de Davis puede ser un ejemplo nada sutil de pensamiento marxista sobre el tema del nacionalismo. Si es así, tomemos un tratamiento más reciente y en todo sentido más sofisticado del tema y veamos adónde nos lleva: tengo en mente *Imagined Communities* [Comunidades Imaginadas], de Benedict Anderson.⁴⁴ La intervención de Anderson es altamente no ortodoxa, porque lejos de seguir la tendencia dominante en las discusiones marxistas sobre la "cuestión nacional", típicamente representadas por la a menudo citada formulación de Stalin,⁴⁵ él se rehúsa a definir la nación por un conjunto de criterios externos y abstractos. Por el contrario, él subvierte fundamentalmente el esquema determinista diciendo que la nación es "una comunidad política imaginada". No es producida únicamente por la constelación de ciertos hechos sociales objetivos; por el contrario, la nación es "pensada", "creada".

A primera vista, esto parece estar bastante cerca de la posición de Gellner: "El nacionalismo no es el despertar de las naciones a la autoconciencia: él inventa naciones donde no existen". Pero Anderson es rápido para marcar

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 31

44. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso, 1983).

45. J. V. Stalin, "Marxism and the National Question", *Works*, vol 2 (Calcuta, Gana-Sahitya Prakash, 1974), pp. 194-215. La definición de Stalin dice así:

Una nación es una comunidad históricamente constituida y estable, formada sobre la base de una lengua común, un territorio, una vida económica, un carácter psicológico manifestado en una cultura común [...] ninguna de las características anteriores tomadas separadamente es suficiente para definir una nación. Más que eso, basta con que una sola de esas características falte para que la nación cese de ser una nación.

la diferencia. Para Gellner “inventar” significa “fabricación” y “falsedad”, una pieza de oportunismo histórico; él no puede mirar la imaginación de la nación como una creación genuina.⁴⁶ ¿Qué significa “creación”? Sigamos el argumento de Anderson.

Históricamente, la comunidad política de la nación reemplaza los “sistemas culturales” precedentes de comunidad religiosa y reino dinástico. En el proceso ocurrió un “cambio fundamental [...] en los modos de aprehender el mundo que, más que cualquier otra cosa, hicieron posible “pensar” la nación.⁴⁷ Fue la “coalición de protestantismo y capitalismo impreso” lo que hizo posible este cambio. “Lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables las nuevas comunidades fue una medio fortuita, pero explosiva, interacción entre un sistema de producción y de relaciones productivas (capitalismo), una tecnología de comunicaciones (impresión) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana”.⁴⁸ Los innumerables y variados ideolectos de la Europa preimpresora son ahora “ensamblados, dentro de límites definidos, en lenguajes impresos mucho menores en número”. Esto fue crucial para la emergencia de la conciencia nacional porque los lenguajes impresos crearon “campos unificados de intercambio y comunicación” debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculos orales, dieron una nueva fijeza al lenguaje y crearon nuevos tipos de “lenguajes de poder” dado que algunos dialectos estaban más cerca de los lenguajes impresos y los dominaban mientras otros permanecieron como dialectos porque no podían insistir en su forma impresa.

Una vez más, históricamente, tres tipos distintos o “modelos” de nacionalismo emergieron. “El nacionalismo criollo” norteamericano y latinoamericano fue construido sobre las ambiciones de las clases cuyos intereses económicos se oponían a los de las metrópolis. También atrajo ideas liberales e ilustradas de Europa, que proveyó críticas ideológicas del imperialismo y los *anciens régimes*. Pero la forma de las nuevas comunidades imaginadas fue creada por “peregrinos funcionarios criollos e impresores criollos provinciales”. Con todo, como “modelo” de emulación, el nacionalismo criollo permaneció incompleto, porque le faltó inserción lingüística comunitaria y la forma del Estado era retrógrada y congruente con las arbitrarias fronteras administrativas del orden imperial.

El segundo “modelo” fue el de los nacionalismos lingüísticos de Europa, un modelo para el Estado nacional independiente que se volvió en consecuencia, “disponible para la piratería”.

46. *Imagined Communities*, p. 15.

47. *Ibid.*, p. 28.

48. *Ibid.*, p. 46.

Pero precisamente porque era para entonces un modelo conocido, impuso ciertos “estándares” de los cuales desvíos muy evidentes eran imposibles [...]. Por lo tanto, el carácter populoso de los tempranos nacionalismos europeos, incluso cuando llevados demagógicamente por los más atrasados grupos sociales, fue más profundo que en las Américas: la servidumbre debía irse, la esclavitud legal era inimaginable –no en menor importancia porque el modelo conceptual fue establecido en un espacio inamovible.⁴⁹

El tercer “modelo” fue proveído por el “nacionalismo oficial” –típicamente Rusia–. Este implicaba la imposición de la homogeneidad cultural desde arriba, a través de la acción del Estado. La “Rusificación” fue un proyecto que podría, y fue, emulado en cualquier parte.

Las tres formas modulares estaban disponibles para el nacionalismo del Tercer Mundo en el siglo XX. Precisamente cuando los funcionarios criollos percibieron por primera vez un sentido nacional en la unidad administrativa imperial, también lo hicieron los “ingleses marrones o negros” cuando hicieron su peregrinación burocrática a la metrópolis. De regreso,

La cumbre de su viaje era el más alto centro administrativo al cual era asignado: Rangoon, Accra, Georgetown o Colombo. Así encontraba compañeros de viaje bilingües con los que comenzó a sentir una creciente camaradería. En su viaje comprendió bastante rápido que su punto de origen –concebido ya sea étnicamente, lingüísticamente o geográficamente –era de poca importancia [...] no determinaba fundamentalmente su destino o el de sus compañeros. De este cambio de modelo vino una sutil transformación, poco a poco, del Estado colonial en un Estado nacional, una transformación hecha posible no sólo por una sólida continuidad personal sino por la establecida madeja de viajes a través de la cual cada Estado fue experimentado por sus funcionarios.⁵⁰

Pero esto sólo hizo posible la emergencia de una conciencia nacional. Su rápida difusión y adquisición de raíces populares en el siglo XX puede ser explicada por el hecho de que esos viajes eran realizados ahora por “enormes y variadas multitudes”. Grandes crecimientos en la movilidad física, programas de “rusificación” imperial apoyados por el Estado colonial así como por el capital corporativo y la difusión de una educación de estilo moderno crearon una amplia sección bilingüe que podía mediar lingüísticamente entre la nación metropolitana y el pueblo colonizado. El rol de vanguardia de la *intelligentsia* derivó de su condición bilingüe. “La legibilidad derivada de la imprenta ya hizo posible la comunidad imaginada flotando en un tiempo vacío y homogéneo [...] el bilingüismo significó el acceso, a través del lenguaje de

49. *Ibid.*, p. 78-79.

50. *Ibid.*, p. 105.

Estado europeo, a la cultura occidental moderna en el sentido amplio y, en particular, a los modelos de nacionalismo, nacionalidad y Estado nacional producidos en diversos lugares en el curso del siglo XIX”.⁵¹

Los nacionalismos del Tercer Mundo en el siglo XX vinieron luego a adquirir un carácter modular. “Ellos pueden y de hecho recogen de más de un siglo y medio de experiencia humana y los tres modelos anteriores de nacionalismo. Los líderes nacionalistas están por lo tanto en una posición consciente de desplegar sistemas educativos civiles y militares modelados sobre los nacionalismos oficiales; elecciones, organizaciones de partidos y celebraciones culturales modelados sobre los nacionalismos populares del siglo XIX europeo; y las ideas de ciudadanía y república traídas al mundo por las Américas”. Sobre todo, la misma idea de “nación” está ahora firmemente establecida en todos los lenguajes impresos y la nacionalidad es virtualmente inseparable de la conciencia política.

“En un mundo en el cual el Estado nacional es la norma mayoritaria, todo esto significa que las naciones pueden ahora ser imaginadas sin la comunidad lingüística —no en el espíritu naif del *nosotros los americanos** sino desde una conciencia general de lo que la historia moderna ha demostrado ser posible”.⁵²

La contribución central de Anderson al debate marxista sobre la cuestión nacional es poner enfáticamente la creación ideológica de la nación como un problema central en el estudio de los movimientos nacionales. Al hacer esto él también destaca el proceso social de creación de las comunidades lingüísticas modernas. Sin embargo, en lugar de perseguir las variadas y a menudo contradictorias posibilidades *políticas* inherentes en este proceso, Anderson cierra su tema con un determinismo sociológico. ¿Cuáles son, si miramos de cerca, las diferencias sustantivas entre Anderson y Gellner sobre el nacionalismo del siglo XX? Ninguna. Ambos señalan un cambio fundamental en las maneras de percibir el mundo social que ocurre antes de que el nacionalismo pueda emerger: Gellner relaciona este cambio con los requerimientos de la “sociedad industrial”; Anderson los relaciona más ingeniosamente con la dinámica del “capitalismo impreso”. Ambos describen las características de la nueva homogeneidad cultural que intenta ser impuesta sobre la nación emergente: para Gellner esta es la imposición de una cultura alta común sobre la complejidad de las culturas folclóricas locales, para Anderson, el proceso envuelve la formación del “lenguaje impreso” y la experiencia compartida de los “viajes” emprendidos por la *intelligentsia* colonizada. En el fin, ambos ven en los nacionalismos del Tercer Mundo un carácter profundamente mo-

51. *Ibid.*, p. 107.

* En español en el original [n. del t.].

52. *Ibid.*, p. 123.

dular. Ellos son invariablemente formados de acuerdo con contornos marcados por modelos históricos dados: “objetivos, imperativos inevitables”, “desviaciones muy marcadas... imposibles”.

¿Dónde está en estos trabajos de la imaginación el proceso intelectual de creación? Para Gellner el problema no se plantea, porque incluso cuando las naciones son “inventadas”, es de una necesidad: algunas marcas distintivas simplemente tienen que ser elegidas para poder identificar la nación y no es un problema particularmente interesante para él estudiar el proceso intelectual por el cual esto se realiza. ¿Y para Anderson? El también confina la discusión al carácter modular de los nacionalismos del siglo XX, sin notar los giros y los cambios, las posibilidades suprimidas, las contradicciones todavía no resueltas. En consecuencia, en lugar de la arrogancia de Gellner, Anderson tiene que concluir con una nota de pesimismo político inconsolable: “Nadie imagina, presumo, que a las enormes masas del pueblo chino les importa un comino por lo que pasa a lo largo de la frontera entre Cambodia y Vietnam. Tampoco es para nada factible que los Khmer y los campesinos vietnamitas quieran guerras entre sus pueblos o fueran consultados sobre esta cuestión. En un sentido muy real estas fueron “guerras de cancillería” en las que el nacionalismo popular fue movilizado después de los hechos y siempre en un lenguaje de autodefensa”.⁵³ Luego, es todo una cuestión de la *intelligentsia* vanguardista que llega a un estado de poder “movilizando” el nacionalismo popular y empleando los instrumentos “maquiavélicos” del nacionalismo oficial. Como la religión y el parentesco, el nacionalismo es un hecho antropológico y no hay nada más para él.

Los marxistas han encontrado extremadamente difícil escapar al dilema liberal que hemos descrito en la sección anterior. Con mayor frecuencia han adoptado exactamente los mismos métodos que los liberales —ya sea un recurso al *sociologismo*, por ejemplo, poner el nacionalismo en los parámetros universales inescapables de la era moderna o, alternativamente, reducir las dos tendencias en contienda del nacionalismo, una tradicional y conservadora y la otra racional y progresista a sus determinantes sociológicas, o invocar el funcionalismo, por ejemplo, tomar una actitud apropiada hacia un nacionalismo específico por referencia a sus consecuencias para la historia universal. El problema puede ser mejor ilustrado si transferimos nuestra perspectiva de los tratamientos teóricos generales a los análisis particulares de movimientos nacionalistas. Voy a referirme a un debate sobre la India, un país donde la historiografía marxista se ha establecido intentando confrontar una ortodoxia intelectual nacionalista.

53. *Ibid.*, p. 146.

V

Para comenzar, los historiadores marxistas en la India han partido de una bien conocida observación de Marx en su artículo de 1853 “La dominación británica en la India”:

Inglaterra, es verdad, al causar una revolución social en el Hindostán, actuó movida por los intereses más viles y fue estúpida en el modo en que los impuso. Pero esa no es la pregunta. La pregunta es, ¿puede la humanidad completar su destino sin una revolución fundamental en el estado social de Asia? Si no, cualesquiera hayan sido los crímenes de Inglaterra, ella fue la herramienta inconsciente de la historia al llevar adelante esa revolución.⁵⁴

Aquí también, como en la historia liberal del nacionalismo, la historia se vuelve episódica, marcada por un Gran Evento que es en todo sentido una divisoria de aguas, dividiendo el tiempo histórico en pasado y futuro, tradición y modernidad, parálisis y desarrollo —e inevitablemente en bueno y malo: despotismo y libertad, superstición e ilustración, religiosidad y triunfo de la razón. Para la India el Gran Evento fue la llegada del dominio británico que terminó con siglos de despotismo, superstición y vida vegetativa, y condujo a una nueva era de cambio —de “destrucción” así como también “regeneración”, destrucción de una tradición anticuada y emergencia de las fuerzas modernas, seculares y nacionales.

Una íntegra generación de historiadores marxistas de la India,⁵⁵ a pesar de muchas diferencias políticas entre ellos, acordaron en que la historia intelectual de la India en los siglos XIX y XX era una historia de la lucha entre las fuerzas de la reacción y las fuerzas del progreso. La perspectiva era sociológica y funcional. Había un intento de reducir las ideas “tradicionales-conservadoras” y “racionales-modernistas” a sus raíces sociales, por ejemplo, a clases “reaccionarias” y “progresistas”, respectivamente. Al mismo tiempo, había un intento de juzgar la efectividad de esas ideas en términos de sus consecuencias, por ejemplo, si ellas empujaban la lucha nacional demo-

54. Karl Marx, “The British Rule in India”, en K. Marx y F. Engels, *The First Indian War of Independence 1857-1859* (Moscú: Foreign Language Publishing House, 1959), p. 20.

55. Véase, por ejemplo, R.P.Dutt, *India Today* (Bombay: People’s Publishing House, 1949); S. C. Sarkar, *Bengal Renaissance and Other Essays* (New Delhi: People’s Publishing House, 1970); A. R. Desai, *Social Background of Indian Nationalism* (Bombay: Popular Book Depot, 1948); Bipan Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (Nueva Delhi: People’s Publishing House, 1966); Arabinda Poddar, *Renaissance in Bengal. Search of Identity* (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1977).

crítica contra la dominación y la explotación coloniales. Y los resultados de estas dos investigaciones simultáneas a menudo se volvieron contradictorias. Lo nacional no siempre era secular y moderno y lo popular y democrático era a menudo tradicional e incluso fanáticamente antimoderno.

Los años 70 vieron varios intentos de cuestionar aplicaciones anteriores del marxismo a la historia intelectual india. En 1972 tuvieron lugar celebraciones oficiales para conmemorar el bicentenario del nacimiento de Rammohun Roy (1772-1833), el primer gran “modernizador” y padre del renacimiento del siglo XIX del pensamiento indio. Un volumen de ensayos críticos⁵⁶ publicado para la ocasión contenía diversas contribuciones del género anterior, pero había otras que cuestionaban por completo la premisa de la caracterización del “renacimiento” e incluso las categorías de tradición/modernidad. La principal base teórica sobre la que esas críticas estaban apoyadas era un reaseguro sobre la naturaleza de la relación entre cultura y estructura o, para usar la terminología marxista ortodoxa que ya en el mismo impulso de la crítica parecía perder parte de su valor teórico, entre superestructura y base. Estaba todo muy bien, argüían estos críticos, tomar los indudablemente modernos elementos del pensamiento de los reformadores e ideólogos del siglo XIX, ¿pero qué significado adquieren estos elementos de modernidad cuando son encerrados en el contexto de una economía colonial en evolución del mismo período, de desindustrialización y destitución masivas, de presiones insostenibles sobre la tierra que llevarían a un proceso virtualmente irreversible de explotación de la renta y parálisis de los niveles de productividad, de destrucción de la resistencia campesina, de creciente diferencia antes que formas de alianza entre la elite modernizada y occidentalizada y el resto de la nación? ¿En qué sentido puede esta modernidad ser reconciliada con cualquier concepción con sentido de lo nacional-popular?

Estas preguntas fueron planteadas desde un marco marxista, pero formulaciones marxistas anteriores sobre el renacimiento del siglo XIX fueron severamente criticadas. Sumit Sarkar,⁵⁷ por ejemplo, mostró que los marxistas indios, al interpretar la evolución del pensamiento indio como un conflicto entre dos tendencias, “occidentalista” o “modernista” por un lado y “tradicionalista”, por el otro, estuvieron, a pesar de las numerosas dificultades analíticas, calurosamente recostados en un occidentalismo como la tendencia histórica progresiva. Luego arguye: “Una ecuación descalificada de los “occidentalistas” [...] con el modernismo o el progresismo inevitablemente lleva a una más positiva consideración del dominio británico, de la educación

56. V. C. Joshi (comp.), *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India* (Delhi: Vikas, 1975).

57. Sumit Sarkar, “Rammohun Roy and the Break with the Past”, *ibid.*, pp. 46-68.

inglesa y de los protagonistas decimonónicos de ambos [...]”. De hecho, la dicotomía “tradición-modernización” entera sirvió como una cubierta bajo la cual “los hechos más gruesos de la explotación económica y política imperialista [fueron] a menudo silenciosamente ocultados en un rincón”. Como sostienen los hechos, la ruptura de Rammoun Roy con la tradición fue “profundamente contradictoria”, acomodando dentro del mismo corpus de pensamiento numerosos compromisos con modos de pensamiento ortodoxos de la elite Hindú y, para sus propios estándares ilustrados, modos claramente irracionales de pensamiento y práctica, y en cualquier caso fue una ruptura “sólo en el plano intelectual y no en el nivel de una transformación social básica”. En su pensamiento económico, él aceptó *in toto* la lógica entonces de moda del libre comercio y pareció visualizar “un tipo de desarrollo burgués dependiente pero real en Bengala en colaboración con los mercaderes y empresarios británicos”. Esta era una ilusión completamente absurda porque la sujeción colonial nunca permitiría una modernidad burguesa plenamente desarrollada sino sólo una “caricatura débil y deforme”.⁵⁸

El argumento era por lo tanto que mientras hubiera elementos de modernidad en los nuevos movimientos culturales e intelectuales en la India del siglo XIX, estos no podían tener sentido si no eran localizados en relación con, por un lado, la cambiante estructura socioeconómica del país y, por el otro, con el crucial contexto de poder, por ejemplo, la realidad de la sujeción colonial. Luego de localizados, los logros de los modernizadores de comienzos del siglo XIX como Rammohun parecían limitados al marco elitista hindú colonial.

Este argumento fue desarrollado con mayor alcance en el estudio de Asok Sen⁵⁹ de la carrera de otro reformador social del siglo XIX de Bengala, Iswar Chandra Vidyasagar (1820-1891). Sen situó el problema en el contexto teórico de la discusión de Antonio Gramsci de la relación de los intelectuales con fuerzas más fundamentales de transformación social. La mera aceptación de nuevas ideas o de su estructura original de suposiciones e implicaciones no significaba mucho en sí mismo; los cambios mayores en pensamiento y actitud fueron, de hecho, producidos “por la capacidad de las

58. Argumentos similares fueron planteados en otros tres artículos en el mismo volumen: Asok Sen, “The Bengal Economy and Rammohun Roy”; Barun De, “A Biographical Perspective on the Political and Economic Ideas of Rammohun Roy”; and Pradyumna Bhattacharya, “Rammohun Roy and Bengali Prose”; y en Sumit Sarkar, “The Complexities of Young Bengal”, *Nineteenth Century Studies*, 4 (1973), pp. 504-34; Barun De, “A Historiographical Critique of Renaissance Analogues for Nineteenth-Century India” en Barun De (comp.), *Perspectives in the Social Sciences I: Historical Dimensions* (Calcuta: Oxford University Press, 1977), pp. 178-218.

59. Asok Sen, *Iswar Chandra Vidyasagar and his Elusive Milestones* (Calcuta: Riddhi-India, 1977).

fuerzas sociales nacientes de alcanzar objetivos de transformación [a menudo] no enteramente clarificadas en los postulados originales de razonamiento o especulación”.⁶⁰ Lo que era crucial, por lo tanto, era un esfuerzo fundamental de clase para la hegemonía de clase y el avance de la producción social. Sin una clase semejante, “la influencia cultural de los intelectuales se reducía a un fenómeno esencialmente abstracto que no daba ninguna dirección consistente de una renovación social significativa; su influencia se limitaba a pequeños grupos intelectuales que no tenía vínculos creativos con un consenso social más amplio”.⁶¹

En el contexto específico de Bengala del siglo XIX, la clase media no era una clase fundamental en este sentido, ni sus intelectuales eran orgánicos a ningún proyecto importante de transformación social o conquista de la hegemonía. La nueva clase media era producto de la educación inglesa. Pero una economía bajo control colonial directo, en la que había pocas perspectivas de una liberación de las fuerzas de industrialización, el intento “de alcanzar por la educación lo que se niega por la economía” era totalmente anómalo.

La nueva *intelligentsia* era incitada por varios elementos del pensamiento occidental –las ideas de libertad liberal, humanismo racionalista y avance científico. Pero las aspiraciones aprendidas de la clase media eran deshechas por su rol disfuncional en el proceso de producción. Por consiguiente, la modernidad podía apenas ser una fuerza de logros sociales objetivos [...]. Para una clase media sin un rol positivo en la producción social las teorías de Locke, Bentham y Mill actuaron más como fuentes de confusión sobre las teorías de la naturaleza del Estado y la sociedad bajo el dominio colonial [...] la clase media no tenía ni la posición ni la fuerza para mediar efectivamente entre la organización política y la producción. Allí se ubica la falsedad de las ideas de derechos individuales y racionalidad.⁶²

Los propios intentos de Vidyasagar de reforma social, por ejemplo, ponían gran confianza en el apoyo a las reformas liberales del gobierno colonial. La falla de esos intentos mostró que sus esperanzas estaban erradas. Por otro lado, él no encontró ningún apoyo efectivo para sus esquemas de parte de su propia clase. Cuando argüía por la reforma, Vidyasagar, a pesar de su propia indiferencia hacia la santidad o razonabilidad del *sastra*, se sentía compelido a buscar apoyo en las escrituras para sus programas. El no consideraba plausible el intento de crear un “anticonformismo fuera del vínculo de la ortodoxia canónica”. De hecho, esta permaneció como una anomalía ideológica principal en todos los intentos del siglo XIX de modernizar la religión

60. *Ibid.*, p. 75

61. *Ibid.*, p. 86.

62. *Ibid.*, pp. 152, 155-6.

y la práctica social —“una conciliación espuria de idealismo indio y sanciones liberales importadas”— que llevaron al mayor retroceso después de 1880 en la forma de movimientos para “revivir la tradición”, movimientos que eran abiertamente hostiles a la “razón e ilustración” de las décadas anteriores.

Luego, una reforma sin compromiso con condiciones de hegemonía masiva fracasó en producir no sólo su complemento anabaptista, sino que la reacción, cuando inevitablemente se produce, precipita la reforma hacia los días de su entierro.⁶³

En el pensamiento de Sen, por lo tanto, el argumento se vuelve más agudo. La *intelligentsia* del siglo XIX puede haber recibido positivamente nuevas ideas de razón y racionalidad y algunos pueden incluso haber mostrado un coraje y emprendimiento considerables en intentar “modernizar” las costumbres y actitudes sociales. Pero las fuerzas fundamentales de transformación estaban ausentes en la sociedad colonial. Como resultado, no había posibilidades para la emergencia de un conjunto consistentemente racional de creencias y prácticas. El liberalismo se sostenía sobre una base muy frágil; “la razón se reducía meramente a medios individuales de autogratificación sin responsabilidad social”.⁶⁴ La mezquindad y la ambigüedad eran parte del mismo proceso de desarrollo burgués en un país colonial. “[...] la dialéctica de lealtad y oposición” no permitían “una clara división entre la burguesía nativa o de la clase media íntegra en dos categorías exclusivas de colaboradores y opositores del imperialismo”.⁶⁵

El intento de relacionar los desarrollos del pensamiento a la estructura socioeconómica evolutiva de un país colonial, inevitablemente llevó al problema del poder: la sujeción de un país colonial y la cuestión de la lealtad o la oposición al poder imperial. Y una vez puesto en esa perspectiva, lo moderno y lo nacional parecía divergir en modos fundamentales.

