

Narrar la Nación

Francisco Colom González
Instituto de Filosofía

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

“Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración.”

Paul Ricœur. *Tiempo y narración*

La historia convencional de las ideas políticas suele presentar la *ciudadanía* como el núcleo del legado igualitario de la revolución francesa. La *nacionalidad*, por el contrario, aparece poco menos que como un lastre culturalista introducido por los románticos alemanes en el programa racionalista de la Ilustración¹. La ciudadanía permitía la participación política directa en una sociedad recién liberada de las mediaciones del estamento, la casta, el gremio o el parentesco. La pertenencia nacional

aportaba un bien de índole distinta: arraigo y tradición frente al vértigo de la historia. Detrás de cada una de estas corrientes latía, sin embargo, una concepción distinta de la política y, en última instancia, del conocimiento humano. La concepción francesa hundía sus raíces en el contractualismo individualista e ilustrado del siglo XVIII. La alemana, en el organicismo romántico de la Restauración del XIX. El pensamiento conservador vio en el ser humano una criatura esencialmente constituida por las emociones, la fe y la costumbre incapaz de servirse de la razón para el refreno de sus apetitos. El progresismo de *las Luces*, por el contrario, vislumbró un sujeto emancipado de la superstición llamado a construir su futuro colectivo bajo el norte de la razón. El Estado, la sociedad y, en última instancia, la felicidad humana debían ser fruto del acuerdo general de intereses en el contrato social y del intercambio equitativo de bienes en el mercado.²

¹ La acuñación del término *nationalité* suele atribuirse a Madame de Staël (1960). En el ámbito hispánico Arturo A. Roig ha recordado que hacia 1825 a un intelectual centroamericano, José Cecilio del Valle, se le ocurrió inventar el verbo nacionalizar en el sentido de “crear nación” e incorporar a la misma a categorías sociales que, como los indígenas o las mujeres, estaban en principio excluidos de ella. Sobre José Cecilio del Valle, véase Shafer (1958: 287 ss).

² Isaiah Berlin ha propuesto una raíz adicional para el extrañamiento cultural franco-alemán de finales del XVIII: el resentimiento social e intelectual de sus protagonistas. Los ilustrados y románticos germanos fueron por lo general de extracción social humilde y se vieron limitados al provincianismo de las pequeñas cortes centroeuropeas. Por el contrario, los philosophes que poblaron el deslumbrante mundo de los salones literarios parisinos pertenecieron con frecuencia a sectores acomodados y nobiliarios. La atmósfera pietista en la que se gestó el romanticismo alemán no sólo habría alentado la vida religiosa interior, sino también “un odio profundo por Francia, por las pelucas, las medias de seda, por los salones, por la corrupción, por los generales, por los emperadores, por todas las grandes y magníficas figuras de este mundo, que eran, simplemente, encarnaciones de la riqueza, de la maldad y de lo diabólico. Se trataba de una reacción natural por parte de una población humillada y devota [...], una forma peculiar de anticultura, de anti-intelectualismo y de xenofobia a la que los alemanes se sintieron particularmente propensos durante aquel momento” (Berlin, 2000, 63).

Estas diferencias de talante político no sólo tenían una raíz geográfica, sino también una genealogía filosófica propia. Como es sabido, el programa idealista que arranca con Kant ubicó en el plano *trascendental* del conocimiento la solución a las críticas de Hume y del empirismo en general contra la noción de substancia. Parece evidente que una filosofía política asentada sobre principios gnoseológicos kantianos difícilmente se prestaba a algún tipo de emotivismo nacionalista. Es más, como ha recordado Ernest Gellner, “Kant veneró lo que de universal hay en el hombre, no lo específico, y ni que decir tiene que tampoco lo *culturalmente* específico. En tal filosofía no tiene cabida la mística de la cultura idiosincrásica. De hecho, apenas la tiene la cultura en el sentido antropológico” (Gellner, 1988: 168). La situación cambia, sin embargo, desde el instante en que se introduce la dimensión temporal en el principio ontológico de identidad, ya que entender la identidad como una afirmación sobre la naturaleza de los entes en el espacio y en el tiempo requiere de algún tipo de síntesis cognitiva. Los idealistas post-kantianos, en un giro de tuerca, concibieron la identidad no ya sólo como un concepto lógico o como un conjunto de sensaciones unificadas en la apercepción de la conciencia, sino como un desarrollo o despliegue de la misma en el tiempo que unifica sujeto y objeto en el proceso del conocimiento. Así, para un autor como Fichte la tensión de lo no idéntico suponía la fuerza motriz de una subjetividad que se autoafirmaba vitalmente como voluntad, mientras que en un sistema como el hegeliano el principio de identidad expresaba el puro movimiento de la reflexión de la conciencia que culmina en lo idéntico consigo mismo: lo *absoluto*. Con este trasfondo gnoseológico no es de extrañar que el idealismo alemán terminase por remitir políticamente -junto con el romanticismo- a una forma teleológica de concebir la identidad nacional que ha fecundado desde entonces la imaginación política de los forjadores de naciones: la concepción del Estado nacional como reconciliación histórica de los pueblos

consigo mismos y como sutura de una herida ontológica que se arrastraría dolorosamente abierta en el tiempo.

