

La nación como relato

Francisco Colom González

El pensamiento sociológico se ha interesado tradicionalmente en determinar el momento en que terminan los antiguos sistemas de creencias y comienzan las ideologías modernas. En sociedades sustentadas sobre opiniones y reglas de vida santificadas por el tiempo, aquellas cuyas instituciones políticas obedecen a lo que Weber denominó la legitimidad tradicional, la ideología desempeña un papel marginal. Por el contrario, cuando el cambio social lleva a cuestionar tales percepciones se acrecienta la necesidad de encontrar formulaciones que las reemplacen. El nacionalismo ocupa una posición central en el repertorio de las ideologías modernas. Presenta, sin embargo, una peculiaridad cognitiva: una sistemática dislocación entre la percepción que sus actores tienen de sí mismos, de sus ideas y objetivos y la dinámica social reconocible tras ellos. Los espejismos que en mayor o menor grado pueblan todos los credos políticos llevaron al marxismo a identificar la noción de ideología como una forma de falsa conciencia. De hecho, algunos autores de esta orientación siguen viendo en los movimientos nacionalistas la consumación distorsionada de un imperativo histórico dirigido originalmente a la liberación del proletariado. La determinación del componente ficticio o engañoso de las representaciones ideológicas superó los confines iniciales del marxismo y ha cobrado desde entonces múltiples formulaciones: como naturalización de las desigualdades, enmascaramiento de intereses particulares, distorsión sistemática de la comunicación, cámara oscura en la que aparecen invertidos los hombres y sus relaciones, etcétera.¹

En este sentido, los relatos nacionalistas suelen describir el regreso a la vida de pueblos ancestrales o la lucha secular de éstos por su liberación política. El estudio objetivo muestra, en cambio, que las naciones no son entidades naturales o durmientes a la espera de un despertar heroico, aunque tampoco

¹ Kurt Lenk, *El concepto de ideología*. Buenos Aires, Amorrortu, 1982.

una mera invención de intelectuales resentidos. Las naciones no son lo que parecen, pero sobre todo no son lo que el nacionalismo ve en ellas. Las identidades nacionales pueden definirse como estados mentales propiciados por historias o, si se prefiere, una imaginación histórica narrativamente configurada. Pero las palabras nunca son inocentes. Las doctrinas nacionalistas recurren al relato para dotarse de profundidad histórica y densidad ética, aportar sentido al pasado y cargarse de razones para el presente. Si en la literatura las cuestiones de hecho o de verdad se supeditan al fin poético de crear una estructura autónoma de palabras, en la retórica política en general, y en la nacionalista en particular, el uso evocativo de los tropos queda subordinado a su función constitutiva de la subjetividad. El discurso nacionalista tiende así a recrear el pasado colectivo como una trayectoria sembrada de causas nobles, sacrificio trágico y cruel necesidad. Para ello se sirve de artificios culturales de muy distinta naturaleza: relatos literarios, narraciones históricas, rituales conmemorativos, representaciones visuales, etcétera:

Identidad, pureza, regeneración, el “enemigo”, las raíces históricas, la autoemancipación, construir un “nuevo hombre” y una “nueva comunidad”, la soberanía y la participación colectiva: éstos son algunos de los tópicos que se repiten sin cesar en la literatura del nacionalismo. Son ellos los que proporcionan el principal ímpetu a esos peculiares activistas de los movimientos nacionales: los corrillos intelectuales de filólogos, antropólogos, historiadores y sociedades secretas para la innovación y la independencia, con su fe en los censos y su preocupación por los símbolos de la solidaridad (por las banderas, los himnos, las fronteras, los desfiles militares, los funerales por los héroes caídos, las hornacinas y museos, los textos de historia, el “jefe del Estado”, el nombre del país y su constitución, los juramentos y las mitologías, los pasaportes, el castigo de la traición e incluso por las flores y los animales totémicos).²

Todos estos dispositivos muestran su funcionalidad cuando se procede a la manipulación inventiva de la historia con el fin de conceder a la identidad nacional la apariencia de una existencia ininterrumpida en el tiempo. Sin embargo, el vínculo comunitario que une a los miembros de la nación es tan sólo metafórico, una construcción narrativa, y las metáforas pueden ser eficaces en nuestra imaginación o no ser nada. En literatura los criterios externos de significación son secundarios. Como señaló Northrop Frye:

² Anthony Smith, *Theories of Nationalism*. 2a. ed. Londres, Ducksworth, 1983, pp. 21-22.