Es el problema del poder que está ubicado en el centro de otra crítica del “renacimiento” del siglo XIX —el análisis de Ranajit Guha de una obra de teatro del autor Dinabandhu Mitra en el levantamiento del índigo de 1860-1861 en Bengala.⁶⁶ Esta obra siempre ha sido considerada por los círculos nacionalistas en Bengala como una audaz acusación de las depredaciones de los plantadores ingleses en el campo indio y como un retrato clásico del coraje y la determinación de los campesinos en su resistencia al colonialismo.

63. *Ibid.*, pp. 106-7.

64. *Ibid.*, p. 157.

65. *Ibid.*, p. xiii.

66. Ranajit Guha, “Neel Darpan: The Image of the Peasant Revolt in a Liberal Mirror”, *Journal of Peasant Studies*, 2, 1 (octubre de 1974), pp. 1-46.

Pero Guha muestra las suposiciones innatas liberal-humanitarias subyacentes a la crítica de Dinabandhu de los plantadores, suposiciones que él compartía virtualmente con la totalidad de la *intelligentsia* del siglo XIX. Luego, por debajo de la crítica de la ilegalidad de los plantadores y de la acción de unos pocos tontos y desconsiderados oficiales británicos, hay una fe conformista en la racionalidad e imparcialidad de la ley inglesa y en las buenas intenciones de la administración colonial tomadas como un todo. Nunca se les ocurrió en las mentes de estos caballeros recientemente ilustrados, a pesar de su aprecio por la justicia y la libertad, cuestionar la legitimidad del dominio británico en la India. De hecho, era la misma existencia del poder británico en la India aquello que se consideraba como la garantía final y más segura contra la ilegalidad, la superstición y el despotismo. No sólo eso, la imagen del campesino decidido en defensa de sus derechos contra los oficiales recalci-trantes, incluso sucumbiendo a “brotes repentinos e intermitentes” de violencia, pero siempre creyendo en la legitimidad fundamental del orden social. Este era el clamor de una verdadera apreciación revolucionaria de una *intelligentsia* progresista de la fuerza de la resistencia campesina contra el colonialismo y de sus potencialidades para la construcción de una nueva conciencia “nacional-popular”. Lo que la obra revela es, de hecho, una actitud de colaboración entre un gobierno colonial y sus colaboradores nativos educados, sellada por el matrimonio entre la ley y la alfabetización. La simpatía de la *intelligentsia* por las víctimas de la violencia de los plantadores de índigo y el apoyo de amplios sectores ricos y medios de la población en la ciudad y en el campo hacia la causa de los campesinos son explicadas por una coyuntura específica de intereses y eventos. En la estimación total, semejante oposición solo destapó

un inmenso interior de negociación y reformismo en el cual refugiarse de la confrontación directa por el poder con los amos coloniales [...] Y, luego, la “mejoría”, ese regalo ideológico característico del capitalismo británico del siglo XIX, se hace para vaciar y reemplazar la urgencia por una transformación revolucionaria de la sociedad.

La formulación del problema ahora acompaña una gran complejidad en las relaciones entre pensamiento, cultura y poder. Ante todo, está la cuestión de la efectividad del pensamiento como vehículo de cambio. Si los imperativos, las condiciones y las consecuencias del cambio han sido pensados dentro de un marco de conocimiento elaborado y razonablemente consistente, ¿indica esto que existen potenciales sociales para que el cambio ocurra? La suposición aquí será que si las condiciones no existen al menos potencialmente, entonces la teoría no podría haber sido pensada. ¿O es el elemento más crucial de la existencia de determinadas fuerzas sociales, en la forma de una clase o una alianza de clases, que tienen la voluntad y la fuerza de actuar como agentes de transformación, quizás incluso sin la ayuda de un elabora-

do aparato teórico para pensar el proceso de cambio? El determinista sociológico diría que las condiciones para la emergencia de una ideología nacionalista para la transformación de una sociedad agraria en una sociedad industrial están presentes universalmente. El único punto de interés para los nacionalismos particulares es la demarcación cultural específica de una identidad nacional que quiere por sí misma una unidad política distintiva. Con todo, la evidencia histórica ordenada en el debate anterior sugiere que las fuerzas sociales que se puede decir que han favorecido la transformación de una sociedad agraria medieval en una racional moderna no fueron claramente nacionalista, mientras que aquellas que se oponían a la dominación colonial no estaban necesariamente a favor de una transformación.

Segundo, está la cuestión de la relación del pensamiento con la cultura existente de la sociedad, por ejemplo, a la manera en que el código social ya provee un conjunto de correspondencias entre signos y sentidos a la inmensa mayoría de la gente. ¿Cuáles son las etapas necesarias cuando un nuevo grupo de pensadores y reformadores quieren sustituir un nuevo código en lugar del antiguo? ¿Forman ellos un nuevo grupo de radicales inconformistas o gradualmente “modernizan” la tradición? Si una transformación cultural semejante tiene lugar, ¿cuál es el rol del liderazgo ideológico —la *intelligentsia* de vanguardia— en hacerlo surgir?

Tercero, está la cuestión de la implantación de nuevas culturas en las categorías y marcos de pensamiento producidos en otros —extranjeros— contextos culturales. ¿Es neutral el conocimiento positivo contenido en estos marcos respecto del contexto cultural? Tienen diferentes consecuencias sociales cuando son proyectados hacia diferentes situaciones socio-culturales? Aún más interesante, ¿adquieren estas mismas categorías y relaciones teóricas nuevos significados en su nuevo contexto cultural? ¿Qué pasa entonces con la positividad del conocimiento?

Cuarto, cuando el nuevo marco de pensamiento está directamente asociado con una relación de dominio en el contexto intercultural de poder, ¿cuáles, en el nuevo contexto cultural, son los cambios específicos que ocurren en las categorías y relaciones originales dentro del dominio del pensamiento? Esto quiere decir, si las relaciones de dominio y subordinación son percibidas como existentes entre las culturas, ¿qué es lo que pasa bajo la dominación colonial, cuáles son los modos específicos en que los marcos de pensamiento concebidos en el contexto de la cultura dominante son transformados en la cultura subordinada?

Finalmente, todas las relaciones anteriores entre pensamiento y cultura tienen vínculo con otra cuestión crucial —las cambiantes relaciones de poder dentro de la sociedad bajo dominación colonial. Y aquí, incluso si admitimos que las consecuencias sociales de marcos de pensamiento particulares producidos en los países metropolitanos serían drásticamente diferentes en la cultura colonizada, por ejemplo, la correspondencia histórica entre pensamiento

y cambio atestiguada en la era de la Ilustración en Occidente que no obtendría en el Este colonizado, todavía tendríamos que responder a la pregunta ¿cuáles son las relaciones específicas entre pensamiento y cambio que se obtienen en esos países?

A diferencia del determinista sociológico que se satisface con el hecho supuestamente empírico de que todos los liderazgos nacionalistas consiguen “de una u otra manera” trascender los problemas de relativismo intercultural inherentes a la situación colonial, primero vamos a necesitar poner esta cuestión de significación fundamental para una comprensión, y, segundo, de la relación entre colonialismo y nacionalismo, de la específica estructura de dominación que se construye bajo el eje del Estado nacional poscolonial.

La crítica de los años 70 dañó seriamente la vieja estructura de suposiciones sobre el “renacimiento” indio. Enfatizó en numerosos puntos la imposibilidad de hacer la distinción entre una tendencia progresista y una conservadora dentro de la *intelligentsia* del siglo XIX. Mostró, de hecho, que en las cuestiones fundamentales virtualmente la totalidad de la *intelligentsia* compartía los mismos presupuestos. Pero esos presupuestos no eran claramente modernos ni claramente nacionales. Las actitudes liberales, seculares y racionales invariablemente negociaban con concesiones a la autoridad escritural o canónica o, incluso más ignominiosamente, sucumbían a presiones por el conformismo o a tentaciones de progreso individual material. Por otro lado, los sentimientos de nacionalidad fluyeron de una fe inocultable a la bondad básica del orden colonial y en el apoyo progresista del Estado colonial. Todo esto se reflejó en la ausencia de una clase social fundamental infundida por una urgencia revolucionaria a transformar la sociedad y sellarla con la marca de su propia hegemonía incuestionable. El “renacimiento” indio no tiene vínculos históricos con la misión revolucionaria de una burguesía progresista en búsqueda de crear una nación a su propia imagen.

Sin embargo, incluso en su crítica del argumento sobre el “renacimiento”, los historiadores de la década de 1970 no abandonan la analogía con la historia europea como su estructura básica de referencia. En verdad, la crítica fue posible por referencia a esa analogía. El punto de la crítica fue de hecho, mostrar que si la Europa moderna se toma como el ejemplo clásico del significado progresista de una revolución intelectual en la historia de la emergencia de la economía capitalista y el Estado moderno, entonces la historia intelectual de la India del siglo XIX no tiene ese significado. En tanto refugio para una revolución burguesa y nacional, el “renacimiento” indio fue parcial, fragmentario; en verdad, fue un fracaso. Luego, lo que era considerado moderno se vuelve crecientemente alienado de la mayoría de la gente. Lo que era considerado como capaz de ejercer mayor influencia sobre la nación se volvía nuevas formas de conservadurismo. Y sin embargo esos movimientos evidentemente conservadores en pensamiento estaban apoyados en las mismas presuposiciones –“modernas”– del “renacimiento”.

VI

El debate indio trajo esas preguntas dentro del ámbito de la teoría marxista, pero más específicamente dentro de las relaciones entre cultura y política sugeridas en los escritos de Antonio Gramsci. Al hacerlo, ha traído al centro de la discusión varios problemas en relación con la perspectiva marxista tradicional sobre la “cuestión nacional y colonial”. Las discusiones europeas recientes sobre Gramsci han destacado la importancia de sus ideas no sólo en el contexto de las políticas revolucionarias de Europa, sino para problemas tales como las cuestiones nacionales y coloniales o la naturaleza del Estado poscolonial en los países de Asia, Africa y América Latina. Leonardo Paggi, por ejemplo, ha sostenido:

Si, en el comienzo en 1924, la posición de Gramsci se caracterizó por un énfasis sobre la especificidad de la situación europea occidental con respecto a la Rusia zarista, su contribución no puede ser reducida al reconocimiento de esa especificidad [...]. Las condiciones más favorables no siempre existen necesariamente en aquellos países donde el desarrollo del capitalismo y el industrialismo han alcanzado su nivel máximo [...]. Teorizar esta posibilidad no es meramente una cuestión de reclamar la existencia de condiciones favorables para un desarrollo revolucionario, incluso en países que no han alcanzado aún la madurez capitalista, sino también, y más importante, haber cambiado por completo las herramientas analíticas. Esto significó primeramente el abandono de la interpretación tradicional del materialismo histórico que se había mostrado inadecuada no sólo en el Este sino también en Occidente [...]. En el Este, así como en Occidente, el marxismo tuvo que rechazar un esquema interpretativo basado en la relación de causa y efecto entre estructura y superestructura. Tuvo también que reintroducir el concepto de relaciones sociales de producción en la ciencia política, de acuerdo con el análisis de Gramsci de las relaciones de poder.⁶⁷

Es la concepción de Gramsci del Estado como “coerción más hegemónica” y la lucha por el poder como “dominación más liderazgo moral-intelectual” lo que permitió a los críticos indios examinar de nuevo el así llamado “renacimiento” en la India del siglo XIX en términos de aspiraciones de una nueva clase de afirmar su liderazgo moral-intelectual sobre una nación India en proceso de modernización y de apostar su reclamo del poder en oposición a sus amos coloniales. Pero el examen también demostró cómo, bajo condiciones específicas de economía y organización política en un país colonial, la dominación necesariamente descansa en bases extremadamente frágiles y

67. Leonardo Paggi, “Gramsci’s General Theory of Marxism”, en Chantal Mouffe (comp.), *Gramsci and Marxist Theory* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1979), pp. 113-67.

el liderazgo moral-intelectual de las clases dominantes sobre la nueva nación permanece fragmentado.

Incluso más específicamente, los escritos de Gramsci proporcionan otra línea de investigación que se vuelve útil en la comprensión de semejantes casos aparentemente digresivos, pero históricamente numerosos en la formación de los Estados-nación capitalistas. En sus famosas "Notas sobre la historia italiana",⁶⁸ Gramsci esquematiza un argumento sobre la "revolución pasiva del capital". Contrastando la historia de la formación del Estado italiano en el período del *Risorgimento* con la revolución política clásica en Francia en 1789, Gramsci dice que los nuevos pretendientes del poder en Italia, carentes de la fuerza social para lanzar un ataque político en gran escala hacia las viejas clases dominantes, optaron por un camino en el cual las demandas de una nueva sociedad serían "satisfechas en pequeñas dosis, legalmente, de una manera reformista —en semejante modo que sería posible preservar la posición política y económica de las viejas clases feudales, evitar la reforma agraria y, especialmente, evitar que las masas populares atravesaran un período de experiencia política como había ocurrido en Francia en los años del jacobinismo, en 1831 y en 1848".⁶⁹ Entonces en situaciones en que la burguesía emergente carece de condiciones sociales para establecer una completa hegemonía sobre la nueva nación, acude a una "revolución pasiva", intentando una "transformación molecular" de las viejas clases dominantes en socios de un nuevo bloque histórico y sólo una parcial apropiación de las masas populares, para primero crear un Estado como la precondition necesaria para el establecimiento del capitalismo como el modo de producción dominante.

Las ideas de Gramsci proporcionan sólo una formulación general del problema y algo oscuramente planteada. Para aguzarlo, uno debe examinar diversos casos históricos de "revoluciones pasivas" en sus aspectos económicos, políticos e ideológicos. Frente a ellos, el caso indio parece un ejemplo particularmente bueno, pero el examen de la historia moderna india en términos de esta problemática recién ha comenzado. Lo que quiero esquematizar aquí es el marco analítico en el cual la historia ideológica del caso indio puede ser estudiado. El marco intenta localizar, dentro de un contexto histórico de "revolución pasiva", el problema de la autonomía del discurso nacionalista como un discurso del poder.

Los textos nacionalistas fueron dirigidos tanto hacia "el pueblo" que se decía que constituía la nación y hacia los amos coloniales cuya pretensión de ejercer el nacionalismo cuestionaban. Para ambos, el nacionalismo buscó de-

68. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, tr. Q. Hoare y G. Nowell Smith (Nueva York: International Publishers, 1971), pp. 44-120.

69. *Ibid.*, p. 119.

mostrar la falsedad de la pretensión colonial de que los pueblos atrasados eran culturalmente incapaces de gobernarse a sí mismos en las condiciones del mundo moderno. El nacionalismo negó la alegada inferioridad del pueblo colonizado; también afirmó que una nación atrasada se podía “modernizar” a sí misma, manteniendo su identidad cultural. Así produjo un discurso en el cual, incluso al desafiar la pretensión colonial de dominación política, también aceptó las mismas premisas intelectuales de “modernidad” sobre las cuales la dominación colonial se basaba. ¿Cómo vamos a ordenar estos elementos contradictorios en el discurso nacionalista?

Tercera parte

TEORÍA E INTERPRETACIÓN

7. CUATRO FASES DEL NACIONALISMO*

En la historia general de la descolonización ha quedado suficientemente demostrada la tendencia a estar desfasadas la velocidad del cambio exterior y la velocidad de la transformación interna.

Si teniendo en cuenta todas las limitaciones de la periodización, divide esta historia en cuatro fases principales (aquella en que los movimientos nacionalistas se formaron y se cristalizaron, aquella en que triunfaron, aquella en que se organizaron en Estados y aquella, la actual, en que, organizados en Estados, se ven obligados a definir y estabilizar sus relaciones con los otros Estados y con las sociedades irregulares de las que nacieron), esta incongruencia se pone claramente de manifiesto. Los cambios más notables, que llamaron la atención de todo el mundo, se produjeron en la segunda y la tercera de estas fases. Pero el grueso de los cambios de mayor alcance, los que alteran la forma y la dirección generales de la evolución social, se dieron o se están dando en las fases menos espectaculares, la primera y la cuarta.

La primera fase (normativa) del nacionalismo consistió esencialmente en confrontar el denso conjunto de categorías culturales, raciales, locales y lingüísticas de identificación y de lealtad social, que fueron producidas por siglos de historia anterior, con un concepto simple, abstracto, deliberadamente elaborado y casi penosamente consciente de sí mismo, de etnicidad política,

* El fragmento corresponde a la primera parte del capítulo 9 del libro *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, Basic Books, 1969) (trad. cast.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1973, traducido por Alberto Bixio).

de “nacionalidad” propiamente dicha sobre lo que ellos son y lo que no son, tan intensamente ligadas a la sociedad tradicional, fueron desafiadas por las concepciones más vagas, más generales pero no menos cargadas de identidad colectiva, basadas en un confuso sentimiento de destino común que tiende a caracterizar los Estados industrializados. Los hombres que recogieron este desafío, los intelectuales nacionalistas, desencadenaban así una revolución tanto cultural, y hasta epistemológica, como política. Esos hombres intentaban transformar el marco simbólico dentro del cual los individuos experimentaban la realidad social y, en la medida en que la vida es lo que debe importarnos, transformar esa realidad misma.

Que este esfuerzo por revisar las percepciones de sí mismos fuera un penoso empeño cuesta arriba, que en la mayor parte de los lugares no hubiera hecho más que comenzar y que en todas partes continuara siendo una empresa confusa e incompleta, es evidente. En verdad, el éxito mismo de los movimientos de independencia en cuanto a suscitar el entusiasmo de las masas y dirigir las contra el dominio extranjero tendía a eclipsar la fragilidad y estrechez de los fundamentos culturales en que se sustentaban dichos movimientos, porque engendraba la idea de que el anticolonialismo y la redefinición colectiva son la misma cosa. Pero por más que estén en íntima relación (ambos son fenómenos complejos) y por más que presenten interconexiones, no son la misma cosa. La mayor parte de los tamiles, karenos, brahmanes, malayos, sijs, ibo, musulmanes, chinos, nilotas, bengalíes o ashanti encontraban mucho más fácil comprender la idea de que no eran ingleses que la idea de que eran indios, birmayos, malayos, pakistaníes, nigerianos o sudaneses.

Cuando se produjo el ataque en masa (más masivo y más violento en algunos lugares que en otros) contra el colonialismo, el ataque parecía crear por sí mismo la base de una nueva identidad nacional que la independencia no haría sino ratificar. La adhesión popular a una meta política común —hecho que sorprendió a los mismos nacionalistas casi como sorprendería a los colonialistas— fue considerada un signo de profunda solidaridad que una vez producida sobreviviría. El nacionalismo llegó a ser pura y simplemente el deseo —y la exigencia— de la libertad. Transformar la concepción que tenía un pueblo de sí mismo, de su sociedad y de su cultura —el género de empresa absorbió a Gandhi, Jinnah, Fanon, Sukarno, Senghor y ciertamente a todos los acerbos teóricos del despertar nacional— fue identificado por muchos de esos mismos hombres con el acceso al gobierno propio de tales pueblos. “Busquen primero el reino político”: los nacionalistas harán el Estado y el Estado hará la nación.

La tarea de hacer el Estado resultó lo bastante absorbente para permitir esta ilusión y ciertamente toda la atmósfera moral de la revolución se sostuvo durante algún tiempo después de la transferencia de la soberanía. El grado en que esto resultó posible, necesario o aun aconsejable varió ampliamente.

ne desde Indonesia o Ghana en un extremo hasta Malasia o Túnez en el otro. Pero, con unas pocas excepciones, actualmente todos los nuevos Estados organizaron gobiernos que dominan dentro de sus fronteras y que funcionan bien o mal. Y cuando el gobierno asume alguna forma institucional razonablemente reconocible —oligarquía partidaria, autocracia presidencial, dictadura militar, monarquía reacondicionada o, en el mejor de los casos muy parcialmente, democracia representativa— se hace cada vez más difícil afrontar el hecho de que hacer a Italia no es hacer a los italianos. Una vez realizada la revolución política y una vez establecido un Estado, aunque no esté del todo consolidado, se plantea la cuestión: ¿quiénes somos? ¿quiénes hicieron todo esto?, pregunta que se repite desde el fácil populismo de los últimos años de descolonización y los primeros de la independencia.

Ahora que existe un Estado local en lugar de un mero sueño de un Estado, la tarea de los ideólogos nacionalistas cambia radicalmente. Ya no consiste en estimular la alineación popular respecto de un orden político dominado por el extranjero ni en orquestar celebraciones masivas por la defunción de este orden. Ahora consiste en definir o tratar de definir un súbdito colectivo al que puedan referirse internamente las acciones del estado, consiste en crear o tratar de crear la experiencia de un “nosotros” de cuya voluntad parezcan fluir espontáneamente las actividades del gobierno. Y alrededor de esto giran las cuestiones del contenido, del peso relativo y de la apropiada relación de dos abstracciones principales: “el estilo indígena de vida” y “el espíritu de la época”.

Hacer hincapié en la primera es buscar las raíces de una nueva identidad en las usanzas locales, en las instituciones establecidas y en las unidades de experiencia común: la tradición, la cultura, el carácter nacional o hasta la raza. Hacer hincapié en la segunda es mirar las líneas generales de la historia de nuestro tiempo y especialmente lo que uno considera la dirección general y la significación de esa historia. No hay ningún nuevo estado en que estos temas (que tan sólo para darles un nombre habré de llamar “esencialismo” y “epocalismo”) no estén presentes; pocos hay en los que no estén entrelazados el uno con el otro, y sólo hay una pequeña minoría descolonizada de forma incompleta en la cual la tensión entre ambos temas no invada todos los aspectos de la vida nacional, desde la elección de la lengua hasta la política exterior.

La elección de la lengua es, en verdad, un buen ejemplo, que hasta resulta paradigmático. No veo ningún nuevo Estado en el que esta cuestión no haya surgido en una forma u otra en el nivel de la política nacional.¹ La intensidad de la perturbación que dicha cuestión produjo, así como la efectividad

1. Se encontrará una reseña general en J. A. Fishman y otros, *Language Problems of Developing Nations* (Nueva York, 1968).

con que se la trató varían ampliamente, pero a pesar de toda la diversidad de sus expresiones, la “cuestión de la lengua” se refiere precisamente al dilema de esencialismo y epocalismo.

Para quien habla una lengua dada, ésta es más o menos su propia lengua o más o menos la lengua de otro, es más o menos cosmopolita o más o menos provinciano, es un préstamo o una herencia propia, un pasaporte o una fortaleza. La cuestión de saber cuándo y para qué fines se usa la lengua es pues también la cuestión de saber hasta qué punto un pueblo se forma por las inclinaciones de su propio genio y hasta qué punto por las exigencias de su época.

La tendencia a enfocar “el problema de la lengua” desde el punto de vista lingüístico (casero o científico) ha oscurecido en cierto modo este hecho. Casi todo cuanto se ha discutido, dentro de los nuevos Estados y fuera de ellos, acerca de la “idoneidad” de una determinada lengua para su uso nacional fue afectado por la idea de que esa aptitud corresponde a la naturaleza innata de la lengua, a la capacidad de su gramática, de su léxico o de sus recursos “culturales” para expresar complejas ideas filosóficas, científicas, políticas o morales. Pero lo que realmente importa es poder dar a los pensamientos que uno expresa, por crudos o sutiles que sean, la fuerza contenida en su lengua original y ser capaz de participar en movimientos de pensamiento a los cuales sólo pueden dar acceso lenguas “extranjeras” o en algunos casos lenguas “cultas”.

Por eso no tiene importancia en forma concreta el problema de la condición del árabe clásico frente al árabe coloquial en los países de Medio Oriente; o del lugar que ocupa una lengua occidental de “elite” en medio de un conjunto de lenguas “tribales” del Sahara africano; o la compleja estratificación de lenguas locales, regionales, nacionales e internacionales en la India o en las Filipinas, o el reemplazo de una lengua europea de limitada significación mundial por otras de mayor significación en Indonesia. La cuestión subyacente es la misma. No se trata de que esta o aquella lengua esté “desarrollada” o sea “capaz de desarrollo”; se trata de saber si esta o aquella lengua es psicológicamente apta y si constituye un vehículo para llegar a la comunidad más amplia de la cultura moderna.