No sería correcto tratar de reducir exclusivamente la tradición filosófica y política europea en el crepúsculo de la Ilustración a estos dos únicos polos culturales. Sin ir más lejos, el anquilosado escolasticismo ibérico alimentó hasta finales del siglo XVIII una versión orgánica del contractualismo capaz aún de fecundar el lenguaje político de la emancipación hispanoamericana. Tampoco puede olvidarse que fue el empirismo inglés el que elevó a su máxima expresión el programa atomista de la gnoseología cartesiana: la desagregación del proceso del conocimiento en partículas aislables y homogéneas, como percepciones, sensaciones e ideas. Aun así podemos encontrar defensores británicos del organicismo cognitivo y político, como Edmund Burke, para quien la sociedad y sus instituciones representaban el destilado intergeneracional de la sabiduría colectiva. Sin embargo, la división entre individualistas y colectivistas no trazó en la sociedad inglesa una línea decisiva de contraposición política. Como señaló Ernest Gellner, “en el caso de que pudiésemos identificar [en Inglaterra] a un individuo como romántico o racionalista, no podríamos inferir de ahí la orientación de su voto” (Gellner, 1998: 9). En el continente, por el contrario, esa contraposición fue fundamental. Lo que diferenciaba entre sí a las estrategias cívica y étnica en la construcción del *demos* moderno por excelencia, la *nación*, tenía en realidad más que ver con la cohesión orgánica concebida para la misma que con la densidad subjetiva atribuible a sus actores. El fervor patriótico inspirado en la virtud republicana no alumbró una identidad política necesariamente más tenue que el mito telúrico de los orígenes étnicos. Con demasiada frecuencia se tiende a olvidar la raíz marcial, literalmente viril, de la ciudadanía y el componente sacrificial de su *ethos*: ciudadano fue originalmente aquél dispuesto a tomar las armas, arriesgar su vida y confiar a

su virtud política el destino de la ciudad y de las libertades colectivas que hacían valiosa su forma de existencia.

El itinerario histórico que discurre desde el fervor cívico hasta la pasión nacionalista quedó metafóricamente plasmado en dos significativos hechos de armas acaecidos a la sombra de la revolución francesa. La *batalla de las naciones* cerró así en 1813 el ciclo bélico que había abierto la batalla de Valmy veintiún años antes, cuando un ejército revolucionario de ciudadanos franceses, al grito de *¡Vive la nation!* y los sones de *La Marsellesa* derrotó a las tropas mercenarias prusianas e impresionase a Goethe hasta el punto de llevarle a proclamar el inicio de una nueva era. Por el contrario, el sobrenombre de la segunda y crepuscular batalla alude a la naturaleza de la coalición que derrotó a Napoleón en los alrededores de Leipzig. Lo que había empezado como una proclamación soberana de la *ciudadanía* nacional en armas terminó así históricamente con el concierto de las *naciones* para ahogar la herencia revolucionaria.

Narrar e historiar

La diferencia teórica más perceptible en los programas políticos del civismo y de la etnicidad remite a la estructura narrativa que subyace a su respectivo relato de la identidad nacional. Si la imaginación política del liberalismo ha sido fundamentalmente contractual, esto es, *formal*, la del nacionalismo ha sido sobre todo *narrativa*. Esto no quiere decir que no haya existido una narratividad liberal. Al fin y al cabo el contrato social, en cualquiera de sus formulaciones, venía a expresar la historicidad de la sociedad civil, así como el mercado y su efecto supuestamente balsámico sobre las pasiones políticas y religiosas se apoyaba en la división histórica del trabajo. Sin embargo, a diferencia de los constructos jurídicos, las identidades, incluidas las políticas, se *narran*. La secuencialidad constituye un

elemento transcendental de la narratividad. Es más, la capacidad de reconocer una dimensión normativa en las identidades depende de la posibilidad de insertarlas en un esquema de temporalidad histórica. Esto es algo que Paul Ricoeur percibió claramente al afirmar que el tiempo se torna humano cuando se articula de modo narrativo (Ricoeur, 1958), pero también nos remite a un problema moral de primera magnitud si aceptamos, como han hecho los postmodernos, la muerte de los *grandes relatos*.

Entre la actividad de narrar una historia y la naturaleza temporal de la existencia humana se da para Ricoeur una necesidad circular: el tiempo se articula de un modo narrativo e, inversamente, la narración, ya sea histórica o ficticia, alcanza su plena significación cuando se convierte en condición de la experiencia temporal. Esto es así porque la narración imitaría creativamente a la experiencia temporal viva, no se limitaría a reproducirla de forma pasiva. Dicho con otras palabras: la temporalidad es llevada al lenguaje en la medida en que éste configura nuestra experiencia temporal, confusa e informe, para reordenarla. La función narradora opera así *esquemáticamente*, en el sentido kantiano del término, ya que en virtud de ella fines, causas y contingencias se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Es el receptor de la narración quien asume la unidad de todo el recorrido narrativo, pues en la *trama* de la historia el tiempo narrado se representa diacrónicamente, como acontecer, permitiendo que se dote de una finalidad propia. Al captar el final de la trama en el comienzo y el comienzo en el final aprendemos a leer el tiempo al revés y a identificar las condiciones iniciales de un curso de acción en sus consecuencias finales. La trama, pues, dispone los hechos y encadena secuencialmente las frases de la acción constitutiva de la historia narrada.

