

EL PASADO COMO TENTACIÓN*

Arturo Fontaine

En este ensayo se indagan las fuentes desde las que brota el sentimiento nacional, así como aquellas que alimentan los nacionalismos o las reivindicaciones nacionalistas. Se reflexiona, asimismo, sobre los desafíos que entraña la coexistencia de distintos pueblos y tradiciones bajo un gobierno común.

La ansiedad —se señala—, el miedo a que nuestros hijos abandonen nuestra forma de vida y nos resulten irreconocibles, nutre el sentimiento nacional. Los seres humanos queremos transmitir genes; pero no sólo eso, también queremos transmitir una forma de vida. El peligro estriba, sin embargo, en que a ese sentimiento o impulso se una la tesis de que a cada nación le corresponde un Estado. El sentimiento nacionalista corresponde en general a la necesidad de autoafirmarse ante una amenaza de fusión o disolución. Es siempre una búsqueda que se nutre de un relato que oponer a los otros. Nosotros somos los “no ellos”. El nacionalista, en una reconstrucción volunta-

ARTURO FONTAINE TALAVERA. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. M. A. y M. Phil. en Filosofía, Columbia University. Director del Centro de Estudios Públicos, profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, ensayista y escritor. Autor de las novelas *Oír su Voz* (reeditada por Alfaguara) y *Cuando Éramos Inmortales* (Alfaguara) y de los libros de poesía *Nueva York* (Editorial Universitaria), *Poemas Hablados* (Francisco Zegers Editor), *Tu Nombre en Vano* (Editorial Universitaria) y *Mis Ojos x tus Ojos* (Andrés Bello).

* Una versión anterior fue publicada en *Conferencias Presidenciales de Humanidades*, Presidencia de la República de Chile, diciembre de 2005.

Estudios Públicos, 114 (otoño 2009).

rista del pasado colectivo, se propone retomar la “tradición”. Pero las tradiciones no son tan armónicas y coherentes como parecen. Sólo a distancia se ven así. También adentro de las tradiciones hay que elegir. Aunque nada menos tradicional que elegir una tradición. ¿Qué pasa si alguien libremente elige ser aborigen?

Conservar lo nacional, lo peculiar de cada pueblo —plantea el autor— es perfectamente compatible, en principio, con un Estado tolerante que gobierne a varias naciones, aunque en la práctica social esto no sea fácil. Frente al llamado de las fuerzas ancestrales, en estas páginas se invita a reconocer también la existencia de un poderoso llamado del signo contrario. Es la invitación a unirnos a lo diferente, a fundirnos con lo que nos es ajeno, no para repetirnos sino para crear algo nuevo.

Palabras clave: Identidad nacional, nacionalismo, etnonacionalismo, pluralismo, liberalismo, Estado multinacional.

El nacionalismo no es una teoría política o económica como pueden serlo las teorías de Proudhon, de Marx, de Locke, de Adam Smith. No se distingue por una determinada concepción política, pese a su fuerte inclinación autoritaria. No debe confundirse, tampoco, con el patriotismo. Se parece más a una religión secular que a una teoría social. Maud Gonne, la amante de Yeats que tanto influyó en él, le escribe: “...Para mí la idea Nacional es una religión”.

Quizás la mejor manera de aproximarse al fenómeno sea a través de las historias que dan forma a su visión de mundo. Es lo que han hecho Conor Cruise O’Brien para el nacionalismo irlandés y Jon Juaristi para el vasco¹.

Belén. Busco al interior de una enorme basílica la gruta donde nació Jesús. He pasado el control de los militares israelíes que regula el acceso a Belén y segundos después no he visto sino pañoletas palestinas. Para entrar a esta amplia e insípida basílica he debido atravesar el cerco de vendedores que asedian al viajero ofreciéndole cruces y rosarios con esa febril insistencia y casi alarmante ductilidad para modificar los precios que caracteriza al hombre del Soco.

¹ O’Brien, Conor Cruise: *Ancestral Voices*, 1995. Juaristi, Jon: *El Bucle Melancólico*, 1999.

La escalera es corta y angosta. Desciendo hasta una suerte de cripta de la cual proviene el antiguo responso que me ha hecho acercarme maravillado. Bajo tres o cuatro peldaños. Un monje de barbas blancas balancea el incensario. Su capucha negra y puntiaguda simboliza el Monte Ararat, donde según el Génesis encalló el arca de Noé. Se trata, por cierto, de un armenio que al verme frunce sus cejas blancas y tupidas. Haciendo gestos con el mentón —tiene las manos ocupadas en el incensario de plata— me conmina a retirarme. Me quedo inmóvil oyendo absorto ese canto que sube del fondo mezclándose con el olor del incienso, que me es impenetrable por su lengua y, sin embargo, familiar por la estructura de su música que se aproxima a la gregoriana. ¿Cuántos serán los que cantan?

Me distrae muy pronto un cuchicheo a mis espaldas. Una hilera de jóvenes altos y rubios, ataviados con pantalones cortos y zapatillas de goma, y armados de cámaras fotográficas, ha comenzado su descenso a la gruta. Pasan a mi lado como sin verme y continúan descendiendo. El incienso nubla la cripta. Alguien tose. Entonces el monje del incensario los descubre y arroja sobre ellos su mirada fulminante. De inmediato cinco, seis, ocho cámaras relampaguean en la niebla del incienso. El monje ceñudo y escandalizado hace pensar en el Moisés que esculpió Miguel Ángel. Repite el gesto del mentón. Los bárbaros vacilan sin dejar de disparar sus flashes. El monje debe girar hacia el altar moviendo el incensario. Sin poder dejar de cantar —ahora es claro que hay muy pocos religiosos dentro de la gruta—, insiste contrayendo la frente. Uno de los bárbaros rubios se adelanta; otros lo siguen; el de más allá lo sobrepasa. La hilera se pone en movimiento. El monje armenio les sale al paso al pie de la escalera agitando amenazador su pesado incensario, contorsionando los labios y dando cabezazos rabiosos en el aire, pero sin dejar de cantar. Los vikingos lo fotografían y luego lo esquivan invadiendo la gruta. Me cuelo confundido entre ellos.

Según la tradición que recogió la reina Santa Helena en el siglo IV, aquí estuvo el pesebre, la vaca y el burro que lo entibieron y, hasta aquí llegaron los pastores y los Reyes Magos a adorar. Esta imagen tan ligada a lo más íntimo de mi infancia y que se repite en las casas y vitrinas, año a año, partió de aquí. Hoy las paredes de roca están recubiertas por una tela negra y el piso es de mármol.

La cripta se ha llenado con unos cuarenta o cincuenta rubios que pululan afanados buscando qué más fotografiar. De pronto alguien ve

una hendidura recubierta de barro donde posiblemente —¿por qué no?— pudo haber estado el pesebre. Todos se apretujan disparando sus flashes. Algunos se arrodillan, besan la cubierta de mármol y son inmortalizados en esa posición.

Entre tanto, la misa de rito armenio —quizás el más antiguo de la cristiandad— sigue su curso, pese a que el sacerdote que la oficia vestido con oro y refulgente como un ángel, está visiblemente contrariado. Es de suponer que el uso de la gruta para fines rituales está severamente regulado a base de turnos entre las distintas iglesias de la basílica, en la cual hay un altar ortodoxo, otro católico y otro armenio. Falta el de los protestantes que para Navidad se reúnen en un patio lateral. Los cuatro o cinco monjes que lo acompañan también están enojados. El del incensario ha adquirido una palidez cadavérica. Algunos bárbaros se han quedado contemplando la misteriosa ceremonia. Los responsos continúan. Pareciera que los monjes armenios entonan cada vez con mayor energía. Los bárbaros que, sin más que saquear, vagabundean inquietos y, aburridos, se disponen a salir ordenados como hormigas. Pero los detiene la música. Uno que otro se acerca al altar con cierta mezcla de curiosidad y reverencia. Al monje del incensario le corresponde balancearlo hacia los cuatro puntos cardinales. No tiene más remedio que enfrentarnos y arrojarnos una nube de humo celeste. Ahora en la cripta sólo se escucha la voz colectiva de los monjes y el tintineo de las cadenas del incensario. El sacerdote da la mano en señal de paz a uno de los monjes y éste a otro y así sucesivamente. El monje del incensario —que se ha desprendido de su adnículo— es el último del eslabón y, para sorpresa de los pocos que quedamos en la gruta, le da la mano a uno de los bárbaros que se aproximó al altar. Su rostro está sereno. No alegre. Más bien, resignado mientras el bárbaro baja la cabeza, emocionado.

Desde antiguo el pueblo armenio ha debido sufrir invasiones y tolerar el dominio de otros pueblos más numerosos. En verdad, pocos pueblos han padecido más a causa del nacionalismo que el armenio y el judío. Se trata de naciones en las que están a la vista las llagas y cicatrices que deja el fanatismo nacionalista.

