



VOL: AÑO 8, NUMERO 21

FECHA: ENERO-ABRIL 1993

TEMA: IDENTIDAD NACIONAL Y NACIONALISMOS

TITULO: **Apuntes para una teoría de la identidad nacional**

AUTOR: *Gilberto Giménez* [*]

SECCION: Artículos

RESUMEN:

Pese a su importancia histórico-política, la categoría de nación parece rebelde a toda conceptualización racional. Su análisis requiere de una psicoantropología de lo imaginario, ya que bajo el ángulo antropológico se presenta como una "comunidad imaginada", invisible y anónima, construida según el modelo de la familia, de la etnia y de la comunidad religiosa, y concretada en cada caso por un peculiar "símbolo de masas". Su función es simultáneamente política y psicosocial. Genética e ideológicamente resulta de una combinación peculiar de elementos que ya existían precedentemente en forma aislada. Desde el punto de vista de los individuos, la identificación nacional opera por proyección o referencia. En la perspectiva de los procesos actuales de "globalización", la nación parece destinada en el futuro a desempeñar un papel disminuido y secundario ante la preponderancia creciente de lo supranacional y de lo infranacional.

ABSTRACT:

Notes on a Theory of National Identity.

In spite of historical and political importance, the category of "nation" rebels to all rational conception. The analysis requires psycho anthropology of the imaginary. From an anthropological point of view it shows itself as an imaginary community; invisible and anonymous. It is constructed according to a family model, ethnic group, and a religious community. It concert a "Mass symbol" in each case. This function is simultaneously political and psychosocial. In a genetical and ideological way it results in a peculiar combination of isolated elements that existed before.

From an individual's viewpoint national identification works by projection or reference. In the current process of globalization the nation appears destined to a lessened secondary position, due to the increased importance of the supranational and infranational.

TEXTO

Los autores que recientemente han comenzado a ocuparse de esa forma peculiar y enigmática de clasificación social que es la nación señalan, invariablemente, la desproporción existente entre la enorme influencia histórico-política de este concepto y la escasa reflexión teórica que ha generado; o también, el contraste entre la profusión de estudios sobre tópicos emparentados con la idea de nación -historia de los nacionalismos, formación de los Estados nacionales, etc.- y la pobreza de estudios que aborden directamente la categoría de nación como tal. [1]

La razón estriba en que la nación se nos presenta no sólo como un tipo de sociedad política analizable en términos de cierta racionalidad jurídica y de cierta lógica de organización y legitimación del poder, sino también y sobre todo como una comunidad sui generis rebelde a toda conceptualización racional, como una persona colectiva transhistórica cuya sustancia está constituida por mitos (fundadores o disgregadores), por gestas y por una profusión de símbolos.

La nación "es a la vez un ser antropomorfo, teomorfo y cosmomorfo" ha dicho Edgar Morin; antropomorfo porque "se expresa en lenguaje humano, resiente las ofensas, conoce el honor y ambiciona el poder y la gloria"; teomorfo "en virtud del culto y de la religión de que es objeto"; y cosmomorfo "porque la nación porta en sí misma su territorio, sus ciudades, sus campos, sus montañas y sus mares" (Morin, 1980: 250).

Según Elías Canetti (1987: 165ss), una realidad de este tipo sólo es aprehensible a través de la intuición como método. De aquí su inventario de los "símbolos de masa" nacionales que resultan de considerar el sentimiento nacional como una especie de religión que comporta una fe, un credo y un culto peculiares.

Nosotros diremos que la nación, no en su vertiente política sino en su dimensión antropológica (como comunidad imaginada e imaginaria), constituye un tipo particular de identidad colectiva analizable a partir de una psico-antropología de lo imaginario o de una teoría de las ideologías como la esbozada en las Mitologías de Barthes (1957). Situándonos libremente en esta perspectiva, podemos plantearnos las siguientes preguntas acerca de la nación moderna:

1. ¿Cuál es su "ontología" como comunidad mítico-real, es decir, como "persona colectiva" constituida por mitos y símbolos política y socialmente eficaces?
2. ¿Cuál es su función específica dentro del sistema complejo de clasificaciones identitarias presentes en una sociedad?
3. ¿Cuál es su génesis y cuáles fueron las condiciones que hicieron posible su aparición histórica?
4. ¿Cómo concebir la "identificación" nacional, es decir, la relación subjetiva de los individuos con este colectivo simbólico?
5. ¿Cuál es el destino de "lo nacional" en un mundo que proclama la "globalización" de la economía, el fin de los particularismos y la homologación de todas las culturas?

I. Componentes de lo imaginario nacional

Para acotar la primera pregunta, partiremos de una hipótesis de C. Castoriadis según la cual "todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de edificios simbólicos precedentes y reutiliza sus materiales" (Castoriadis, 1975: 168), y plantearemos la siguiente tesis: la nación es una comunidad imaginaria construida simbólicamente según el modelo de la familia (identidad genética), de la etnia (identidad étnica) y de la comunidad religiosa y particularizada por "mitos de masa" nacionales propios y específicos.