Las obras literarias no pretenden describir ni aseverar, razón por la cual no son verdaderas, no son falsas y, sin embargo, tampoco son tautológicas [...] Acaso la mejor manera de describir el significado literario sea llamándolo hipotético, y una relación hipotética o supuesta con el mundo exterior es parte de lo que usualmente se quiere decir con la palabra “*imaginativo*”. Esta palabra ha de diferenciarse de “*imaginario*”, que usualmente se refiere a una estructura verbal aseverativa que no logra demostrar sus aseveraciones.³

Verdad y mentira son, pues, categorías epistemológicas que resbalan sobre la condición nacional. Las naciones no son ciertas o falsas en virtud de su atribuible existencia o inexistencia. La nación es una referencia identitaria normativamente construida cuyos elementos prescriptivos son inseparables de los descriptivos. Las falsedades y mistificaciones se introducen en el proceso político de su elaboración narrativa, es decir, en la dinámica ideológica del nacionalismo.⁴ Esta dinámica, a su vez, debe insertarse en procesos de más largo alcance, pues los recursos simbólicos del nacionalismo más que nada expresan el propio cambio social. La movilización en nombre de la nación ha tendido a aparecer por ello en contextos de intensas y aceleradas transformaciones sociales: el ocaso del antiguo régimen, la Revolución industrial, la descomposición de los grandes imperios europeos, la descolonización del Tercer Mundo y, más recientemente, el hundimiento de los regímenes comunistas. La imaginación nacional refleja el tránsito del derecho divino a la soberanía popular, de los imperios multiétnicos a los Estados nacionales, de la dependencia colonial al autogobierno, de las identidades locales a la cultura de masas. La emergencia de la nacionalidad como fundamento de legitimación significó superar las viejas concepciones contractualistas sobre la soberanía y singularizar culturalmente a la nación propia frente a las demás naciones. Fue así como se perfiló un programa que terminaría por revolucionar la forma de entender las relaciones políticas domésticas y externas.⁵ Más allá de esta constatación, la elaboración de una teoría general sobre el nacionalismo

³ Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*. Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 103.

⁴ Vid. José María González García, *Metáforas del poder*. Madrid, Alianza, 1998.

⁵ Liah Greenfeld ha querido ver en la datación cronológica del nacionalismo y de las libertades democráticas la clave de las tortuosas relaciones entre ambos: “Originalmente el nacionalismo se desarrolló como democracia. Allí donde las condiciones de ese desarrollo original persistieron, la identidad entre ambos se mantuvo. Pero cuando el nacionalismo se extendió en condiciones diferentes y el énfasis en la idea de la nación se desplazó del carácter de la soberanía a la singularidad del pueblo, la equivalencia original entre la nación y los principios democráticos se perdió” (L. Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1992, p. 10).

constituye una empresa harto arriesgada. Bajo un mismo término tienden a subsumirse momentos y experiencias históricas en las que los papeles jugados por las clases sociales, las estructuras económicas y políticas, las ideologías, la etnicidad, la religión y la violencia se han combinado de forma muy diversa. Poco hay en todo ello que pueda entenderse como un retorno a las raíces o una reacción primordial ante lo desconocido. El nacionalismo postula un tipo de identidad cultural entre gobernantes y gobernados que no es posible sin la homogeneidad propiciada por los instrumentos de la moderna soberanía política. Por eso suele ser cierto el axioma según el cual los nacionalistas crean el Estado y el Estado crea la nación.

Los procesos de construcción nacional se caracterizaron por homogeneizar y fundir en una referencia única las adscripciones culturales de los individuos a través de procesos de socialización políticamente dirigidos. Los relatos históricos sobre los orígenes, el devenir y el futuro de la nación constituyen la dimensión más visible de ese proceso. En ellos, la pregunta por la identidad colectiva debe quedar resuelta desde el principio, ya que de ello depende la inteligibilidad de una narración dirigida a quienes han de sentirse miembros de una comunidad de destino. La rememoración de los momentos fundacionales, los pactos, documentos y sacrificios que forjaron la soberanía ocupa un lugar privilegiado en tales historias. En ellas se recoge la legitimidad de origen y el propósito histórico de la singladura de la nación. El papel de la *intelligentsia* en todo este proceso resulta decisivo, pero no podemos ver tan sólo en el nacionalismo los intereses específicos de una clase beneficiada por la institucionalización de las culturas nacionales. La etnificación de las estrategias políticas constituye una posibilidad más en contextos de incertidumbre social, donde la activación de los vínculos de pertenencia proporciona nuevas identidades bajo el velo de lo ancestral, alumbrando el espectro de alianzas posibles e identifica a los potenciales adversarios. Éste fue sin duda el caso de los nacionalismos surgidos en la órbita postsoviética, liderados generalmente por las mismas élites étnicas y políticas que medraron con el sistema comunista.⁶