Los judíos oran mirando el Muro de los Lamentos que es un resto del segundo templo destruido por los romanos el año 70 d.C. Ese muro se incrusta en la zona de la mezquita construida sobre la roca en

la cual Abraham estuvo a punto de sacrificar a Isaac. Mahoma viajó allí en sueños. Y se puede ver a los fieles musulmanes tocando esa roca santa. Unos metros más allá los cristianos —ortodoxos, armenios, católicos, luteranos, coptos— se arrodillan bajo un altar para tocar otra piedra: aquella sobre la cual se elevaba la cruz del Gólgota donde murió Jesús. Son lugares en los cuales la materia ha estado en contacto con lo divino. La piedra de Abraham es el sitio en el cual el sacrificio animal sustituyó al humano. Por allí cerca también está la Gehena, donde se quemaba antes a fuego a los humanos en el sacrificio. La piedra del Gólgota es el punto en el cual Dios hace lo que Abraham iba a hacer y Dios le impide: sacrificar al hijo.

Viena. Ulrich, el protagonista de *El Hombre sin Atributos*, la novela de Musil, debe amoblar su casa. Tiene dinero y es un hombre culto, refinado. Ulrich es libre, enteramente libre de decorar su casa como se le antoje. No tiene más límite que su propio gusto. Pero, al momento de decidirse, surge una duda paralizante. ¿Por qué? Porque “afluyeron a su imaginación”, escribe Musil, “todos los estilos, desde el asirio hasta el cubista. ¿Cuál debía elegir?” El “hombre sin atributos” tiene aptitudes matemáticas y deportivas, sabe de filosofía y de arte. Está en posesión de todas las oportunidades, lo puede ser todo. Tiene los derechos y los recursos para ejercitarlos, tiene las libertades y capacidades. Nada lo ancla y nada lo obliga. Paradójicamente, ese es su problema. Lo que le cuesta es pasar de las posibilidades a los actos; de poder ser a ser.

Musil está explorando a través de su personaje las tensiones que atenazan al hombre libre. La libertad obliga a cuestionarse, a inventarse, a decir que no para poder decir que sí. La contraparte del consumismo es un cierto ascetismo que no se nota y es su subsuelo. Para poder comprar esto tengo que no comprar miles y miles de otras cosas. Y aunque haya todo el dinero, faltará entonces el tiempo. Tiempo para informarse, para conocer y experimentar. La persona está sometida a mil solicitudes que apenas alcanza a considerar. Es la experiencia cotidiana de la finitud.

Hay un pluralismo antiguo y uno moderno. En los viejos imperios —el persa, por ejemplo— coexistieron los pueblos más diversos en un ambiente de cierta tolerancia. Los judíos pagaban sus tributos, pero mantenían su religión, lengua y costumbres. En la vieja España mora

—en Sevilla, por ejemplo— convivían los árabes, los castellanos, los judíos. Basta visitar el barrio Santa Cruz. Sin embargo, cada cual se sentía destinado a conservar la religión, la lengua, las costumbres heredadas. El judío converso era un marrano, mal visto por judíos y cristianos. La influencia o contaminación que ocasionaba esta coexistencia era muy limitada. En general, las conversiones eran consecuencia de la conquista y de la presión.

Con todo hay momentos que, en algún grado, anticiparon lo que será el cambio de la modernidad. Por ejemplo, el helenismo. Muerto Alejandro queda el imán de la cultura griega. En Palestina judíos helenizados se operaban para deshacer el efecto de la circuncisión y hacer deportes desnudos, como los griegos. La conversión al cristianismo, en los periodos iniciales, también fue un fenómeno voluntario y “católico”, es decir, universal.

El pluralismo moderno se caracteriza por la “pérdida de lo que se da por sentado” para usar la expresión de Peter Berger². Lo moderno es que quienes están en contacto están sujetos a la influencia o contaminación por parte del otro. Así, el hijo de un abogado católico y conservador chileno puede convertirse en budista, new age, musulmán... Y lo mismo vale para lo que se espera del género, la profesión o actividad, el país en que se vive... Es la pérdida de lo que se da por sentado.

La globalización acentúa este fenómeno al generar redes de comunicación, a escala planetaria, de una rapidez y complejidad inéditas. La consecuencia es una nueva incertidumbre. Es lo que da más fuerza a la idea de un “yo” concebido como construcción individual. La figura fundadora de esta actitud que valora lo personal, lo original de cada cual es, quizás, Rousseau. En sus *Confesiones* afirma: “Si no soy mejor, al menos soy diferente.” Y luego añade que el día de la trompeta del ángel dirá al Juez... “Es lo que he hecho, lo que he pensado, lo que soy”.

Esa será su confesión. Por haber sido yo, por haber sido franca y espontáneamente yo, merezco ser redimido.

Esta idea es característica de la modernidad. Se alarga desde Rousseau hasta “My Way”, la canción de Paul Anka que inmortalizó

² Berger, Peter L.: “El Pluralismo y la Dialéctica de la Incertidumbre”, 1997. Véase también Berger, Peter L. y Thomas Luckmann: “Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido”, 1996.

Sinatra. Ante la “final curtain” el cantante se dice “regrets, I had a few, but even though too few to mention”. I se repite “I did it my way” con la convicción de que eso lo redime.

Las respuestas a la incertidumbre y su angustia son, básicamente, tres. Pero, claro, cuando alguien plantea que hay tres opciones uno ya sabe que quien habla prefiere la tercera. Es un truco retórico. El lector está advertido. Asimilación, rechazo y mestizaje son las tres opciones.

La primera respuesta es la de la asimilación completa. Aunque quizás ello sea a la postre una ilusión. El pasado no se abandona como quien se despoja de un traje. Naipaul, en su novela *Mimic Men* (“Hombres Miméticos”, traducida como “Los Simuladores”) trata este asunto maravillosamente. Sólo que el joven inteligente, privilegiado y ambicioso que viaja desde el pequeño país a estudiar en una gran universidad, de un gran país, regresa herido. Él creía que podía mimetizarse realmente. Una vez allá experimentó la diferencia y la exclusión. Ignoraba lo distinto que era. En Londres, Ralph Singh es un marginal. “No había nadie que conectara mi presente con mi pasado, nadie que tomara nota de mis consecuencias e inconsecuencias. De mí dependía escoger mi personaje...”. Singh se sostendrá en una máscara. “Fingíamos que éramos reales, que aprendíamos, que nos preparábamos para la vida, nosotros, los hombres miméticos del Nuevo Mundo”.

Ante pensaba que era igual a los occidentales de ese país desarrollado, estaba tan seguro de que ése era su mundo, todo lo que él admiraba estaba allí y a eso pertenecía. Pero su pasado regresa para vengarse. Entonces vuelve a su país natal convertido en un revolucionario. Es un antiimperialista, un nacionalista que busca reafirmar lo propio, un populista. Por su supuesto las ideas y proyectos que trae se originan en las universidades del mundo del cual él quiere ahora defenderse. No importa. La cosa es resistir.

“Defendíamos”, escribirá después Ralph Singh, ya en el exilio, “la dignidad del trabajador. Defendíamos la dignidad del dolor. Defendíamos la dignidad de nuestra isla, la dignidad de nuestra indignidad ... Empezamos inocentemente creyendo en la virtud del olor a sudor”. Aunque también en el líder hay distancia, “un gran temor a aquellos rostros relucientes; un temor apenas enterrado bajo el deleite ... Pero la presencia era suficiente. Dijera lo que dijera al final era lo mismo:

aplausos, la multitud apartándose para dejar paso, las manos golpeando, frotando, acariciando mi espalda, las manos complacientes ...”

Casi sin esperarlo llegan al poder. “... El éxito nos tenía aturridos. No sabíamos si éramos los creadores del movimiento o si el movimiento nos estaba creando a nosotros.” Entonces, ¿qué hacer? “Con gran celo abolimos un orden; nunca definimos nuestro propósito.” El sueño se estrella contra la realidad. “Coraje: eso es lo único que reivindicaría para nuestro movimiento ... Se necesita coraje para destruir: pues se requiere confianza en la capacidad para sobrevivir. Nunca pensé en la sobrevivencia en esos primeros tiempos. Nunca lo vi como un tema. Cuando de veras lo vi, ya era demasiado tarde.” “La partida es la partida. Fractura; el hueso tiene que ser colocado de nuevo.” La fractura es profunda y ha dejado a la vista una falla.

De la admiración incondicional, la renuncia al pasado y asimilación acrítica se ha transitado a la reacción defensiva, la segunda opción. De esto se nutre el fundamentalismo de muchos islámicos educados en Occidente. Naipaul ha penetrado en el fenómeno a fondo. No debe estar sorprendido del terrorismo en Londres, obra de personas educadas en Inglaterra. La fuerza tanto del nacionalismo como del fundamentalismo más extremo no proviene tanto de un tradicionalista “tout court” sino que de un hombre arrancado de su tradición, modernizado y que se sintió menoscabado. Retoma su tradición movido por el rencor, con furia funesta, y, quizás, desesperanza.

Por supuesto, hay nacionalismos más benignos. No todos llevan a los atentados suicidas. Pero seguramente en todos hay una reconstrucción voluntarista del pasado colectivo y una forma soterrada de desesperanza. Es una combinación que genera energía.