1. El modelo familiar

El mito familiar -la *societas parentalis*- es el primer componente de lo imaginario nacional como referente de identidad. En efecto, la nación se presenta en primer lugar como una entidad matri-patriótica que da origen a una fraternidad mítica:

La nación es bisexuada: por un lado es maternal-femenina, como madre patria que debe ser amada y protegida por sus hijos; por otro lado es paternal-viril, como autoridad siempre justificada e imperativa que convoca a las armas e impone deberes. [...] El componente matri-patriótico implica un componente fraternal (entre hijos de la misma patria) y un sentimiento muy intenso de la patria-hogar (heimat, home), de la patria como techo y casa solariega (hay pueblos errantes, pero es inconcebible una patria errante) (Morin, 1984: 131).

Por lo demás, el campo semántico de lo nacional conserva abundantes huellas de lo imaginario genealógico o familiar. Así, hablamos de tradición, de herencia o de patrimonio nacional. Hablamos también de mexicanos o de franceses "de pura cepa", con lo que nos referimos implícitamente a una especie de bastardía genealógica siempre al acecho. "La nacionalidad funciona siempre bajo la sospecha de la bastardía y con base en la pureza original de la ascendencia identitaria", dice René Gallissot (1987: 19).

Por lo demás, todo parece indicar que el modelo familiar es el "analogante principal" y el referente obligado de toda identidad colectiva construida en forma de comunidad. La etnología, por su parte, parece confirmar el lugar preponderante de las relaciones de parentesco en lo imaginario social, hasta el punto de que tales relaciones se han convertido en una "estructura mental de aprehensión general que incorpora a las personas y los grupos en una repartición y un encadenamiento genealógicos" (Gallissot, 1987: 19).

2. El modelo étnico (o pan-tribal)

El modelo de la "comunidad étnica" es otro de los componentes fundamentales de la mitología nacional que permite "naturalizar" ideológicamente a la nación bajo la especie de una "comunidad primordial" basada en ancestros comunes ("padres de la patria") y en tradiciones compartidas. En efecto, toda comunidad étnica remite a una forma de identidad colectiva caracterizada por un origen ancestral común, por una tradición cultural compartida y por relaciones internas de tipo Gemeinschaft (Isajiw, 1974: 118).

En la construcción simbólica de la comunidad nacional el modelo étnico se superpone al modelo familiar, o más bien lo amplía y prolonga, dadas la continuidad y la proximidad evidentes entre familia y etnia, entre identidad genética e identidad étnica.

La nación se presenta también, entonces, como una "super-etnia" englobante, como la única "etnia" legítima que tolera a regañadientes la existencia de otras etnias subnacionales fuertemente diferenciadas y se siente incómoda frente a la sola idea de una pluralidad cultural dentro de las fronteras nacionales. De aquí deriva, probablemente, el principio "una nación, una cultura" que, según Gellner, ha presidido la génesis de lo nacional y ha funcionado como ideal compulsivo de todos los "constructores de naciones" (Gellner, 1989: 21ss).

La concepción étnica de la nación constituye un aporte específico del romanticismo alemán (Herder, Fichte...) y se opone inicialmente a la concepción voluntarista y electiva de la misma, propia de la filosofía política liberal de tradición francesa (Renán, Rousseau...).

Esta etnización imaginaria de la nación explica la importancia de la historia y de las "gestas patrias" en la construcción de lo nacional, así como también el hecho de haberse buscado frecuentemente la "esencia incontaminada" de lo nacional en el campesinado mestizo o en el mundo indígena (temas de la "raza cósmica" y del "México profundo")

como supuestos portadores de los atributos de antigüedad, tradición, simplicidad y autenticidad, en oposición al artificialismo urbano. [2]

3. El modelo de la comunidad religiosa

La religión -entendida como sistema de creencias y de ritos, pero también como "iglesia" o comunidad (Durkheim)- es otro de los modelos totales que presiden la construcción de lo imaginario nacional.

Todos los autores convergen en la afirmación de que la nación se presenta como una entidad "teomorfa" (Morin) o como un "ídolo" (Toynbee) que comporta creencias, ritos y ceremonias de carácter cuasi-religioso.

De hecho, la nación se impone con toda la majestad de lo sagrado. Sus decretos son imperativos. La obediencia que le es debida es incondicional. Ella impone sus tabúes, sus ritos y sus ceremonias (banderas, himnos, conmemoraciones). Tiene también sus héroes y sus grandes mitos (Morin, 1984: 174).

Como comunidad de creyentes, la religión conserva múltiples referencias a la matriz familiar y se manifiesta también como una "comunidad fraternal". En este aspecto el culto a la nación puede considerarse como una prolongación secularizada del culto a los dioses lares (pro aris et focus) y del culto a los ancestros. Pero en otro aspecto la comunidad religiosa tiene un carácter místico, universalista y totalizador que desborda el matiz fuertemente diferencialista de la identidad genealógica. Entonces se la vive como "cuerpo místico" o "comunidad de los santos" cuya eficacia propia es precisamente disolver las particularidades étnicas o clasistas ("ya no hay griego ni judío..."). También en este último aspecto la comunidad religiosa constituye un modelo para la comunidad nacional. En efecto, la nación también se vive como una "patria mística" anónima y envolvente que tiende a reabsorber las diferencias y las contradicciones subnacionales bajo la cobertura mágica de su manto inconsútil, invisible y sagrado. Por lo demás, "el modelo de la comunidad mística sigue siendo el esquema de referencia de toda identidad que postule un fundamento comunitario" (Gallissot, 1987: 20).