Los análisis convencionales de la ideología han pecado con excesiva frecuencia de un prejuicio epistemológico: el de concebirla como un sistema preconfigurado de símbolos. En realidad no existe un nexo causal que permita atribuir determinados repertorios simbólicos a situaciones concretas de tensión social. Clifford Geertz es quizá quien mejor vio este prejuicio al resumirlo en dos formas de interpretar la ideología, a las que etiquetó respectivamente como teorías del interés y de la tensión:

⁶ Vid. Ronald Grigor Suny, "Constructing Primordialism: old Stories for new Nations", en *The Journal of Modern History*, núm. 73, diciembre, 2001, pp. 862-896.

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.⁷

La gran ventaja de la teoría del interés, cuyo mejor ejemplo lo ofrece el marxismo, estriba en ubicar los sistemas ideológicos en el terreno de la estructura social. Su indudable 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 advierte irónicamente 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 del estudio de la personalidad y los sistemas sociales, da por supuesto un desequilibrio estructural permanente. El modelo empleado aquí no es ya estratégico, sino terapéutico: el pensamiento ideológico representaría la respuesta a un síntoma, el de la desesperación provocada por expectativas sociales contradictorias, y ofrecería una salida simbólica a la ansiedad provocada por formas deficitarias y tendencialmente anómicas de socialización. El nacionalismo encaja cómodamente en las explicaciones articuladas según el esquema terapéutico, ya que éste tiende a enfatizar la función catártica de los ideogramas nacionalistas, su fuerza moral, capacidad solidaria o utilidad expresiva. Al presentar el nacionalismo como un sucedáneo moderno de la religión este tipo de interpretaciones ha seguido una ruta inversa a la de Max Weber y su teoría del desencantamiento del mundo. Pero más allá de las concepciones estratégicas o terapéuticas del nacionalismo y sus ideologías, la clave de su eficacia movilizadora estriba en su capacidad para generar nuevas redes de significados sociales. Desde un punto de vista antropológico la función de la ideología no es otra que la de proporcionar conceptos preñados de autoridad e imágenes persuasivas que permitan captar cabalmente el sentido de la acción social y dotarla de autonomía. La ideología, en definitiva, trata de motivar la acción, pero no lo hace de una forma unívoca y predeterminada. La cuestión consiste precisamente en averiguar cómo transforma el sentimiento en significación y lo hace socialmente accesible, en estudiar “cómo simbolizan los símbolos, cómo funcionan las metáforas, la analogía, la ironía, la ambigüedad,

⁷ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1987, p. 177.

los retruécanos, las paradojas, la hipérbole, el ritmo y los demás elementos de lo que solemos llamar estilo”.⁸

Narrar la nación

La concesión de nuevos significados a las relaciones humanas en contextos de rápidas transformaciones sociales depende en buena medida de los procesos simbólicos que las acompañan. La nación se nos presenta desde esta perspectiva como un sistema de representaciones dotado de una naturaleza textual, pues se construye en última instancia sobre los relatos de la identidad nacional y, más concretamente, mediante un tipo de narraciones que cabría calificar de ontológicas.⁹ Estas historias dan razón de quiénes somos como condición previa para saber qué debemos hacer. El conjunto de relatos que define las identidades nacionales supone una codificación de lo memorable, un sistema hilado de significados dirigido a motivar una autopercepción colectiva. Los dispositivos culturales activados políticamente procuran impulsar un relato de la identidad colectiva que permita a los individuos reconocerse en una continuidad social que se despliega en el espacio y en el tiempo. Los individuos, como es evidente, no pueden tener memoria más que de aquello que personalmente han vivido. La historia por tanto se aprende, no se recuerda, y ocupa un lugar preferente en la dinámica cultural de los nacionalismos. Eric Hobsbawm reconocía que:

[...] los historiadores somos al nacionalismo lo que los cultivadores de amapolas en Pakistán a los adictos a la heroína: proveemos la materia prima necesaria para el mercado. Las naciones sin pasado son una contradicción en los términos. Lo que constituye a una nación es el pasado, lo que justifica a una nación frente a otras es el pasado y los historiadores somos las personas que lo producimos. Mi profesión, que siempre ha estado involucrada con la política, se convierte así en un componente esencial del nacionalismo, más incluso que los etnógrafos, filólogos y otros proveedores de servicios étnicos y nacionales, que también han sido usualmente movilizados.¹⁰

⁸ *Ibid.*, p. 182.