Hay un cuento de Amos Oz en el que se narra la presencia temible de los beduinos palestinos en la vida del kibutz. Los beduinos se acercan de noche, brotan de la inmensidad del desierto aparentemente inanimado que rodea al kibutz. Rara vez se divisa alguno cruzando a la distancia el descampado, pobre y andrajoso, arreando sus cabras miserables a la luz de la luna. No se sabe cómo podrá sobrevivir. Y, sin embargo, por la mañana, se descubre —por lo que falta— que, en verdad, de nuevo han estado en las tierras meticulosamente labradas del kibutz. Una noche una muchacha judía se escapa del mundo regulado del kibutz y se arriesga a perderse en el desierto. Un beduino la encuen-

tra. En una escena memorable Oz consigue transmitir maravillosamente el misterioso vértigo de lo otro, del extraño, del que no es como yo. La atracción y el miedo que experimenta la joven judía ante el nómada la hacen oscilar peligrosamente entre la fascinación y el distanciamiento, entre el impulso a la fusión y al enclaustramiento, entre el abrazo y la fuga.

El sentimiento nacionalista en general corresponde a la necesidad de autoafirmarse ante una amenaza de fusión o disolución. La noción de un “nosotros” es precedida por la captación de un “ellos”. Nosotros somos los “no ellos”. Son ellos, los ajenos, quienes me hacen notar lo propio y marcan mi diferencia. La tan mentada identidad nacional es siempre una búsqueda que se nutre de un relato que oponer a los otros. La pertenencia a una nacionalidad responde “al problema del olvido personal”, escribe Smith. “La identificación con la ‘nación’ en una era secular es la manera más segura de sobrepasar la finalidad de la muerte y asegurarse una medida de inmortalidad personal.”³ El relato quiere conectar el pasado con el futuro, a los vivos con los muertos y los que están por nacer. Como la religión, permite fundar y mantener una tradición, ciertas conductas, ciertas formas de vida. En su interior mi vida, precaria y contingente, se transmuta al insertarse en un flujo eterno, un poco como una gota de agua se salva arrojada a un gran río. La ruptura del cauce disuelve el río y lo transforma en meras gotas sin destino, sin trascendencia.

La urgencia por autoafirmarse surge como respuesta ante ellos que podrían disolvernarnos o fagocitarnos. Un ensayo de Héctor Aguilar Camín⁴ hace un recuento de los esfuerzos por inventar la identidad mexicana vis-à-vis España, primero, y los Estados Unidos después. Pero lo más interesante es que, por ejemplo, el odio al yanqui en el siglo XIX sucede casi inmediatamente al proyecto de un grupo de políticos mexicanos de incorporarse a la Unión simplemente como un estado más. Atracción y repulsa se repiten como un movimiento de sístole y diástole.

A menudo la conciencia de la identidad nacional se nutre de la humillación. El sentirse discriminado, separado, excluido, oprimido suscita una reacción de orgullo ofendido. Entonces se hace presente la

³ Smith, Anthony D.: *National Identity*, 1991 [1991], p. 160.

⁴ “La invención de México: Notas sobre Nacionalismo e Identidad Nacional”, 1994, pp. 5-29.

necesidad de un relato, de una imagen de sí capaz de sostener el peso avergonzante de la humillación y de alentar la resistencia.

La conciencia de lo nacional no es algo que cada nación genere autónomamente desde sí misma con prescindencia de las demás. Al contrario, depende en gran medida de un “cómo se nos ve”. Una comunidad humana aspira a ser reconocida por las demás. El sentimiento patriótico es siempre una búsqueda del reconocimiento por parte de los demás. Este afán de reconocimiento colectivo es una extensión de ese impulso de reconocimiento que Hegel sitúa acertadamente, creo, en el núcleo del sujeto y que exploró con tanta agudeza al hilo de la famosa cuestión, ésa, de la dialéctica del amo y del esclavo. Precisamente lo que hace tan complejos y multifacéticos los movimientos nacionalistas es su carácter dialéctico. El “nosotros” emana de nuestra negación de la imagen de “nosotros” en ellos y, por eso mismo, depende de ella. Por eso se cuele, imperceptiblemente, a veces, junto al sentimiento patriótico, el resentimiento, y se producen entonces exaltaciones nacionalistas desesperadas. Como es bien sabido un estado de resentimiento —debido a las condiciones impuestas a los alemanes después de la primera guerra— creó condiciones propicias para el ascenso al poder siniestro del nazismo.

La pobreza y las desigualdades contribuyen al sentimiento de ofensa que nutre al nacionalismo. Pero sería un error creer que la prosperidad borra del horizonte la preocupación por la definición nacional. En el diario *Le Monde* de octubre de 1994 se publica una entrevista al Premio Nobel de Literatura, Kenzaburo Oé, de Japón, quien afirma: “Decir que Japón es desarrollado económicamente y rico es una percepción simplista. Es un país que ha perdido su identidad. La cuestión que tenemos por delante es cómo reencontrar una identidad”.

La búsqueda de reconocimiento hace juego con la necesidad de pertenencia a un grupo, a una comunidad. También, como sugerí anteriormente, con el anhelo de trascendencia. La pertenencia se expresa en usos y ritos que adquieren un valor simbólico. Es bastante inexplicable qué ocasiona la fijación de una moda y su transformación en uso y símbolo del grupo.

Jerusalén. 39°C. Paso por un barrio lleno de fieles *hassidim* que circulan con sus maletines negros, sus caftanes negros y aladares. Los que no llevan sombreros de fieltro negro usan gorros de piel de nutria.

Sudan, incorruptibles y pertinaces, bajo la luz diáfana de la Jerusalén del rey Salomón como resucitados recién del dieciocho centro europeo.

La tolerancia propia de la tradición liberal encarna especialmente en individuos propensos a la “simpatía”, en su significado primigenio de “sentir con otro”. Adam Smith hace de este sentimiento el eje de la ética. Lo propio humano es poder imaginar el punto de vista del otro. De allí el aprecio por la diferencia, por lo idiosincrásico, lo personal que subrayarán tanto un von Humboldt o un Stuart Mill como los románticos. En este contexto, la valoración de lo peculiar de cada nación y el sentimiento patrio son enteramente naturales. El pluralismo o la tolerancia se vinculan a la autonomía de la persona, pero también —aunque no necesariamente— a la autodeterminación, al autogobierno en materia de decisiones colectivas. “Ninguna minoría —escribe Isaiah Berlin— que haya preservado su propia tradición cultural o sus propias características religiosas o raciales puede tolerar indefinidamente la perspectiva de permanecer para siempre una minoría, gobernada por una mayoría con una visión o hábitos diferentes. Y esto quizás pueda explicar la reacción de orgullo herido, o la sensación de injusticia colectiva que anima, por ejemplo, al sionismo o a su imagen en el espejo, el movimiento de los árabes palestinos, o minorías ‘étnicas’ como los negros en Estados Unidos o los irlandeses católicos en Ulster...”⁵. Aquí está, creo, el problema central del nacionalismo: de la valoración de lo nacional deriva un derecho a erigir un poder político autónomo, es decir, un Estado.

Quisiera que por “nacionalismo” se entendiera, en sentido estricto, esa posición según la cual cada nación debe dar origen a un Estado y cada Estado viene a ser la expresión de una nación. Es decir, la tesis nacionalista implica que las reglas constreñibles sólo obtienen su legitimidad de la nación. El nacionalismo —a diferencia del patriotismo que sólo quiere resaltar y conservar la idiosincrasia nacional— es, por lo tanto, una posición política que sostiene que la única o la principal fuente de legitimidad del poder es la nación. Y así como la sangre fundó la legitimidad de las dinastías monárquicas, la nacionalidad es el fundamento de la coerción del Estado republicano. Las elites que buscan el poder tratarán de obtenerlo en cuanto representantes del espíritu nacional.

⁵ Acerca de esto véase Berlin, Isaiah: “The Bent Twig”, 1991, p. 252.

Ésta es la tesis que genera las guerras nacionalistas. Porque el territorio del planeta difícilmente permite que la teoría se cumpla sin gravísimos conflictos. Pero si se quiere abandonarla, ¿qué puede sustituirla? ¿Proporciona el liberalismo alguna otra fuente de legitimidad? De hecho la tesis nacionalista fue muy eficaz para debilitar los imperios y las monarquías que siempre gobernaron territorios con naciones diversas. Sin embargo hoy, sobre todo en la Europa Central, hay quienes rescatan aspectos del imperio austrohúngaro, no el imperio en sí mismo, claro, sino el que haya permitido la coexistencia e interacción de muchísimas naciones diversas. Claudio Magris, en ese sugerente libro suyo *El Danubio*, alude a lo múltiple, lo diferenciado y lo entremezclado. En suma, a una cultura centro-europea de la pluralidad y de la interacción.

Pienso que la salida, en el plano filosófico, es el establecimiento de reglas básicas de justicia de carácter “general y universal”, como pedía Kant. Eso implica Estados capaces de gobernar y hacer respetar el derecho respecto de una pluralidad de naciones y —aún más difícil— una sociedad civil que actúe en consonancia con ello⁶. Ésta fue, por ejemplo, la posición de Lord Acton.