Emilio Durkheim ha sido uno de los primeros en señalar la naturaleza religiosa de las celebraciones y los ritos nacionales, así como del "culto" a la patria (Durkheim, 1968: 438). Sus tesis han sido prolongadas, en cierto modo, por los teóricos americanos de la "religión civil" e incluso de la religión de la "americanidad".

Sin ir tan lejos, encontraremos fácilmente en nuestros países una religión de la francidad, una religión de la germanidad, una religión de la italianidad. Se trata de religiones de la patria a las que se opone vigorosamente una religión de la humanidad (Poulat, 1987: 132).

Lógicamente, a la religión de la patria corresponde una teología de la patria. Esta teología puede encontrarse en ciertos documentos de la jerarquía religiosa de tiempos de guerra en los que se afirma, por ejemplo, el carácter sagrado del patriotismo, se califica como "profanación sacrílega" la invasión del suelo patrio, o se considera al soldado que "muere por la patria" como una "cuasi-mártir" que realiza "la más alta forma de amor" (Poulat, 1987: 133). Extraña teología ésta que, al invocar la bendición de las armas rivales por parte de un mismo Dios, consagra de hecho el fracaso del universalismo cristiano.

4. "Símbolo de masa" nacional

Hasta aquí hemos procurado desmontar sólo algunos componentes genéricos de la nación entendida como comunidad imaginada e imaginaria. Para completar nuestro análisis habría que añadir que cada nación elabora también mitos particulares y, por así decirlo, idiosincráticos, que definen su particularidad antropológica. "Es vano hablar de las naciones si no se las determina en sus diferencias", dice Elías Canetti (1987: 165). Y estas diferencias son precisamente, según el mismo autor, los "símbolos de masa" nacionales. Tales "símbolos" serían entidades naturales o histórico-imaginarias que constituyen la referencia privilegiada del sentimiento nacional. Se caracterizarían por ciertos rasgos: "densidad, crecimiento y apertura al infinito, sorprendente y muy notoria cohesión, ritmo común, súbita descarga" (Canetti, 1987: 166).

Así, por ejemplo, el símbolo de masa de los alemanes era el ejército.

Pero el ejército era más que el ejército: era el bosque en marcha. En ningún país moderno del mundo el sentimiento del bosque ha permanecido tan vivo como en Alemania. Lo rígido y paralelo de los árboles erguidos, rectos, su densidad y su número colman el corazón del alemán con honda y misteriosa alegría (Canetti, 1983: 169).

En cambio, el símbolo de masa de los franceses es su Revolución:

La fiesta de la libertad se festeja anualmente. Se ha convertido en la fiesta nacional de la alegría propiamente tal. El 14 de julio se puede bailar con cualquiera en la calle. Hombres que por lo general son tan poco libres, iguales y fraternales como en otros países, pueden comportarse como si lo fueran. [...] Ningún himno nacional, del pueblo que sea, tiene la vida del himno francés, la Marsellesa, que surge en aquel tiempo (Canetti, 1983, 170).

En fin, el símbolo de masa de los ingleses sería el mar, el de los suizos sus montañas, el de los italianos su Roma inmortal (que fluctúa ambigüamente entre la Roma imperial y la Roma de los papas) y el de los judíos el Exodo.

De este modo Canetti aporta una contribución sugestiva y original no sólo a la teoría de "lo imaginario nacional", sino también a lo que Jean-Jacques Guinchard denomina "estética nacional",

entendiendo este concepto en sentido amplio, es decir, como atención prestada a la "belleza nacional" [...] y simultáneamente como exploración de la dimensión sentimental y afectiva del ser nacional (Guinchard, 1987: 22).

5. Una "comunidad imaginada"

A la luz de lo dicho hasta aquí quisiéramos destacar, como conclusión preliminar, la justeza y precisión de la definición "operacional" de la nación propuesta por Benedict Anderson en una perspectiva no política ni filosófica, sino antropológica: "La nación es una comunidad política imaginada; e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana" (Anderson, 1983: 15).

Es imaginada porque "aun los miembros de la nación más pequeña no llegarán a conocer nunca a la mayoría de sus connacionales, ni se toparán con ellos, ni oirán hablar de ellos; sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión" (p. 15). Es imaginada como limitada porque "ninguna nación se imagina a sí misma como coextensiva a la humanidad" (p. 16). Es imaginada como soberana "porque el concepto surgió en una época en que el Iluminismo y la Revolución estaban erosionando la legitimidad de los reinos dinásticos jerárquicos, que se suponían divinamente ordenados"

(p. 16). Y, finalmente, es imaginada como una comunidad porque "independientemente de la desigualdad actual y de la explotación que pueden prevalecer en su seno, la nación se concibe siempre como una profunda camaradería horizontal" (p. 16).