No es preciso compartir los supuestos fenomenológicos de Ricoeur, la idea de que existe una estructura pre-narrativa de la experiencia, ni su concepción kantiana del

método hermenéutico para reconocer la importancia de su análisis para el estudio de las identidades políticas. Como es sabido Ernest Renan, al interrogarse por el ser de las naciones en su famosa conferencia de 1882 en La Sorbona, apeló a su componente voluntarista, esto es, al deseo expreso que aquellas suponen de continuar una vida en común, pero también señaló la necesidad del olvido, e incluso del error histórico, en la construcción de su identidad (Renan, 1992: 41). Los estudios históricos significaban por ello un peligro para la nacionalidad, ya que inevitablemente rememorarían episodios concretos de la carnicería universal sobre la que se asienta la historia. Renan tenía en mente las naciones dotadas de una existencia política reconocible, y particularmente la querrela franco-alemana sobre Alsacia y Lorena. Por el contrario, los constructores de nuevas o potenciales naciones se ven obligados a una tarea opuesta al peinar a contrapelo las historiografías rivales con el fin de elaborar una propia que resulte políticamente funcional. En este caso no es el olvido, sino la rememoración del agravio real o ficticio lo que se torna vital para movilizar voluntades y determinar objetivos. La *construcción nacional*, como todas las empresas políticas que se fijan una teleología histórica es pues, por definición, una tarea interminable, ya que la arribada a puerto supondría dar fin a lo que se ha erigido en principio político.

Desde esta perspectiva las naciones, más que un plebiscito cotidiano, como señaló Renan, o que una realidad intrahistórica, como diría el joven Unamuno, son una *trama histórica*, una narración socialmente eficaz y sistemáticamente puesta a prueba cuyos consensos, olvidos y rememoraciones corren al paso de la inteligencia política del momento. En última instancia no se trata tanto de probar su existencia como de mover a su realización y perdurabilidad. Por eso el estudio de la historia tiene menos que ver con el interés por lo pretérito que con las ambiciones de futuro. En realidad, toda afirmación sobre el pasado constituye una

reivindicación sobre el presente. De ahí también que los planes educativos y la determinación del *currículum* escolar sean cuestiones de primer orden político, pues se trata de inculcar en las nuevas generaciones algún criterio colectivo de autorreconocimiento que conceda verosimilitud a las decisiones tomadas en nombre de unas sociedades que han de querer perpetuarse. La implantación de políticas historiográficas y filológicas en los Estados nacionales desde el siglo XIX así lo viene atestiguando.

Todo lenguaje narrativo apunta más allá de sí mismo. La dimensión narrativa de las identidades nos plantea por ello la cuestión de sus referentes extralingüísticos. El componente intencional de toda narración histórica remite al parentesco estructural apreciable entre el relato de ficción y la historiografía. Aunque el pasado ya no exista y el historiador tenga que rastrearlo a partir de huellas y vestigios, la historiografía reivindica un modo de referencia inscrita en la facticidad. Los acontecimientos pasados, aun estando ausentes de nuestra percepción, permean la intencionalidad histórica del relato y entorpecen la ingenua aspiración positivista de aprehenderlos *tal como fueron*. Por ello, pese a la evidente asimetría entre los modos referenciales del relato histórico y el de ficción, en ambos son apreciables elementos recíprocamente prestados: el pasado sólo puede reconstruirse mediante la imaginación, mientras que todo relato se cuenta como si hubiera sido real. El cruce de referencias entre la historiografía y el relato de ficción sólo sería eludible apelando a una concepción positivista de la historia que ignorase la parte de ficción en las referencias por indicios e, inversamente, a una concepción de la literatura que ignorase el alcance de la referencia metafórica en las formas poéticas. Pero lo cierto es que nos desenvolvemos en el seno de una epistemología post-positivista que reconoce la existencia de un vínculo entre historiografía y comprensión narrativa. La identificación de ese vínculo exige una reflexión de segundo grado sobre las condiciones últimas de inteligibilidad del relato historiográfico. Se trata, en definitiva,