Conservar lo nacional, lo peculiar de cada pueblo es perfectamente compatible, en principio, con un Estado tolerante que gobierne a varias naciones. Si no acontece así de hecho, si las naciones se fusionaran y perdieran sus rasgos diferenciadores, dado un Estado imparcial y limitado, querría decir que han sido los mismos pueblos los responsables de dejar atrás sus diferencias. Lo contrario equivaldría a defender la imposición coactiva de valores nacionales a la nación y aun en contra de la nación misma.

¿Quién podría oponerse, a partir del liberalismo, a que los sardos hablen y escriban en sardo? El problema comienza si se usa el poder coercitivo del Estado para imponerles a los sardos el uso del sardo.

El imperio romano o el austrohúngaro gobernaron a una pluralidad de naciones. En la historia de Israel la tolerancia no se vivió ni bajo los griegos ni bajo los romanos. Los persas, en cambio, en los hechos fueron mucho más respetuosos de la cultura israelita. Un Estado supra-

⁶ Óscar Godoy ha escrito en esta línea. Véase “Idea de Nación”, 1992, pp. 26-31, y Förster, Rolf: “¿Movimiento Étnico o Movimiento Etnonacionalista Mapuche?”, pp. 59 y sig. Véase también Kymlicka, Wil: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, 1995.

nacional de hoy es Suiza. Otro, aunque no sin dificultades, Gran Bretaña. Países así tienen “Estados multinacionales” lo que no significa “que sus ciudadanos”, dice Will Kymlicka, “no se vean para ciertos propósitos como un solo pueblo”⁷.

Pero lo que no parece tener una respuesta única y universalizable es, ¿cómo puede legitimarse el poder político de un grupo en un territorio en términos tales que permita fundar un Estado que imponga derechos y leyes generales aplicables en varias naciones? ¿Cuál sería la base real de esa legitimidad política? Ésta es una dificultad y un desafío. No tengo respuesta a esta pregunta en el plano sociológico. Porque pareciera que la confianza que cimienta la estabilidad institucional y la obediencia civil con frecuencia se nutre de la común pertenencia a ciertas comunidades como la familia, la religión, la lengua, la nación. La historia puede crear vacíos y desconfianzas difíciles de dejar atrás. Puede incluso ser imprudente dejarlos atrás así no más. La legitimidad, cuando pasa de los libros a la sociedad, supone una malla de confianzas recíprocas.

Un Estado genuinamente tolerante haría, en principio, menos pertinente la tesis nacionalista aunque sin lograr refutarla. Las teorías de la legitimidad son como los mitos: no se refutan, se prescinde de ellas, se abandonan. Una sociedad civil en la que se viva el respeto por el otro permitirá que el reconocimiento de lo propio no pase por usar a los demás y violentarlos. Cuando lo propio se construye poco a poco y en paz, sin demasiados miedos interiores y con apertura a los demás por diferentes que sean, eso “propio” de cada cual resulta ser una mezcla de elementos que llegaron, muchas veces, de afuera. El “nosotros” es, entonces, nuestra peculiar manera de asimilar y combinar distintos “ellos”. Eso es lo que sucede, por ejemplo, con el estilo gótico veneciano y con la atiborrada arquitectura inficionada de bizantinismos de la Catedral de San Marcos. Y es precisamente la mezcla lo que da carácter y personalidad propia a esa ciudad. Lo “propio” de Venecia es esa mezcla impura. El error de los nacionalismos es no ver la multiplicidad de hebras que dan origen al tejido cultural propio y querer congelar la vida.

La tercera opción es, justamente, la de mestizaje cultural, o, si se quiere, las formas híbridas. Sólo que lo híbrido es estéril y el mestizaje

⁷ Kymlicka, Wil: *Multicultural Citizenship* ..., 1995, p. 13.

no lo es. Ante la presión del paradigma hegemónico —fundamentalmente, el norteamericano— la postura es de selectividad. Se incorporan ciertas cosas y no otras; se intenta mezclar, recombinar, filtrar y adaptar.

Hong Kong. ¿Es posible ese mestizaje o las únicas opciones son la asimilación o la resistencia radical y desesperada? ¿Hay ejemplos de ello? Diría que hay algunos. El antropólogo James Watson, en su libro *Golden Arches*⁸, ha demostrado cómo McDonald's, compañía emblemática de la globalización norteamericana, ha debido adaptarse a las condiciones sociológicas locales. De ser lugares destinados exclusivamente al consumo funcional de comida rápida y estandarizada, en Asia se han visto forzados a transformarse y a dar espacio a la conversación, la fiesta y la celebración. “En Beijing, Seúl y Taipei... los restaurantes McDonald's son considerados centros de entretenimiento, donde la gente se refugia de las tensiones de la vida urbana. En Hong Kong, los estudiantes se sientan en los McDonald's por horas —estudian, conversan, y comen—; para ellos estos restaurantes son el equivalente de los clubes juveniles. Los fines de semana los niños celebran ahí sus cumpleaños. Todo ello ha acarreado cambios en la arquitectura de McDonald's, puesto que han aparecido nuevas funciones ajenas al concepto original de comida rápida y funcional, de alimentación desligada de lo social”. En otras palabras, lo que ha ocurrido es que una concepción tradicional de la comida ligada al ocio, la amistad, la familia y la fiesta ha absorbido el menú del McDonald's; pero no su sentido original.

Bangalore. El caso de India es, quizás, el más interesante. La apertura de la India está generando transformaciones profundas. Porque la India es hoy no sólo un campo de recepción sino que una importante fuente de emisiones culturales de alcance global. Desde luego, en lo religioso-moral el budismo es una opción plenamente vigente al interior de Estados Unidos y de Europa, en particular, en sus capas ilustradas. En la dimensión económica, la India destaca como un importante productor en el campo de la informática. Bangalore es considerado el Silicon Valley de la India.

Una compañía emblemática es Infosys Technologies. Se fundó el año 1981 y veinte años más tarde alcanzaba utilidades de más de 400

⁸ Watson, James: *Golden Arches*, 1997.

millones de dólares. Hoy emplea a 39.000 empleados y las utilidades anuales sobrepasan el billón y medio de dólares. El actual CEO de Infosys, Nandan Nilekani, le dio a Thomas Friedman, el título —y tal vez más que el título— a su libro, *The World is Flat*⁹. El secreto del auge de Bangalore es que las comunicaciones actuales permiten que empresas indias como Infosys trabajen como subcontratistas de empresas de software de Silicon Valley. Pero para que eso sea posible es necesario que existan los ingenieros, que cobren menos que sus competidores y que puedan realizar su trabajo en inglés. En el caso de los indios el inglés es su idioma, tienen los ingenieros y son más baratos. Ello se debe a que a comienzos de los años cincuenta, en tiempos de Nehru, el Estado creó varias universidades científicas de alto nivel, los ahora célebres Indian Institutes of Technology (IIT). Se trata de instituciones dedicadas a la enseñanza e investigación en ciencias duras. La característica principal de un IIT es su alta selectividad y exigencia. Aceptan a menos del 2% de los que postulan (Harvard acepta al 10% de los que postulan). Tienen en total 3.500 vacantes por año. Se estima que el nivel académico de su pregrado es más elevado que el de los mejores estudios de pregrado de Estados Unidos. Hasta hace algún tiempo el destino de esos ingenieros era obtener algún grado adicional en Estados Unidos o Europa y luego emigrar. Esta meritocracia nutría a las grandes potencias; no a la India. Ahora pueden volver a la India y combinar su trabajo de alta tecnología con una manera india de vivir.

Es lo que ha explorado la socióloga Tulasi Srinivas¹⁰. Para ella el fundador de Infosys, Narayan Murthy, encarna una manera tradicional de concebir las relaciones de trabajo. Murthy fue el presidente y CEO de la compañía hasta el 2001, año en que se incorporó a diversas tareas públicas, entre ellas, la presidencia de uno de los principales institutos tecnológicos. Narayan Murthy, según este estudio, ha logrado recrear una relación de tipo patronal con sus empleados. Los padres sienten que Murthy protegerá a sus hijos y les recomiendan que trabajen con él. “Se hará cargo de ti”, dicen. Y, en efecto, sus empresas ponen un énfasis inusual en el bienestar de sus empleados. Es visto como un “héroe local” por su compromiso con causas públicas, su generosidad, su frugalidad de hombre de clase media y su consagración al trabajo

⁹ Friedman, Thomas L.: *The World is Flat*, 2005.

¹⁰ Srinivas, Tulasi: “A Tryst with Destiny. The Indian Case of Cultural Globalization”, 2002.

bien hecho. Es abstemio y vegetariano. En él se entremezclan globalización y tradición. Esto se transmite a sus empleados. Por ejemplo, no es raro que sus ingenieros bendigan sus computadores como se hace tradicionalmente con las herramientas de trabajo. En su empresa se ven computadores rodeados de flores y bendecidos con incienso. En estos rituales participan también los más altos ejecutivos. Dice Srinivas: “Los empresarios del software de la India han decidido que pueden permanecer culturalmente indios y al mismo tiempo conseguir éxito económico en el mercado global”.