⁹ Margaret R. Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relationship and Network Approach”, en *Theory and Society*, vol. 23, núm. 5, octubre, 1994, pp. 605-649.

¹⁰ Eric Hobsbawm, “Ethnicity and Nationalism in Europe Today”, en *Anthropology Today*, vol. 8, núm. 1, febrero, 1992, p. 3.

Los dispositivos culturales activados políticamente, entre ellos los historiográficos, procuran impulsar un relato de la identidad colectiva que permita a los individuos reconocerse en una continuidad social que se despliega en el espacio y en el tiempo. Los relatos de la identidad nacional son también en este sentido narraciones públicas, ligadas por tanto a redes sociales e instituciones, y se encuentran sometidos a presiones de legitimación. Evidentemente, la estructura de los relatos nacionales varía con cada circunstancia y lugar. Distintos relatos pueden y de hecho suelen pugnar por alcanzar un estatus hegemónico en la imaginación colectiva, pero más allá de sus diferencias y similitudes estructurales deben ser capaces de resolver simbólicamente los conflictos del sustrato social en que se generan. El grado de virulencia y exclusividad de los nacionalismos está hasta cierto punto relacionado con su naturaleza narrativa, con el tipo y los contenidos de las historias que cuentan, pues lo que se constituye en materia de rememoración es al menos tan importante como la manera en que se recuerda. La conclusión de todo ello es que las identidades, a diferencia de los constructos jurídicos, necesitan ser contadas para poder ser aprehendidas. Como señala Margaret Somers:

[...] a través de la narratividad llegamos a conocer, comprender y dar sentido al mundo social, y es a través de narraciones y de la narratividad como constituimos nuestras identidades sociales [...] Llegamos a ser quienes *somos* (por muy efímeros, múltiples y cambiantes que seamos) ubicándonos o emplazándonos (normalmente de forma inconsciente) en narraciones sociales que *raramente son obra nuestra*.¹¹

La secuencialidad constituye un elemento doblemente trascendental de la condición narrativa, pues no sólo permite la organización de los acontecimientos en una trama: la propia capacidad de atribuir una dimensión normativa a las identidades depende de la posibilidad de insertar éstas en un esquema de temporalidad histórica. Sólo si podemos identificarnos con unas referencias colectivas proyectadas imaginariamente hacia el pasado somos capaces de conjugar los tiempos históricos del pronombre nosotros. Esa figuración moral es la que nos permite a la postre asumir responsabilidades históricas, reclamar compensaciones o primar una determinada filiación genealógica en nuestras identidades. Esto es algo que Paul Ricoeur percibió claramente al afirmar que el tiempo se torna humano cuando se articula de modo narrativo.¹² Las identidades adquieren su potencial normativo en el seno de la historia configurada como temporalidad

¹¹ M. R. Somers, *op. cit.*, p. 606.

¹² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, Cristiandad, vol. 1, 1958.

dotada de sentido. 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 la experiencia temporal viva, en vez de limitarse a reproducirla de forma pasiva. La temporalidad se traslada 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. El receptor de la narración es quien asume la unidad de todo el recorrido narrativo, pues en la trama el tiempo narrado se representa diacrónicamente, como acontecer, permitiendo que la historia 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 la acción constitutiva de la historia narrada.

No es preciso compartir los supuestos fenomenológicos de Ricoeur —la idea de que existe una estructura prenarrativa de la experiencia— ni su concepción kantiana del método hermenéutico para reconocer la importancia de su análisis para el estudio de las identidades políticas y, más concretamente, de los dispositivos simbólicos del nacionalismo. La construcción del pasado está abierta a distintas posibilidades narrativas —no hay un pasado cerrado para siempre. Las opciones en uno u otro sentido son invariablemente interesadas y se encuentran sometidas a las tensiones sociales del momento. La asunción del legado hispano-colonial enfrentó, por ejemplo, a liberales y a conservadores hispanoamericanos a lo largo de todo el siglo XIX. Para los próceres de la Independencia mexicana no significaba lo mismo identificar los orígenes de la nación en Hernán Cortés que en Cuauhtémoc. Las referencias prehispanistas de los liberales terminaron finalmente por imponerse y han sido hegemónicas desde entonces en ese país, pero como nos advierte Tomás Pérez Vejo, “cuando en el México de ese tiempo se está discutiendo acerca de España y los españoles lo que se está discutiendo en realidad es sobre México y los mexicanos”. La construcción de la imaginación nacional implicaba un profundo cambio en la autoidentificación colectiva de las clases dominantes novohispanas, pues “uno no se acuesta un día siendo español frente a indios y castas y se levanta al siguiente siendo mexicano frente a los españoles”.¹³ El hispanismo católico de