de intentar esclarecer la intencionalidad del pensamiento histórico. Este es un terreno en el que sólo fue posible adentrarse tras el giro operado en la epistemología de las ciencias sociales a comienzos de los años setenta. Así, a imitación del concepto kuhniano de *revolución científica* (Kuhn, 1975), Hayden White especuló con la existencia de unos grandes paradigmas en la argumentación historiográfica decimonónica: la *metahistoria* (White, 1992). Cada uno de estos paradigmas —identificados por White como formalista, organicista, mecanicista y contextual— expresaría una presuposición de carácter metanarrativo sobre la propia naturaleza del campo estudiado y sobre lo que quepa esperar de la explicación histórica. Como recordó Ricœur, un acontecimiento no puede ser cubierto explicativamente por una ley general de inspiración hempeliana si no se encuentra inscrito de antemano en una forma narrativa. Explicar no sólo equivale a subsumir hechos bajo leyes (Hempel, 1942), sino que consiste también en obrar conexiones en el seno de una argumentación formal. Idealmente una historia debe poder explicarse por sí misma, de manera que contar lo que paso sea igual que contar por qué paso. Precisamente por ello la explicación histórica es algo distinto de una simple crónica de acontecimientos: más bien se propone aprehenderlos conjuntamente en un acto de juicio.

La explicación histórica no nace, pues, de la nada, sino que procede y está al servicio de la argumentación de manera tal que permita el efecto explicativo. El papel de la trama es fundamental en esta tarea. Por medio de ella los acontecimientos narrados se integran cronológicamente en la configuración de una historia. A diferencia de la *crónica*, percibida como una serie de incidentes aleatorios y acciones aisladas, una trama se alza como una totalidad dotada de significado. Proseguir una historia no consiste sólo en incluir en ella las sorpresas o los descubrimientos, sino en comprender los episodios ya conocidos como pasos conducentes a un fin ulterior.

Siguiendo a Northrop Frye y su teoría sobre las formas arquetípicas del relato (Frye 1971), White reconoció en la historiografía europea decimonónica los rasgos del drama romántico de redención, de la sátira sobre la impotencia humana, de la reconciliación irónica entre el mundo de lo social y lo natural y de la resignación trágica ante el destino. Las concepciones históricas típicas del siglo XIX no habrían dependido, pues, de la naturaleza de los datos ni de las teorías invocadas para su explicación, sino de la construcción de las respectivas visiones del campo histórico. De ahí la imposibilidad de impugnar sus generalizaciones apelando a nuevos datos o interpretaciones. El nivel de abstracción en que se opera esa construcción se encuentra en una cota superior: en el acto poético que prefigura el campo histórico y lo constituye en *explanandum*. La construcción de la trama histórica se mantiene pues en un nivel distinto al de la historia narrada, ya que no son los acontecimientos insertos en esta última lo que la trama explica, sino la naturaleza de esa historia como tal, su tipología y estructura argumental. El hilo de la historia narrada permite reconocer una configuración única de acciones y acontecimientos, mientras que la invención de una trama expresa una determinada forma de argumentar históricamente. Este escalón epistemológico entre los niveles de la trama narrativa y de la argumentación histórica es lo que, por ejemplo, debería permitir diferenciar una disputa entre nacionalistas de un debate entre historiadores del nacionalismo. En el primer caso encontraremos típicamente un enfrentamiento de mitos, gestas y agravios ligados a las referencias históricas con que se construyeron determinadas identidades colectivas. En el segundo, una discrepancia en la manera de interpretar los fenómenos vinculados con la movilización de las ideologías nacionalistas. A diferencia de las argumentaciones historiográficas, hiladas mediante la confrontación crítica de los indicios del pasado, la coherencia interna de los relatos de la identidad nacional depende de una estructura enteramente metanarrativa. Por ello su núcleo

suele ser inmune a la crítica, ya que el relato puede admitir rectificaciones o incorporar nuevos elementos sin que varíe la trama que le concede su sentido global. Esa impermeabilidad explica también la perplejidad e irritación de tantos estudiosos del nacionalismo, como la expresada en nuestro ámbito por Jon Juaristi, quien se preguntaba: “¿qué queda en el cedazo después de que la crítica historiográfica ha cribado los mitos de la identidad nacional? Pues la mostrenca identidad nacional, ni más ni menos” (Juaristi, 1997b: 4).

Pero la propia historiografía no está libre de implicaciones ideológicas. Desde un punto de vista epistemológico esa implicación estriba en la postura ética asumida por el historiador en su forma de escribir la historia. En este caso los presupuestos narrativos no atañen tanto al campo electivo de lo potencialmente argumentable como a la naturaleza de la conciencia histórica y, por tanto, al vínculo entre la explicación de los hechos pasados y la práctica presente. El historiador, como escritor, ha de dirigirse a un público capaz de reconocer sus técnicas y formas de narración. Las estructuras narrativas no son, pues, reglas inertes, sino formas de una inercia cultural que las torna inteligibles. Es así como el tiempo histórico toma prestado su significado de determinadas configuraciones narrativas y el saber historiográfico revela su derivación indirecta de la inteligencia literaria. Todo ello pone en juego la verdad en la historia, pues si bien es cierto que la racionalidad crítica marca un corte epistemológico entre la historiografía como ciencia y la narración tradicional o mítica, *estructuralmente*, nos advierte Ricœur, la historia es un artificio literario. Toda gran obra histórica construye una visión global del mundo y de su devenir temporal con el concurso de los mismos medios de articulación narrativa que las filosofías de la historia.