Esta última característica explica, según el autor, por qué millones de personas están dispuestas a sacrificar incluso su vida en aras de la nación.

II. Funciones de la nación

¿Qué funciones desempeña la nación así entendida dentro del conjunto de las identidades sociales que se hallan presentes en una determinada sociedad?

Nos contentaremos con sugerir dos funciones cardinales: una política y otra psico-social.

Desde el punto de vista político, la nación constituye un principio fundamental de referencia para la legitimidad de los Estados en la medida en que representa una garantía de la homogeneidad cultural y cuasi-étnica de la población reunida dentro del marco estatal (Pinto, 1986: 45). En efecto, hemos visto que la comunidad nacional es capaz de reabsorber simbólicamente, bajo la especie de una fraternidad horizontal definida por la común ascendencia, las diferencias y las contradicciones subnacionales.

Dicho de otro modo: ante la desaparición de la figura del soberano -el "cuerpo del rey"- como principio de cohesión del cuerpo político, la nación asume su relevo y permite a la vez "politizar" las diferencias naturales (la lengua y las costumbres, la "cultura") y "naturalizar" las diferencias políticas, confiriendo una base cuasi-natural al orden social y fundamentando la distribución a primera vista arbitraria de la población entre diferentes Estados soberanos.

Desde el punto de vista psico-social, la nación "procura a los individuos un principio de clasificación social cuya importancia sólo puede ser apreciada en referencia al conjunto del repertorio de principios de clasificación disponibles en un momento determinado (clase, religión, pertenencia política...)" (Pinto, 1986: 45). En efecto, la adscripción y la adhesión a una patria permiten a los individuos "ser a la vez históricos e inmortales", dice Edgard Morin. A través de su identificación con el Gran Ser Histórico "que lucha como un héroe-dios de la antigüedad por su propia inmortalidad", el individuo recibe no sólo protección y seguridad, sino también gloria y respeto. Y si es verdad que la primera y fundamental concepción de la identidad es ser "hijo de" -el abou y el ben de los semitas-, entonces "la nación permite fijar esta identidad en un aquí territorial, en una patética y gloriosa historia, en un rico complejo cultural" (Morin, 1984: 132).

A la luz de lo dicho se comprende por qué el calificativo de "apátrida" connota una especie de mutilación dolorosa y funciona como un estigma en el sistema de referencias identitarias de la persona.

III. Génesis de la nación moderna

La génesis histórica de la nación ha sido objeto de un confuso debate entre historiadores, sociólogos y teóricos de la filosofía política. Para Anderson las naciones son "artefactos político-culturales" surgidos hacia fines del siglo XVIII en Europa [3] por destilación espontánea de un complejo entrecruzamiento de "fuerzas históricas discretas". Una vez surgidos, tales artefactos se tornaron "modulares", es decir, capaces de ser trasplantados a otros terrenos y combinados con una amplia variedad de constelaciones (Anderson, 1983: 14).

Todo el problema radica en identificar cuáles fueron esas "fuerzas históricas discretas" y cómo condujeron a la génesis de la idea nacional.

Para plantear correctamente el problema quizás habría que partir de una premisa generalmente aceptada: la originalidad de la nación moderna no radica en la novedad de cada uno de sus aspectos o componentes aisladamente considerados, sino en la manera en que éstos se han combinado o fundido entre sí. La tesis central a este respecto podría formularse así: la nación se presenta a la vez como sociedad política y como comunidad cultural fundada en mitos; y como tal, resulta de la fusión entre la concepción voluntarista y electiva, de ascendencia francesa, según la cual la nación descansa en el consenso -el "plebiscito de todos los días" de Renán-, y la concepción "naturalista" y cuasi-étnica, oriunda de la tradición romántica alemana, que concibe a la nación como una comunidad cultural hipostasiada. [4]

Ahora podemos plantear preguntas más precisas sobre la filiación ideológica de ambos aspectos de la nación, sobre los factores políticos que consumaron su fusión y sobre las condiciones histórico-sociales que hicieron posible esta fusión.

La historia de la filiación ideológica de los dos aspectos arriba señalados de la nación moderna ha sido esbozada, entre otros, por Jenő Szűcs (1981). Según este autor, las categorías de "sociedad política" y de "nacionalidad" (entendida como conciencia étnica de grupo) ya existían desde muchos siglos atrás, pero en forma separada. Así, por ejemplo, la polis griega y la res-publica romana se concebían como sociedades políticas soberanas constituidas por hombres libres, pero no tenían nada que ver con el etnos, con la nacionalidad. Según Herodoto los griegos constituían ciertamente un etnos, ya que compartían sangre, lengua, dioses, lugares sagrados, fiestas sacrificiales y modos de vida comunes. Pero esta idea pan-helénica carecía en absoluto de consecuencias políticas. Existía, por así decirlo, una distinción tajante entre politika y etnos. De igual modo, en la Edad Media la universitas regni constituía una sociedad política que implicaba la lealtad de los súbditos al soberano o, en forma cada vez más abstracta, a la corona y a los símbolos de la realeza. Pero esta "nación dinástica" nada tenía que ver con las "nacionalidades" en el sentido étnico, es decir, con la pertenencia a grupos lingüísticos o culturales basados en usos y costumbres compartidos. [5]