No es porque al swahili le falte una sintaxis estable o porque el árabe no pueda construir formas combinadas –proposiciones dudosas ambas en todo caso² por los que los problemas lingüísticos son tan prominentes en el Ter-

2. Sobre la primera (no aceptada sino atacada), véase L. Harries “Swahili in Modern East Africa” en Fishman *et al.*, *Language Problems*, pág. 426. Sobre la segunda (aceptada durante una aguda discusión desarrollada de conformidad con las líneas generales de esta exposición) véase C. Gallagher “North African Problems and Prospects: Language and Identity”, en *Language Problems*, pág. 140. Por supuesto, lo que

cer Mundo; esto se debe a que la enorme mayoría habla una gran variedad de lenguas en los nuevos Estados y a que los dos aspectos de esta doble cuestión tienden a obrar en sentido inverso. Lo que para el hablante corriente es el vínculo natural de pensamientos y sentimientos (y especialmente en casos en que el árabe, el hindi, el amharico, el jmer, o el javanés es además el vehículo de una desarrollada tradición religiosa, literaria y artística) es, desde el punto de vista de la actual corriente de la civilización del siglo XX, virtualmente patois. Y lo que para esa corriente de la civilización son los vehículos establecidos de su expresión representan para aquel hablante, en el mejor de los casos, lenguas a medias familiares de pueblos aún menos familiares.³

Formulado de esta manera, el “problema de la lengua” es sólo el “problema de la nacionalidad” en pequeño, aunque en algunos lugares los conflictos que surgen de él son suficientemente intensos para hacer que la relación parezca invertida. De un modo generalizado, la cuestión “¿quiénes somos nosotros?” significa preguntar qué formas culturales —qué sistemas de símbolos significativos— deben emplearse para dar valor y sentido a las actividades del Estado y, por extensión, a la vida civil de sus ciudadanos. Las ideologías nacionalistas construidas con formas simbólicas extraídas de tradiciones locales —es decir, que son esencialistas— tienden, como los idiomas vernáculos, a ser psicológicamente aptas pero socialmente aislantes; las ideologías construidas con formas propias del movimiento general de la historia contemporánea —es decir, son epocalistas— tienden, como las lenguas francas, a ser socialmente desprovincializantes, pero psicológicamente forzadas.

Sin embargo, rara vez una ideología es puramente esencialista o pura-

quiero decir no es que las cuestiones técnicas lingüísticas no tengan relevancia en los problemas de la lengua en los nuevos Estados, sino tan sólo que las raíces de tales problemas son mucho más profundas y que la difusión de diccionarios, acepciones estandarizadas, mejorados sistemas de escritura y una instrucción racionalizada, aunque valiosos en sí mismos, no tocan la dificultad central.

3. Hasta ahora la principal excepción en lo tocante al Tercer Mundo en general es América Latina, pero allí —como confirmación de la regla— las cuestiones de la lengua son mucho menos prominentes que en los nuevos Estados propiamente dichos, y tienden a reducirse a un grupo de problemas de educación. (Por ejemplo, véase D. H. Burns, “Bilingual Education in the Andes of Perú”, en Fishman *et al.*, *Language Problems*, págs. 403-413). En qué medida el hecho de que el español (o incluso el portugués) sea un vehículo suficiente del pensamiento moderno para que se sienta como un camino que conduce a él y en qué medida es un vehículo suficientemente marginal del pensamiento moderno para que no constituya un camino muy bueno hacia él es una cuestión que desempeñó cierto papel en la provincialización intelectual de América Latina —de suerte que esta región tuvo un problema de lengua sin darse cuenta de ello— y es una cuestión interesante e independiente.

mente epocalista. Todas son mixtas y, en el mejor de los casos, se puede hablar sólo de una tendencia en una dirección o en otra, y a menudo ni siquiera eso. La imagen que tenía Nehru de la "India" era sin duda fuertemente epocalista, la de Gandhi era fuertemente esencialista; pero el hecho de que el primero fuera discípulo del segundo y el segundo fuera protector del primero (y el hecho de que ninguno de los dos logró convencer a todos los indios de que no era un inglés moreno, en un caso, o de que no era un reaccionario medieval, en otro) demuestra que la relación entre los dos caminos que llevan al autodescubrimiento es una relación sutil y hasta paradójica. Y ciertamente, los nuevos Estados más ideologizados —Indonesia, Ghana, Argelia, Egipto, Ceilán y otros— tendieron a ser tan intensamente epocalistas como intensamente esencialistas al mismo tiempo, en tanto que los países más esencialistas como Somalia y Camboya, o más epocalistas como Túnez o las Filipinas representaron más bien las excepciones.

La tensión entre estos dos impulsos —moverse con la oleada del presente y aferrarse a una línea heredada del pasado— da al nacionalismo de los nuevos estados su peculiar aire de estar fuertemente inclinado a la modernidad y al mismo tiempo de sentirse moralmente ofendido por las manifestaciones de la modernidad. En esto hay cierta irracionalidad. Pero se trata de algo más que de un desarreglo colectivo; lo que se está desarrollando es un verdadero cataclismo social.

8. ETNICIDAD Y NACIONALISMO EN EUROPA HOY*

Los historiadores somos al nacionalismo lo que los cultivadores de amapola en Pakistán son a los heroínómanos: proveemos la materia prima esencial para el mercado. Nación sin pasado es un término en sí contradictorio. Lo que hace a una nación es el pasado, lo que justifica a una nación ante las otras es el pasado, y los historiadores son las personas que lo producen. Por ello, mi profesión, que siempre ha estado mezclada con la política, se torna un componente esencial del nacionalismo. Más aún que los etnógrafos, los filólogos y otros proveedores de servicios étnicos y nacionales también implicados.

¿En qué términos discuten los armenios y los azeríes acerca de quién tiene derecho sobre la montaña Karabaj, que está en Azerbaiján, pero es habitada fundamentalmente por armenios? Con argumentos sobre albanos caucásicos, un pueblo que ya dejó de existir pero que en la Edad Media habitaba la región en disputa. ¿Eran éstos más parecidos o diferentes a los armenios que están allí ahora? Este es en esencia un problema de investigación histórica, en este caso de debates históricos infinitamente especulativos (tomo este ejemplo de Nora Dudwick de la Univesidad de Pensylvania).

Lamentablemente, la historia que los nacionalistas quieren no es la historia que podrían proporcionar los historiadores profesionales, aun los más

* Este texto se basa en una conferencia ofrecida en la American Anthropological Association. Fue publicado en *Anthropology Today*, vol. 8, N° 1, febrero de 1992, pp. 3-8. Se publica con la autorización expresa del autor.

comprometidos ideológicamente. Es una mitología retrospectiva. Permítanme repetir las palabras de Ernest Renan en su famosa conferencia “Qué es una nación” en 1882: “Olvidar la historia, o incluso el error histórico (*l’erreur historique*), es un factor primordial en la formación de una nación, por lo que el avance de los estudios históricos es, a menudo, perjudicial para una nacionalidad”. Así, un historiador que escribe acerca de etnicidad o del nacionalismo no puede sino realizar una intervención política o ideológicamente explosiva.

Déjenme empezar con una duda semántica. Si existiese hoy en día algún criterio estándar sobre lo que constituye una nación con una demanda de autodeterminación, que significaría el establecimiento de un Estado-nación territorialmente independiente, éste sería el étnico-lingüístico, ya que el idioma es usado, donde es posible, para expresar y simbolizar etnicidad. Obviamente, a veces esto no es posible porque la investigación histórica demuestra concluyentemente que el tipo de lenguaje escrito estandarizado que puede ser utilizado para representar etnicidad o nacionalidad es más bien una construcción histórica tardía —mayormente del siglo XIX o aun posterior— y en cualquier caso muy a menudo éste no existe en absoluto, como entre serbios y croatas.

Aun en este caso, sin embargo, es hecha la distinción étnica, independientemente de lo que ella signifique. Pasé mis vacaciones en una cabaña de Gales, que es administrativa y legalmente menos distinto de Inglaterra de lo que Connecticut es del Estado de Nueva York. Aun cuando por mi parte no había hablado galés por largo tiempo y, en verdad, los nativos han olvidado la pronunciación galesa de nuestros lugares con nombres celtas, no cruzaría las mentes de mis vecinos que sólo el hecho de vivir allí me hacía galés. Debo añadir, por supuesto, que ellos disponen del concepto de etnicidad, como no hubiese sido disponible para mis vecinos si yo compraba una cabaña en Suffolk, a menos que ellos fueran antisemitas. Allí, yo sería a lo mucho un extranjero, pero ellos habrían tenido que definirse frente a mí como los nativos se definen frente a los intrusos, o en términos de clasificación social. Esta sería, probablemente, una fórmula menos efectiva de hacer distinciones que “eticidad”, aunque yo no tenga claro por qué.

Hasta donde sé, todo movimiento separatista en Europa está basado en la “eticidad”, lingüística o no, es decir, en asumir que “nosotros” los vascos, catalanes, escoceses, croatas o georgianos somos gente distinta de los españoles, ingleses, serbios o rusos y, por lo tanto, no deberíamos vivir en un mismo Estado con ellos. Este no es el caso, aún, en la mayor parte de Asia, África y las Américas al sur de la frontera canadiense.

¿Por qué, entonces, necesitamos dos palabras que nos ayuden a distinguir nacionalismo de etnicidad, aun cuando ambas están estrechamente identificadas en la actualidad? Porque estamos tratando con conceptos diferentes y, ciertamente, no comparables.

El *nacionalismo* es un programa político bastante reciente en términos históricos, que sostiene que los grupos definidos como “naciones” tienen el derecho a formar –y por eso podrían hacerlo– estados territoriales del tipo del que se volvió estándar desde la Revolución Francesa. Sin este programa, realizado o no, “nacionalismo” es un término sin significado. En la práctica el programa implica usualmente ejercer control soberano, hasta donde sea posible, sobre una franja continua de territorio con límites claramente definidos habitados por una población homogénea que forma un cuerpo esencial de ciudadanos. O, más bien, de acuerdo con Mazzini, incluye la totalidad de tal población: “Cada nación un Estado y sólo un Estado para cada nación”. Dentro de dichos Estados un solo idioma, el de la “nación” en cuestión, es el dominante o, más bien, goza de un privilegiado status o monopolio oficial. Observo de paso que de definirse las naciones en términos etnolingüísticos, probablemente no más de una docena de las 170 entidades políticas individuales en el mundo cumplen siquiera con la primera mitad del programa mazziniano.

El nacionalismo, o mejor, para usar la lúcida frase del siglo XIX, “el principio de nacionalidad”, asume “la nación” como dada, así como una democracia asume “el pueblo” como dado. En sí mismo no nos dice nada acerca de lo que constituye tal nación, aunque desde fines del siglo XIX –pero comúnmente no mucho antes que eso– ha sido crecientemente definido en términos etnolingüísticos. Debo recordarles, sin embargo, que versiones más tempranas del principio de nacionalidad, que describo en mi libro como “democrático-revolucionarias” y “liberales”, no tienen las mismas bases aunque existan coincidencias. Ni el idioma ni la etnicidad son esenciales para el nacionalismo revolucionario original, del cual los Estados Unidos son la mayor expresión viviente.

El nacionalismo liberal clásico del siglo XIX fue lo opuesto a la búsqueda actual de una identidad grupal a través del separatismo. Aquel intentaba extender la escala de las unidades humanas sociales, y culturales: unificar y expandir antes que restringir y separar. Esta es una razón por la cual los movimientos de liberación nacional del tercer mundo congeniaban con las tradiciones, tanto liberales como democrático-revolucionarias del siglo XIX. Los nacionalistas anticoloniales descartaron –o por lo menos subordinaron– el “tribalismo”, el “comunismo” u otras identidades sectoriales o regionales por antinacionales y, por servir a los conocidos intereses imperialistas de “dividir y reinar”. Gandhi y Nehru, Mandela y Mugabe, o para tal caso el fallecido Zulfikhar Bhutto, quien reclamaba sobre la ausencia de un sentido de nacionalidad paquistaní, no son ni fueron nacionalistas del tipo de Landsbergis o Tudjman. Ellos sintonizaban exactamente con Massimo d’Azeglio quien decía, después de que Italia había sido unificada políticamente: “Ya hicimos Italia, ahora tenemos que hacer italianos”, a partir de los habitantes de la península que tenían toda suerte de identidades, pero ninguna basada en un lenguaje que ellos no hablaban y en un Estado que vino al mundo sobre

sus cabezas. No hubo nada primordial acerca de la italianidad, así como nada hay de sudafricanidad en el Consejo Nacional Africano.

Por otro lado, la etnicidad, lo que quiera que ella signifique, no es programática ni menos un concepto político. Puede adquirir funciones políticas en determinadas circunstancias y puede hallársela, por lo mismo, asociada con programas, incluyendo algunos nacionalistas y separatistas. Hay múltiples buenas razones por las cuales el nacionalismo anhela una identificación con la etnicidad, porque ésta provee el *pedigree* histórico que la “nación” carece en la gran mayoría de los casos. Al menos eso es lo que hace en regiones de antigua cultura escrita como Europa, donde los mismos nombres de los grupos étnicos persisten por largos períodos aun cuando puedan describir realidades sociales diferentes y cambiantes. La etnicidad, cualquiera que sea su base, es una forma fácilmente definible de expresar un sentido real de identidad grupal que vincula a los miembros de “nosotros” porque enfatiza las diferencias con “ellos”.

No es claro lo que tienen en común, más allá de no ser “ellos”, especialmente hoy en día —tal como veremos luego—. De cualquier manera, la etnicidad es una forma de llenar los contenedores vacíos del nacionalismo. Así, Sabino Arana inventa el nombre Euskadi para el país de un pueblo que por largo tiempo se había dado a sí mismo, siéndole reconocido, un nombre colectivo (vascos, gascones o lo que fuese), pero sin sentir necesidad alguna por algún tipo de país, Estado o nación que Arana tuviera en mente.

En otras palabras, el nacionalismo pertenece a la teoría política —la etnicidad a la sociología o la antropología social. Aquel puede tomar el Estado o cualquier otra forma de organización política o puede quedarse solo. Si se torna político, no tiene especial afinidad por la política de etiquetas étnicas. Lo único que el nacionalismo requiere de la etiqueta política, cualquiera que ésta sea, es que ejerza una fuerte atracción sobre los miembros del grupo étnico. Un caso extremo, ahora largamente olvidado, es la atracción que tuvo el apasionadamente no-étnico partido bolchevique en el período revolucionario en lo que ha venido a ser Letonia. La prominencia de algunos nombres letones en los últimos días del comunismo soviético recuerda los días cuando los fusileros letones fueron para Lenin lo que los guardias suizos son al Papa. Hay un coronel Alksnis en el lado de los “duros” y Otto Latsis de Kommunist e Izvestia en el lado reformador.

Si esto es así, ¿por qué, entonces, la mutación general europea de la política étnica en políticas nacionalistas? Esta mutación asume dos formas, las cuales tienen poco o nada en común excepto la necesidad o el deseo de controlar la política estatal: separatismo nacional y xenofobia nacional, lo que significa estar en contra de los extranjeros para afirmar “nuestro” propio Estado y estar contra ellos excluyéndolos de “nuestro” Estado ya existente. Encuentro más difícil dar cuenta de la segunda variante que de la primera, para lo cual hoy en día hay tanto explicaciones específicas como generales.

Antes de intentar responder estas preguntas, permítanme recordarles una vez más que hay vastas áreas del Planeta, donde las políticas étnicas, aun cuando agrias, no son nacionalistas, algunas veces porque la idea de una población étnicamente homogénea ha sido olvidada en algún momento del pasado, o nunca existió —como en los Estados Unidos— o porque el programa de establecer Estados étnico-lingüísticos separados territorialmente es irrelevante y no práctico. Estados Unidos es otra vez un caso a anotar, pero la situación también surge en la mayoría de los Estados descolonizados del Tercer Mundo. Cualquiera que sea la animosidad de los conflictos interétnicos y de gueto, el separatismo no es una opción seria y no tiene sentido para cualquier grupo, étnico o de otro tipo.

Para retornar al tema central. La razón específica de la actual ola de separatismo nacionalista en Europa es histórica. Los pollitos de la Primera Guerra Mundial están de vuelta en el gallinero. Los explosivos incidentes de 1989-1991 han sido creados en Europa, y estoy tentado de añadir: en el Medio Oriente, por el colapso de los imperios multiétnicos habsburgo, otomano y ruso en 1917-1918, y por la naturaleza de los acuerdos de paz de la posguerra en relación con sus Estados sucesores. La esencia de éstos, deben recordar, fue el plan wilsoniano de dividir a Europa en Estados territoriales etnolingüísticos, un proyecto tan peligroso como impracticable, excepto en su costo de violenta expulsión de masas, coerción y genocidio con el que fue luego pagado. Déjenme añadir que la teoría leninista de las naciones sobre la cual posteriormente se construyó la Unión Soviética (y Yugoslavia) era esencialmente la misma, aunque en la práctica —al menos en la URSS— complementada por el sistema austro-marxista de nacionalidad como una elección individual en la cual todo ciudadano tiene el derecho de decidir, a los dieciséis años, de dónde viene.

No quiero documentar en extenso mi tesis, pero el conflicto de eslovacos con checos, croatas con serbios, pudo no existir antes de 1918 cuando estos mismos pueblos fueron puestos en los mismos Estados. El nacionalismo báltico, que había sido la menor preocupación política de los zares y escasamente existía en 1917, fue nutrido por el establecimiento de pequeños Estados independientes como parte del cinturón de cuarentena contra la infección bolchevique. Contrariamente, asuntos nacionales que eran serios o aun explosivos antes de 1914 han terminado: pienso en la famosa “cuestión Macedonia”, en Ucrania o, incluso, en la demanda por restaurar la Polonia histórica. Ucrania (excepto en la parte antiguamente habsburgo) y Macedonia no mostraron signos de querer romper hasta que la URSS y Yugoslavia habían sido destruidas por otras manos, y ellos descubrieron que tenían que tomar algunas acciones en defensa propia.

Es, por ello, más importante que nunca rechazar la teoría “primordialista” de la etnicidad, sin mencionar la autodeterminación nacional. Para los antropólogos ésta puede ser una declaración sin controversia. Es a los historiado-

res a quienes debe recordarse cuán fácilmente pueden ser cambiadas las identidades étnicas, como atestigua el ánimo nacionalista contra la “asimilación”, tan familiar en los debates judíos sobre el judaísmo. La Europa de principios del siglo XX estuvo llena de hombres y mujeres que, como sus propios nombres lo indican, habían escogido ser alemanes o magiares o franceses o fineses, y aún hoy el nombre del presidente Landsbergis y de una serie de eslovenos prominentes, sugieren la idea de padres alemanes optando por otra identidad colectiva.

Contrariamente, un antropólogo alemán, Georg Elwert, nos recuerda que el concepto de *Volksdeutsche*, el alemán étnico que por la constitución de la República Federal tiene “derecho de retornar” a su patria, como los judíos a Israel, es una construcción ideológica. Algunos de los que lo hicieron, como los menonitas europeos orientales, no eran en absoluto alemanes (a menos que se consideren tales a todos los hablantes de lenguas germánicas) sino flamencos y frisios. Y los únicos pobladores europeo-orientales de origen alemán que actualmente se ven a sí mismos, entre otras cosas, como lingüística y culturalmente alemanes —a punto de organizar colegios alemanes que enseñen el alemán estándar— no gozan del “derecho de retornar” excepto a Israel. Ellos fueron los judíos orientales de clase alta y media, cuya misma elección de apellidos —Deutscher, Ginzburg, Shapiro— refleja orígenes no olvidados. Elwert nota incluso que hay aldeas transilvanas donde el alto alemán (distinto de los dialectos teutones actualmente hablados) fue conocido antes del período de Hitler como *Judenduitsch*. Tales son las paradojas de la etnicidad primordial.

Aun así no puede negarse que las identidades “étnicas” que no tenían hasta ayer significación política o aun existencia (por ejemplo ser un “lombardo”, que es ahora el título de ligas xenofóbicas en el norte de Italia) puede adquirir un genuino asidero como distintivo de idea de grupo de la noche a la mañana. En mi libro *Nations and Nationalism since 1780** sugiero que estos cambios de corto plazo y traslados de identidades étnicas constituyen “el área de estudios nacionales en la cual pensar e investigar son urgentemente necesarios hoy en día”, y mantengo esta opinión.

Hay buenas razones por las cuales la etnicidad (lo que quiera que esto sea) debería estar politizada en las sociedades multiétnicas modernas, que característicamente toman la forma de una diáspora de guetos principalmente urbanos, combinada con un agudo incremento de las oportunidades de fricción entre grupos étnicos. La democracia electoral produce una maquinaria lista para que grupos minoritarios peleen efectivamente por una porción de recursos esenciales, tan pronto como aprenden a actuar y están suficiente-

*Traducción al castellano: *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1995 [n. del t.].

mente concentrados para propósitos electorales. Esto da a los grupos transformados en guetos una enorme influencia potencial. Asimismo, por razones tanto de política como de ideología, y también de la organización económica cambiante, se atrofia el mecanismo para diluir las tensiones interétnicas al asignar "nichos" separados a los diferentes grupos. Ellos compiten ahora, no por recursos comparables ("separados pero iguales" como decía la frase), sino por los mismos recursos en el mismo mercado laboral, de vivienda, educacional u otros. Y en esta competencia, al menos para los que tienen pocas ventajas, la presión de grupo para favores especiales ("acción afirmativa")* es el arma disponible más poderosa.

Donde por cualquier razón la participación en política es baja, como hoy en los Estados Unidos, o se debilita el tradicional apoyo de masas, como en el Partido Demócrata norteamericano o en el Laborista británico, los políticos prestan más atención a las minorías, de las cuales los grupos étnicos son una variante. Es posible ver grupos pseudoétnicos inventados con propósitos políticos, como el intento de una parte de la izquierda británica de clasificar a todos los inmigrantes del Tercer Mundo como "negros" para darles mayor capacidad dentro del Partido Laborista por el que la mayoría de ellos vota. Así las nuevas "secciones negras" del partido incluirán bangladeses, paquistaníes, indo-occidentales, indios y presumiblemente chinos.

Sin embargo, el centro de la politización étnica no es instrumental. Lo que vemos hoy es, generalmente, un repliegue de la identidad social a la grupal. Esto no es necesariamente político. Uno piensa en la nostalgia familiar por "raíces", las cuales hacen que los hijos de los judíos asimilados, secularizados y anglicanizados redescubran el confort de rituales ancestrales, y tengan recuerdos sentimentales de los *shtetl* que ellos nunca habían conocido. A veces cuando esto se autodenomina político es únicamente por innovación semántica, como en la frase "lo personal es lo político". Incluso tiene inevitablemente una dimensión política. Pero, ¿bajo qué circunstancias empieza a ser políticamente separatista?

Miroslav Hroch ha tratado de responder a esta pregunta para el caso de Europa central y oriental a partir de compararlas con el nacionalismo lingüístico de pequeñas naciones del siglo XIX. Un elemento resalta en ambos casos y es que es mucho más fácil comprender las demandas del idioma que la teoría e instituciones de la democracia y la sociedad constitucional, especialmente para gente que carece tanto de la educación política como de experiencia política. Así, Hroch encuentra crucial la desorientación social:

En una situación social en la que el viejo régimen está colapsando, donde las

* Se refiere a la política oficial norteamericana contra la discriminación que establece la necesidad de incluir minorías en organismos públicos y privados [n. del t.].

viejas relaciones estaban disolviéndose y la inseguridad general estaba creciendo, los miembros del grupo étnico no-dominante veían la comunidad del idioma y la cultura como la certeza última, el valor demostrable sin ambigüedades. Hoy, al haberse quebrado el sistema de economía planificada y seguridad social, nuevamente –la situación es análoga– el idioma actúa como un sustituto para factores de integración, en una sociedad en desintegración. Cuando la sociedad falla, la nación aparece como última garantía.

La situación en las ex sociedades socialistas y especialmente en la ex URSS es clara. Ahora que tanto el marco material y las rutinas de la vida cotidiana han caído, ahora que repentinamente se niegan todos los valores establecidos, ¿qué es el ciudadano de la URSS, en qué puede él o ella creer?

Asumiendo que el pasado es irrecuperable, las posiciones obviamente retardatarias son la etnicidad y la religión, individualmente o combinadas. En gran medida la etnicidad se vuelve nacionalismo separatista por las mismas razones por las que los movimientos de liberación establecieron sus Estados dentro de las fronteras de imperios coloniales precedentes. Estas son las fronteras existentes pues la misma constitución soviética había dividido el país en subunidades territoriales teóricamente étnicas, yendo desde áreas autónomas hasta plenas repúblicas federales. Suponiendo que la unión se hiciera pedazos, estas serían las líneas por donde se produciría naturalmente la fractura. Es una curiosa ironía de la historia que fuese Stalin quien dio a Lituania su ciudad capital (entre las guerras estuvo en Polonia) y Tito quien crease, para debilitar el chauvinismo granserbio, una Croacia con una fuerte minoría serbia.