De la combinación de los tres elementos considerados —argumentación, construcción de la trama e implicación ideológica— depende en última instancia la sedimentación de un

particular estilo historiográfico. Así, por ejemplo, al tratar de aplicar a otros contextos los debates concebidos en y para Europa, Germán Colmenares llamó la atención sobre la peculiar naturaleza de las convenciones historiográficas adoptadas por los próceres decimonónicos hispanoamericanos. Tras las *historias patrias* escritas durante las primeras décadas de las repúblicas independientes se embozaría la solución ideológica a un profundo conflicto cultural, a saber, el intento de romper radicalmente con un pasado colonial que reaparecía íntegro en las formas de vida de las masas latinoamericanas. Textos históricos como los de Bartolomé Mitre sobre Argentina, Diego Barros Arana sobre Chile, Rafael María Baralt sobre Venezuela o José Manuel Restrepo sobre Colombia responderían a la inquietud y frustración de unos intelectuales que, por un lado, desdeñaban unos valores del pasado que habían perdido todo su prestigio, pero por otro lado, la pertenencia a una estructura social típicamente colonial les llevaba a restringir a una pequeña minoría el acceso al progreso asociado con las nuevas ideas. La institucionalización de la trama histórica recogida en esos textos llevó a convertirlos finalmente en la crónica de una epifanía nacional que debía certificar el cumplimiento íntegro de las promesas de la independencia. Así, “cada episodio [de las historias patrias] cobró el valor de una máxima o una sentencia” (Colmenares 1989: XX). Sin embargo, la realidad cultural hispanoamericana chocaba con las convenciones historiográficas importadas de Europa. El problema estribaba en que los esquemas narrativos fijados de antemano distorsionaban la comprensión de las realidades sociales y culturales descritas en ellos. La frustración de Bolívar con la implantación de la virtud republicana en la América emancipada, de los positivistas decimonónicos con el desarrollo económico del continente o de los marxistas latinoamericanos del siglo XX con la reticente conciencia proletaria de las masas indígenas y mestizas tuvieron a menudo como resultado la representación de la sociedad propia como un objeto extraño cuya evolución

obedecía a designios que tan sólo una minoría selecta podía descifrar.

La imaginación nacional

Los aspectos estructurales de la narración histórica muestran toda su relevancia a la hora de analizar la formación de las identidades nacionales, puesto que no hay identidad sin narración y no existe narración sin organización del tiempo. Según lo visto anteriormente, no es casual que las ideologías nacionalistas hayan reproducido típicamente la estructura de la imaginación histórica romántica. El elemento decisivo estriba precisamente a la concepción finalista del tiempo nacional. La organización escatológica del tiempo constituye un rasgo característico de la conciencia occidental de la historicidad, de la cual el nacionalismo y el progreso positivista representan sus capítulos más modernos. Tras ellos late con toda probabilidad la reminiscencia salvífica de las grandes religiones universalistas y, más concretamente, de la tradición judeo-cristiana. Esa misma sacralidad ha sido identificada como el principal obstáculo para la resolución negociada de los conflictos nacionalistas (O'Brian 1994, Juaristi 1999). Como es sabido, la extinción de las viejas religiones centradas en la preservación de un orden cósmico y social suele interpretarse como el paso hacia un nuevo tipo de vivencia religiosa relacionada con la salvación, el cultivo o la emancipación de una identidad espiritual individualmente percibida. El proceso de secularización moderna o, por denominarlo a la manera weberiana, de *desencantamiento* del mundo, supuso la pérdida del monopolio cosmovisionario por parte de la religión, a la vez que amplió lo que se ha dado

en llamar el *umbral de contingencia*: aquello que, por escapar a la determinación providencial de la historia, puede ser de otra manera. El ascenso de las ideologías modernas, y entre ellas del nacionalismo, se ha identificado a menudo con la irrupción de unos nuevos parámetros de *re-encantamiento* social.³

Sin embargo, si bien es cierto que la estructura teleológica de las ideologías nacionalistas -la organización de sus *recursos narrativos profundos*- muestra evidentes rasgos de similitud con los de las grandes religiones escatológicas, atribuirle al nacionalismo una estricta funcionalidad sustitutiva de la religión plantea serios problemas, y no sólo a la hora de evaluarlo moralmente. La tipología del nacionalismo es más compleja de lo que un esquema funcionalista, ya sea de corte durkheimiano o parsoniano, permite reconocer. Discernir dónde termina la *creencia* y comienza la *ideología* ha sido justamente uno de los temas centrales del moderno pensamiento sociológico. Los estudios clásicos sobre la ideología han sido acusados con frecuencia de concebir ésta como un sistema preordenado de símbolos culturales. Clifford Geertz es quizá quien mejor ha visto ese prejuicio al resumirlo en dos posiciones a las que ha denominado, respectivamente, la *teoría del interés* y la *teoría de la tensión*: "Para la primera la ideología es una máscara y un arma. Para la segunda, es un síntoma y un remedio. Según la teoría del interés, los pronunciamientos ideológicos han de verse sobre el fondo de una lucha universal por lograr ventajas. Según la teoría de la tensión, responden a un permanente esfuerzo por corregir el desequilibrio socio-psicológico. Según una, los hombres persiguen el poder. Según otra, huyen de la ansiedad" (Geertz, 1987: 177).