En el siglo XIII los escolásticos y los juristas elaboran la teoría de la "corporación" entendida como persona ficta, es decir, como persona colectiva resultante de una ficción jurídica, que como tal desborda a sus miembros y "no muere nunca" (numquam moritur). Dentro de una corporación en el sentido medieval (como fue en su origen la Universidad de París, por ejemplo) no se era "súbdito" de nadie, sino parte o miembro de una comunidad. De este modo, muchos siglos antes de la aparición de la nación moderna ya existía una elaboración conceptual que permitía concebir cuerpos político-jurídicos constituidos por consenso entre individuos políticamente asociados entre sí (consortium, collegium, coetus, societas, corpus politicum). Es precisamente esta veta doctrinal la que va a desembocar más tarde en la concepción voluntarista y electiva de la nación, propia de la filosofía política francesa.

No vale la pena insistir en la preexistencia de las "nacionalidades" o los "pueblos" en sentido étnico, es decir, como sentido de pertenencia a comunidades construidas según el modelo de la familia y de la "cepa de la vid". Pero estas "nacionalidades" carecían de sentido político o no eran subsumidas en términos políticos. Según Janős Szűcs, las razones y las categorías asociadas por una parte a la lealtad política y por otra al sentimiento de co-pertenencia étnica son profundamente diferentes. La categoría central de la lealtad política es la "fidelidad" (al soberano, al jefe del linaje o de la tribu), mientras que la categoría central de lo étnico es el compromiso con una comunidad de usos y

costumbres resultante de un sentimiento de co-pertenencia (Szücs, 1986: 52). Esta veta comunitaria desembocó ciertamente en la percepción germánica de la nación como Volksgeist, como "etnia cultural".

¿Pero cuáles fueron los procesos políticos que provocaron la fusión o "condensación" entre los componentes políticos y "antropológicos" de la nación? Los historiadores parecen coincidir en señalar la Revolución francesa como uno de los laboratorios principales de donde surgió toda armada, como Atenea, la idea moderna de nación. Según el historiador clásico en esta materia, Jean-Yves Guiomar (1974), la nación, entendida como comunidad establecida en referencia a un origen común o a antepasados comunes, existe desde la época de las monarquías absolutas en Europa a raíz de la disolución de la cristiandad (por la rebelión protestante) y de la liquidación del feudalismo. Pero en su forma monárquica, la nación se construye en torno a la figura del rey -como clave de su unidad- y se concibe como extensión de su cuerpo, como su cuerpo imaginario. De este modo, rey y nación constituyen un todo indisoluble. Pero gradualmente, en virtud de los sucesivos embates de los parlamentos y finalmente de la burguesía revolucionaria -presente tras los bastidores de la Asamblea Nacional- el rey es desplazado del centro de la nación y termina por ser eliminado. En consecuencia, la nación acaba definiéndose como un conjunto autónomo y cerrado, dotado de soberanía y de un cuerpo territorial que simultáneamente lo simboliza y circunscribe el ámbito de ejercicio de su soberanía. Más aún, en el curso del proceso revolucionario se afirma que la nación preexiste al rey (Sieyès) y que este último en realidad ha usurpado la soberanía que originariamente compete sólo a la primera. De este modo, la Revolución consuma la fusión entre sociedad y comunidad, territorializando a esta última.

Finalmente, ¿cuáles fueron las condiciones histórico-sociales o estructurales que hicieron posible esta idea bifronte de nación, particularmente en lo que toca a su dimensión comunitaria?

Anderson advierte, con razón, que la nación moderna no constituye simplemente una especie de "sustituto funcional" de las grandes "comunidades imaginadas" que le precedieron y le sirvieron en parte de modelo. En efecto, tales comunidades eran jerarquizadas y centrípetas, mientras que la comunidad nacional se presenta como "una profunda camaradería horizontal" fundada en "mitos fraternales". Hay que indagar, por lo tanto, sobre las condiciones que hicieron posible la aparición de comunidades de tipo "horizontal-secular" o "transtemporal". Según Anderson, una de estas condiciones fue el cambio en los modos de captar el mundo y la temporalidad. Se pasó gradualmente de una concepción sagrada y mesiánica del tiempo a la idea de un tiempo homogéneo y vacío medido por el reloj y el calendario, donde la simultaneidad es transversal y transtemporal, y sólo significa "coincidencia temporal". De aquí la posibilidad de concebir un "organismo sociológico" que se mueva calendáricamente a través de un tiempo homogéneo y vacío, lo que constituye una analogía precisa de la nación (Anderson, 1983: 31).

¿Pero por qué la nación llega a imponerse dentro de este tipo de comunidades precisamente y de manera tan generalizada? Anderson señala como un factor determinante el "capitalismo de imprenta", que inicialmente oficializó y estandarizó una gran variedad de idiomas vernáculos y les confirió dignidad y status. Estas lenguas impresas (print-languages) constituyeron el embrión de la conciencia nacional en Europa en la medida en que crearon campos unificados de intercambio y comunicación al margen del latín y de las demás lenguas vernáculos.