Sin embargo, no debemos inferir –al menos aún– que el nacionalismo de masas está presente en todos los movimientos separatistas. Hasta el momento, la guerra civil yugoslava ha sido hecha principalmente por minorías activistas a las que se sumaron los profesionales. ¿Empezar a ser –será– una verdadera guerra popular? No lo sabemos, pero hay al menos 2,8 millones de familias yugoslavas, aquellas que produjeron los 1,4 millones de matrimonios mixtos, mayormente croatas-serbios, para quienes la elección de una identidad étnica exclusiva debe ser compleja.

Si las raíces de la política étnica en la desorientación social son nítidas en los ex países socialistas, esta misma desorientación social se halla por otras razones en cualquier parte. ¿Es casual que el separatismo de Quebec se convirtiera en una fuerza mayoritaria al final de una década durante la cual la tasa de natalidad había caído virtualmente a la mitad y (por primera vez) debajo de la de Canadá?¹ Las décadas desde 1950, los cuarenta años más revolucionarios de la historia de la sociedad humana, deberían llevarnos a esperar una desinte-

1. Gerald Bernier, Robert Bailly *et al.* *La Québec en chiffres de 1850 à nos jours*, Montreal, 1986, p. 28.

gración masiva de los viejos valores, un colapso de las viejas certezas. No es tan obvio que la "nación" sea una posición regresiva en todas partes, como en aquellas cuyas fronteras fueron dibujadas sobre las líneas wilsonianas-leninistas después de 1918, ni es tampoco una religión muy antigua. Pero cumple tal rol, y se ve alentado por el efecto demostrativo de lo ocurrido en Europa central y oriental, donde las condiciones locales son favorables.

No obstante, el separatismo es excepcional en Europa fuera de la ex zona soviética. La xenofobia nacional que deriva en racismo es casi universal. Y plantea un problema que no puedo resolver. ¿Qué es exactamente lo que se defiende contra "el otro" identificado con los extranjeros inmigrantes? Lo que constituye "nosotros" plantea por lo menos un problema, ya que la definición se da usualmente en términos de Estados existentes. "Nosotros" son franceses o suecos o alemanes, o aun miembros de subunidades definidas políticamente como lombardos, pero distinguidos de los "ellos" invasores, por ser los "verdaderos" franceses o alemanes o británicos definidos (usualmente) por descendencia putativa o por una larga residencia. Quiénes son "ellos" no es difícil. "Ellos" son reconocibles como "no nosotros", más usualmente por color u otro estigma físico, o por idioma.

Donde estos signos no son obvios, pueden hacerse discriminaciones más sutiles: los quebequenses que se niegan a comprender a los anglófonos que hablan con acento canadiense, sí responderán a los anglófonos que hablan con entonación británica o norteamericana; de la misma manera, los flamencos claman no entender el francés hablado con acento belga, pero sí comprenden francés-francés. No estoy seguro de hasta qué punto, sin estas marcas visibles o audibles de ser extranjeros, "ellos" serían reconocidos por diferencias culturales, aunque en las reacciones racistas hay mucho de tales cosas: la manera en que los buenos franceses se sienten insultados por los olores de la cocina norafricana, o los buenos británicos por el curry emanando de sus vecinos. De hecho, como lo sugiere la expansión global de los restaurantes hindúes y chinos, la xenofobia está dirigida directamente contra las personas extranjeras, no contra las importaciones culturales.

Sería tentador decir: lo que se defiende contra los extranjeros son los puestos de trabajo, y hay una cierta verdad en esta proposición. Al parecer, la mayor parte de la base social de los movimientos racistas europeos tal como el Frente Nacional Francés está en los jóvenes de la clase obrera—skin-heads y afines—; una larga era de empleo total o virtualmente garantizado terminó en Europa occidental durante los setenta y en Europa central y oriental al final de los ochenta. Desde entonces, Europa está viviendo en sociedades de desempleo masivo y empleo incierto. Más aún, como ya he señalado, los mecanismos sociales que asignaban a cada grupo "nichos" diferentes y no competitivos están siendo erosionados o son políticamente inaceptables. La relativamente repentina aparición de partidos xenófobos, o de los temas xenófobos en política, se debe enormemente a esto.

Sin embargo, ésta es claramente sólo una parte de la respuesta. Lo que se está defendiendo no es simplemente la posición de los individuos del grupo A contra el desafío de intrusos. Si esto fuera así no podríamos hallar la genuina dificultad sobre el influjo de extranjeros (o la influencia foránea) que, en términos realistas, no puede amenazar a los miembros del grupo como individuos: por ejemplo, la insistencia de sectores de ciudadanos norteamericanos de que —de todos los idiomas— el inglés deba ser protegido contra los idiomas de inmigrantes a través del otorgamiento de un monopolio oficial de uso público. En algún sentido, ésta es la idea de “nosotros” como un cuerpo de gente unido por un incontable número de cosas que “nosotros” tenemos en común: una “forma de vivir” en el sentido más amplio y un territorio común de existencia en el cual vivimos, cuyo paisaje es familiar y reconocible. Es la existencia de esto la que se ve amenazada por el influjo de afuera. Virtualmente, cada ítem singular de la lista de lo que “nosotros” como ingleses, franceses, alemanes o checos decimos tener en común puede ser adquirido por inmigrantes que así lo deseen, excepto la apariencia física, en los casos en que ésta difiere marcadamente de la norma de la población receptora. Más aún, algunos de los países donde la xenofobia ha sido movilizada políticamente de manera poderosa, son lugares como Francia, que en el pasado recibieron, alentaron y asimilaron exitosamente inmigraciones masivas en una extensión comparable a veces a la de Estados Unidos: italianos, españoles, polacos y aún norafricanos. Algunos países que tienen mucha experiencia sobre el peligro extranjero tienen actualmente muy poca inmigración. En realidad, ellos hacen todo lo posible para no tener ninguna. Este es el caso de los países escandinavos —pienso en Finlandia e Islandia en particular— aunque la ideología liberal predominante hace embarazoso admitir esta forma de intolerancia. Finlandia hace virtualmente imposible la inmigración permanente, pero hasta el colapso de la URSS ésta podría ser difícilmente descripta como un peligro claro y presente.

No niego, obviamente, que dentro de las sociedades pueda existir un conjunto específico de hábitos y formas de vida que sufran transformaciones debido, entre otras cosas, a una inmigración excesiva. Emocionalmente, la mayoría de nosotros podemos comprender los sentimientos de la aldea pirinea que decide bloquear su fuente de agua pública para que ni siquiera los ciclistas sedientos que pasean por la región tengan un incentivo para atravesarla. Sería insincero, aun para aquellos de nosotros que tenemos otra visión, pretender que no sabemos lo que hace veinte años hizo a un tradicionalista británico como Enoch Powell llamar a detener la inmigración masiva y que los gobiernos británicos de ambos partidos siguieran su dirección. Es más, todos nosotros aplicamos el mismo criterio cuando sirve para salvar nuestro medio ambiente preferido, humanos y no humanos, de “ser arruinados” por demasiada gente o el tipo inadecuado de ésta. El asunto no es si algunos lugares, o aun algunas regiones y países deben ser, o podrían aún ser protegidos de la

disrupción del cambio, sino si esto es lo que la moderna xenofobia política está tratando de hacer.

En efecto, el miedo a lo extranjero es hoy raramente una defensa tradicionalista nacional de viejos modos de vida contra el virus foráneo. Esta forma de xenofobia cultural fue en realidad común en los cincuenta, principalmente en versiones antinorteamericanas, pero esa batalla ha sido olvidada hace tiempo. Culturalmente, las pandillas más militantes que golpean inmigrantes en nombre de la nación pertenecen a la cultura juvenil internacional y reflejan sus modos y modas, jeans, rock punk, comidas rápidas y demás. En realidad, para la mayoría de los países en los cuales la xenofobia es ahora una epidemia, las viejas formas de vida han cambiado tan drásticamente desde los cincuenta que queda muy poco de ellas por defender. Actualmente, se necesita que alguien haya vivido como adulto los últimos cuarenta años para apreciar cuán extraordinariamente difería la Inglaterra de los setenta de la de los cuarenta, y Francia, Italia o España de los ochenta de las de principios de los cincuenta.

Y me parece que ésta es la clave. Este es el punto de contacto con el separatismo o el ingreso en el fundamentalismo (como vemos, por ejemplo, en América Latina). Todos son comprensibles como síntomas de desorientación social, del deshilachamiento, y a veces rompimiento, de los hilos de lo que solía ser el tejido que mantenía unida a la gente en la sociedad. La fuerza de esta xenofobia es el miedo a lo desconocido, a la oscuridad en la que podemos caer cuando desaparecen los hitos que parecían proveer un objetivo, una delimitación permanente y positiva de nuestra pertenencia conjunta. La pertenencia conjunta, preferiblemente en grupos con símbolos visibles y señas de reconocimiento, es más importante que nunca en sociedades en las cuales todo se combina para destruir lo que mantiene a los seres humanos juntos en comunidades. *Paris is Burning*, un reciente documental cinematográfico, presenta a una de las poblaciones de individuos más marginalizados, excluidos y anónimos imaginables: las reinas negras disfrazadas en Nueva York. Nada es más chocante y triste que ver cómo esta gente —descastada y despreciada por todos, incluyendo sus parientes, viviendo en y para sus bailes regulares donde compiten en disfrazarse para actuar, por un momento, los roles que les gustaría desempeñar en la vida real y saben que no pueden— reconstruye sus propios grupos humanos. En éstos, llamados “familias”, los individuos pueden sentir que ellos no están completamente débiles y solos.

Para aquellos que no pueden confiar más en pertenecer a algún otro lugar hay al menos otra comunidad imaginada a la cual pueden pertenecer: la cual es permanente, indestructible, y cuya pertenencia es cierta. Una vez más, “la nación”, o el grupo étnico, “aparece como la última garantía” cuando falla la sociedad. No tienes que hacer algo para pertenecer a ella. No puedes ser echado. Naces en ella y quedas en ella. Como Eugene Roosens dice en *Creating Ethnicity*, el libro que con *Ethnic Groups* de Frederik Barth, he hallado

particularmente útil: “Después de todo, nadie puede cambiar ‘el pasado’ del cual descende, y nadie puede deshacer quién es uno”. ¿Y cómo saben los hombres y mujeres que pertenecen a esta comunidad? Porque pueden definir a los otros señalando quiénes no pertenecen, quiénes no deberían pertenecer, quiénes nunca pueden pertenecer a ella. En otras palabras, por xenofobia. Y porque vivimos en una era en la que todas las otras relaciones humanas y los valores están en crisis, o al menos en alguna parte de un viaje hacia destinos desconocidos e inciertos, la xenofobia parece volverse la ideología de masas del *fin de siècle* de esta centuria. Lo que hoy mantiene unida a la humanidad es la negación de lo que la raza humana tiene en común.

¿Y dónde nos deja todo ello a nosotros los historiadores, a quienes no sólo nos están diciendo que sólo negros y blancos, o vascos o croatas pueden comprender apropiadamente la historia de sus respectivos grupos, sino también que debemos inventar la suerte de historia que ellos quieren “comprender”? Al menos nos deja, debería dejarnos, la libertad de ser escépticos. Nada bueno vendrá de ello, pero al menos no durará eternamente.

Anthony D. Smith

9. ¿GASTRONOMÍA O GEOLOGÍA? EL ROL DEL NACIONALISMO EN LA RECONSTRUCCIÓN DE LAS NACIONES*

¿Es la nación una totalidad sin costuras o un menú a la carta? ¿Es un depósito inmemorial descubierto por la arqueología y explicado por la historia o un artefacto reciente creado por los artistas y suministrado por los chefs de los medios de comunicación a un público perplejo? ¿Han de compararse los nacionalistas con exploradores intrépidos de un pasado a menudo distante o con ingenieros sociales y artistas imaginativos del presente? ¿Es el nacionalismo el que crea las naciones o son las naciones las que forman la matriz y el semillero de los nacionalismos? El debate que se ha desarrollado en torno a estos temas representa una tentativa radical de repensar el problema de las naciones y del nacionalismo en el mundo moderno. Pero tiene también ramificaciones mucho más amplias y más profundas para nuestra comprensión de la historia y de la etnicidad. Quiero explorar aquí algunos de estos temas y recomendar una posición que sitúa las naciones y el nacionalismo dentro de una trayectoria histórica mucho más prolongada, que hace justicia tanto a los elementos creados como a los recibidos de la identidad nacional y trata de aprehender la energía explosiva de los nacionalismos.

LA NACIÓN COMO ARTEFACTO CULTURAL

Empecemos por la nación, específicamente por la teoría gastronómica de

* Este artículo fue publicado en la revista *Nations and Nationalism*, vol. 1, n° 1 (1995), pp. 3-23.

la nación. De acuerdo con esta concepción, las naciones se componen de elementos sueltos y sus culturas poseen una variedad de ingredientes de diferentes sabores y orígenes. Por ejemplo, la identidad nacional inglesa se configuró en el pasado por influencias variadas —celta, romana, sajona, danesa, normanda— y la cultura inglesa se compone en el presente de una serie de ingredientes del Caribe, Chipre, Europa del este y la India. En este siglo, con tanta inmigración y tantos matrimonios mixtos, no existe tal cosa como una nación o cultura inglesa (entiéndase, británica) pura. Hoy en día, el símbolo de lo inglés es el *ploughman's lunch*. Sus ingredientes (pan, queso y pickles) pueden ser venerables, pero no son una peculiaridad de lo inglés, y su yuxtaposición fue una invención comercial de los sesenta. De igual manera, la elección del cuadro de Constable *La carreta de heno* como el símbolo quintaesencial del paisaje “inglés” fue una invención victoriana y eduardiana; exactamente igual que el kilt y los tartanes como símbolos de las Highlands escocesas fueron una invención de Walter Scott.¹

En cierto modo, aquí no hay nada nuevo. La idea de que las naciones son, en cierto sentido, “inventadas” se remonta a Renan. La noción de la nación inglesa como un cóctel de ingredientes culturales se encuentra en Daniel Defoe y la generalizó una serie de estudiosos que incluye a Kedourie, quien acentuó la condición reciente e inventada de las naciones y del nacionalismo. Lo que tenemos en la teoría “gastronómica” no es más que la conclusión lógica de este modo de argumentación.

Pero si miramos un poco más de cerca, observaremos una diferencia importante. La totalidad de los más antiguos teóricos —Deutsch, Kedourie, Gellner, J. H. Kautsky, Hugh Seton-Watson, Tom Nairn, Charles Tilly— asumían que las naciones, una vez formadas, eran comunidades reales de cultura y poder; circunscriptas, pero potentes, unificadoras, impulsoras, constrictivas. Eran, si se quiere, lo que Durkheim habría denominado “hechos sociales” y tenían las cualidades que atribuía a los hechos sociales: generalidad, exterioridad, constrictión. Eran también actores sociales, verdaderamente los actores sociales más grandes y más poderosos en la escena política y, como tales, no podían fragmentarse y partirse en mil pedazos, como el ruiseñor mecánico del cuento de hadas de Hans Andersen. Eran ruiseñores reales, que cantaban, incluso si no podían, o no querían, curar a emperadores enfermos o recomponer de nuevo imperios obsoletos.

Para la teoría “gastronómica”, sin embargo, la nación es como un ruiseñor artificial. Es una pieza de ingeniería social. Hablando de la “nación” y de

1. Sobre el kilt, véase Hugh Trevor-Roper, “The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland”, en Hobsbawm y Ranger (1983: 15-42). Sobre el paisaje rural inglés, véase Alun Howkins, “The Discovery of Rural England”, en Colls y Dodd (1986: 62-88).

los fenómenos a ella asociados –nacionalismo, el Estado-nación, los símbolos nacionales, etc.–, Eric Hobsbawm nos dice: “Todos éstos se apoyan en ejercicios de ingeniería social que son a menudo deliberados y siempre innovadores, siquiera porque la novedad histórica implica innovación.² En otras palabras, los nacionalistas y sus seguidores han juntado los variados ingredientes de la nación –historia, símbolos, mitos, lenguas– de un modo muy semejante a aquel en que los dueños de los *pubs* juntan los del *ploughsman's lunch*. Al hacerlo, es frecuente que seleccionen elementos de orígenes diversos, especialmente si, como tan a menudo sucede en las sociedades modernas, las fronteras del Estado incluyen varias comunidades étnicas. Así, la nación moderna es un artefacto compuesto énsamblado con una rica variedad de fuentes culturales.

Pero hay un elemento adicional en la reciente reconsideración radical de los conceptos de nación y de nacionalismo: su insistencia en la condición imaginaria de la comunidad nacional y en la naturaleza ficticia de los mitos unificadores. Hay aquí un propósito polémico, satírico: desenmascarar la nación y revelar los juegos de poder del nacionalismo. Los instrumentos específicamente nacionalistas de manipulación de los que se vale la elite son simbólicos: implican la creación de una ideología-cultura de comunidad, a través de una serie de símbolos y mitos emotivos, transmitidos en forma impresa y por los medios de comunicación. Pero de hecho es en última instancia una comunidad engañosa, una comunidad que hace ostentación de sí misma como cura colectiva de la enfermedad moderna de la alienación entre Estado y sociedad y que opera mediante ficciones históricas y tropos literarios, semejantes a los que han descrito Benedict Anderson y sus seguidores.³

La Francia de la Tercera República proporciona un ejemplo clásico del modo en que se ha construido y aun inventado la comunidad imaginaria de la nación moderna. Entre 1870 y 1914, el período álgido del nacionalismo “etnolingüístico”, de acuerdo con Eric Hobsbawm, los líderes republicanos y nacionalistas franceses se propusieron “crear Francia” y “franceses” por toda el área del Estado francés a través de medios institucionales y culturales. El servicio militar universal, una masa regimentada, el sistema de educación pública, la inculcación del espíritu de gloria y revancha contra Prusia, las conquistas y la asimilación coloniales, así como la infraestructura económica, todo ello ayudó a transformar a los “campesinos en franceses”, en la bien

2. E. Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions”, en Hobsbawm y Ranger (1983: 13). Sobre el razonamiento, muy anterior, de Kedourie, véase Kedourie (1960: 1 y *passim*). Lo que es nuevo aquí es el énfasis en el artificio y la representación.

3. Véase Breuilly (1982, Conclusión) para la idea de la nación como seudosolución a la moderna escisión entre el Estado y la sociedad civil. Para el análisis de dispositivos literarios, véase Anderson (1983, cap. 2); véase también Samuel (1989, vol. 3).

conocida expresión de Eugene Weber. Pero hubo un terreno en particular que ayudó a crear la comunidad imaginaria de la *France*: la historia o, de manera más específica, la enseñanza de la historia. Durante este período, un único libro de texto de historia, el Lavissee, fue elaborado en diferentes ediciones para sucesivos grupos de edad y niveles escolares y fue prescrito para todos los alumnos de todas las escuelas francesas, tanto en Francia como en sus colonias. Así, se encaminaba a los escolares africanos y vietnamitas a aprehender e identificarse con la comunidad imaginaria de Francia mediante la repetición del catecismo, *nos ancetres les Gaulois*, y mediante la recitación de la historia de Francia desde Clovis hasta Luis XIV, Napoleón y la Tercera República.⁴

Ahora bien, la estandarización de la historia a través de un libro de texto canónico es sólo uno, si bien especialmente importante, de los modos de forjar una comunidad imaginaria. Hay otros. La creación de una literatura canónica representa otra estrategia popular: Shakespeare, Milton y Wordsworth. Racine, Molière y Balzac; Pushkin, Tolstoi y Lermontov, se convierten en íconos de la nueva comunidad imaginaria, creando en sus públicos lectores una comunión de devotos y presentando la imagen nacional con un tejido textual. La música también puede servir a este propósito colectivo; un Sibelius o un Chopin han hecho tanto por la imagen de Finlandia y de Polonia, y por la comunión cultural de polacos y fineses como un Runenberg o un Mickiewicz. Y aquí está el quid: estos artefactos han creado una imagen de la nación para los compatriotas e igualmente para los forasteros, y, al hacerlo, han forjado la propia nación. El significante y lo significado se han fundido. Imagen y realidad han llegado a ser idénticas; en última instancia, la nación no tiene existencia fuera de su imagería y de sus representaciones.⁵

Permítaseme ofrecer otra ilustración europea. Historiadores suizos de generaciones recientes han prestado alguna atención al 700 aniversario de la *Eidgenossenschaft* suiza. Sus investigaciones han revelado que tanto la fecha oficial de la fundación de la Confederación (1291), como su interpretación como un mito fundador, fueron invenciones del siglo XIX. En realidad, fueron sólo las celebraciones del 600 aniversario las que consagraron el Juramento de los Rütli en su presente forma y lo transformaron en el documento

4. Los libros de texto de Historia en la Tercera República y en adelante se analizan cuidadosamente en Citron (1988); cf. también Weber (1979). Para el reciente análisis de Hobsbawm, que es especialmente crítico con el nacionalismo étnico y lingüístico, véase Hobsbawm (1990).

5. Sobre el nacionalismo musical y Chopin, véase Einstein (1947, cap. 17). Sobre la influencia de los poemas sinfónicos del Kalevala de Sibelius, véase Layton (1985). Sobre el papel de los literatos en Europa, véase Smith (1981, cap. 5) y Anderson (1983, cap. 5).

fundacional de la nación. Partiendo de esto, hay un corto paso hasta la afirmación de que la nación suiza fue realmente un producto de los acuerdos de 1848 y 1874, más que el resultado de un crecimiento gradual desde el mito fundacional de finales del siglo XIII. El mito se revela una ficción, si no una manipulación, de los modernos nacionalistas, y la nación suiza se convierte en una comunidad que esos mismos nacionalistas han imaginado, propagado y representado sólo recientemente.⁶

La posición se hace incluso más clara cuando nos volvemos hacia los Estados de África y de Asia de formación reciente. En la mayoría de estos casos, la nación no puede ser más que una comunidad imaginaria, y muy reciente, que está siendo objeto de una ingeniería deliberada en sociedades a menudo multiétnicas. En el África subsahariana, por ejemplo, las fronteras de varios nuevos Estados las trazaron artificialmente las potencias coloniales en la década del ochenta del pasado siglo, a veces atravesando categorías étnicas y comunidades como los ewe, somalíes y bakongo. “¿En qué sentido, aparte del de imaginaciones de los nacionalistas, son “naciones” estos nuevos Estados? Incluso a sus propios ojos, no son más que “naciones futuras”, “proyectos de nación”, en expresión de Robery Rotberg. Nigeria, Ghana, Kenia, Uganda, Zaire, Chad: con comunidades y regiones étnicas en profunda interpenetración, estos Estados territoriales están siendo utilizados por parte de sus elites como el marco para inventar naciones. Son “naciones de diseño” territoriales, un *mélange* de grupos étnicos arrojados juntos en una caldera, por así decirlo, por las potencias coloniales —y se contraponen de este modo a las “naciones viejas, existentes sin solución de continuidad”, de Europa occidental. Con este fin se están fabricando historias nacionales, símbolos, mitologías y rituales para implantar una unidad y fraternidad espurias en sus heterogéneas y divididas poblaciones.⁷

La propia novedad de estos Estados en África y Asia conlleva una sensación de la fragilidad y de la cualidad de invención de la “nación futura”. Exige mucha destreza y muchos trabajos de diseño construir naciones con ingredientes tan diversos. Estos proyectos de nación son artefactos culturales insólitos, de cosecha muy reciente. Su presunta necesidad de raíces en la his-

6. Véase, por ejemplo, Fahrni (1987) y la crítica en Im Hof (1991). Aunque la fecha y la celebración del Juramento pueden ser productos del nacionalismo suizo del siglo XIX, su memoria y significación se preservaron desde tiempos tan antiguos como el del Libro Blanco de Sarnen, de 1470, y después en La Crónica de Egidio Tschudi del siglo XVI, de la cual Schiller tomó materiales para su drama de 1802, Guillermo Tell. La posición es más compleja de lo que la investigación “posnacionalista” sugiere.