India también es interesante porque ahí ha fracasado McDonald's. Pese a una campaña millonaria, a encerrar las cocinas bajo vidrio para mostrar que no había carne de vacuno y sólo de cordero, y a establecer opciones vegetarianas, McDonald's no ha logrado penetrar en la India. En cambio, ha producido un efecto indirecto. Promover cadenas de comida rápida india. Gracias al microonda, guisos que tomaban horas se pueden comercializar precocinados. Eso es lo que consumen durante su jornada de trabajo los ingenieros de Bangalore. Otro efecto indirecto del *boom* de la informática ha sido la incorporación de muchas mujeres al trabajo, lo que ha resquebrajado la estructura de castas. Se están produciendo, según Srinivas, con creciente frecuencia matrimonios entre personas de distintas castas.

Un notable y muy citado texto de Karl Marx dice: “Todo lo que es sólido se disuelve en el aire, todo lo que es sagrado es profanado, y el hombre es finalmente obligado a enfrentar con sus sentidos sobrios sus reales condiciones de vida ... La burguesía ...obliga a todas las naciones, so pena de extinción, a adoptar el modo burgués de producción; las obliga a introducir en su interior lo que llama civilización, esto es, a hacerse ellas mismas burguesas. En una palabra, (la burguesía) crea un mundo a su imagen”¹¹. Marx previó la globalización.

Lo que no previó fue que el capitalismo no produciría una creciente pauperización de las masas proletarias, prerrequisito para la agudización del conflicto de clases y la revolución. Tampoco previó la fuerza del nacionalismo y de los movimientos religiosos.

El materialismo histórico que Marx planteó de manera tan atractiva en el Prefacio a su *Contribución a la Crítica de la Economía*

¹¹ Marx, Karl: *Manifiesto Comunista* [1848].

*Política*¹², resulta más convincente si se lo plantea como un determinismo tecnológico, tal como lo interpretó en su momento Cohen¹³. La idea sería que en la base, que determina el modo de producción, el nivel tecnológico juega un papel prioritario. Los demás fenómenos dependen de él. Thomas Friedman, desde una perspectiva procapitalista, se declara “un determinista tecnológico”. Sin embargo, matiza: “no soy un materialista histórico”. Y agrega: “no hay garantía de que todos vayan a emplear estas nuevas tecnologías”¹⁴. No entiendo bien su descargo. El punto es si las demás instituciones, es decir, si el derecho, la moral, la religión, la estética son o no un resultado de un determinado nivel tecnológico y de las relaciones de producción correspondientes o no. Si la respuesta es sí, entonces Marx estaba en lo cierto en su tesis central, la del materialismo histórico, pero errado en sus predicciones en cuanto a la naturaleza del fin del capitalismo.

Lo que sin embargo, a mi juicio, el materialismo histórico, incluso en su vertiente tecnológica, no explica es la emergencia del marco institucional que hace posible precisamente el despliegue tecnológico. Por ejemplo, sin el concepto de patentes, es decir, sin derechos de propiedad sobre una invención o un proceso, el crecimiento tecnológico no se da. La revolución industrial fue posible porque había derechos de propiedad sobre los inventos y ello sigue siendo un prerrequisito para la inversión en tecnología, como lo demuestra el caso de Nokia en Finlandia. Si el derecho guarda una cierta autonomía respecto de las fuerzas productivas o forma parte de él, habrá que aceptar con él a buena parte de la ética y de las costumbres. La tesis del materialismo histórico entonces se ha diluido por completo perdiendo su valor explicativo.

Hay formas del fundamentalismo moral que son conservadoras a ultranza y se oponen a la secularización propia de las sociedades pluralistas. De un modo u otro se protegen de los contaminantes que emiten otros ajenos a su mentalidad parapetándose bajo el paraguas del Estado.

¹² Marx, Karl: *Contribución a la Crítica de la Economía Política* [1859], Prefacio.

¹³ Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, 1978.

¹⁴ Friedman, Thomas L.: *The World is Flat*, 2005, pp. 373-374. John Gray ha criticado el determinismo tecnológico de Friedman, visión que llama “submarxian”. Véase Gray, John: “The World is Round”, 2005.

Por otro lado, están los etnonacionalismos que la globalización intensifica. Se proponen preservar formas de vida nacionales o indígenas. Son la contraola de la globalización. Vargas Llosa ha hablado de la “utopía arcaica” a propósito de Arguedas, el autor de *Ríos Profundos* y de ese cuento extraordinario, “El Sueño del Pombo”¹⁵.

El etnonacionalismo que por estos días se revitaliza en el Perú y en Bolivia, tiene todas las características de los nacionalismos clásicos. Hay una herida, una humillación: la invasión española, prolongada por la dominación criolla e imperialista norteamericana. Eso fija un antes y un después. El antes se redibuja como un paraíso perdido ubicado en la tierra ancestral. La tarea a que obligan los antepasados es la recuperación de ese pasado mítico. Por supuesto, esa edad de oro habrá que reinventarla. Nadie quiere volver a los sacrificios humanos, la poligamia y la servidumbre. ¿Alguien de verdad quiere volver a lo que Marx llamó “el modo de producción asiático”, uno de cuyos ejemplos era el imperio inca? El futuro de la utopía no queda bien delineado. ¿Qué se quiere reconstruir? ¿El imperio de Tawantinsuyu? Pero ¿qué quiere decir eso hoy en día? Lo que sí está claro es la tarea presente: la destrucción de lo que hay. Tarde o temprano ello pasa por la violencia.

Pareciera que también en Chile hay algunos grupos mapuche que quisieran resucitar un pasado prehispánico y, por consiguiente, contrario al imperio de Tawantinsuyu (una parte del pueblo mapuche fue colonizada por los incas). Se han obstinado en la búsqueda de lo que Vargas Llosa bien llama “la utopía arcaica”.

En Karachi, Pakistán, conversando V. S. Naipaul con Ahmed —según cuenta en su libro *Among the Believers*¹⁶—, un periodista islámico, le pregunta si las instituciones islámicas han sido ensayadas alguna vez en la historia. La respuesta es no. Naipaul insiste: “¿No es esa justamente la trampa?” Ahmed se pone muy serio, medita un rato, y responde que no, realmente no ha sido ensayado nunca. Su utopía es inexpugnable precisamente porque se coloca fuera de la historia.

A la mayor valoración de la diversidad, incluida la étnica, que ha acarreado la globalización se agrega el fin de la guerra fría y el consiguiente repliegue del interés de Estados Unidos en nuestra región. Ello

¹⁵ Véase Vargas Llosa, Mario: “La Utopía Arcaica”, *José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*, 1996.

¹⁶ Naipaul, V.S.: *Among the Believers*, 1982 [1981], pp. 123-124.

hace que estos movimientos etnonacionalistas y, en general, los nacionalismos constituyan hoy un peligro mucho mayor que hace diez o veinte años.

Por otra parte, el aprecio a la diversidad, lo que Herder quería rescatar en lo local, es algo que no tiene por qué adoptar esas vías. La vigencia de una lengua, de usos y costumbres, de ritos y formas culturales distintivos y tradicionales deben ser conservados, pero también deben ser recreados. Y ello debe surgir voluntariamente desde adentro de las comunidades mismas; no sobre la base de la imposición, de la prohibición, de la exclusión, del purismo que enmascara el miedo, ese purismo reaccionario que ha criticado Carlos Fuentes¹⁷.

Los fundamentalismos conservadores y los etnonacionalismos tienen muchas cosas en común. En ambos casos se trata de movimientos reactivos. Se percibe una amenaza. Según Berlin, el nacionalismo es la reacción ante una herida¹⁸. La herida puede ser sutil, o puede irse abriendo a causa de la prepotencia y falta de comprensión del peso de la historia por parte de una nación más poderosa e influyente, como Estados Unidos, por ejemplo.

En ambos casos se trata de una reacción global contraria a la globalización. Los conservadores y los nacionalistas se nutren de redes internacionales, igual que los ecologistas, los liberales, el movimiento gay o el feminismo.

El nacionalista intenta volver al hogar. La “identidad” está en el pasado. Pero qué era el hogar y la identidad a la que queremos volver, que queremos preservar. Ésta es la cuestión que intenta dilucidar el movimiento “Acción Paralela” en la novela de Musil. La impresión es que algo se ha perdido, una pertenencia, una identidad, una misión que seguramente se daba por hecho. Se dice en la novela: “¿Qué es, pues, lo que se ha extraviado? Algo inamovible. Un semáforo. Una ilusión.”

Es el problema del conservantismo. Las tradiciones no son tan armónicas y coherentes como parecen. Sólo a distancia se ven así. Un mar de lejos se ve definido y tranquilo. Pero adentro se sienten sus olas y corrientes. Lo mismo ocurre con las tradiciones. También adentro de ellas hay que elegir.

En el nacionalista pesa el constructivismo moderno: se propone retomar la tradición. Pero nada menos tradicional que elegir una tradi-

¹⁷ Fuentes, Carlos: “Transformaciones Culturales”, 2004, especialmente pp. 57-59.

¹⁸ Berlin, Isaiah: “The Bent Twig”, 1991.

ción. Un moro o un japonés antiguo no decide diseñar un jardín árabe o japonés. Simplemente, hace un jardín.