³ La obra de Jostein Gaarder es ejemplar en este sentido. "Sin temor a equivocarnos -señala- podemos afirmar que los imaginarios centrales que han legitimado la realidad primordial de la época axial (Yahvéh, Brahmán, Zaratustra, Alá, Jesús de Nazaret) son sustituidos por realidades trascendentes intermedias ubicadas dentro del ámbito de lo profano, como son la nación, el grupo étnico, la clase social, el partido político o uno mismo [...], pero quizá lo más novedoso es que la reducción de la contingencia se plantea desde los propios órdenes de vida secularizados." (Beriaín 2000: 58)

La gran ventaja de la *teoría del interés*, cuyo mejor ejemplo lo ofrece el marxismo, y no sólo en su interpretación de las metas nacionalistas, estriba en ubicar los sistemas culturales en el terreno de la estructura social. Su originalidad teórica ha tendido a diluirse, sin embargo, por el rudimentario carácter de las conexiones que establece entre los factores materiales, psicológicos y culturales de la acción social. Como ha señalado el propio Geertz, la psicología de este esquema es demasiado anémica y su sociología demasiado musculosa. Por otro lado la *teoría de la tensión*, en la medida en que obedece a conceptos desarrollados a partir de la personalidad y de los sistemas sociales, da por supuesto un desequilibrio estructural permanente. El modelo empleado aquí no sería ya estratégico, sino terapéutico: el pensamiento ideológico representaría la respuesta a un síntoma, el de la desesperación provocada por expectativas contradictorias, y ofrecería una salida simbólica a las agitaciones emocionales provocadas por una defectuosa integración social. El nacionalismo encaja a la perfección en las distintas explicaciones aportadas por este esquema, ya que tienden a enfatizar la función catártica de sus ideogramas, su fuerza moral, su capacidad solidaria o su utilidad expresiva.

Lo cierto es que ninguna de estas dos teorías intenta abordar la ideología como una trama de significados ligados a la definición de las categorías sociales, la estabilización de expectativas, el mantenimiento de las normas o la exacerbación de las tensiones. En sociedades apoyadas sobre opiniones y reglas de vida santificadas por el tiempo, aquéllas cuyas instituciones políticas obedecen a lo que Weber denominó *legitimidad tradicional*, la ideología desempeña un papel marginal. Sin embargo, cuando el cambio social lleva a cuestionar semejantes opiniones y reglas consagradas aumenta el afán por encontrar formulaciones ideológicas que las reemplacen. Las desigualdades y reestratificaciones que toda transformación social genera constituyen un terreno abonado para esa elaboración narrativa. Desde una perspectiva antropológica

la función de la ideología consiste justamente en proporcionar conceptos preñados de autoridad e imágenes persuasivas que permitan captar cabalmente el sentido de la acción política y dotarla de autonomía. La ideología, en definitiva, trata de motivar la acción. El problema consiste en averiguar cómo la ideología transforma el sentimiento en significación para tornarlo socialmente accesible, en saber, en última instancia, “cómo simbolizan los símbolos, cómo funcionan las metáforas, la analogía, la ironía, la ambigüedad, los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y los demás elementos de lo que solemos llamar estilo” (Geertz 1987: 182). La retórica nacionalista, atendiendo a sus propias pautas y reglas narrativas, desempeña esa función convirtiendo el mundo histórico en un relato de causas nobles, sacrificios trágicos y cruel necesidad.

El papel de la metáfora en este contexto difícilmente puede ser subestimado. La fuerza política de la idea nacional ha hundido tradicionalmente sus raíces en una concepción comunitaria del *demos*. Como ha recordado Benedict Anderson, “independientemente de la desigualdad y de la explotación que prevalezca en cada una de ellas, la nación siempre se concibe como una profunda camaradería horizontal” (Anderson 1992: 7). Sin embargo, ninguna comunidad en sentido estricto se extiende más allá de las estructuras sociales simples y de las relaciones personales directas. La nación concebida como *comunidad* es, pues, una metáfora, y las metáforas no son ciertas ni falsas: sólo pueden ser eficaces en nuestra imaginación o no ser nada. La eficacia simbólica de la metáfora y la narración está ligada al fenómeno de la innovación semántica. En la metáfora la innovación consiste en producir una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. En el plano narrativo la innovación consiste en la invención de una trama. En ambos casos se produce una síntesis de lo heterogéneo. En la metáfora el resultado es una nueva pertinencia de la predicación. En la narración, una nueva congruencia de la