7. Véase Rotberg (1967), sobre esta expresión. Para Nash (1989), las relaciones étnicas se conciben mejor como una caldera, pero también como un refugio que frecuentemente preserva y refuerza el poder y los vínculos de la etnia.

toría es el producto de su carencia de tales raíces. Por esta razón, líderes carismáticos, como Nkrumah, Nasser, Nehru y Sukarno, intentaron crear en los años sesenta “religiones políticas” tras la independencia, con el fin de movilizar a sus poblaciones, recientemente divididas, e instalarles un espíritu de autosacrificio para las tareas del desarrollo. Las representaciones y los símbolos de una religión política aspiraban a evocar un sentido de cultura unitaria en sociedades que carecían incluso de una apariencia de unidad y cuyas gentes tenían no sólo diferentes cocina y vestido, sino también diversas religiones, costumbres y lenguas. Está claro que se necesitaba más que un *ploughmans lunch* si el Estado no había de desintegrarse.⁸

Esto equivale a un rechazo de las ortodoxas teorías “modernistas” de la nación y de la “construcción de naciones” de Karl Deutsch, J. H. Kautsky, Peter Worley, Elie Kedourie, Ernest Gellner, Charles Tilly y Tom Nairn, a favor de una postura crítica y antifundacional que cuestiona la unidad de la nación y deconstruye la energía del nacionalismo en sus componentes de imágenes y ficciones. Esta lectura esencialmente posmodernista convierte la nación en un “relato” que recitar, un “discurso” que interpretar y un “texto” que deconstruir. Construir la nación es más una cuestión de diseminar representaciones simbólicas que de forjar instituciones culturales o redes sociales. Aprehendemos los significados de la nación a través de las imágenes que proyecta, los símbolos que usa y las ficciones que evoca en novelas, obras de teatro, poemas, óperas, baladas, panfletos y periódicos que un público lector alfabetizado devora ávidamente. Es en estas creaciones simbólicas y artísticas donde podemos discernir los rasgos de la nación. Para los posmodernistas, la nación se ha convertido en un artefacto cultural de la modernidad, un sistema de imaginaciones y representaciones simbólicas colectivas, que semeja un pastiche de muchas tonalidades y formas, una labor de retazos compuesta de todos los elementos culturales incluidos en sus fronteras.⁹

Es una imagen que muy bien podría aplicarse a una nación emergente como Israel. De acuerdo con esta explicación, el Israel contemporáneo representa una comunidad imaginaria que incorpora una mezcla de grupos étnicos y de culturas de orígenes profundamente diferentes. Arabes cristianos y musulmanes, drusos, ashkenazíes y judíos sefarditas constituyen sus componentes principales; pero los últimos incluyen a religiosos y seculares judíos procedentes de muchas tierras y tiempos, desde América hasta Yemen, des-

8. Véase Apter (1963), para el enunciado clásico; también Binder (1964). Para una revisión reciente y penetrante de la etnicidad y el nacionalismo en Nigeria, véase Igwara (1993).

9. Para una aplicación de la idea de “comunidad imaginaria” al modernismo griego, véase Kitromilides (1989). Sobre el uso de este tipo de discurso, véase los ensayos en Samuel (1989, especialmente el vol. 3).

de la India hasta Rumania, desde Etiopía a Rusia. La reunión de los exiliados dentro de sus fronteras es un perfecto reflejo y un símbolo preciso de la nación israelí como una comunidad imaginaria e inventada. Lo que está teniendo lugar en el Israel contemporáneo es la construcción cultural de una nueva nación, que presenciamos como testigos diariamente en la labor de representación cultural en los “textos” israelíes —en sus periódicos, sus novelas, sus obras de teatro, su poesía, su cine, su radiodifusión, su televisión, etc.—. Es una nación muy alejada de cualquier otra, incluidos los judíos de la Diáspora, desde el punto de vista cultural, no sólo en virtud de su lengua oficial, el hebreo, sino más aún debido a los contextos culturales y los presupuestos de sus representaciones simbólicas. Por medio de conceptos como *sabra*, *kibbutz*, *aliya*, *yored*, *zionut*, usados en declaraciones oficiales y en la vida cotidiana, la labor de construcción simbólica impregna el tejido de la vida social y, valiéndose de poblaciones étnica y socialmente heterogéneas, crea una comunidad con presupuestos y prácticas culturales compartidos; en otras palabras, una nación.¹⁰

EXPLICACIONES MODERNISTAS Y POSMODERNISTAS

Llegados a este punto, permítaseme resumir la teoría “posmodernista” de la nacionalidad y contrastarla con las explicaciones modernistas” de moda hasta ahora.

Para los “modernistas” como Deutsch, Lerner, Kedourie, Gellner, J. H. Kautsky, Tilly y Tom Nairn, la nación es una categoría moderna, que aparece en la historia en Europa occidental y en América a fines del siglo XVIII, junto con la ideología del nacionalismo. La nación moderna es un producto de concepciones nacionalistas, pero el propio nacionalismo es una fuerza generada por las necesidades de la modernidad, es decir, de las sociedades modernas. De ahí que nacionalismo y naciones sean componentes intrínsecos de un mundo moderno capitalista, industrial y burocrático. Son una parte integral de su tejido. Aunque las llamas del nacionalismo pueden arder con menos ferocidad con el avance de la riqueza, las naciones y los Estados nacionales seguirán siendo las formas y los elementos básicos de la sociedad moderna. Por ello cada sociedad y población deben forjar una comunidad viable a gran escala y “construir una nación” donde no había existido, porque la nación es el único marco contrastado para el desarrollo económico y social. En otras palabras, el nacionalismo fue tanto el resultado de la necesi-

10. Para los primeros análisis que acentúan las diferencias étnicas en el Israel contemporáneo, véanse Friedman (1967) y Smootha (1978).

dad de crecimiento como su motivación y dinámica, mientras que la nación proporcionó la única base y el único marco fiables para ese crecimiento.¹¹

Esta es una explicación optimista y activista. Considera la nación como una comunidad de participantes que comparten valores y propósitos comunes, adecuados a una era moderna de crecimiento económico y emancipación política. En esta explicación el nacionalismo puede ser una fuerza deplorable, incluso destructivo, en un mundo plural, pero la nación es hoy en día la única unidad de organización y comunidad política realmente viable. Ello porque, para los modernistas, la nación está determinada social y políticamente. Sus cimientos se hunden profundamente en los procesos de modernización económica, social y política que siguen a la Revolución Francesa, si es que no son más antiguos, y la nación participa de los beneficios sociales y políticos de la modernidad. Se sigue de ello que para un modernista las preguntas que interesan conciernen no a la naturaleza de las naciones y de los estados nacionales, sino a sus orígenes históricos y a sus bases sociológicas.¹²

En la actualidad todo esto parece completamente *passé*, y sin interés para un “posmodernista”. Por una parte, parece reificar la nación, tratarla como una “cosa” externa con una dinámica propia. Por otra, la explicación modernista no logra aprehender el carácter inaprensible y cambiante de todas las comunidades, incluida la nación. Y en tercer lugar, pese a su compromiso con la idea de que el nacionalismo crea las naciones y no a la inversa, los modernistas retroceden atemorizados ante la implicación de que la nación es en última instancia un texto, o un conjunto de textos, que deben ser “leídos” y “narrados”, un discurso histórico concreto con su peculiar conjunto de prácticas y creencias, que debe ser primeramente “deconstruido” para aprehender después su poder y su carácter.

Pero hay algo incluso más fundamental que separa los enfoques posmodernistas de todos sus predecesores. Es su énfasis en la construcción cultural, en cuanto opuesta a la determinación social y política. Ha habido aquí un cambio en dos direcciones: primero, de la estructura a la cultura como el centro del análisis, y, segundo, de la determinación a la construcción y la representación. Lo que esto significa es el abandono de cualquier noción de estructura social y de las constricciones que ejerce sobre los fenómenos sociales y políticos. Las naciones (o cualquier otra cosa) ya no son el producto de procesos sociales como la urbanización, la educación de masas o el capitalis-

11. Las explicaciones “modernistas” incluyen a Deutsch (1966), Kautsky (1962), Kedourie (1971, introducción), Tilly (1975, introducción), Nairn (1977, caps. 2, 9) y Gellner (1964, cap. 7, y 1983).

12. Una discusión detallada de algunos de estos enfoques “modernistas” puede encontrarse en Smith (1983).

mo generador de desigualdades, aunque el capitalismo generador de desigualdades todavía puede estar acechando en último término en alguna parte. No hay necesidad de explorar los orígenes o las pautas causales. Si se quiere entender el significado de los fenómenos nacionales, étnicos o raciales sólo se tienen que desenmascarar sus representaciones culturales, las imágenes a través de las cuales algunas gentes representan para otros los rasgos de la identidad nacional. Porque sólo en estas imágenes o constructos culturales posee la nación algún significado o alguna vida. La nación es una comunión de imagería, nada más y nada menos.

Se sigue de esto que las explicaciones "posmodernistas" carecen del optimismo o del activismo que distingue los enfoques modernistas del nacionalismo. Hay, de hecho, un punto de hastío y de cinismo, si no de jugueteo, en sus concepciones de la nación, pese a que reconozcan su energía explosiva. Anderson, por ejemplo, subraya, efectivamente, que el nacionalismo puede inspirar muertes masivas, pero hay un aire de fatalidad en su énfasis en la mortalidad humana, la diversidad lingüística y la marcha adelante del tiempo cronológico y vacío. Parece, que hay pocas esperanzas para los habitantes de Babel.¹³

Pocas esperanzas y menos luz. Porque, ¿qué ilumina este repensamiento radical de los problemas de las naciones y el nacionalismo? ¿Qué ideas puede revelar qué enfoques anteriores nos privarán de ver? Hay algo nuevo en la afirmación de que las naciones son comunidades imaginarias, compuestas por tradiciones objeto de ingeniería e inventadas? ¿No podrían decirnos otro tanto la mayoría de los propios nacionalistas? ¿No era —no es— eso lo propio del nacionalismo —inventar tradiciones nacionales, representar imágenes de la nación ante compatriotas escépticos, imaginar una comunidad que hasta entonces existe sólo en sus sueños? ¿Hemos, pues, de concluir que los enfoques "posmodernistas" de la nación son nada más que la teoría de las prácticas nacionalistas?

Parece no haber otra conclusión y ello sugiere que el reciente repensamiento radical del problema del nacionalismo ha abandonado la tentativa de comprenderlo causalmente y lo ha sustituido por una serie de metáforas descriptivas. Para aquellos que puedan simular desdén, aunque en realidad el nacionalismo y sus manifestaciones a menudo impredecibles les causan perplejidad y repulsión, estas metáforas culinarias y artísticas tienen un indudable atractivo. Pero su hechizo es proporcionalmente inverso a su penetración y rigor teóricos. Indáguese tras su colorido exterior y seremos incapaces de

13. Para Anderson, el nacionalismo dura para siempre. Es como el parentesco y la cultura, no como la ideología. Un estado de ánimo más escéptico se transmite en los ensayos de Samuel (1989) y en Tonkin, McDonald y Chapman (1989). Véase también Eishain (1991) sobre las representaciones culturales del sacrificio colectivo.

descubrir alguna pista real de los orígenes, energía y ubicuidad de las naciones y de los nacionalismos en el mundo moderno. Comparadas con las más antiguas explicaciones “modernistas”, sus sucesoras “posmodernistas” parecen superficiales desde el punto de vista histórico e inadmisibles desde el punto de vista sociológico.

Pero ¿les ha ido mejor a las explicaciones “modernistas” de Deutsch y Gellner, Nairn y Kedourie, J. H. Kautsky y Tilly? ¿Han sido capaces de eludir estos cargos? ¿Las han capacitado su optimismo y su activismo para producir una explicación más admisible del surgimiento de las naciones y de la difusión del nacionalismo? En muchos sentidos, sí; pero esto no ha sido consecuencia de su “modernismo”. Su relativo éxito ha sido el resultado de su insistencia en la determinación social: la creencia en que las naciones y el nacionalismo están causalmente determinados por una variedad de factores sociales y políticos. Lo que ha hecho menos admisibles sus variados análisis es su creencia concomitante en que todos ellos son factores de la “modernidad”, en que las naciones son producto de factores que operan en los dos o tres últimos siglos y que constituyen conjuntamente una revolución de la modernidad. En este aspecto vital las explicaciones posmodernistas concuerdan. También ellas insisten en la modernidad, así como en la artificialidad de las naciones. También ellas identifican en las condiciones modernas como el capitalismo de imprenta y la movilización política la génesis de nacionalismos que inventan e imaginan naciones. Y tampoco ellas logran captar los modos como estas condiciones operan, no sobre alguna población que es una *tabula rasa*, sino sobre poblaciones preformadas en variados grados y de variadas clases. Las imágenes y las tradiciones que contribuyen a la construcción de naciones no son creaciones artificiales de *intelligentsias*, jefes o ingenieros culturales, sino el producto de una compleja interacción de estos creadores, sus condiciones sociales y las herencias étnicas de las poblaciones elegidas.¹⁴

LA NACION COMO DEPÓSITO HISTÓRICO

Es en este punto cuando asoma un concepto de nación completamente diferente. Es la idea de la nación como depósito del tiempo, como una estructura estratificada o en capas de experiencias sociales, políticas y culturales establecidas por generaciones sucesivas de una comunidad identificable.

14. Para una crítica más detallada de los conceptos de “invención” e “imaginación” en relación con las naciones y el nacionalismo, véase Smith (1988). Cf. también la discusión del caso de la antigua Sri Lanka en relación con estas teorías en Roberts (1993).

Desde este punto de vista, la situación contemporánea de la nación se explica como el resultado, la precipitación de las experiencias y las expresiones pasadas de todos sus miembros. Para esta perspectiva "geológica", el pasado étnico explica el presente nacional. Esto se encuentra en marcado contraste con los recientes enfoques antropológicos que ponen el énfasis en cómo el presente —sus preocupaciones, intereses y necesidades— conforma y filtra el pasado étnico.¹⁵

Permítaseme una ilustración con dos ejemplos. El primero procede de la India de comienzos del siglo XX. En las agitaciones de 1905 por la partición británica de Bengala, el nacionalista indio radical Tilak recurrió al pasado hindú en busca de inspiración en su campaña contra las autoridades británicas. Ya había apelado al culto local del héroe marata Sivaji, en Maharashtra; entonces extendió el alcance de su apelación invocando el culto hindú de la terrible diosa de la destrucción, Kali. Es incluso más interesante el hecho de que recurrió a pasajes del clásico hindú, los Bhagavad Gita, y usó su poesía, destinada esencialmente a la devoción, al servicio de un objetivo político, la lucha contra la dominación británica. El consejo del gran Señor Krishna a su héroe Arjuna, no se tornó, en manos de Tilak, simplemente en el consejo de un dios al héroe de una querrela de familia, sino en una invocación de valor, heroísmo y resistencia contra los extranjeros. De este modo, Tilak seleccionó, del variado pasado del subcontinente de la India, ciertas tradiciones y símbolos específicamente hindúes, porque deseaba extender la composición social del movimiento nacionalista de la India a las clases más bajas; y también reinterpretó aquellos aspectos seleccionados para adecuarlos a un propósito nuevo, esencialmente político y nacional, del cual las experiencias y los textos originales no eran portadores.¹⁶

Ahora bien, de acuerdo con la teoría "gastronómica", Tilak y sus seguidores eran como artistas culinarios que elaboraron una nueva receta para la nación india reimaginada, una receta hindú picante y explosiva. Como ingenieros sociales, diseñaron una nueva estrategia política para la movilización de las masas hindúes. Desde el punto de vista de la teoría "geológica", sin embargo, lo único que Tilak y sus seguidores hicieron fue redescubrir es-

15. Véase la introducción y los ensayos de Ardener, Just y Collard en Tonkin, McDonald y Chapman (1989). En el mismo volumen, sin embargo, Peel critica lo que llama el "presentismo bloqueador" de alguna de estas contribuciones. Cf. también Kapferer (1988).

16. Véase M. Adenwalia, "Hindu Concepts and the Gita in Early Indian National Thought", y R. I. Crane, "Problems of Divergent Developments in Indian Nationalism, 1895-1905", ambos en Sakai (1961). El problema de lo que podemos designar como hinduismo étnico, es decir, la etnificación de una comunidad religiosa hindú, se ha convertido en una cuestión candente hoy en día.

tratos del pasado étnico hindú, depósitos que habían permanecido latentes durante milenios en la conciencia hindú, y permitir que estos materiales impusieran la forma de la reconstrucción de una nación india e hindú. Verdaderamente, la India moderna, para este enfoque, es en gran medida otra capa sobre una serie preexistente de estratos, sin los cuales sería imposible reconstruir, y aun aprehender, la moderna nación india. Para comprender las ideas y las actividades de Tilak, de los nacionalistas indios y de la moderna nación india en conjunto, debemos rastrear sus orígenes a través de los sucesivos estratos de su historia y remontarnos a la formación inicial de una comunidad étnica india e hindú en la era de los Vedas.¹⁷

El Israel moderno proporciona un segundo ejemplo. El heroico autosacrificio de 960 hombres y mujeres judíos en la fortaleza de Masada en el año 73 d. C. no fue un acontecimiento de gran significación en la conformación de la subsiguiente historia judía. Comparado con la defensa, la caída y la destrucción de Jerusalén y su Templo, fue insignificante. Masada, de hecho, apenas se recordaba, a pesar de los relatos de Josefo y más tarde de Jossipon, conservados por la Iglesia; no era conmemorado por los judíos ni por el judaísmo, ni se mencionaba en el Talmud o Midras. Sólo a principios del siglo XX prendió el interés por Masada –primero, en una Sociedad Masada de Londres y, más tarde, en el poema de Yitzhak Lamdan, de 1927, titulado “Masada”, escrito en el Yishuv palestino y para él. En ese período inicial, la imagen de Masada, tal y como se presentaba en el poema de Lamdan, respondía a sentimientos de desesperación y derrota, al abandonar Palestina muchos judíos, incapaces de afrontar sus penurias. Más tarde, después de 1948, Masada vino a simbolizar la victoria espiritual del pueblo judío sobre un entorno perennemente hostil, una afirmación heroica de la voluntad y dignidad nacionales frente a fuerzas externas superiores que asediaban al Estado recién nacido, una imagen reforzada por los vívidos descubrimientos de las excavaciones de Yigal Yadin.¹⁸

Ahora bien, para la teoría “gastronómica”, la reciente selección israelí de Masada, aunque no sea en modo alguno oportunista, como el *ploughsmans lunch* de los ingleses, estuvo determinada por las necesidades de las modernas generaciones israelíes, para quienes ha llegado a ser símbolo de asedio y

17. Sobre el moderno redescubrimiento nacionalista del pasado hindú, véase McCulley (1966) y Kedourie (1971, introducción). Tilak fue sólo uno de los nacionalistas indios, que incluían a Pal, Banerjea y Aurobindo, quienes buscaron en un glorioso pasado ario (arya) hindú las raíces y la inspiración para la construcción de la nación.

18. El poema de Lamdan y las adversas circunstancias del Yishuv palestino en los años veinte se tratan en Schwartz, Zerubavel y Barnett (1986). Sobre la resistencia judía en Masada, véase Josefo: *La guerra de los judíos*, VII, 323-333.

de autosacrificio triunfante a pesar de tenerlo todo en contra. Se ha convertido en un ingrediente importante en la imagen sionista del Israel moderno, con especial atractivo y utilidad para la imaginación nacionalista. Para la teoría "geológica", por otro lado, la Masada representa, como la propia roca, uno de los fundamentos del pueblo judío y, por ello, del Israel moderno, un armazón de voluntad y aspiraciones nacionales frente a la tiranía y la servidumbre. La antigua resistencia zelote representa un lecho de roca de la nación en su patria ancestral, un prototipo histórico, así como un principio explicativo. La propia Masada puede haber sido de importancia sólo simbólica, pero la resistencia de los macabeos y de los zelotes fue crucial para comprender la futura supervivencia del pueblo judío, los cimientos necesarios sobre los cuales generaciones posteriores de los judíos de la Diáspora pudieron apoyarse y construir.¹⁹

Como sugieren estos dos ejemplos, la teoría "geológica" introduce un principio explicativo profundo, a saber, que el desarrollo moderno no puede comprenderse sin aprehender los contornos de formaciones sociales mucho más antiguas. Las comunidades, según esta teoría, se construyen por etapas, reposando cada estrato encima de los anteriores, como en los antiguos *tells* que interrumpen el paisaje de Oriente Medio. La nueva capa o estrato étnico tiene sus propias cualidades específicas, pero no puede entenderse sin un conocimiento exhaustivo del inferior, y así sucesivamente hasta el momento de la etnogénesis. De igual modo, los depósitos o estratos más recientes son configurados en grados diversos por las capas más antiguas, al menos en términos de su localización y de sus rasgos principales. Tal como los depósitos más antiguos fijan límites a todos los estratos más recientes, así las experiencias de nuestros antepasados limitan y conforman nuestras propias experiencias. De acuerdo con esta teoría, la nación moderna, como un linaje duradero, es en gran medida un precipitado de todos los depósitos de generaciones más antiguas de la comunidad. La herencia étnica determina el carácter de la nación moderna.

Podemos llevar esta teoría un paso más allá. La nación moderna se convierte no sólo en el precipitado colectivo de depósitos anteriores, sino en una síntesis, y una nueva forma, de esos depósitos. Según esta interpretación, la nación contemporánea es simplemente la forma moderna de una nación biológica secular. De acuerdo con esta concepción, las naciones han existido siempre en una u otra forma. Los seres humanos se registran en los más antiguos documentos que se conservan en cuanto pertenecientes a naciones; y las naciones se registran desde la más remota antigüedad en cuanto partici-

19. Sobre el movimiento de resistencia zelote y sus dimensiones religiosas, véase Brandon (1967, cap. 2); sobre el papel de Masada y las excavaciones, véase Yadin (1966).

pes en el comercio, la diplomacia y la guerra. Las naciones son ubicuas. Son también inmemoriales. Como la familia, la nación es una característica *perenne* de la historia y la sociedad humanas.

Ésta es la perspectiva sobre la nación que he descrito en otra parte como “perennialismo”. Fue muy popular, también en los círculos académicos, antes de la Segunda Guerra Mundial. Sigue siendo popular en el mundo en general, incluso si hoy en día la mayoría de los estudiosos no acepta ya sus premisas. En realidad, es sólo una forma radical de la teoría “geológica” de las naciones. Postula una esencia inmutable de la nación bajo formas diferentes. De ahí que cada forma añada una nueva capa de significado y color al principio subyacente de la nación. Pero es la misma nación, como es la misma roca o *tell*.²⁰

Pero, ¿es la misma nación? ¿Es la nación como una roca o un *tell*? ¿Tiene estratos y capas, como los depósitos geológicos? ¿Es el antiguo Israel una forma de una esencia inamovible de Israel, y el Israel moderno otra forma (modernizada)? ¿Son la antigua India hindú y la India moderna formas diferentes de una misma India subyacente? ¿Qué decir de las modernas naciones cuyos pasados nacionales se ignoran o se recuerdan vagamente? ¿Fue la cultura del chamanismo de la antigua Finlandia, rememorada en las sagas del Kalevala, simplemente otra forma de una Finlandia y de una cultura finesa inmutables? ¿Fue la cultura religiosa del zoroastrismo de la Persia sasánida solamente otra forma de una Persia subyacente y de su cultura farsi? ¿O bien cambiaron la introducción del cristianismo en Finlandia y del islam en Irán algo más que la forma exterior de una sustancia nacional subyacente? Si lo hicieron, ¿no ha cambiado la revolución de la modernidad muchas más cosas que la forma exterior de estas comunidades?²¹

Éstas no son preguntas meramente retóricas. Su mero planteamiento pone de relieve lo inadmisibile de una perspectiva “perennialista”. Está claro que la India, el Israel, la Finlandia y el Irán modernos no son simplemente formas modernas de una esencia comunitaria inmutable. Son sociedades y formas de gobierno completamente diferentes, y no sólo en la economía y en la política, en la demografía y en la estructura social, donde pueden esperarse vastos cambios, sino también en los ámbitos, más lentamente cambiantes, de la cultura, la lengua, la religión y la conciencia histórica. Aunque podemos detectar algunos elementos de continuidad, las revoluciones de la modernidad han creado una brecha radical también en los ámbitos culturales, una brecha que en ocasiones puede equipararse a un desplazamiento, una

20. Véase, por ejemplo, Walek-Czernecki (1929) y Koht (1947); para un tratamiento más completo del “perennialismo”, véase Smith (1984b).

21. Sobre las discusiones acerca de la cultura y la historicidad de las sagas del Kalevala, véase Branch (1985) y Honko (1985). Sobre la desaparición del zoroastrismo en Irán tras la invasión del Islam, véase Frye (1966).

brecha en la continuidad y en la memoria —como si un rayo hubiera golpeado y hendido la roca comunitaria y un fuego destructivo hubiera asolado varias capas culturales del antiguo *tell*.

EL NACIONALISTA COMO ARQUEÓLOGO

Con todo, el hecho de que tales preguntas sobre la identidad de las comunidades antiguas y modernas se puedan plantear, y se hayan planteado, sugiere que la metáfora “geológica” no es totalmente engañosa. La nación no es una creación *ex nihilo* puramente moderna, mucho menos un *mélange* de materiales constantemente reinventados para acomodarse a los gustos y necesidades cambiantes de elites y generaciones diferentes. La nación puede ser una formación social moderna, pero está en cierto sentido basada en culturas, identidades y herencias preexistentes.