La protección voluntariosa de una identidad colectiva amenazada es un proyecto moderno y occidental y, quizás, rousseauniano.

Rousseauniano porque el intento de recuperar un origen perdido se vincula con la idea de que lo primitivo, lo espontáneo, lo auténtico, lo popular, es sano y bueno. En cambio, lo adquirido, lo pensado, lo trabajado, lo imitado, lo calculado, lo incorporado, lo estudiado, es sospechoso. “Lo que distingue a la nación de otras formas de identidad cultural colectiva es ... su compromiso con la búsqueda de la ‘autenticidad’ ... un compromiso que adquirió su fundamentación racional y su fuerza moral con la ideología nacionalista del siglo dieciocho en adelante. Aunque hay elementos de esta fundamentación que son muy anteriores¹⁹”. Por ejemplo en la Antigüedad, los griegos desconocían el nacionalismo, sin embargo, pertenecían a una cultura que ellos percibían como marcadamente distinta a la persa y, en general, a los que llamaron “bárbaros”. Las guerras médicas son difíciles de entender sin tomar esto en cuenta.

La valoración de lo auténtico se vincula con la idea del buen salvaje, un concepto que está, de alguna manera, en Rousseau. Diderot abordó el tema en su *Supplément au Voyage de Bougainville*. Los relatos de Cook y de Bougainville encendieron la imaginación. Se habría encontrado una isla que se asemejaba como ninguna al Paraíso. Esto llega a Pierre Loti —*Le Mariage de Loti*— y de ahí a Gauguin, como cuenta Vargas Llosa en su novela *El Paraíso en la Otra Esquina*. Y esa pasión de Gauguin por la fuerza elemental del hombre primitivo renueva el arte europeo. Picasso verá en Gauguin un modelo. Las máscaras africanas serán su Tahiti.

El propio Rousseau fue el primero en valorar los bailes y vestidos populares —es el creador del folclore— así como la literatura oral y anónima. Los cuentos recopilados por los hermanos Grimm —uno de ellos, Federico, era íntimo amigo de Rousseau en París— son un típico producto de romanticismo.

Con todo, el movimiento jamás habría conseguido respuesta popular si no se basara en necesidades de pertenencia colectiva que, como se ha señalado, anteceden y son independientes del romanticismo. Se quiere pertenecer a una “comunidad de historia y destino”, dice

¹⁹ Smith, Anthony D.: *Chosen Peoples*, 2003, p. 254.

Smith. “En última instancia, en esta respuesta a la cuestión de la identidad, ‘somos quienes fuimos’ por nuestra cultura histórica”²⁰.

¿Qué pasa si alguien elige libremente ser aborigen? El asunto me lo planteó un antropólogo australiano de padre hindú y madre judía que conocí en Isla de Pascua. Después del libro de Bruce Chatwin, *Songlines*, hay inglesas, suecas, danesas y noruegas que llegan a Australia y quieren ser aborígenes, me decía. Quieren aprender la lengua, adoptar su forma de vida y someterse a sus ritos de iniciación. ¿Es posible hacerse aborigen? Ellas quieren convertirse. Excluir las, ¿no es racismo? ¿Y no es la condena del racismo un tópico entre los defensores de los aborígenes? Una mujer moderna elige ser aborigen. ¿Por qué no?

La intuición de Rousseau y de los primeros republicanos, incluidos los de la América hispana, era que la revolución republicana y la revolución nacional eran dos caras de la misma moneda; que la autodeterminación del pueblo implicaba la soberanía de la nación; que la adhesión afectiva a las instituciones liberales se afianzaría al verlas como un modo de expresión de una forma de vida propia y nacional. Nada hay de racismo ni de belicismo. El frío racionalismo universalista del liberalismo de la Ilustración se combina con una exaltación romántica por lo vernacular y lo nacional, entendidos como la raíz más profunda del pueblo que la libertad hará crecer y fructificar. ¿Y no es esto lo que sucedió cuando se disgregó la Unión Soviética en muchas de las naciones autónomas?

Herder es un cosmopolita que ama lo específico de cada nación porque ama la diversidad. Es célebre, por ejemplo, su descripción de los eslavos, pese a que él era alemán. De aquí arranca el paneslavismo y esa veneración por el alma rusa y, en particular, por la del muyik presente tanto en un Tolstoi, o un Leskov como en un Solzhenitsyn. A Herder le apasiona el “Volk”; piensa que las libertades harán aflorar esos pueblos y culturas sumergidas. Pero no ve esto como un proceso de confrontación y guerras nacionalistas. La recopilación de las leyendas que hacen los hermanos Grimm es, como he señalado, el tipo de proyecto que va en la línea de Rousseau, de Herder y, en general, de los patriotas liberales.

Con todo, en la Europa de fines del XIX el nacionalismo empieza a tomar otro cariz, conservador y autoritario. Las teorías de Darwin

²⁰ Smith, Anthony D.: *National Identity*, 1991, p. 97.

que, aplicadas a lo social le dan a la guerra un papel purificador necesario, las teorías racistas de Gobineau, las teorías económicas proteccionistas de Friedrich List, las teorías voluntaristas de Nietzsche se combinan con los sentimientos nacionalistas. La mezcla resultará ser una bomba de tiempo.

Los nacionalismos son muy similares entre sí. Esto se desprende de ensayos como *Ancestral Voices* de Conor Cruise O'Brien y *El Bucle Melancólico* de Jon Juaristi. Quiero decir que sus características básicas tienden a ser las mismas en los distintos países.

¿No sucede que la idea que difundió Bruce Chatwin en *Songlines* está reapareciendo en otros pueblos que se llaman a sí mismos, “originarios”? Me refiero al relato mítico según el cual las montañas, los ríos, los lagos, los bosques nacieron cuando el pueblo los fue cantando, nacieron de la poesía, son poesía hecha materia.

Hay una visión del arte en la que vale la pena reparar en este contexto. La idea es que en la música y la poesía, en la lengua vernacular, en las comidas, en ciertos ritos se expresan los muertos y traspasan su forma de vida a los que están por nacer. Lo hacen a través de los vivos, ese frágil eslabón de una cadena a punto de cortarse. El poeta, el vate y el narrador nos conectan con los antepasados, ellos les prestan su voz para que sigan presentes y de algún modo vivos y vigilantes. Un ejemplo paradigmático y profundamente conmovedor es el caso de la literatura de Isaac Bashevis Singer. Y ello es totalmente ajeno, en este caso, a la crispación nacionalista. “La *pietas* de la poesía”, escribe Magris, “desea rescatar del olvido”²¹.

Toda forma de arte y de religión tiene algo de esto. Hay una vinculación íntima entre cultura y memoria. Los pueblos sin cultura carecen de memoria. En su libro *La Religion pour Mémoire*, Danièle Hervieu-Léger ha planteado que en la vida contemporánea “la decisión de referirse, de manera voluntaria, a la autoridad de una tradición, incorporándose subjetivamente a la continuidad de una línea (religiosa), constituye una modalidad posible de la construcción post tradicional de una *self-identity*...”²² El punto es que la conversión o la revitalización de la fe en nuestro tiempo puede ser una manera de elegir quién se es, de construirse una identidad por la vía de incorporarse a una comunidad religiosa.

²¹ Magris, Claudio: *El Anillo de Clarisse*, 1993 [1984], p. 382.

²² Hervieu-Léger, Danièle: *La Religion pour Mémoire*, 1993, p. 243.

Michelet concebía su tarea de historiador como un deber: “les he dado a muchos muertos la ayuda que yo necesitaré. Los he exhumado para una segunda vida ... Viven ahora entre nosotros que nos sentimos sus parientes, sus amigos. Así se hace una familia, una ciudad común entre los vivos y los muertos”. Anderson ha empleado este texto para ejemplarizar lo que llama una “comunidad imaginaria”, concepto que define, a su juicio, al nacionalismo²³. Pero, claro, para que ello se haga vivo y mueva a una sociedad ha de tocar cuerdas profundas y sentidas como reales. No cualquier construcción imaginaria podría llegar a encarnarse colectivamente. En otro texto, que cita Barthes, Michelet afirma que los muertos que dan origen a la nación francesa requieren de un Edipo que descifre “su propio enigma que ellos no comprendieron”, un Edipo —el historiador, se supone— ha de mostrar “qué quisieron decir sus palabras, sus actos”²⁴. Las naciones, sostiene Anderson, provienen de “un pasado inmemorial, y, todavía más importante, se deslizan hacia un futuro ilimitado. La magia del nacionalismo es convertir lo accidental en destino”²⁵.

Yeats e incluso Neruda ven en el poeta a un profeta en contacto con lo ancestral y capaz de visiones que prefiguran el futuro colectivo. “Sube a nacer conmigo, hermano americano...” En Latinoamérica, me atrevo a sugerir, el marxismo fue, en parte, una forma que adoptó el nacionalismo latinoamericanista. A menudo el sentimiento nacional se une a la religión o al ideario político. A veces los pone a su servicio o los refuerza. En el caso latinoamericano, me parece que el marxismo, hasta cierto punto, ha cumplido un papel racionalizador y legitimador de anhelos de raigambre nacional-latinoamericanista.