Una respuesta más general -y no necesariamente excluyente de la anterior- sobre las condiciones histórico-sociales que hicieron posible el surgimiento de la nación moderna es la presentada por Ernest Gellner (1989). Según este autor, los procesos de

industrialización y la división social del trabajo por ellos implicada impusieron la necesidad de cierta centralización y homogeneidad lingüístico-culturales que desembocaron en la creación de sistemas nacionales de educación concebidos para este fin. De aquí el ideal "una nación, una cultura" que se encuentra implícita en toda versión oficial de la unidad nacional.

Ninguna cultura carece de su teatro nacional, de su museo nacional, de su universidad nacional, y estos elementos a su vez no están seguros hasta que no exista un ministerio independiente de la cultura que los proteja (Anderson, 1983: 29).

En resumen, la idea de una identidad y de una cultura nacionales emerge como producto secundario de la formación de la nación-Estado, que a su vez es el resultado de una tendencia global impulsada por la industrialización.

IV. La identificación nacional

Hasta ahora hemos abordado el análisis del colectivo nacional, por así decirlo, desde arriba y desde afuera, adoptando una perspectiva exterior. Pero no hay que olvidar que este colectivo imaginado e imaginario sólo vive de la "sustancia psíquica" de sus miembros y resulta de la relación subjetiva que establecen con él millones de individuos. Es esto lo que llamamos "identificación nacional".

En virtud de su identificación con la nación (a través de sus símbolos o de sus "representantes" visibles), millones de individuos se consideran como "iguales" o "equivalentes" entre sí, es decir, como "conciudadanos" o "compatriotas", aunque siempre por contraposición a los "otros", que en este caso son los "extranjeros" o los "enemigos" (virtuales o históricos).

Pero la identificación con la nación no es de la misma naturaleza que la identificación con grupalidades más restringidas y de mayor visibilidad, como la familia, la etnia o una comunidad pueblerina local. Podemos distinguir, grosso modo, dos tipos de identificación: la identificación por pertenencia y la identificación por referencia o autoproyección (Gallissot, 1987: 16). La primera no es más que la auto (y hetero) adscripción a colectivos situados en el espacio social inmediato (espacios del hábitat, del lugar de trabajo, de la vida cotidiana...), caracterizada por interacciones de alta frecuencia y por su relativa "visibilidad". La segunda es la autoproyección de los individuos en comunidades imaginarias envolventes ("cuerpos místicos") que desbordan los espacios inmediatos de las interacciones de alta frecuencia y se definen por su carácter imaginario, invisible y anónimo. Hablamos en este caso de "referencia" por analogía con la referencia freudiana que implica la relación subjetiva ineliminable de una personalidad traumatizada con referentes reales o ficticios de su biografía pasada o de su "novela familiar" (v. gr., estupro incestuosos imaginados).

La "referencia" es la única manera de identificarnos con grandes colectivos simbólicos como la "comunidad de los santos" de las Iglesias cristianas o la "comunidad nacional", que sólo viven en nuestras representaciones colectivas y sólo se tornan visibles a través de sus símbolos o de sus "representantes".

Cabe señalar aquí que la relación subjetiva de los individuos con su nación no responde necesariamente a los modelos canónicos establecidos por el Estado o por los "aparatos de interpelación nacional". Existe una pluralidad de modelos de identificación nacional. O, dicho de otro modo, hay muchas maneras de ser "buen mexicano" y esta diversidad debe figurar como hipótesis inicial de todo análisis de la identidad nacional.

Para ejemplificar la pluralidad de los modos de adhesión a lo nacional, podemos señalar que hay modos meramente instrumentales de invocar la pertenencia a la nación [6] y modos de integración no individual sino colectiva a la misma, como miembros de un grupo étnico, por ejemplo. [7] Hay también adhesiones predominantemente políticas que asumen como criterio decisivo la lealtad a las instituciones del Estado o, por el contrario, adhesiones preponderantemente sentimentales y "cuasi-étnicas" que invocan la fidelidad a una historia, a ciertas tradiciones, a ciertos símbolos, etcétera.

Además de modos, cabe distinguir también grados en la percepción de la pertenencia nacional, que pueden ir de lo meramente cognitivo (sin consecuencias ni implicaciones prácticas) a la aceptación de cierto involucramiento o compromiso con la nación. Este compromiso, a su vez, puede ser meramente ritual o puede tener un carácter militante, efervescente y pasional.

Llegados a este punto, no podemos eludir una pregunta: si hay tantas maneras de "transferencializarse" en lo nacional e incluso de concebir lo nacional, ¿cómo se explica la convicción tan generalizada de que la nación es siempre una sola y misma cosa? La respuesta habría que buscarla, quizás, en la teoría freudiana acerca del papel de la ilusión en la homogeneización de los grupos. Para que se produzca un efecto homogeneizador en el proceso de grupalización no se requiere que todos conciban realmente al grupo de manera igual y se relacionen subjetivamente con él de la misma forma. Basta con que todos crean que se refieren a lo mismo de la misma manera. Es lo que Fernando González denomina "ilusión de la ilusión" en una obra que arroja considerable luz sobre los problemas de la identificación nacional desde la perspectiva de la "psicología social psicoanalítica" de Freud (González, 1991: 36ss).