Las preguntas son: ¿cómo comprenderemos la relación entre nación moderna y cultura premoderna? ¿Descansa la nación moderna, como otra capa, encima de tradiciones étnicas preexistentes? ¿O simplemente emerge y crece de comunidades étnicas anteriores?

Ninguna de estas alternativas capta los procesos esenciales que se despliegan en la formación de las naciones. Las naciones no pueden asimilarse a estratos recientes que cubren de manera inerte culturas étnicas mucho más antiguas, incluso si están relacionados con culturas antiguas. Una metáfora geológica no logra transmitir el dinamismo activo, el poder de transformación, característico de lo que llamamos “construcción de la nación”. No deja espacio para la participación popular, la interacción con otras naciones, los proyectos de reconstrucción o la influencia de diferentes ideologías y mitos. Presenta una imagen de la nación cerrada y estática, muy alejada de las poderosas corrientes de la voluntad y las aspiraciones nacionales modernas.

Tampoco podemos afirmar de manera convincente que las naciones modernas simplemente “crecen” de comunidades y culturas étnicas anteriores. No hay nada inmanente o acumulativo en la nación. Una metáfora evolucionista minimiza la discontinuidad, la dislocación y la lucha con fuerzas exteriores que han acompañado con tanta frecuencia el surgimiento de las naciones modernas. Las naciones no pueden considerarse parte de un orden social natural, un proceso de crecimiento necesario e irreversible, como gustan afirmar los propios nacionalistas. Una vez más, esto equivale a omitir el acontecimiento impredecible, el conflicto de intereses, la influencia de los participantes y el impacto de estructuras y fuerzas externas. El surgimiento de las naciones debe situarse en el contexto de condiciones modernas específicas, incluso donde éstas son configuradas por experiencias pasadas y herencias étnicas. ¿Cómo comprenderemos, pues, este complejo proceso?

Retornemos por un momento a la pregunta planteada por el episodio del

redescubrimiento de Masada. ¿Por qué se elevó este antiguo y oscuro acto de heroísmo a tales alturas simbólicas? No fue simplemente un ingrediente en la imaginación sionista del Israel moderno; de hecho, apenas figuraba en la imaginería sionista inicial. Tampoco podemos considerarlo una base o cimiento fundamental en el cual se apoya el Israel moderno. El hecho es que “Masada” fue redescubierta, tanto literal como simbólicamente, por grupos concretos en un momento específico de la experiencia judía. Su culto se propagó activamente y pulsó una cuerda profunda de los corazones y las mentes de muchos judíos, tanto del interior de Israel como de la Diáspora. Hay una explicación obvia: en la moderna conciencia popular judía, Masada es el eco de la heroica resistencia de los combatientes del gueto de Varsovia y, más ampliamente, del martirio del Holocausto. Esto es lo que otorgó a un episodio relativamente ignorado de la historia judía antigua su gran resonancia. Eso y la excitación de los descubrimientos de Yadin en la misma fortaleza.²²

Este ejemplo sugiere una perspectiva diferente sobre nuestro problema de la relación del pasado étnico con la nación moderna, que otorga un papel importante al nacionalista en cuanto arqueólogo. Generalmente, pensamos en el arqueólogo como en un excavador de restos materiales de épocas pasadas. Pero esto equivale a omitir el propósito subyacente de la disciplina de la arqueología, que es reconstruir una era o una civilización pasadas y relacionarlas con períodos posteriores, incluido el presente. Este se hace, desde luego, predominantemente, determinando fechas. La cronología es la expresión de una concepción del mundo que relaciona el pasado con el presente y con el futuro. De ahí que, al fechar reliquias de épocas pasadas, el arqueólogo sitúa una comunidad en su tiempo histórico, y en ese sentido proporciona una base o un fundamento simbólico y cognoscitivo para esa comunidad. Al hacerlo, el arqueólogo reconstruye la comunidad moderna, alterando su perspectiva temporal y su concepción de sí misma.

Pero el arqueólogo también fija la situación comunitaria en el espacio. Las excavaciones determinan el dónde, así como el cuándo. “Nosotros”, la generación actual de la comunidad, estamos situados en lugares específicos del mapa. Se nos habla de “nuestros orígenes” en el espacio, así como en el tiempo. La arqueología sugiere las etapas de “nuestro desarrollo”, así como las de pueblos anteriores que no han sobrevivido, en la tierra de nuestros orígenes, la cuna de “nuestra civilización”. También revela y preserva los diferentes logros de aquellas etapas pasadas en la patria y por ello las posibilidades de futuros desarrollos. Y los arqueólogos hacen todo esto en nombre de la ciencia moderna y mediante el uso de ella.²³

22. Véase, por ejemplo, Elon (1972) sobre la influencia del Holocausto en el Israel moderno y su culto al heroísmo y la resistencia militar.

23. Sobre los usos nacionalistas de la arqueología, véanse Chamberlin (1979) y

Lo que estoy argumentando no es que el arqueólogo sea un prototipo de nacionalista —aunque él o ella puede muy bien serlo— sino que deberíamos considerar al nacionalista como una especie de arqueólogo. Ello es así no porque la arqueología haya sido central para la formación de las naciones modernas, aunque con frecuencia lo haya sido, sino porque el nacionalismo es una forma de arqueología y el nacionalista es una especie de arqueólogo social y político.

¿Qué quiere decir que el nacionalismo es una forma de arqueología política? ¿Y cómo sugiere esto una perspectiva nueva sobre nuestro problema? Podemos comenzar observando que todas las naciones necesitan, y todo nacionalista trata de proporcionar, un pasado adecuado y significado. Esto es cierto incluso respecto a los nacionalistas revolucionarios, quienes buscan un pasado distante, prístino, una era de comunismo primitivo. Un pasado antiguo o primordial es esencial a la empresa de formar naciones por una serie de razones. Le presta dignidad y autoridad a la comunidad e impulsa la propia estima. Sugiere precedentes para toda clase de innovación. Esto ayuda a hacer más aceptables para la gente cambios a menudo dolorosos. Además, el pasado proporciona *exempla virtutis*, modelos de nobleza y virtud para su emulación. Los revolucionarios franceses, por ejemplo, modelaron la Francia de sus sueños inspirándose en la antigua Roma republicana y acudieron a los iguales de Cincinato, Escipión y el cónsul Bruto en busca de guías morales y políticos. Los griegos modernos se remontaron a la era de la Atenas de Pericles, los irlandeses modernos a la era celta pagana, los indios modernos a los héroes del Ramayana y del Mahabarata y los judíos modernos a Moisés, David y Judá el Macabeo. Todos estos héroes antiguos y edades de oro entran entonces en el panteón de la nación moderna.²⁴

Pero hay una razón más profunda para el impulso del redescubrimiento de un pasado étnico o una “etnohistoria”. Es la necesidad de reconstruir la nación moderna y situarla en el tiempo y en el espacio sobre cimientos firmes y auténticos. El papel de los intelectuales y profesionales nacionalistas es el de redescubrir y reinterpretar el pasado étnico indígena como la clave de una comprensión de la época actual y de la comunidad moderna, de modo muy semejante a cómo los arqueólogos reconstruyen el pasado con el fin de situar una cultura, una comunidad o una civilización en la historia y, por ello, también de relacionarla con la era actual. Anima a ambos colectivos la creencia de que el pasado étnico explica el presente, una comprensión que es

Horne (1984). Véanse también las consideraciones de Smith (1986, caps. 7-8) y Renfrew (1987).

24. Véase Mary Matossian, “Ideologies of ‘Delayed Industrialisation’: Some Tensions and Ambiguities”, en Kautsky (1962). Para *exempla virtutis* clásicos, especialmente en la Revolución Francesa, véase Rosenblum (1967) y Herbert (1972).

completamente diferente de la creencia modernista y posmodernista en que el pasado es un constructo del presente o simplemente una cantera de materiales para sus necesidades.

Hay, sin embargo, algo todavía ausente en esta comprensión historicista. Es el elemento de la intervención activa por parte de los nacionalistas y de otros en la construcción de la nación. Esta no consiste en la ingeniería social ni en el arte culinario de los enfoques posmodernistas, ni siquiera en los hercúleos trabajos sociales y políticos de los “constructores de naciones” (o, mejor, de la “construcción del Estado”) caros a los modernistas, por muy importante que estos sean. El papel activo del nacionalismo, y de los nacionalistas, es triple: el redescubrimiento, la reinterpretación y la regeneración de la comunidad. Permítaseme abordarlos por turnos.

El redescubrimiento es sumamente sencillo. Implica la búsqueda de la auténtica “etnohistoria” comunitaria, el registro de los recuerdos, la recolección de mitos y tradiciones indígenas, la investigación de dimensiones insólitas y la localización de nuevas fuentes, como las baladas del Kalevala finés o las sagas irlandesas del ciclo del Ulster de poesía épica. Éste es el papel *par excellence* del historiador, del filólogo, del antropólogo y del arqueólogo nacionalista, el punto de partida del nacionalismo cultural.²⁵

La reinterpretación es más complicada. Sopesar las fuentes, tamizar las tradiciones, fijar el canon de la etnohistoria, seleccionar mitos y recuerdos, con el fin de emplazar la comunidad en un contexto significativo, plantea toda clase de preguntas sobre la evidencia y la verificación. Pero en este caso el pasado étnico se reinterpreta para hacer que los anhelos nacionalistas del presente parezcan auténticos, naturales y comprensibles. Formando parte de un único drama de salvación nacional que se está representando, ese pasado debe seleccionarse e interpretarse a una luz específicamente nacional. Pero también el presente se hace objeto de apropiación y se interpreta selectivamente, de acuerdo con una ideología de autenticidad nacional. Y el nacionalismo postula la necesidad de un pasado significado, vernáculo y preferiblemente glorioso. De ahí que el nacionalista interviene activamente tanto en la historia como en el presente, para proporcionar interpretaciones concretas del pasado comunitario, de acuerdo con el criterio nacionalista que otorga primacía a las explicaciones elaboradas en términos de un pasado auténtico.²⁶

25. Para un análisis de la naturaleza del nacionalismo cultural y su interacción con el nacionalismo político, véase Hutchinson (1987) y también Lyons (1979), los cuales discuten la revivificación gaélica en la Irlanda de finales del siglo XIX.

26. Sobre la idea de autenticidad cultural en Herder, véase Berlin (1976). Sobre las aplicaciones de este ideal en la apropiación del pasado étnico y sobre la intervención nacionalista en la historia, véase también Hobsbawm (1990, cap. 4).

Esta concepción otorga considerable importancia a las transformaciones producidas por la actividad nacionalista, pero considera su papel bastante más limitado que el concebido tanto por los modernistas como por los posmodernistas. Los últimos consideran la nación como el producto conceptual del nacionalismo. Tal y como expresa Gellner: "El nacionalismo inventa las naciones donde no existen", aunque añadía que necesita ciertos materiales culturales preexistentes con los cuales trabajar. Hobsbawm concuerda: "Las naciones no hacen Estados y nacionalismos, sino a la inversa". Todo esto excluye el papel del pasado étnico y por ello del nacionalismo en cuanto forma de arqueología.²⁷

Percibimos esto de manera especialmente clara en la tercera actividad del nacionalista: la de la regeneración colectiva. La regeneración implica un llamamiento a la gente, movilizándolo a los miembros de la comunidad, explotando sus emociones colectivas, inspirándoles fervor moral, activando sus energías en pro de metas nacionales, con el fin de reformar y renovar la comunidad. Aquí el nacionalista-arqueólogo se revela como un romántico misionero, que extrae conclusiones políticas de la labor cultural de redescubrimiento y reinterpretación: "Si así es como éramos y así es como debemos entender las cosas, entonces esto es lo que debemos hacer ahora".²⁸

Tal enfoque sugiere una concepción de la relación del pasado étnico con el presente más sutil que la presentada por los modernistas o los posmodernistas, pero también más dinámica y activa que la encarnada en la metáfora geológica. El pasado no consiste en cierta mezcla de ingredientes caprichosos combinados por inclinación artística, ni en una cantera de materiales culturales con la cual los constructores de naciones inventan naciones, ni siquiera en una sucesión de épocas sobre cuyos cimientos la moderna nación descansa firmemente. El pasado étnico se compone de una serie de tradiciones y recuerdos que están sujetos a constante interpretación.

Varios factores influyen en tales reinterpretaciones. Uno, el impacto de la ideología nacionalista, ya lo he discutido. Un segundo factor es la evidencia científica en cualquier momento dado del tiempo. Las interpretaciones de "nuestro" pasado étnico dependerán no sólo de la ideología nacionalista, sino también de lo que los historiadores nos digan en la actualidad acerca de acontecimientos o épocas pasados. La investigación histórica puede cambiar nuestra evaluación de los héroes o de los acontecimientos del pasado de la comunidad, del mismo modo que puede refutar mitos. Una tercera influencia

27. Gellner (1964, cap. 7), y Hobsbawm (1990, cap. 1), para quien "invención" es un desenmascaramiento de las ilusiones nacionalistas.

28. Es especialmente entre las *etnias* demóticas "verticales" donde encontramos este proceso de "movilización vernáculo"; cf. Anderson (1983, cap. 5) y Smith (1989).

es social y política: si la interpretación tiene resonancia popular. ¿Significa algo para una audiencia más amplia? ¿Puede arraigar entre las gentes en conjunto? Así, la historia de Juana de Arco arraigó entre los franceses en el siglo XIX, cuando los historiadores y los apologistas católicos comenzaron indagaciones más detalladas y propicias sobre su juicio y su destino, y cuando un nacionalismo más religioso y popular barrió el país.²⁹

La influencia final es menos tangible. Es el establecimiento de pautas de una etnohistoria concreta y de su simbolismo, la relación a lo largo del tiempo entre ciertos componentes clave que se repiten en la historia de la comunidad. Por ejemplo, la dominación del Estado en Rusia, la debilidad relativa de la sociedad civil rusa y del liberalismo ruso, y la consiguiente alternación de períodos de liderazgo fuerte y cruel con la anarquía faccional establecen límites a todos los desarrollos subsiguientes en Rusia. Estas pautas también se expresan en instituciones, en la lengua y en el simbolismo peculiares de Rusia: en los conceptos de zar, zemlya, narod y similares, en el papel del Kremlin, en la difusión de la burocracia, en las concepciones del espacio y del territorio, de la condición de pueblo escogido con una misión. Tales conceptos, instituciones y símbolos imponen límites al modo en que generaciones subsiguientes aprehenden las experiencias de sus antepasados comunitarios. Como resultado, la historia rusa no sólo es completamente diferente de la francesa, de la alemana o de cualquier otra historia, sino que también establece límites claros a interpretaciones posteriores de sí misma, con independencia de la ideología del intérprete.³⁰

El resultado de todo esto es confinar el papel del nacionalismo al del descubrimiento e interpretación del pasado para la movilización del presente. El nacionalista descubre que existen límites claros para el modo como la nación elegida por él o ella puede reconstruirse. Estos son los límites de etnohistorias concretas, atendiendo a criterios científicos, político-populares y simbólico-culturales. Así, Masada pudo entrelazarse con el drama del renacimiento de Israel y ocupar el lugar merecido, porque la evidencia científica de las excavaciones de Yadin coincidía con el sentimiento popular de asedio y determinación alimentado por el Holocausto y por el envolvimiento árabe; y porque Masada, aunque en sí mismo un episodio menor, evocaba muchos actos similares de heroísmo y martirio judíos a lo largo de las eras al *Kid-*

29. Sobre Juana de Arco y su "redescubrimiento" en la Francia del siglo XIX, véase Warner (1983). Sobre la cuestión de la resonancia popular de las interpretaciones nacionalistas y de los mitos étnicos, véase Kedourie (1971, introducción) y Smith (1984a).

30. Sobre los conceptos e instituciones étnicas de la Rusia zarista, véase M. Cherniavsky, "Rusia" en Ranum (1975), y sobre las pautas de la historia rusa, véase Pipes (1977).

dush HaShem. Se ajustaba bien a una pauta y un simbolismo de la experiencia judía dominantes a lo largo de los siglos. Al redescubrir y reinterpretar el asedio y el martirio de Masada, el nacionalismo judío pudo añadir otro motivo regenerador a su comprensión de la historia judía y por ello inspirar y movilizar a muchos israelíes y judíos para un heroísmo y autosacrificio mayores.³¹

CONCLUSIÓN

Quizá la pregunta central para nuestra comprensión del nacionalismo es el papel del pasado en la creación del presente. Ésta es, ciertamente, el área en la que se han dado las más agudas divisiones entre los teóricos del nacionalismo. Los nacionalistas, los perennialistas, los modernistas y los posmodernistas nos han presentado interpretaciones muy diferentes de ese papel. El modo en que han contemplado el lugar de la historia étnica ha determinado en gran medida su comprensión de las naciones y del nacionalismo hoy en día.

Para los propios nacionalistas, el papel del pasado está claro y no es problemático. La nación siempre ha estado ahí, verdaderamente es parte del orden natural, incluso cuando estaba sumergida en los corazones de sus miembros. La tarea del o de la nacionalista es simplemente recordar a sus compatriotas su glorioso pasado, a fin de que puedan recrear y revivir esas glorias.

Para los perennialistas, asimismo, la nación es inmemorial. Las formas nacionales pueden cambiar y naciones concretas pueden disolverse, pero la identidad de una nación no cambia. Con todo, la nación no es parte de ningún orden natural, de modo que uno puede elegir su nación y generaciones posteriores pueden construir algo nuevo sobre sus antiguos cimientos étnicos. La tarea del nacionalista es redescubrir y apropiarse de un pasado sumergido con el fin de construir mejor sobre él.

Para el modernista, contrariamente, el pasado es en gran medida irrelevante. La nación es un fenómeno moderno, el producto de las ideologías nacionalistas, expresión ellas mismas de la moderna sociedad industrial. El nacionalista es libre de usar las herencias étnicas, pero la construcción de naciones puede producirse sin la ayuda de un pasado étnico. De ahí que las naciones sean fenómenos de una etapa concreta de la historia y estén insertas en condiciones puramente modernas.

Para el posmodernista, el pasado es más problemático. Aunque las naciones son modernas y el producto de las modernas condiciones culturales, los

31. Sobre la revolución sionista y sus conexiones con concepciones judías precedentes, véanse Yerushalmi (1983) y Almog (1987); cf. también Smith (1992).

nacionalistas que quieran diseminar el concepto de la nación harán un uso generoso de elementos del pasado étnico, en los supuestos en que parezcan responder a necesidades y preocupaciones presentes. El presente crea el pasado a su propia imagen. De este modo, los modernos intelectuales nacionalistas seleccionarán, inventarán y mezclarán libremente tradiciones en su búsqueda de la comunidad política imaginaria.

Ninguno de estos razonamientos parece ser satisfactorio. La historia no es una confitería en la que los niños pueden “tomar y mezclar”; pero tampoco es una esencia inmutable o una sucesión de estratos superpuestos. Tampoco puede descuidar la historia, como más de un nacionalismo ha averiguado, para su desgracia. El reto para los estudiosos, así como para las naciones, es representar la relación del pasado étnico con la nación de manera más adecuada y convincente.

He sugerido aquí un enfoque que pone en equilibrio la influencia del pasado étnico y el impacto de la actividad nacionalista. No pretende ofrecer una teoría global del papel del nacionalismo. Existen muchos otros factores que deben considerarse. Pero los nacionalistas tienen un papel vital que desempeñar en la construcción de las naciones, no como artistas culinarios o ingenieros sociales, sino como arqueólogos políticos que redescubren y reinterpretan el pasado comunitario con el fin de regenerar la comunidad. Su tarea es verdaderamente selectiva —olvidan, así como recuerdan, el pasado—, pero para tener éxito en su tarea deben satisfacer ciertos criterios. Sus interpretaciones deben ser compatibles no sólo con las demandas ideológicas del nacionalismo, sino también con la evidencia científica, la resonancia popular y el establecimiento de pautas de etnohistorias concretas. Episodios como el redescubrimiento de Hazor y Masada, de la tumba de Tutankhamon, las leyendas del Kalevala y las ruinas de Teotihuacán han satisfecho estos criterios y de diferentes maneras han llegado a apuntalar y definir el sentido de la moderna nacionalidad en Israel, Egipto, Finlandia y México. Yigal Yadin, Howard Carter, Elías Lonnrot y Manuel Gamio forman eslabones esenciales en la compleja relación entre un presente nacional activo y una herencia histórica a menudo antigua, entre el pasado étnico definidor y sus modernos peritos y apropiadores nacionalistas. En esta relación, continuamente renovada, de dos direcciones entre pasado étnico y presente nacionalista se halla el secreto de la energía explosiva de la nación y del terrible poder que ejerce sobre sus miembros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almog, S. 1987. *Zionism and History*, Jerusalem: Magnes Press.
Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

- Apter, D. 1963. "Political Religion in the New Nations" en C. Geertz (comp.). *Old Societies and New States*. Nueva York: Free Press.
- Armstrong, J. 1982. *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Berlin, I. 1976. *Vico and Herder*. Londres: Hogarth Press.
- Binder, L. 1964. *The Ideological Revolution in the Middle East*. Nueva York: John Wiley.
- Branch, M. (comp.) 1985. *Kalevala, the Land of Heroes*. Londres: The Athlone Press, y New Hampshire: Dover.
- Brandon, S. G. F. 1967. *Jesus and the Zealots*, Manchester: Manchester University Press.
- Breuilly, J. 1982. *Nationalism and the State*, Manchester: Manchester University Press [*Nacionalismo y Estado*. Barcelona: Pomares, 1990].
- Chamberlin, E. R. 1979. *Preserving the Past*. Londres: J. M. Dent and Sons.
- Citron, S. 1988. *Le Mythe National*. París: Presses Ouvriers.
- Colls, R. y Dodd, P. (comps.) 1986. *Englishness: Politics and Culture, 1880-1920*, Londres: Croom Helm.
- Deutsch, K. W. 1966. *Nationalism and Social Communication*. Nueva York: MIT Press.
- Einstein, A. 1947. *Music in the Romantic Era*, Londres: J. M. Dent and Sons [*La música en la época romántica*. Madrid: Alianza, 2º ed., 1994].
- Elon, A. 1972. *The Israelis: Founders and Sons*, Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- Elshtain, J. B. 1991. "Sovereignty, Identity, Sacrifice". *Millennium, Journal of International Studies*, vol. 20, núm. 3, pp. 395-406.
- Fahrni, D. 1987. *An Outline History of Switzerland*. Zurich: Pro Helvetia, Consejo para las Artes de Suiza.
- Friedmann, G. 1967. *The End of the Jewish People?* Londres: Hutchinson.
- Frye, R. 1966. *The Heritage of Persia*. Nueva York: Mentor [*La herencia de Persia*, Barcelona: Guadarrama, 1965].
- Gellner, E. 1964. *Thought and Change*. Londres: Weidenfeld and Nicolson.
- . 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell [*Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza, 2º ed., 1994].
- Herbert, R. 1972. *David, Voltaire, Brutus and the French Revolution*. Londres: Allen Lane.
- Hobsbawm, E. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press [*Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Grijalbo, 3º ed., 1995].
- y Ranger, T. (comps.) 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honko, L. 1985. "The Kalevala Process". *Books from Finland*, vol. 19, núm. 1, pp. 16-23.
- Horne, D. 1984. *The Great Museum*. Londres y Sydney: Pluto Press.
- Hutchinson, J. 1987. *The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*. Londres: Allen and Unwin.
- Igwara, O. 1993. "Ethnicity, Nationalism and Nation-building in Nigeria, 1970-1990", tesis doctoral no publicada, Universidad de Londres.
- Im Hof, U. 1991. *Mythos Schweiz*. Zurich: Neue Zürcher Zeitung.