disposición de los acontecimientos contados. En la metáfora nos encontramos con una estratificación de significaciones de manera tal que la incongruencia de sentido en un nivel genera una afluencia de significados en el otro. Su potencia simbólica consiste precisamente en que fuerza una interacción entre significados discordantes dentro de un marco conceptual unitario. La intensidad de esa interacción depende del grado en que la metáfora consiga superar la resistencia psíquica provocada por la tensión semántica. Cuando esa superación se logra, una metáfora transforma una falsa identidad en una analogía pertinente. Cuando no se logra, se convierte en una mera extravagancia⁴. Análogamente, cuando la disposición de los acontecimientos en la trama de una narración se altera de forma decisiva, la identidad de quienes la cuentan y participan en la narración sufre una mutación fundamental. Por ello, una de las primeras y principales tareas pedagógicas de los nacionalismos emergentes consiste en elaborar una estructura de la temporalidad que ilustre, justifique y culmine el derrotero histórico de la emancipación nacional.

La contingencia de los relatos históricos en general y de las metáforas políticas en particular, su circunscripción, en definitiva, a un contexto intersubjetivo concreto, nos permite percibir con mayor claridad la función que desempeñan las estructuras narrativas en la construcción simbólica de la nacionalidad. Esas estructuras articulan imágenes, rituales y relatos nacionalistas en un imaginario social que confirme la pertenencia de los individuos a un conjunto más amplio -la nación- que se despliega en el espacio y en el tiempo. Pero no todos los tiempos de la historicidad nacional son iguales. Si se concibe la nación como una comunidad voluntaria, al estilo de los nacionalismos cívicos,

la identidad colectiva tiende a proyectarse como voluntad de futuro. Esta fue la solución típicamente republicana, bien en su versión jacobina, que cifró el fundamento de la vida cívica en la abnegación virtuosa del ciudadano para con su patria, o bien en su versión liberal, que vio el sentido de la comunidad política en la búsqueda individual de la felicidad. Por el contrario, cuando la identidad se hace arraigar en las concreciones intransferibles de la etnia, la cultura o la religión, el tiempo imaginario de la historia nacional puede escenificarse de muchas otras maneras: como emancipación, resurgimiento, redención, catarsis o rememoración ritual. De entre ellas existe al menos una, como ha señalado Juaristi, que extrae su fuerza de la melancolía por una pérdida ficticia (Juaristi 1997). A diferencia del duelo, que permite expresar y asumir el dolor por la pérdida de un ser querido, en el esquema freudiano la melancolía precede y se anticipa a la pérdida del objeto. La melancolía de un nacionalismo como el vasco se dolería según Juaristi de la pérdida de una patria que nunca existió con el fin de asegurar la predisposición al sacrificio de las sucesivas generaciones de nacionalistas y confirmar así la lógica elemental sobre la que descansa su estrategia: la de que es preciso perder para ganar.⁵

El mestizaje racial y cultural le impidió a un nacionalismo muy distinto, como es el mexicano, embelesarse en un similar rizo melancólico, abocándolo en su lugar a proyectarse en una identidad voluntarista y de futuro. Tal y como reza uno de los textos fundacionales escogidos para adornar la escenografía arqueológica de los orígenes mexicanos, junto a las ruinas del templo mayor de Tenochtitlán y de la catedral colonial, los novohispanos del siglo XIX no podían ser ya aztecas y no querían seguir siendo españoles.

⁴ Con toda seguridad la patria española, descrita por los manuales escolares del franquismo como florido pensil, apenas logró superar el desconcierto semántico de sus sufridos alumnos (Sopeña Monsalve, 2001).

⁵ Los relatos de los nacionalistas vascos, nos recuerda Juaristi, reproducen fielmente "el arquetipo de rebelión, sacrificio y derrota del pueblo, porque la historia que cuenta el discurso nacionalista es una interminable sucesión de derrotas." (Juarista 1997, 20)

Su identidad, pues, había que buscarla en la propia voluntad de independencia. El texto mural en cuestión está extraído del *Discurso sobre la independencia* del prócer liberal Ignacio Ramírez (1818-1879), en el que se interrogaba retóricamente:

“¿De dónde venimos? ¿Adonde vamos? Este es el doble problema cuya resolución buscan sin descanso los individuos y las sociedades. Descubierta un extremo se fija el otro. El germen de ayer encierra las flores de mañana. Si nos encaprichamos en ser aztecas puros terminaremos por el triunfo de una sola raza para adornar con los cráneos de las otras el templo de Marte. Si nos empeñamos en ser españoles nos precipitaremos en el abismo de la reconquista. Pero no ¡Jamás! Venimos del pueblo de Dolores. Descendemos de Hidalgo y nacimos luchando como nuestro padre por los símbolos de la emancipación y como él, luchando por la santa causa, desapareceremos sobre la tierra.”⁶

La interpretación de las guerras de independencia como un proceso unitario y teleológico iniciado por el cura Hidalgo y su *grito de Dolores* era ya a mediados del siglo XIX un producto de la narración liberal de la identidad mexicana. El criollo conservador Agustín de Iturbide, ex-general del bando realista, firmante del Pacto Triguarante que sancionó la definitiva independencia de México y efímero emperador del mismo, no ocupaba ya por aquél entonces ningún lugar en ese relato. Sin embargo, ese inestable compromiso identitario que fuera descrito literariamente por Octavio Paz como una soledad laberíntica ha sido roto y reescrito repetidas veces en un relato cuyos últimos capítulos pueden leerse en la intervención de los neozapatistas ante el

Congreso mexicano para solicitar una reforma constitucional que reconociese los derechos y la cultura de los pueblos indígenas.