V. Nación y nacionalismo en la era de la "globalización"

Se habla mucho en nuestros días de "globalización" para designar la tendencia a la formación de grandes bloques económicos internacionales. Se plantea incluso que este fenómeno global conduce inexorablemente a la "mundialización" de la cultura. La modernidad -o posmodernidad, como dicen algunos- sería precisamente eso: la globalización, la mundialización de la cultura, la homologación universal.

En esta perspectiva, ¿cuál puede ser el destino próximo de la nación y del nacionalismo?

En una obra reciente, Eric Hobsbawm (1990: 209ss) anuncia la declinación del Estado-nación en el futuro próximo y, a fortiori, en el mundo del siglo XXI. Sus argumentos son persuasivos y no pueden tomarse a la ligera: el "nacionalismo" y las "naciones" ya no constituyen vectores importantes del desarrollo histórico y ya no son funcionales ni "operacionales" para la economía de nuestro tiempo; los "nacionalismos" de hoy son resurgencias político-nacionales de poca monta o simples agitaciones etno-lingüísticas; debido a la revolución tecnológica en los transportes y en las comunicaciones, y a la nueva división internacional del trabajo, la "nación" ha sido despojada de una parte importante de sus antiguas funciones, particularmente la de constituir una "economía nacional"; las antiguas economías nacionales tienden a ser remplazadas por asociaciones o federaciones de "Estados-nación", como la Comunidad Europea, o por entidades internacionales colectivamente controladas, como el Fondo Monetario Internacional, etcétera.

Frente a estas afirmaciones, otros estudiosos como Gellner y Anderson destacan, por el contrario, la revitalización o el reavivamiento generalizado del sentimiento nacional, incluso bajo formas agresivas y virulentas, así como la renovada visibilidad de los nacionalismos en la política mundial de nuestros días.

La realidad no puede ser más clara: el "fin de la era del nacionalismo" profetizado desde hace tanto tiempo no está ni remotamente a la vista. En efecto, la nacionalidad (nation-ness) sigue siendo el valor más universalmente legitimado en la vida política de nuestro tiempo (Anderson, 1983: 12).

Resulta difícil decidir entre estas apreciaciones contradictorias del fenómeno nacional en nuestros días. Quizás los argumentos de Hobsbawm se apoyen de manera demasiado unilateral en consideraciones de funcionalidad y de racionalidad económicas, sin tomar debidamente en cuenta la dimensión antropológica de la nación y su profundo arraigo en un imaginario constituido por mitos y arquetipos ancestrales que no responden a una lógica de tipo rational choice. Hemos dicho, en efecto, que una de las funciones de la nación es de naturaleza psico-social: responde a la necesidad de reforzar la propia identidad proyectándose en una colectividad imaginada y anónima, pero socialmente eficaz. "La nación es el 'nosotros' supremo del individuo moderno", dice Chris Southcott (1978: 56).

Pero aun dando por hecho la declinación de las naciones y de los nacionalismos en el futuro próximo, una cosa es cierta: la globalización económica y la internalización de la cultura, lejos de conducir a la liquidación de los particularismos locales y culturales, contribuirá (como ya está ocurriendo) a su reafirmación y revitalización. No se ha prestado suficiente atención al hecho de que la "globalización" ha engendrado también en todas partes, a escala mundial, su antídoto y su anticuerpo: la tendencia a la "retribalización", diría Maffesoli (1988), o más bien a la "re-etnización", diríamos nosotros, ya que las identidades sociales cuya reactivación observamos por doquier son generalmente de naturaleza étnica y se presentan frecuentemente en forma de nacionalismos étnicos.

Desde esta perspectiva, no deja de ser sugerente la afirmación final de Hobsbawm según la cual la historia mundial del siglo XXI será en gran parte la historia de un mundo predominantemente supranacional e infranacional, donde las naciones y el nacionalismo seguirán presentes, ciertamente, "pero desempeñarán sólo papeles secundarios y frecuentemente menores" (Hobsbawm, 1990: 237).

CITAS:

[*] Investigador del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

[1] Según Eric Hobsbawm, las obras que en los últimos quince o veinte años han aportado una contribución significativa a la teoría de la nación no pasan de una docena (Hobsbawm, 1990: 10-14).

[2] He aquí una versión muy mexicana de esta búsqueda romántica de la etnicidad nacional: "El verdadero México no se encuentra en las ciudades... La verdad de México, la realidad profunda, la esencia de nuestro ser auténtico se encuentra en los pueblos, en las aldeas, por esos caminos recorridos por el solo indígena". Cfr. revista El Sinarquista, 1º de julio de 1943, cit. por Jean Franco (1987).