- Kapferer, B. 1988. *Legends of People, Myths of State*. Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- Kautsky, J. H. (comp.) 1962. *Political Change in Underdeveloped Countries*. Nueva York: John Wiley.
- Kedourie, E. 1960. *Nationalism*. Londres: Hutchinson [*Nacionalismo*. Madrid: CEC, 1985].
- (comp.) 1971. *Nationalism in Asia and Africa*. Londres: Weidenfeld and Nicholson.
- Kitromilides, P. 1989. "Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans", *European History Quarterly*, vol. 19, núm. 2, pp. 149-192.
- Koht, H. 1947. "The Dawn of Nationalism in Europe", *American Historical Review*, núm. 52, pp. 265-280.
- Layton, R. 1985. "The Kalevala and Music", *Books from Finland*, vol. 19, núm. 1, pp. 56-59.
- Lyons, F. S. 1979. *Culture and Anarchy in Ireland, 1890-1930*. Londres: Oxford University Press.
- McCulley, B. T. 1966. *English Education and the Origins of Indian Nationalism*, 2º ed., Gloucester. Ma: Smith.
- Nairn, T. 1977. *The Breakup of Britain*. Londres: New Left Books.
- Nash, M. 1989. *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pipes, R. 1977. *Russia under the Old Regime*. Londres: Peregrine Books.
- Ranum, O. (comp.) 1975. *National Consciousness, History and Political Culture in Early-Modern Europe*. Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press.
- Renfrew, C. 1987. *Archaeology and Language*, Londres: Jonathan Cape [*Arqueología y lenguaje*. Barcelona: Grijalbo, 1990].
- Roberts, M. 1993. "Nationalism, the Past and the Present: the Case of Sri Lanka", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, núm. 1, pp. 133-166.
- Rosenblum, R. 1967. *Transformations in Late Eighteenth Century Art*, Princeton: Princeton University Press [*Transformaciones en el arte de finales del siglo XVIII*. Madrid: Taurus, 1986].
- Rotberg, R. 1967. "African Nationalism: Concept or Confusion?", *Journal of Modern African Studies*, vol. 4, núm. 1, pp. 33-46.
- Sakai, R. A. (comp.) 1961. *Studies on Asia*, vol. II, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Smith, A. D. 1983. *Theories of Nationalism*, 2º ed. Londres: Duckworth y Nueva York: Holmes and Meier.
- 1984a. "National identity and myths of ethnic descent", *Research in Social Movements, Conflict and Change* 7: 95-130.
- 1984b. "Ethnic persistence of national transformation", *British Journal of Sociology* 35: 452-61.
- 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- 1988. "The myth of the 'modern nation' and the myths of nations", *Ethnic and Racial Studies* 11, 1: 1-26.
- 1989. "The origins of nations", *Ethnic and Racial Studies* 12, 3: 340-67.
- 1991a. *National identity*. Harmondsworth: Penguin.

- 1991b. "The nation: invented, imagined, reconstructed?", *Millenium: Journal of International Studies* 20, 3: 353-68.
- 1992. "The question of Jewish identity", *Studies in Contemporary Jewry* 8: 219-33.
- Smootha, S. 1978. *Israel: Pluralism and Conflict*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Tilly, C. (comp.) 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Tonkin, E., McDonald M. y Chapman, M. (comps.) 1989. *History and Ethnicity*. ASA Monographs 27. Londres: Routledge.
- Walek-Czernecki, M.T. 1929. "Le rôle de la nationalité dans l'histoire de l'antiquité", *Bulletin of the International Committee of the Historical Sciences* 2: 305-20.
- Warner, E. 1979. *Peasants into Frenchmen: the Modernisation of Rural France, 1870-1914*. Londres: Chatto and Windus.
- Yadin, Y. 1966. *Masada*. Londres: Weidenfeld and Nicholson.
- Yerushalmi, Y. H. 1983. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle y Londres: University of Washington Press.

Homi K. Bhabha

10. NARRANDO LA NACIÓN*

Las naciones, como las narraciones, pierden sus orígenes en los mitos del tiempo y sólo vuelven sus horizontes plenamente reales en el *ojo de la mente* [*mind's eye*]. Una imagen semejante de la nación –o narración– puede parecer imposiblemente romántica y excesivamente metafórica pero es de esas tradiciones del pensamiento político y del lenguaje literario que la nación emerge como una poderosa idea histórica en Occidente. Una idea cuya compulsión cultural se apoya en la unidad imposible de la nación como una fuerza simbólica. Esto no es para negar los persistentes intentos de los discursos nacionalistas de producir la idea de la nación como una continua narrativa del progreso nacional, el narcisismo de la autogeneración, la presencia primitiva del *Volk*. Tampoco esas ideas políticas han sido definitivamente superadas por las nuevas realidades del internacionalismo, el multinacionalismo, o incluso el “capitalismo tardío”, una vez que reconocemos que la retórica de esos términos globales es a menudo suscripta en la áspera prosa del poder que cada nación puede esgrimir en su propia esfera de influencia. Lo que quiero enfatizar en la amplia y liminal imagen de la nación con la que comencé es la particular ambivalencia que persigue la idea de la nación, el lenguaje de quienes escriben sobre ella y que vive en quienes viven en ella. Es una ambivalencia que emerge de una creciente conciencia de que, a pesar de la certeza con la que los historiadores escriben sobre los “orígenes” de la nación como un signo de la “modernidad” de la sociedad, la temporalidad cul-

* “Narrating the Nation”, Homi K. Bhabha, comp., en *Nation and Narration* (Londres: Routledge, 1990) pp. 1-7.

tural de la nación inscribe una realidad social mucho más transitoria. Benedict Anderson, cuyo libro *Comunidades imaginadas* consolidó el camino significativamente para este libro, expresa la ambivalente emergencia de la nación con gran claridad:

El siglo de la Ilustración, del secularismo racionalista, trajo consigo su propia oscuridad moderna [...] [Pocas] cosas estaban (están) mejor preparadas para este fin que la idea de la nación. Si los Estados nacionales son ampliamente considerados “nuevos” e “históricos”, los Estados nacionales a los que dan expresión política siempre provienen de un pasado inmemorial y [...] se deslizan hacia un futuro ilimitado. Lo que estoy proponiendo es que el nacionalismo debe ser entendido no agrupándolo con ideologías políticas conscientemente adoptadas sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de los cuales –así como contra los cuales– el nacionalismo emergió a la existencia.

La “emergencia” de la nación como un sistema de significación cultural, como la representación de la *vida* social antes que de la disciplina de la *polis* social, enfatiza esta inestabilidad del conocimiento. Por ejemplo, los relatos más interesantes de la idea nacional, ya sea que vengan de la derecha Tory, del campo liberal o de la nueva izquierda parecen confluir a la tensión ambivalente que define la “sociedad” de la nación. “El carácter del Estado europeo moderno”, de Michael Oakeshott es, quizás, el más brillante relato conservador de la equívoca naturaleza de la nación moderna. El espacio nacional está constituido, en su perspectiva, de inclinaciones humanas que compiten entre sí, como *societas* (el reconocimiento de reglas morales y convenciones de conductas) y *universitas* (el reconocimiento de propósito común y fin sustantivo). Ante la ausencia de su fusión en una nueva identidad ellas han sobrevivido como dogmas que compiten entre sí –*societas cum universitate*– “imponiendo una particular ambivalencia sobre el vocabulario de su discurso”.¹ En la perspectiva de Hanna Arendt, la sociedad de la nación en el mundo moderno es “ese curioso dominio híbrido donde los intereses privados asumen significación pública” y los dos dominios navegan sin cesar y sin certeza hacia cada uno “como olas en una corriente sin fin del proceso de la vida misma”.² No está menos en lo cierto Tom Nairn al nombrar la nación como “el Janus moderno”, que el “desarrollo desigual” del capitalismo inscribe tanto bajo la forma de una progresión como bajo la forma de una regresión, una racionalidad y una irracionalidad políticas en el mismo código genético de la nación. Este es un hecho estructural sobre el cuál no hay ex-

1. M. Oakeshott, *On Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 201.

2. H. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: Chicago University Press, 1958), pp. 33-5 and *passim*.

cepciones y “en este sentido es una declaración exacta (y no retórica) sobre el nacionalismo decir que es por su misma naturaleza ambivalente”.³

Es la representación cultural de esta ambivalencia de la sociedad moderna lo que es explorado en este libro. Si la figura ambivalente de la nación es un problema de su historia transicional, su indeterminación conceptual, su desplazamiento entre vocabularios, entonces qué efecto tiene esto sobre narrativas y discursos que significan un sentido sobre la “nacionalidad”: los *heimlich* placeres del corazón, el *unheimlich* terror del espacio o la raza del Otro;* la comodidad de la pertenencia social, las heridas ocultas de la clase; los hábitos del gusto, los poderes de la afiliación política; el sentido del orden social, la sensibilidad de la sexualidad; la ceguera de la burocracia, la perspectiva “legal” [*strait*] de las instituciones; la calidad de la justicia, el sentido común de la injusticia; la *lengua* de la ley y el *habla* del pueblo.

La emergencia de la “racionalidad” política de la nación como una forma de narrativa —estrategias textuales, desplazamientos metafóricos, subtextos y estratagemas figurativas— tiene su propia historia.⁴ Se sugiere en la perspectiva de Benedict Anderson que el espacio y el tiempo de la nación moderna está inserto en la cultura narrativa de la novela realista y explorada en la lectura de Tom Nairn del racismo postimperial de Enoch Powell, basado en el “fetichismo simbólico” que infesta su poesía febril y neorromántica. Encontrar la nación *como está escrita* muestra la temporalidad de la cultura y la conciencia social más a tono con el proceso parcial, sobredeterminado por el cual el significado textual es producido a través de la articulación de diferencia en el lenguaje; más en mantenerse con el problema del cierre que juega enigmáticamente en el discurso del signo. Un abordaje semejante contesta la tradicional autoridad de aquellos objetos nacionales del conocimiento —la Tradición, el Pueblo, la Razón de Estado, la Alta Cultura, por ejemplo— cuyo valor pedagógico a menudo se apoya en su representación como conceptos holísticos localizados dentro de una narrativa evolucionista de continuidad histórica. Las historias tradicionales no toman la nación por su propia palabra sino, en la mayor parte, asumen que el problema radica en la interpretación de los “acontecimientos” que tienen cierta transparencia o visibilidad privilegiada.

Estudiar la nación a través de su discurso narrativo no llama meramente

3. T. Nairn, *The Break-up of Britain* (Londres: Verso, 1985), p. 348.

*. Aquí el autor apela a las categorías freudianas de *heimlich* y *unheimlich*. El término alemán *unheimlich* está asociado con la desfamiliarización y lo siniestro [n. del. t.].

4. *On living in an Old Country*, de Patrick Wright (Londres: Verso, 1985) y *The Ain't No Black in the Union Jack*, de Paul Gilroy (Londres: Hutchinson, 1987) son significativas contribuciones recientes para una aproximación semejante.

la atención sobre su lenguaje y su retórica; también intenta alterar el objeto conceptual en sí mismo. Si el problemático “cierre” de la textualidad cuestiona la “totalización” de la cultura nacional, entonces su valor positivo yace en desplegar la amplia diseminación a través de la cual construimos un campo de significados y símbolos asociados con la vida nacional. Este es un proyecto que tiene cierta circulación entre aquellas formas de crítica asociadas con los “estudios culturales”. A pesar del considerable avance que esto representa, existe una tendencia a leer la nación restrictivamente; ya sea como un aparato ideológico del poder estatal, algo redefinida por una lectura apresurada, funcionalista de Foucault o Bajtín, o, en una inversión más utópica, como una expresión emergente o incipiente del sentimiento “nacional-popular” preservado en una memoria radical. Estas aproximaciones son valiosas por atraer nuestra atención hacia esos recreos de la cultura nacional fácilmente oscurecidos pero altamente significantes desde los cuales componentes alternativos de los pueblos y capacidades analíticas oposicionales pueden emerger —la juventud, la nostalgia cotidiana, nuevas “etnicidades”, nuevos movimientos sociales, “la política de la diferencia”—. Ellos asignan nuevos sentidos y diferentes direcciones al proceso de cambio histórico. El desarrollo más progresista de dichas posiciones toma “una concepción *discursiva* de la ideología —la ideología (como el lenguaje) es conceptualizada en términos de articulación de elementos—. Como dijo Volosinov, el signo ideológico es siempre multiacentuado y con rostro de Jano.⁵ Pero en el calor de la discusión política la “duplicación” del signo puede a menudo ser detenida. El rostro de Jano de la ideología es tomado como valor de verdad y su sentido fijado, en última instancia, de un lado de la división entre ideología y “condiciones materiales”.

Es el proyecto de *Nación y narración* explorar la ambivalencia del rostro de Jano del lenguaje mismo en la construcción del discurso con rostro de Jano de la nación. Esto convierte al familiar dios de dos caras en una figura de prodigiosa duplicidad que investiga el espacio de la nación en el proceso de articulación de elementos: donde los significados pueden ser parciales porque están *in media res*, y la historia puede estar hecha a medias porque está en el proceso de ser hecha, y la imagen de la autoridad cultural puede ser ambivalente porque está atrapada, inciertamente, en el acto de “componer” una imagen poderosa. Sin una comprensión semejante de la performatividad del lenguaje en las narrativas de la nación, sería difícil comprender por qué Edward Said prescribe un tipo de “pluralismo analítico” como la *forma* de atención crítica apropiada a los efectos culturales de la nación. Porque la nación, como una forma de *elaboración* cultural (en el sentido gramsciano), es una agencia de narración ambivalente que sostiene la cultura en su posición

5. S. Hall, *The Hard Road to Renewal* (Londres: Verso, 1988), p. 9.

más productiva, como una fuerza para la “subordinación, fractura, difusión, reproducción, tanto como productora, creadora y guía”.⁶

Yo les escribí a los participantes de este volumen con un creciente y extraño sentido de la nación como una de las estructuras principales de ambivalencia ideológica dentro de las representaciones culturales de la “modernidad”. Mi intención era que teníamos que desarrollar, en una agradable tensión cooperativa, un arco de lecturas que conectara los aportes de las teorías postestructuralistas del conocimiento narrativo –textualidad, discurso, enunciación, *écriture*, “el inconsciente como lenguaje”, para nombrar sólo algunas estrategias– para poder evocar este margen ambivalente del espacio-nación. Revelar dicho margen es, en primera instancia, contestar las proclamas de supremacía cultural, ya sea que éstas sean hechas por las “viejas” naciones metropolitanas postimperialistas o por parte de las “nuevas” naciones independientes de la periferia. Lo marginal o la “minoría” no es un espacio de automarginación celebratoria o utópica. Es una intervención mucho más sustancial en aquellas justificaciones de la modernidad –progreso, homogeneidad, organicismo cultural, la nación profunda, el largo pasado– que racionalizan las tendencias autoritarias, “normalizadoras” dentro de las culturas en el nombre del interés nacional o de prerrogativas étnicas. En este sentido entonces, la perspectiva ambivalente y antagonista de la nación como narración establece las fronteras culturales de la nación de modo que puedan ser reconocidas como tesoros “contenedores” de sentidos que necesitan ser cruzados, borrados y traducidos en el proceso de producción cultural.

La “localidad” de la cultura nacional no es ni unificada ni unitaria en relación consigo misma, ni debe ser vista simplemente como “otra” en relación con lo que está afuera o más allá de ella. La frontera tiene rostro de Janus y el problema del adentro/afuera debe siempre ser en sí mismo un proceso de hibridación, incorporando nuevos “pueblos” en relación con el cuerpo político, generando otros espacios de significado e, inevitablemente, en el proceso político, produciendo sitios desguarnecidos de antagonismo político y fuerzas impredecibles para la representación política. Tomar la nación como narración acentúa la insistencia del poder político y la autoridad cultural en lo que Derrida describe como el “exceso irreducible de lo sintáctico sobre lo semántico”.⁷ Lo que emerge como un efecto de semejante “significación incompleta” es una transformación de las fronteras y límites en espacios *in-between** a través de los cuales los significados de autoridad cultural y polí-

6. E. Said, *The World, the Text and The Critic* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), p. 171.

7. J. Derrida, *Dissemination* (Chicago: Chicago University Press, 1981), p. 221.

*. *In-between* significa literalmente en-entre. Puede ser traducido como “entre medio”. Homi Bhabha emplea este concepto asociándolo con posiciones intersticia-

tica son negociados. Es desde semejantes posiciones narrativas entre culturas y naciones, teorías y textos, lo político, lo poético y lo pictórico, el pasado y el presente, que *Nación y narración* procura afirmar y extender el credo revolucionario de Frantz Fanon: "La conciencia nacional, que no es nacionalismo, es lo único que nos dará una dimensión internacional".⁸ Es esta dimensión *internacional* tanto dentro de los márgenes del espacio-nación como en las fronteras *in-between* naciones y pueblos que los autores de este libro han intentado representar en sus ensayos. El emblema representativo de este libro puede ser una "figura" quiasmática de diferencia cultural mientras que el espacio-nación anti nacionalista y ambivalente se vuelve el cruce de caminos hacia una nueva cultura transnacional. El "otro" no está nunca afuera o más allá de nosotros; emerge necesariamente en el discurso cultural, cuando *pensamos* que hablamos más íntimamente y autóctonamente "entre nosotros".

Sin intentar precisar ensayos individuales, me gustaría brevemente elaborar este movimiento, dentro de *Nación y narración*, desde la unidad problemática de la nación a la articulación de diferencia cultural en la construcción de una perspectiva *internacional*. La historia puede comenzar en muchos lugares: con la lectura de David Simpson del "cuerpo" multiforme del populismo americano de Whitman y su elusión de la metáfora que es también la elusión de los problemas de integración y diferencia cultural; o la exploración de Doris Sommer del lenguaje del amor y la sexualidad productiva que alegoriza y organiza las tempranas narrativas históricas de América Latina que son desautorizadas por los posteriores novelistas del "boom", o la exploración de John Barrell de las tensiones entre la teoría humanista cívica de la pintura y el "discurso de la costumbre" tal como son comparados en la ideología de lo "ornamental" en el arte y su compleja mediación de britanidad, o el retrato de Sneja Gunew de una literatura australiana dividida entre una esfera pública anglo celta y una esfera multiculturalista contra pública. Son las voces excluidas de los migrantes y los marginalizados las que Gunew representa, trayéndolas para perturbar e interrumpir la escritura del canon australiano.

En cada una de estas "ficciones fundacionales" los orígenes de las tradiciones nacionales se vuelven tanto actos de afiliación y establecimiento así como momentos de desaprobación, desplazamiento, exclusión y contienda cultural. En esta función de la historia nacional como *Entstellung*, las fuerzas del antagonismo o contradicción social no pueden ser trascendidas o superadas dialécticamente. Existe la sugerencia de que las contradicciones constitu-

les, intermedias y mediadoras entre culturas diferentes. Esta posición sería característica de los intelectuales poscoloniales, ubicados entre las metrópolis y el Tercer Mundo [n. del t.].

8. F. Fanon, *The Wretched of the Earth* (Hamondsworth: Penguin, 1967), p. 251.

tivas del texto nacional son discontinuas e “interruptivas”.⁹ Este es el punto de partida de Geoff Bennington cuando hace juegos de palabras (con cierta presencia posmoderna) sobre las “políticas *postales*” de las fronteras nacionales para sugerir que “las fronteras son articulaciones, los límites son, constitutivamente, cruzados o transgredidos”. Es a través de esos límites, tanto históricos como pedagógicos, que Martin Thom ubica el celebrado ensayo de Renan “Qué es una nación?”. Él proporciona una cuidadosa genealogía de la idea nacional tal como emerge míticamente de las tribus germánicas, y más recientemente en las interrelaciones entre la lucha para consolidar la Tercera República y la emergencia de la sociología durkhemiana.

¿Qué clase de espacio es la nación con sus límites transgresivos y su interioridad “interruptiva”? Cada ensayo responde esta pregunta de manera diferente, pero hay un momento en la exposición de Simón During sobre el “imaginario civil”, cuando él sugiere que “parte de la dominación moderna de la vida mundial por el estilo y la civilidad [...] es un proceso de *feminización* de la sociedad”. Esta perspectiva es explorada en dos contextos diferentes, la lectura de Gillian Beer de Virginia Woolf y el estudio de Rachel Bowlby de *La cabaña del tío Tom*. Gillian Beer se coloca en la perspectiva del aeroplano —máquina de guerra, símbolo onírico, ícono de los poetas de 1930— para enfatizar las reflexiones de Woolf sobre la raza insular y el espacio; sus significaciones múltiples y marginales —“márgenes de tierra y agua, hogar, cuerpo, individualismo”— produciendo así otra inflexión acerca de sus disputas con el patriarcalismo y el imperialismo. Rachel Bowlby escribe la historia cultural de las lecturas de *La cabaña del tío Tom* que debate la feminización de los valores culturales americanos mientras produce una interpretación más compleja de su propia lectura. La narrativa de la libertad americana, sugiere, muestra la misma ambivalencia que construye la contradictoria naturaleza de la femineidad en el texto. Norteamérica misma se vuelve un continente oscuro, evocando doblemente la “imagen” de Africa y la metáfora de Freud sobre la sexualidad femenina. George Harris, el antiguo esclavo, parte para el nuevo Estado africano de Liberia.

Es cuando la nación occidental se llega a ver, según la famosa frase de Conrad, como uno de los rincones oscuros de la Tierra, que podemos comenzar a explorar nuevos espacios donde escribir historias de pueblos y construir teorías de la narración. Cada vez que la cuestión de la diferencia cultural emerge como un desafío a nociones relativistas sobre la diversidad de la cultura, revela los márgenes de la modernidad. Como resultado, la mayor parte de estos ensayos han terminado en otra ubicación cultural que aquella de donde partieron —a menudo tomando la posición de la minoría—. El estudio de Francis Mulhern sobre las “éticas inglesas” de universalismo de Leavis

9. G. Spivak, *In Other Worlds* (Londres: Methuen, 1987), p. 251.

nos lleva hacia una lectura de la última conferencia pública de Q. D. Leavis en Cheltenham donde ella se lamenta sobre el riesgoso estado de aquella Inglaterra que produjo la novela clásica inglesa; una Inglaterra ahora de habitantes de casas de alquiler, minorías no asimiladas, emancipación sexual sin responsabilidad. Repentinamente el sistema paranoico de “lectura inglesa” se yergue descubierto. James Snead culmina su interrogación de las éticas y estéticas del universalismo occidental nacionalista con una lectura de Ishmael Reed que “está revisando una cooptación previa de la cultura negra, usando un principio narrativo que hará explotar las mismas suposiciones que trajeron la apropiación previa”. Timothy Brennan produce una vista panorámica de la historia occidental y sus formas narrativas finalmente para tomar su posición con esos escritores hibridadores como Salman Rushdie cuya gloria y grotesco yace en su celebración de que el inglés ya no es más una lengua inglesa. Esto, tal como Brennan lo señala, lleva a una conciencia más articulada de las condiciones poscoloniales y neocoloniales como posiciones de autoridad desde las cuales hablar con rostro de Jano hacia el Este y el Oeste. Pero estas posiciones a través de las fronteras de la historia, la cultura y el lenguaje que hemos estado explorando son proyectos políticos peligrosos. La lectura que hace Bruce Robbins de Dickens equilibra los riesgos de partir de las “verdades hogareñas éticas” de la experiencia humanística con las ventajas de desarrollar un conocimiento de la actuación en un sistema global disperso. Nuestra atención hacia la “aporía”, sugiere él, debe ser contrapunteada con una intencionalidad que está inscrita en *poros* —conocimiento práctico y técnico que abjura del racionalismo de los universales mientras mantiene la practicidad y la estrategia política de relacionarse profesionalmente con situaciones locales que son ellas mismas definidas como liminales y fronteras.

América lleva a África; las naciones de Europa y Asia se encuentran en Australia; los márgenes de la nación desplazan el centro; los pueblos de la periferia regresan a reescribir la historia y la ficción de la metrópolis. La historia insular es narrada desde el ojo de un aeroplano que se vuelve ese “ornamento” que mantiene al público y al privado en suspenso. El bastión de la britanidad tiembla ante la imagen de los inmigrantes y los trabajadores de fábricas. El gran sensorio whitmanesquiano de América se cambia por un estallido Warhol, una instalación Kruger o los cuerpos desnudos de Mapplethorpe. El “realismo mágico” después del boom latinoamericano se vuelve el lenguaje literario del mundo poscolonial emergente. Entre estas imágenes exorbitantes del espacio-nación en su dimensión transnacional están aquellos que no han encontrado todavía su nación: entre ellos los palestinos y los negros sudafricanos. Es una pérdida nuestra que cuando escribimos este libro hayamos sido incapaces de añadir sus voces a las nuestras. Sus preguntas persistentes permanecen para recordarnos, en alguna forma o medida, lo que debe ser cierto para el resto de nosotros también: “¿Cuándo nos volvimos

‘un pueblo’? ¿Cuándo dejamos de ser uno? ¿O estamos en el proceso de convertirnos en uno? ¿Qué relación tienen estas preguntas con nuestras relaciones íntimas con cada uno y con los otros?”.¹⁰

10. E. Said, *After de Last Sky* (Londres: Faber, 1986), p. 34.

APÉNDICE

Álvaro Fernández Bravo
Florencia Garramuño

11. ENTREVISTA CON HOMI K. BHABHA*

Nos gustaría comenzar con algunas definiciones. El primer término sobre el que nos interesa una reflexión es el de crítica poscolonial y el otro es la categoría de poscolonialidad. ¿Cuál es la relación entre estos dos campos?