Un cuento de Joyce, “The Dead” (“Los muertos”) explora este asunto del poder de los muertos y el nacionalismo²⁶. Sirvió de base a una película de ese nombre que dirigió John Huston (1998). Gabriel, después de una velada musical en casa de sus tías, regresa con su

²³ Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1991 [1983].

²⁴ Sigo en esto a Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1991 [1983], p. 198.

²⁵ Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 1991 [1983], p. 12.

²⁶ Entre otros, Conor Cruise O’Brien ha señalado esta conexión en *Ancestral Voices*, p. 44 y siguientes. Afirma que su madre fue el modelo en el que se basó Joyce para crear al personaje de Miss Ivory.

mujer Gretel, al hotel donde se alojarán esa noche. Él viene lleno de amor e imaginando una noche romántica. Rechaza incluso la vela que le ofrecen porque les bastará la luz del farol de la calle. Afuera está nevando como no nevaba desde hacía años; está nevando en toda Irlanda. Pero súbitamente, al abrazarla, su mujer se despega de él y se echa a la cama a llorar. ¿Qué ha sucedido?

Más temprano, en el momento en que Gabriel llegó a esa comida en la casa de sus tías en esa noche de tormenta, Joyce se las arregla para marcarlo como un extranjerizante. Usa galochas, zapatillas de goma. Incluso le pide a Gretel que las use para no resfriarse. Lo de las galochas es una moda del continente que causa alguna risa en los demás. Durante la fiesta, y mientras bailaban, Gabriel ha conversado con Miss Ivory, que lleva un broche con un motivo céltico. Ella, como él, enseña en la universidad. Le ha reprochado a Gabriel que esté escribiendo críticas de libros para un diario pro inglés. La acusación desconcierta a Gabriel, que no se siente pro inglés. Después lo convida a un viaje por Irlanda. Seguro que Gretel querrá ir porque su familia es de Galway. Gabriel se excusa: va a viajar por Alemania o Francia. Ella le pregunta que por qué si todavía no conoce bien su propio país. Él replica que quiere practicar esos idiomas. Ella le contesta que por qué no practica, mejor, el idioma de Irlanda. Al término del baile le sopla despectivamente en la oreja: “pro inglés”. Gretel, al poco rato, le dice que le encantaría que hicieran ese viaje con Miss Ivory y su grupo. Cómo quisiera ver Galway de nuevo. (La familia de Nora Barnacle, la mujer de Joyce, venía de Galway.)

Cuando ya están por irse, Gabriel divisa a su mujer detenida en la escalera, la mano en la baranda y mirando hacia arriba. Escucha absorta una canción que uno de los invitados, un tenor de fama, Bartell D’Arcy (que reaparecerá en el *Ulises*, en el monólogo interior de Molly) canta en el piano. Ella está particularmente bella en esa posición estática. Gabriel siente que Gretel en ese instante pareciera simbolizar algo.

Ahora, tirada en la cama del hotel, solloza desconsoladamente. Le habla de esa vieja canción, de esa canción que escuchó absorta, detenida en la escalera. No la oía desde hacía muchos, muchos años. Se llama “La joven de Aughrin”. Se la cantaba un muchacho, un joven enamorado que estaba enfermo y pese a eso, se levantó y entró al jardín de su casa esa noche fría a cantarle esa canción. “¡Puedo ver sus ojos, ahí mismo!” —exclama Gretel—. “Estaba parado al final del

jardín donde había un árbol.” Al día siguiente ella se iba de Galway a estudiar. Ese joven después murió. Ese joven la amaba.

Gabriel nunca sospechó siquiera la existencia de este amor anterior. Su primera reacción es de celos. Los poderosos celos de Joyce, que regresarán de manera tan punzante en su novela *Ulises*, los celos de Mr. Bloom por la señora Molly Bloom. Gabriel quizá nunca había visto más hermosa a Gretel que cuando ella, transportada por esa antigua canción, pensaba en su antiguo amor. Gabriel, ya sereno y comprensivo, se tiende en la penumbra junto a su mujer con los ojos llenos de lágrimas. “Su alma se había acercado a esa región donde moran las huestes de los muertos ... Su propia identidad se esfumaba a un mundo impalpable y gris”, el mundo de los muertos y el llamado, a la vez peligroso y acogedor, de la vieja Irlanda que vuelve y reclama a su mujer alejándola cuando se hace más bella. Gabriel queda escindido. ¿Hasta qué punto esa comunidad de los muertos en la que se disuelve, le impone un destino común? ¿Es posible la construcción de un ‘yo’ individual al margen de ese pasado que vuelve? Ésta es una de las preguntas que más inquieta a Joyce no sólo en este evento, sino que en el *Retrato de un Artista Adolescente* y en el *Ulises*.

El cuento termina con estas palabras, según la magnífica versión de Cabrera Infante: “Su alma caía lenta en la duermevela al oír caer la nieve leve sobre el universo y caer leve la nieve, como el descenso del último ocaso, sobre todos los vivos y sobre los muertos”.

En Isla de Pascua, los moais representan a los antepasados que vigilan a sus descendientes y protegen las tierras de la familia. Los vivos trabajan, conversan, se quieren, bajo su mirada. Los ojos de los moais tienen un poder, el “mana”. El nacionalista vive sintiendo el peso del “mana” de sus ancestros. Y ese pasado se transforma en su destino.

A la larga, el nacionalista, como sostiene Juaristi, es un melancólico. Juaristi habla de “Los dioses oscuros ... las potencias infernales de la melancolía”, de una “melancolía insobornable”. Cita a Pearse: “Hay sólo una forma de aplacar a un fantasma. Debes hacer lo que te pida; los fantasmas de una nación piden grandes cosas, y deben ser aplacados cualquiera sea el precio.”

“...Porque los espíritus de los muertos sólo se aplacan con sacrificios. La tierra sólo puede redimirse con sangre”, agrega Juaristi.

Y recuerda el caso de Joseba Elósegui, un nacionalista vasco que intentó quemarse a lo bonzo en un estadio y dejarse caer sobre Franco desde la tribuna superior. Quería abrazarse al general y morir con él. Pero calculó mal y cayó a la cancha. Quedó con vida y pudo sanar. No sólo entre los nacionalistas musulmanes se dan estos casos. La voluntad de destrucción, el impulso tanático puede surgir en cualquier nacionalismo.

Entonces, ¿qué nutre en definitiva el sentimiento nacional? La ansiedad, el miedo a que nuestros hijos abandonen nuestra forma de vida y nos resulten irreconocibles. Los seres humanos queremos transmitir genes; pero no sólo eso. También queremos transmitir una forma de vida.

De allí la importancia que juega la familia. Porque la familia es la institución llamada, antes que ninguna otra, a transmitir una forma de vida. Hay padres chilenos que ven con preocupación la posibilidad de que un hijo, una hija, se haga New Age en la India, se haga budista en California y se quede, se vaya a trabajar a Noruega y se quede y los nietos ya no sepan hablar el idioma de sus abuelos. Lo que se teme es que se rompa la continuidad. La familia, la religión, la lengua son vínculos que mantienen vigente el sentido de pertenencia a un mundo en común. La permanencia de un espíritu colectivo, la participación en una comunidad no sólo entre vivos, sino entre vivos y muertos, es lo que se busca alimentar y proteger. Lo contrario es visto como disolución, como muerte.

Esto creo que es natural. Como es natural que la poesía y la novela y la historia de alguna manera intenten exhumar a sus muertos desde la mirada del presente y con ánimo de proyectarlos al futuro. Pero en las corrientes nacionalistas todo esto se enfatiza, se descentra y se tiñe de resentimiento.

Hay peligro, como he sugerido, cuando a este impulso se une una tesis política: sólo la pertenencia a la misma nación funda la legitimidad del poder político. En otras palabras, a cada nación corresponde un Estado soberano. Ello se acentúa cuando se desvanece el aprecio por la diversidad y se fortifica el afán de debilitar a otros.

Pero el mayor problema viene cuando el nacionalismo asume hasta las últimas consecuencias que su vocación es el sacrificio. En ese caso, su desesperanza pasa a ser su mayor fuerza. Como no hay fe en

un futuro no valen razones estratégicas o de conveniencia. Sólo se oye la voz oscura y antigua de un pasado sin redención. Porque no hay ya posibilidad de restablecer ese paraíso perdido, ese mundo prístino que se manchó. Lo que queda es el testimonio de la sangre. Y lo mismo vale, por cierto, para los fundamentalistas.

¿Tiene poder de atracción este camino sin más salida que la muerte? Lo tiene. Y eso es lo que les cuesta comprender a los optimistas y progresistas.

¿Se puede comparar el terrorismo europeo de fines del XIX y el de los fundamentalistas islámicos de hoy? No. Los unos eran ateos nihilistas, para usar el término que acuñó Turgueniev en *Padres e Hijos*, los otros son religiosos. ¿Pero podrá haber una modalidad religiosa del nihilismo? Lo sugiere Dostoievsky en *Los Endemoniados*.