[3] También Hobsbawm destaca lo que hay de artefacto, invención y creación deliberada aplicada a lo social en la génesis de las naciones. "Como la mayoría de la gente sería que ha estudiado el problema, yo no considero la 'nación' como una entidad social fundamental e inmutable. Ella pertenece exclusivamente a un período particular e históricamente reciente" (Hobsbawm, 1990: 20).

[4] Véanse a este respecto Dumont, 1987: 125 ss y Kohn, 1949: 17ss.

[5] Según Jenő Szücs, la jerarquía de las identidades en Francia y en Hungría, entre 1300 y 1500 de nuestra era, hubiera sido la siguiente: "En primer lugar se es miembro de la Santa Iglesia Romana; en segundo lugar, vasallo de su soberano, bretón o del comitat de Zala; en tercer lugar, caballero, ciudadano o campesino; en cuarto, súbdito de la corona francesa o húngara; y sólo en quinto lugar francés (lo que por lo demás sólo sería válido para el Norte de Francia) o húngaro. Sobre este último punto conviene saber que se podía ser gente Hungarus y al mismo tiempo natione Latinus (es decir, de lengua romana y de ascendencia valona, francesa o italiana). Así se presenta entonces, la jerarquía, históricamente determinada, de la conciencia de grupo, que manifiesta variaciones típicas según las épocas" (Szücs, 1986: 53).

[6] Tal es el caso de los kikapúes, que radican habitualmente en los EUA e invocan su calidad de mexicanos sólo cuando cruzan la frontera para cazar venados en Coahuila durante el ciclo ceremonial del grupo. Es también el caso de los yaquis de Sonora, según Alejandro Figueroa: "Su integración al Estado nacional mexicano no se presenta como una integración nacional, en el sentido de que entre ellos esté presente una identidad nacional mexicana. Más bien, lo común es que manejen tal identidad de manera instrumental para conseguir alguna ventaja en sus relaciones con las instituciones del Estado mexicano" (Figueroa, 1992: 348).

[7] Así, por ejemplo, los zapotecas de Juchitán se sienten parte de la nación mexicana y saben conjugar su lealtad étnica con su lealtad nacional. Pero su sentido de pertenencia a la nación es peculiar: se integran a la comunidad nacional no como individuos-ciudadanos, según quiere la ideología republicana liberal, sino como etnia, hasta el punto de que la historia nacional que ellos comparten y celebran es en buena medida la historia de las contribuciones juchitecas a la construcción y a la gloria de la nación: lucha victoriosa contra los franceses en 1884, batallones juchitecos en la Revolución, sus hombres de letras, sus artistas y, sobre todo, sus pintores de renombre internacional...

BIBLIOGRAFIA:

Anderson, B. (1983), *Imagined Communities*, Verso Editions and NLB, Londres.

Barthes, R. (1957), *Mythologies*, Seuil, París.

Canetti, E. (1987), *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid.

Castoriadis, C. (1975), *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, París.

Dumont, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Universidad, Madrid.

Durkheim, E. (1968), *Las formas elementales de la vida religiosa* Schapire, Buenos Aires.

Figueroa Valenzuela, A. (1992), *Identidad étnica y persistencia cultural. Un estudio de la sociedad y de la cultura de los yaquis y de los mayos*, El Colegio de México (tesis inédita).

Franco, J. (1987), *Una lectura sociocrítica de la obra de Agustín Yáñez*, Universidad de Guadalajara, México.

Gallissot, R. (1987), "Sous l'identité, le procès d'identification", en *L'Homme et la société*, núm. 83, Editions L'Harmattan, París, pp. 12-27.

Gellner, E. (1989), *Cultura, identidad y política*, Gedisa, Barcelona.

- González, F. M. (1991), *Ilusión y grupalidad*, Siglo XXI, México.
- Guinchard, J. J. (1987), "Le national et le rationnel", en *Communications*, núm. 45, Seuil, París, pp. 17-49.
- Guiomar, J. Y. (1974), *L'Idéologie nationale*, Editions Champ Libre, Viena.
- Hobsbawm, E. (1990), *Nations et nacionalisme*, Gallimard, París.
- Isajiw, W. W. (1974)? "Definitions of Ethnicity", en *Ethnicity*, vol. 1, University of Chicago Press, Illinois, pp. 111-124.
- Kohn, H. (1949), *Historia del nacionalismo*, FCE, México.
- Maffesoli, M. (1988), *Les Temps des Tribus*, Meridiens, Klincksieck París.
- Morin, E. (1980), *La méthode. 2. La Vie de la Vie*, Seuil, París.
- Morin, E. (1984), *Sociologie*, Fayard, París.
- Pinto, L. (1986), "Une fiction politique, la nation", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 23, septiembre, Editions de Minuit, París, pp. 45-50.
- Poulat, E. (1987), *Liberté, laïcité*, Editions du Cerf, París.
- Southcott, C. (1987), "Au-delà de la conception politique de la nation", en *Communications*, núm. 45, Seuil, París, pp. 51-67.
- Szücs, J. (1981), *Nation und Geschichte: Studien*, Corvina Kiadó, Budapest.
- Szücs, J. (1986), "Sur le concept de nation", en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 23, septiembre, Editions de Minuit, París, pp. 51-62.