Desde esta perspectiva podemos concluir finalmente que las identidades nacionales son, más que otra cosa, estados mentales propiciados por *historias* o, si se prefiere, mentalidades narrativamente configuradas. Esto es algo que Juaristi ha visto perfectamente en su deconstrucción del nacionalismo vasco y al recordarnos las palabras puestas en los labios del personaje de Michael Collins, el patriota irlandés, en la película dirigida por Neil Jordan. Al regresar a su pueblo natal y contemplar las ruinas de su viejo hogar, poco antes de morir en un enfrentamiento con disidentes del IRA, Collins rememora los orígenes de su militancia: “*todo empezó aquí, con las historias de nacionalistas contadas por los mayores junto al fuego*”. También el aleccionamiento nacional-católico de las organizaciones juveniles del franquismo encontraba su momento ideal al caer la noche: los fuegos de campamento siempre fueron el mejor lugar para contar historias. Desaparecida la Inquisición con el Antiguo Régimen y los ministerios de propaganda con los sistemas totalitarios, la policía del pensamiento no sobrevive más que como una fantasía orwelliana. La socialización nacionalista en los regímenes democráticos descansa sobre otro tipo de mecanismos, pero su núcleo se ampara, como no podía ser de otra manera, una trama histórica. La eficacia perlocucionaria de tales relatos y, en última instancia, la propia naturaleza política de cada nacionalismo depende en buena medida de la preservación de un margen de autonomía interpretativa frente a las narraciones en las que nos involucramos o que se nos trata de imponer.

⁶ El citado Discurso le fue encargado a Ignacio Ramírez, de pseudónimo El Nigromante, como Oración Cívica para las celebraciones de la independencia mexicana en la Alameda de la capital el 16 de septiembre de 1861. El texto fue publicado al día siguiente en El monitor republicano. Su alusión a la reconquista remite a la lucha ideológica entre los liberales y conservadores mexicanos de mediados del siglo. Mientras que éstos últimos reprochaban a los primeros la intención de entregar el país a los estadounidenses, los liberales acusaban a los conservadores de conspirar en favor de una reconquista española que reinstaurase el régimen colonial. Agradezco a Tomás Pérez Vejo sus aclaraciones al respecto.

Ahí radica, pues, la responsabilidad última del historiador: en desentrañar los discursos que concurren al espacio público para contribuir a tornar más democráticas y plurales las reglas narrativas con que construimos nuestros imaginarios sociales.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (1992). *Imagined Communities*. London. Verso.
- Beriain, Josetxo (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad: del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona. Anthropos.
- Berlin, Isaiah (2000). *Las raíces del romanticismo*. Madrid. Taurus.
- Colmenares, Germán (1989). *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía latinoamericana del siglo XIX*. Santa Fé de Bogotá. Ed. Tercer Mundo. (3ª edición).
- Frye, Northrop (1957). *The anatomy of criticism: four essays*. Princeton. Princeton University Press.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.
- Gellner, Ernest (1988). *Naciones y nacionalismo*. Madrid. Alianza.
- Gellner, Ernest (1998). *Language an Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Hempel, Carl G. (1942). "The Function of General Laws in History". *The Journal of Philosophy*. vol. 39. n° 2. p. 35-48
- Juaristi, Jon (1997). *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid. Espasa Calpe.
- Juaristi, Jon (1997 b). "La invención de la nación. Pequeña historia de un género". *Claves de la razón práctica*. n° 73. p. 1-4.
- Juaristi, Jon (1999). *Sacra némesis*. Madrid. Espasa Calpe.
- Kuhn, Thomas S. (1975). *La estructura de las revoluciones científicas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- O'Brien, Conor Cruise (1994). *Ancestral Voices. Religion and Nationalism in Ireland*. Chicago. The University of Chicago Press.
- Renan, Ernest (1992). *Qu'est-ce qu'une nation?* Bizou. Presses Pocket.
- Ricœur, Paul (1958). *Tiempo y narración. (vol. 1. Configuración del tiempo en el relato histórico)*. Madrid. Ediciones Cristiandad.
- Shafer, Robert Jones (1958). *The Economic Societies in the Spanish World (1763-1821)*. Syracuse University Press. Syracuse.
- Staël, Madame de (Anne Lousie Germaine) (1960). *De l'Allemagne*. Paris. Librairie Hachette.
- Sopeña Monsalve, Andrés (2001). *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatólica*. Barcelona. Debolsillo.
- White, Hayden (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México. Fondo de Cultura Económica.