Kirilov se suicida para comprobar su libertad de no creer en Dios: “El hombre sólo inventó a Dios para vivir sin suicidarse: en eso consiste toda la historia universal hasta hoy. Yo solo, en toda la Historia universal, no he querido por primera vez inventar a Dios.” Los terroristas de *Los Endemoniados* están poseídos de resentimiento y, a la vez, de una suerte de melancolía. “Soy nihilista, pero amo la belleza”, dice Stepánovich, su astuto conductor. “Imbéciles melancólicos”, los llama Stavroguin que los inspira. Stepánovich dice: “por mí se arrojarían al fuego”. “Ahora todo el mundo piensa con cerebro ajeno”, dice. La voluntad de destruir nuestro mundo pecaminoso requiere la adhesión incondicional y acrítica al líder.

Los Endemoniados novelan el asesinato del estudiante Ivanov, obra de Netchaiev. “Nuestra misión es destruir, no construir”, anunciaban los revolucionarios Bakunin y Netchaiev.

En *Los Hermanos Karamazov*, el Gran Inquisidor afirma “no es a Dios a quien rechazo sino a la creación”. El mundo que añoran los fundamentalistas se parece al del Gran Inquisidor. El cincel de la violencia moldea la moralidad del ser humano. No matar al pecador es el pecado.

¿Hay belleza en el terrorista suicida? En una obra de teatro extraordinaria, *Los Justos*, Camus traza una línea entre el terrorista que intenta matar al enemigo —el gran duque Sergio— a cualquier precio, y Kaliayev, que se niega a lanzar la bomba porque inesperadamente iban con él en su coche dos niños de mirada seria. “Esos dos rostros de niños, serios, y en mi mano, este peso terrible. Había que lanzarla sobre

ellos. Así. Directo. No, no he podido”. Stepan, en cambio, cree que “cuando nos decidamos a olvidar a los niños, ese día, seremos los amos del mundo”. Kaliyev le responde que matar a esos niños habría hecho de él un asesino cuando “trataba de ser un justiciero”. Stepan dice que “no ama la vida, sino la justicia que está por encima de la vida”.

Camus se basó en un grupo revolucionario que hizo un atentado fallido en la Rusia de 1902. Conservó incluso sus nombres. La belleza de Kaliyev es la del sacrificio. Dora, la mujer que ama, dice que “renunció a la felicidad en la vida para prepararse mejor al sacrificio”. En *El Hombre Rebelde*, Camus sostiene que hay algo superior al éxito: el sacrificio.

A diferencia del revolucionario utopista, el fundamentalista no se sacrifica por un reino futuro en este mundo. No valen para él, entonces, razones de eficacia como las que esgrimió Lenin en su artículo “La Enfermedad Infantil del ‘Izquierdismo’ en el Comunismo”. Su hermano mayor participó en 1887 en un atentado contra el zar Alejandro III. Fue descubierto y ahorcado. Esto marcó a fuego al joven Uliyanov que más tarde se llamaría “Lenin”. “Rechazábamos el terror individual”, dirá Lenin, “sólo por motivos de conveniencia”.

El terrorista suicida justifica la muerte de los que mata con su propia muerte. Es el precio. Si no, sería un asesino. ¿A qué teme? Si no a la muerte, a la vida. Eso le aterra, la prosa confusa de la vida con sus contaminantes; lo que es ajeno, le atrae y duele. El pasado, el mundo de los ancestros que quisiera recuperar, es un paraíso perdido. Su fuga es ilusoria. Lo que no es ilusión, claro, es el horror que nos deja.

¿Qué hacer ante esta mezcla indescifrable de grandeza y locura? ¿Cómo desmontar desde adentro esta visión de mundo? Cervantes en *El Quijote* muestra, quizás, el mejor camino: el humor.

Me lo pregunto de nuevo, ¿qué hacer? Creo que lo valioso que hay en lo propio y peculiar de un pueblo se puede rescatar a través de la opción del mestizaje cultural. Si se piensa en emisiones culturales que provienen de Latinoamérica uno se encuentra, por ejemplo, con el *boom* de la novela, la música salsa, las teleseries. Todas son manifestaciones híbridas. ¿Qué habría sido de García Márquez, de Rulfo o de Vargas Llosa sin Faulkner? ¿No es Neruda un poeta que pertenece quizás con más derecho que ningún otro a lo más propio de la poesía

chilena? ¿Qué habría sido de él sin ese profesor que en el liceo de Temuco, Eduardo Torrealba, le hizo leer a Baudelaire, a Verlaine, a Rimbaud? Alone, que lo conoció cuando tenía unos veinte años, escribió: “recibió esa corriente de disoluciones fundamentales cuando estaba en plena formación entre los doce y los dieciséis años”²⁷. ¿Ha habido algún escritor más “extranjerizante” que Borges? ¿Y no es, acaso, el autor más emblemático e influyente de la literatura rioplatense?

Junto al llamado de las fuerzas ancestrales hay que reconocer que también existe un poderoso llamado del signo contrario. Es la invitación a unirnos a lo diferente, a fundirnos con lo que nos es ajeno y nos llama, no para repetirnos sino para crear algo nuevo. A eso alude Borges cuando habla de una “pródiga aventura de estirpes, no para perdurar sino para que las ignoren al fin: sangres que buscan noche”²⁸.

Un modo propio de habitar en esta tierra puede transmitirse en el marco de una conversación abierta y tolerante. Se puede vivificar una tradición, asumiendo que el proyecto es moderno; pero no volver al origen suponiendo que guarda una identidad prístina y perdida. Amamos nuestra casa, nuestra calle, nuestro barrio, el patio de nuestro colegio, porque a partir de allí experimentamos la vida. La patria en lugar de ser un encierro es así un puerto. Se puede incorporar lo ajeno y hacerlo propio sin que ello implique una fuga de lo que uno es, sin traición. Pero de nuevo, eso supone aceptar que somos libres de reorientar nuestras vidas, que podemos extraviarnos, que el mana de los ojos de los moais, aunque poderoso, no nos gobierna del todo. Lo mío —lo nuestro— puede llegar a ser una ventana a través de la cual se nos dé el mundo; en lugar de un espejo que tape lo ajeno y, como sucedió a Narciso, nos ahogue en nuestro propio rostro.

REFERENCIAS

- Aguilar Camín, Héctor: “La Invención de México: Notas sobre Nacionalismo e Identidad Nacional”. En *Estudios Públicos* N° 55 (invierno) 1994.
- Alone (Hernán Díaz Arrieta): *Panorama de la Literatura Chilena del Siglo XX*. Santiago: Editorial Nascimento, 1924.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres y Nueva York: Versión 1991 [1ª edición 1983].

²⁷ Alone (Hernán Díaz Arrieta): *Panorama de la Literatura Chilena del Siglo XX*, 1924.

²⁸ Borges, Jorge Luis: “Tarea y Destino de Buenos Aires” [1936], 2001, p. 154.

- Berger, Peter L.: “El Pluralismo y la Dialéctica de la Incertidumbre”. Santiago: *Estudios Públicos*, N° 67 (invierno), 1997.
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann: “Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido”. En *Estudios Públicos*, N° 63 (invierno), 1996.
- Berlin, Isaiah: “The Bent Twig”. En Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Alfred A. Knopf, 1991.
- Borges, Jorge Luis: “Tarea y Destino de Buenos Aires” (1936). En *Textos Recobrados 1931-1955*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Cohen, G. A.: *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- Föerster, Rolf: “¿Movimiento Étnico o Movimiento Etnonacionalista Mapuche?”. En *Revista Crítica Universitaria Cultural*, N° 18, Santiago de Chile.
- Friedman, Thomas L.: *The World is Flat*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2005.
- Fuentes, Carlos: “Transformaciones Culturales”. En Gobierno de Chile (comp.), *Conferencias Presidenciales de La Moneda*. Santiago: Gobierno de Chile, 2004.
- Godoy, Óscar: “Idea de Nación”. En *Revista Universitaria* N° 37, 1992, Santiago de Chile.
- Gray, John: “The World is Round”. En *The New York Review of Books*, Vol. 52, N° 13, 11 de agosto, 2005.
- Hervieu-Léger, Danièle: *La Religion pour Mémoire*. Paris: Les Éditions Du CERF, 1993.
- Juaristi, Jon: *El Bucle Melancólico*. Madrid: Espasa Calpe, 1999.
- Kymlicka, Will: *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Magris, Claudio: *El Anillo de Clarisse*. Barcelona: Ediciones Península, 1993 [edición original, 1984].
- Marx, Karl: *Manifiesto Comunista* [1848].
 ——— *Contribución a la Crítica de la Economía Política* [1859].
- Naipaul, V. S.: *Among the Believers*. New York: Vintage Books, 1982 [primera edición, 1981].
- O'Brien, Conor Cruise: *Ancestral Voices*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Smith, Anthony D.: *National Identity*. Reno, Las Vegas: University of Nevada Press, 1991 [primera edición, Penguin Books, 1991].
 ——— *Chosen Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Srinivas, Tulasi: “A Tryst with Destiny. The Indian Case of Cultural Globalization”. En Peter L. Berger y Samuel P. Huntington (ed.), *Many Globalizations*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Vargas Llosa, Mario: “La Utopía Arcaica”, *José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Watson, James: *Golden Arches*. Stanford: Stanford University Press, 1997. □