Me preguntan esto en un momento muy importante, porque la relación entre la crítica poscolonial y la condición poscolonial alude bastante bien al modo en que la posmodernidad se alinea, por un lado, básicamente con las ideas del postestructuralismo sobre verdad, significado, referencia e identidad. Por otro lado, el posmodernismo es usado para describir el momento actual, en el que se supone que estamos viviendo. Ahora bien, yo siempre he reaccionado bruscamente contra esta noción de que la nuestra es una era posmoderna. Si el postestructuralismo nos ha hecho repensar qué queremos decir con especificidad, qué está envuelto en la lectura de escrituras muy particulares, cómo se construyen estratégicamente los momentos de verdad y de referencialidad, entonces no podemos decir al mismo tiempo que estamos viviendo en un mundo posmoderno, homogeneizando y, de alguna manera, universalizando este período.

Por eso yo diría, antes que nada, que la crítica poscolonial es un topos específico de ideas, un modo específico de leer que emerge en la academia oc-

* La entrevista tuvo lugar en la Universidad de Princeton, New Jersey, Estados Unidos en abril de 1992. Fue publicada originalmente en *Bordes* (Puerto Rico), Núm. 1 (1995): 87-92.

cidental y también en sitios internacionales y transnacionales, como resultado de ciertos fenómenos culturales e históricos.

¿Y cómo podría definirse esa condición histórica?

Creo que no es exagerado decir que los practicantes de la crítica poscolonial eran, en gran medida, parte de la migración de investigadores e intelectuales que desde el Tercer Mundo vino a introducirse en el Primer Mundo. Justamente por esa razón intentaron no sólo entender sino también desafiar y contestar, en principio, ciertos grandes relatos de Occidente, ciertas ideas de la Ilustración. Pero la crítica poscolonial emerge no sólo por la migración de la diáspora intelectual. Es muy importante remarcar que incluso dentro de la Universidad la presencia de gente de color, de gente que tenía un pasado de esclavitud, gente que venía de sociedades coloniales o poscoloniales, gente que ahora constituye una gran parte de la población de las metrópolis occidentales, también presiona muchísimo —desde abajo, si ustedes quieren— para ubicar en el currículum los problemas relacionados con su propia pertenencia cultural, con su propia historia. Ahora me gustaría hablar de la Universidad, porque obviamente la teoría poscolonial tiene una presencia específicamente disciplinaria como pedagogía en la Universidad. Creo que el problema más amplio es que la crítica poscolonial, en su cara universitaria pedagógico-disciplinaria, desarrolla su propia importancia y urgencia histórica y cultural frente a problemas como el racismo, la discriminación, la desenfrenada normalización en Occidente. Estos problemas son parte de la manera en que en las sociedades del capitalismo tardío, la gente de color y con pasados coloniales entra en la metrópoli —porque están aquí por ciertas necesidades económicas—, pero su propia presencia y diferencia cultural es negada. Hay que ver lo que pasa en la Universidad en relación con lo que pasa afuera. Y bueno, dentro de la Universidad la crítica poscolonial está intentando entender y desafiar la historia de la Ilustración. Diciendo, ya saben, en la Ilustración nació la idea de la Razón, la de los Derechos, la de Justicia, la de Representación, el Liberalismo, pero estas ideas eran contradecidas no sólo por el colonialismo sino por la misma práctica de los gobiernos occidentales en relación con su propia población de color. Este costado político de la crítica poscolonial se relaciona con la experiencia real de las poblaciones migrantes en la academia occidental. Creo que hay una colaboración importante entre los dos fenómenos.

Ahora, ustedes me piden que distinga entre la poscolonialidad y la crítica poscolonial, y en algunas partes de mi respuesta cuando he hablado sobre la crítica poscolonial también he estado hablando de lo que yo entiendo como poscolonialidad. Primero, como con el posmodernismo debemos ser muy cuidadosos al usar el término “poscolonialidad” porque es muy posible —y, en realidad, bastante común— que la gente diga: “Este es un nuevo término

globalizador y universalizador”, o que la gente diga, por ejemplo, en la India: “Si hemos tenido un pasado de colonialismo; nuestro presente en muchas maneras puede ser neocolonial, con el Banco Mundial, con las relaciones de explotación de compañías extranjeras, con diferentes tratados, pero nosotros nos vemos a nosotros mismos construyendo un objeto diferente; concebimos nuestra lucha contra algo que no puede ser propiamente llamado poscolonialidad”. Tenemos que tener presente que hay varias maneras de describir un *Zeitgeist* particular o una era particular; que no debe ser nunca tratado como un término universal y homogéneo. De todas maneras, me gustaría poner el término “poscolonialidad” *sur-rature* en el sentido derrideano, de manera de cancelar su autoridad. Pero intentando aun ver qué sugiere su sombra. Sin producir una metanarrativa, quiero decir que yo creo que sí vivimos en algún sentido en un mundo “poscolonial” –uso el término provocativamente y entre comillas–.

Ya que usted ha puesto en relación la crítica poscolonial con la posmodernidad nos gustaría situarla en relación con la modernidad y particularmente con la modernidad tal como se la experimenta en el Tercer Mundo. ¿Qué nos puede decir al respecto?

Es que en varias partes del mundo, del tercero y del primero –ya saben: el segundo ha dejado de existir–, emerge el problema de la modernidad y de la modernización. Modernidad y modernización no quieren decir lo mismo en Irán, donde están en juego ciertas ideologías teocráticas, pero en muchos sentidos es un Estado moderno, o en la India, una gran democracia donde muchas de las personas que se supone participan en el proceso democrático nunca pueden participar totalmente porque, o no tienen educación porque son pobres o sufren intimidaciones incluso durante el mismo proceso electoral. La poscolonialidad es útil para entender la modernidad, no la posmodernidad, y con esto quiero decir que uno empieza a darse cuenta cómo se constituyen los más importantes conceptos de la modernidad política o cultural –en el siglo XVIII y en el XIX cuando un inmenso imperio se está construyendo– cómo estas ideas nacen en occidente –ideas de libertad, justicia, individualismo, autonomía, organicismo cultural, etc.– pero al mismo tiempo son usadas en el mundo colonial para borrar esas mismas pretensiones que se están proponiendo en Occidente. Ahora, lo interesante es que esas ideas de libertad, de organicismo y autenticidad cultural, de tradición, son usadas para argüir contra ellas mismas, desde otras culturas. Entonces en un nivel uno ve la destrucción de esas culturas, pero en otro nivel emerge la contradicción inherente de esas ideas iluministas, cuando son usadas para propósitos que ellas mismas no niegan. Así, las ideologías iluministas son puestas en una posición contradictoria al ser transferidas a la cultura de la administración colonial.

Usted opone la categoría de supervivencia como un modo de articular historias de opresión. ¿Por qué privilegia este concepto en lugar del concepto de resistencia y cuál es la noción de cultura que este desplazamiento implica?

Bueno, la razón por la que privilegio las categorías de supervivencia es por un motivo simplemente histórico y coyuntural. Privilegio la supervivencia pero no le adjudico autonomía, no quiero darle a la supervivencia ningún tipo de soberanía; en absoluto. Es simplemente un momento de contienda y, claro está, privilegio la supervivencia como una forma de resistencia. De esta manera intento reformular algunas de las ideas dominantes sobre cómo el agenciamiento histórico de poblaciones excluidas viene a ser representado. Lo que quiero decir es que nosotros tendemos a crear polaridades fáciles o binarismos en nuestra comprensión de la parte dominante y la parte dominada. Esto no quiere decir que las oposiciones de este tipo no se representen a sí mismas. Sin embargo, es muy importante señalar que haciendo esto —creando polaridades— se homogeneizan ambas experiencias: la resistencia y la experiencia de dominación. La supervivencia es una muy buena manera de decir que cada acto de resistencia nunca es un acto puro; cada acto de resistencia está implicado en un conjunto de prácticas particulares que pueden servir, existir alrededor del acto de resistencia. Hay que volver a poner la resistencia en su contexto de dolor, de sufrimiento, de melancolía y desmoralización. No es mi intención atenuar la fuerza de la resistencia acentuando la noción de supervivencia, sino decir que los actos de resistencia son a menudo vistos en el nivel de la acción intencional. Que el verdadero costo de la resistencia, el costo psicológico, el costo en el nivel doméstico, el costo en el nivel de sufrimiento, son problemas enfocados de forma inadecuada. Ahora, cuando se encara la resistencia en el contexto de la supervivencia, entonces creo que realmente se hace estallar el binarismo de amo y esclavo. Porque por más que se tenga víctima y vencedor en un binarismo, siempre se los puede invertir, pero nunca es posible salir de esas equivalencias. Con la supervivencia quiero introducir otro término que precisamente rompe esa dependencia mutua y también sugerir que el acto de supervivencia nos hace pensar en el acto de resistencia fuera de ese tipo de noción pura de oposición política. Nos permite pensar en los costos humanos, psíquicos, sociales; en las ruinas destrozadas que están involucradas en el acto político.

En relación con la política de las polaridades, ¿cómo observa usted la redefinición del llamado nuevo orden internacional, en el marco de la posguerra fría? ¿Cuál es el efecto de la desaparición de la Unión Soviética como superpotencia y polo ideológico sobre nuestra posición de intelectuales del Tercer Mundo?

Creo que nosotros, como intelectuales del Tercer Mundo o intelectuales poscoloniales, siempre nos hemos visto, por más críticos o insurgentes que fuéramos, dominados por esta gran mitología de las superpotencias. Ahora pienso que de diferentes modos tendremos que repensar esto. Creo que la desestabilización de la Unión Soviética está fuertemente vinculada a las luchas por autonomía y libertad en Europa del este. La Unión Soviética ya no está más unida, no es más soviética y no es más socialista, pero hay muchas repúblicas que están buscando la autonomía. Hay en este momento un profundo cuestionamiento acerca de qué fue la URSS. Pero por supuesto en los Estados Unidos también hay una gran crisis de autoridad. Nosotros pensábamos que en algún sentido, la desestabilización de la Unión Soviética llevaría a un excesivo poder de los Estados Unidos. Pero incluso hablando desde los Estados Unidos, sabemos que hay una profunda recesión, problemas de crédito, desempleo. Pero más allá de eso, la decadencia y desorientación sin precedentes, particularmente en la vida urbana norteamericana. Drogas, crimen sin antecedentes. Viniendo de Europa y ahora viviendo aquí, puedo decir que los actos de racismo, de racismo violento, actos de total autodestrucción, son de un nivel bastante distinto aquí. Leer la sección local del *New York Times* antes de ir al trabajo a la mañana es como meter la cabeza en el horno. Yo simplemente no puedo hacerlo. Creo que es un problema muy grave que está saliendo a escena en este momento. Hay una falta fundamental de voluntad para enfrentarse de manera efectiva y democrática al problema del racismo y la miseria, mejorando las condiciones sociales. Eso es lo que dice Cornell West, que no estamos tan sólo ante un inmenso desorden social y delincuencia, sino ante una población armada y militarizada. Y no militarizada por el Estado, sino militarizada en forma de bandas, a menudo en términos raciales. Entonces pienso que hay una inmensa crisis, y una emergencia de otros actores internacionales antes considerados periféricos, en el sudeste asiático por ejemplo, y con la Unión Europea. Realmente siento que las viejas polaridades están siendo nuevamente cuestionadas.

¿Cuál es su opinión sobre la reemergencia del nacionalismo y el crecimiento de nuevas fronteras y Estados nacionales en los últimos meses, incluso semanas?

Bueno, en mi ensayo "DissemiNation", incluido en *Nation and Narration*, argumenté una tesis poco ortodoxa. Lo que básicamente dije, es que incluso en el siglo XIX, incluso a fines del siglo XVIII, el ideario de la nación era tan central, tan centralizador y homogeneizante, y tenía tanta circulación incluso en esa época, que la *efectividad* de la nación era siempre una realidad liminal. La nación era en esencia regida en sus márgenes y desde sus márgenes. Nunca, como intenté sugerir, desde el centro. Ahora de una manera muy obvia esto cobra sentido. En estudios culturales y teoría política, ha habido

tanto énfasis en la nación como Estado, que es por lo que gente como Benedict Anderson ha hablado de la nación como una forma de imaginario social. Una vez que uno abre este problema empieza a ver que la nación es construida a través de muchas formas de identificación contingentes, arbitrarias e indeterminadas. Por eso, la nación es esa área liminal: por más que los políticos se establezcan en la capital –el centro– e icen la bandera, nosotros sabemos que hay dos puntos: uno, el límite entre esta nación y la otra, y el otro punto en el que la identidad de la nación es siempre definida dentro de los antagonismos sociales internos. Entonces, en ciertas culturas, el proletariado va a ser el enemigo interno (opuesto al país vecino, que es el enemigo externo). La nación es una forma muy ambivalente, problemática, contenciosa, incluso cuando el ideario de la nación es usado en estudios culturales, en historia, y especialmente en literatura, donde es siempre usado para marcar cierta unidad: literatura mexicana, literatura argelina, etc. Claro, esto puede ser muy fácil de decir, todo esto es verdad en teoría pero la razón por la que la gente está peleando es por sus naciones. Creo que hay maneras de decir que la razón por la que la gente lucha en el mundo geopolítico en el que vivimos es normalmente expresada en términos nacionales o nacionalistas. Pero creo que si verdaderamente miramos estas diferentes luchas, contra lo que están luchando es contra la opresión. Y están luchando en situaciones donde en el sistema del mundo moderno no tienen ni siquiera una mínima oportunidad de crear una nación autosuficiente. Me parece que debiéramos intentar entender la complejidad de la demanda por autonomía antes de inmediatamente decir: “Bueno, ésta es una aspiración nacionalista”. Claro que hay dos áreas mayores en donde el deseo por la nación tiene una largamente insatisfecha y trágica historia. Una es Sudáfrica, donde la nación negra sudafricana todavía no ha sido formada, y la otra es, claro, los palestinos. Los líderes políticamente más avanzados en estas dos luchas perciben que un estilo tradicional de nación no será nunca el que ellos podrán construir.

En la crítica poscolonial y en su propio trabajo se advierte una urgencia sobre o hacia la labor teórica. ¿Cómo situar hoy el pensamiento teórico en el marco de la desorientación política predominante en especial entre la clase intelectual?

Sí, pienso que esa urgencia es de dos tipos. Primero, hay una urgencia que es intrínseca a mi trabajo. Estoy tratando de proponer ciertas ideas polémicas y problemáticas sobre resistencia, supervivencia, ambivalencias y antagonismo, asuntos complejos que a menudo la gente encuentra amenazantes o políticamente problemáticos y preferirían resolver con nociones más binarias. Yo siempre me resisto a eso. Por lo tanto hay una continua actividad en mi trabajo, una tensión irresuelta, porque los conceptos con los que trabajo son conceptos que están llenos de tensiones y ambivalencias. También hay

otra forma de urgencia porque yo creo genuinamente que la manera en que las crisis culturales van a ir emergiendo ahora en distintas partes del mundo, van a ser crisis en las que las nociones de consenso cultural, unidad nacional, etc., no van a funcionar más. Yo creo que estamos en un momento en el que los conflictos culturales y políticos nos van a poner en una situación en la que no va a ser fácil elegir el lado que apoyamos y vamos a estar en una situación “autocontradictoria”. Creo que esto requiere un cambio completo en las nociones de cultura y política cultural con las que trabajamos. Si era de alguna manera más fácil para nosotros ver los conflictos culturales en términos de oposiciones dialécticas que de una u otra manera podían ser resueltos o apelando a identidades de clase o a una tradición más humanista, creo que ahora tenemos que confrontarnos nosotros mismos como sujetos sociales muy divididos, y vamos a tener que trabajar con la naturaleza inconmensurable de nuestra contradicción, vamos a tener que negociar comunidades, solidaridades, afiliaciones, análisis, formas de interpretación, de cara a estas inconmensurabilidades. Entonces sí hay una urgencia, pero esta no es una urgencia dictada sólo por cierto imperativo intelectual; esta urgencia es resultado de la manera en que los mismos conceptos de cultura han cambiado a través de los efectos de las migraciones, de las conquistas, del colonialismo y del neocolonialismo. Por eso los espacios de contienda ahora están muy híbridos y son muy disyuntivos.

Un escritor argentino, Ricardo Piglia, dice que la crítica literaria puede ser leída como una forma de la autobiografía. ¿Cómo lee usted su propia autobiografía intelectual?

En un nivel, leo mi autobiografía en términos históricos. Yo he seguido el mismo trayecto que muchos de los hijos de familias burguesas colonizadas. Fui desde la India a estudiar literatura inglesa en Oxford, y después a enseñar en Sussex, que es una de las universidades inglesas menos tradicionales, y ahora estoy en Princeton. La verdadera historia de cierta forma de internacionalización de toda una clase intelectual es también mi propia historia. Alguien que ha comenzado en un lugar muy distinto a la India quizá puede haber realizado la misma trayectoria, así que el mío es un viaje bastante común en ese aspecto.

Tengo también una autobiografía un poco más peculiar que de alguna manera me ha abierto al tipo de trabajo que he hecho, y es mi propia posición como parsi, una pequeña minoría *–in-between–* que vive entre los hindúes, los británicos, y los musulmanes, siempre en una posición de estar en el medio, una comunidad que nunca ha estado demasiado segura de su propia identidad. Y creo que mi interés en abrir dentro de los grandes relatos espacios intersticiales que considero de primordial importancia para conmover y alterar estos relatos; todo mi interés en explorar condiciones ambiguas e

intermedias, que comúnmente son oscurecidas por las grandes polaridades o las divisiones binarias, viene de alguna extraña y atenuada manera de mi experiencia como parsi.

¿Hay regreso de ese viaje?

Nunca hay retorno, de ningún viaje. Esto no quiere decir que uno no revise o reinscriba momentos anteriores, momentos del pasado en el presente. Uno siempre reinscribe y reelabora esos momentos. Pero esos momentos no están en el pasado, sino que son constantemente reescritos y, como ustedes saben, la temporalidad de mi trabajo es siempre acerca de la reinscripción. Una especie de futuro anterior, o cierta clase de retroactividad. Así que en mi trayecto, como en mi trabajo, siempre hay cierta clase de retorno, que es también una forma de reinscripción.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía sobre nacionalismo es más abundante en lengua inglesa que en lengua española y sólo parte de ella ha sido traducida al español. Como prueba de la actualidad del problema, baste considerar que muchas de las ediciones sobre la cuestión nacional han tenido lugar en Cataluña. Las contribuciones formuladas desde la teoría política y la sociología han provenido tradicionalmente del eje Inglaterra-Praga, a través de los trabajos de Ernest Gellner y Miroslav Hroch, ambos investigadores de origen checo basados en Londres y Praga respectivamente. El primero de ellos ha sido ampliamente traducido al español, no así el segundo. Los trabajos de Anthony Smith y, más recientemente, los de Eric Hobsbawm son los aportes más destacados desde la tradición británica. El segundo ha sido ampliamente traducido al español, aunque una de sus obra seminales, *The Invention of Tradition*, compilada junto a Terence Ranger, (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 1983), permanece sin traducir. La obra de Anthony Smith ha sido poco difundida en nuestra lengua.

El libro *Comunidades imaginadas*, de Benedict Anderson, autor de origen británico pero establecido en los Estados Unidos, ha sido uno de los trabajos que mayor impacto han tenido en el debate contemporáneo sobre el nacionalismo y tiene amplia difusión en nuestra cultura. Por último, los escritos más recientes de los estudios poscoloniales son virtualmente desconocidos en nuestra lengua, con la excepción del libro *Debates post-coloniales*, publicado en Bolivia por Rosana Barragán y Silvia Rivera Cusicanqui (1997).

Hobsbawm (1995) ha establecido una bibliografía básica sobre nacionalismo que incluye algunos de los títulos consignados en la presente bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL BÁSICA SOBRE NACIONALISMO DISPONIBLE EN ESPAÑOL

- Anderson, Benedict. 1993 [1983]. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Barragán, Rosana y Rivera Cusicanqui, Silvia, comps. 1997. *Debates Post-coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. Ensayos de R. Guha, G. Pandey, D. Chakrabarty, P. Chatterjee, G. Ch. Spivak, V. Das y G. Prakash. La Paz, Bolivia: Sierpe.
- Berlin, Isaiah. 1983. "Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente" en *Contra la corriente*. Ensayos sobre historia de las ideas. Traducción de Hero Rodríguez Toro. México: Fondo de Cultura Económica, 415-438.
- Breuilly, John. 1990. *Nacionalismo y Estado*. Barcelona: Pomares.
- Chabod, Federico. 1997 [1961]. *La idea de nación*. Traducción de Stella Mastrángelo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Connor, Walker. 1998. *El etnonacionalismo*. Traducción de María Lorneiro. Barcelona: Trama.
- Delannoi, Gil y Taguieff, A. 1993. *Teorías del nacionalismo*. Barcelona: Paidós.
- Deutsch, Karl W. 1969. *El nacionalismo y sus alternativas*. Traducción de Carlos R. Luis. Buenos Aires: Paidós.
- . 1981. *Las naciones en crisis*. Traducción de Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1984 [1822]. *Discursos a la nación alemana*. Traducción de Luis A. Acosta y María Jesús Varela. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Floria, Carlos. 1998. *Pasiones nacionalistas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gauchet, Marcel *et al.* (comps.). 1997. *Nación y modernidad*. Traducción de Paula Mahler. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gellner, Ernest. 1988 [1983]. *Naciones y nacionalismos*. Traducción de Javier Setó. Madrid: Alianza.
- . 1993. *Cultura, Identidad y Política: el nacionalismo y los nuevos cambios políticos*. Traducción de Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- . 1995. *Encuentros con el nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- . 1998. *Nacionalismo*. Traducción de Fernán Meler. Barcelona: Destino.
- Guerrero, Andrés de Blas (dir.). 1999. *Enciclopedia del nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Habermas, Jürgen. 1999. *Identidades nacionales y posnacionales*. Madrid: Tecnos, 1994.

- Hobsbawm, Eric J. 1995. *Naciones y nacionalismo desde 1780: programa, mito, realidad*. Barcelona: Grijalbo.
- Kedourie, Elie. 1998. *Nacionalismo*. Traducción de Juan José Solozábal Echevarría. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kymlicka, Will. 1995. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Miller, David. 1997. *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*. Traducción de Víctor Viano. Barcelona: Paidós, 1997.
- Minogue, K. R. 1975. *Nacionalismo*. Traducción de Aníbal Leal. Buenos Aires: Paidós.
- New Left Review*, N° 1. 2000. "El nacionalismo en tiempos de globalización". Artículos de Benedict Anderson y otros. Madrid: New Left Review y Akal.
- Nussbaum, Martha, Richard Rorty, Gian Enrico Rusconi y Maurizio Viroli. 1997. *Cosmopolitas o patriotas*. Traducción de Guillermo Piro. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Smith, Anthony D. 1996. *La identidad nacional*. Barcelona: Trama.
- Tivey, Leonard. 1975. *El Estado-nación*. Traducción de Marco-Aurelio Galmari. Barcelona: Península.
- Todorov, Tzvetan. 1991. *Nosotros y los otros: reflexión sobre la diversidad humana*. Traducción de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE NACIONALISMO ARGENTINO Y LATINOAMERICANO

- Agosti, Héctor P. 1982. *Nación y cultura*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Barbero, María Inés y Fernando Devoto. 1983. *Los nacionalistas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Brading, David. 1980. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era.
- Buchrucker, Cristian. 1987. *Nacionalismo y peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1955)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Cárdenas, Eduardo José y Carlos Manuel Payá. 1978. *El Primer Nacionalismo Argentino: En Manuel Gálvez y Ricardo Rojas*. Buenos Aires: Peña Lillo.
- Chiaromonte, José Carlos. 1971. *Nacionalismo y liberalismo económicos en la Argentina, 1860-1880*. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Díaz Polanco, Hernán, comp. 1991. *Etnia y nación en América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Feinmann, José Pablo. 1996. *Filosofía y nación: estudios sobre pensamiento argentino*. Buenos Aires: Ariel.
- Llorens, Irma. 1998. *Nacionalismo y literatura: constitución e instituciona-*

lización de la "República de las letras cubanas" [sin indicación de lugar] Asociación Española de Estudios Literarios Hispanoamericanos / Edicions de la Universitat de Lleida.

Navarro-Gerassi, Marysa. 1968. *Los nacionalistas*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Rama, Carlos M. 1981. *Nacionalismo e historiografía en América Latina*. Madrid: Tecnos.

Rock, David. 1993. *La Argentina autoritaria: los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel.

Rojas, Rafael. 1999. *Isla sin fin: contribución a la crítica del nacionalismo cubano*. Miami: Ediciones Universal, 1998.

Shumway, Nicolás. 1993. *La invención de la Argentina: Historia de una idea*. Buenos Aires: Emecé.