¹³ Tomás Pérez Vejo, *España en el debate público mexicano (1836-1867)*. México, El Colegio de México / Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 293 y 424.

un conservador como José Antonio Caro, que sentó las bases de la constitución colombiana de 1886, constituye la otra cara de esa moneda.

El año 1810 —aseveró— no establece una línea divisoria entre nuestros abuelos y nosotros, porque la emancipación política no supone que se improvisase una nueva civilización. Las civilizaciones no se improvisan. Religión, lengua, costumbres y tradiciones: nada de esto lo hemos creado [...] Nuestra independencia viene de 1810, pero nuestra patria viene de atrás. Nuestra historia desde la conquista hasta nuestros días es la historia de un mismo pueblo y de una misma civilización.¹⁴

Cada relato de la identidad nacional nos remite, pues, a una imaginación histórica distinta que alberga en su seno una intencionalidad práctica. Pero no todas las naciones se imaginan del mismo modo, ni son iguales las consecuencias del triunfo de uno u otro tipo de imaginación histórica. Las variantes étnica, cívica y religiosa de la nación reflejan, cada una a su manera, la genealogía intelectual que acompañó a su respectivo proceso de construcción política. En la historia convencional de las ideas la ciudadanía suele presentarse 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 Ilustración.¹⁵ La nación étnica suele identificarse con un pasado de alguna manera glorioso ligado a las profundidades telúricas de la sangre y la tierra. La nación cívica debe construir la densidad épica de su destino en virtud de un proyecto futuro no menos meritorio. En ambos casos la panoplia de recursos simbólicos empleados sirve a un mismo fin: representar un tiempo histórico dotado de sentido. La ciudadanía permitía la participación política directa en una sociedad recién liberada de las mediaciones del estamento, la casta, el gremio y el parentesco. La pertenencia nacional aportaba un bien de índole distinta: arraigo y tradición frente al vértigo de la historia. Tras cada una de estas corrientes latía 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

¹⁴ Miguel Antonio Caro, “Fundación de Bogotá (1875)”, en *Ideario hispánico*. Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1952, pp. 102-103.

¹⁵ La acuñación del término *nationalité* suele atribuirse a Madame de Staël en su obra *De l'Allemagne* (1810). En el ámbito hispánico Arturo A. Roig ha recordado que hacia 1825 un intelectual centroamericano, José Cecilio del Valle, acuñó 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 excluidas de ella. Sobre José Cecilio del Valle, véase Robert J. Shafer, *The Economic Societies in the Spanish World, 1763-1821*. Siracusa, Universidad de Siracusa, 1958, pp. 287 y ss.

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.

Para la imaginación liberal el alumbramiento de la nación soberana se asocia a un momento constituyente de índole contractual. Este momento es inseparable de la pregunta por la identidad colectiva. Sin embargo, el sujeto del proceso de autofundación que arranca con “nosotros el pueblo” es en realidad un presupuesto, no un derivado del acto fundante. La lógica circular que caracteriza todo momento constituyente supone un auténtico desafío para la imaginación política, ya que por medio de un acto jurídico se crea un sujeto colectivo que toma en sus manos las riendas de su destino, pero que de alguna manera antecede y protagoniza el acto de su propia constitución. La identidad del demos es, pues, una cuestión que carece de respuesta en la doctrina liberal, pero para los forjadores de naciones resulta inexcusable. Por ello el liberalismo ha tenido que construir su estructura de garantías y contrapoderes sobre unas identidades colectivas cuyos fundamentos se encuentran ubicados más allá de la esfera de los intereses normativos estrictamente liberales. Frente a la densidad narrativa de la imaginación nacionalista podría decirse que la del liberalismo ha sido predominantemente formal. Esto no significa 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. Los textos clásicos de la Ilustración escocesa sobre las virtudes del mercado y su efecto balsámico sobre las pasiones políticas y religiosas se apoyaban en una filosofía de la historia que cifraba en la evolución gradual de la división del trabajo la complementariedad de las necesidades sociales y el proceso de civilización. Los argumentos para legitimar la construcción de la nación liberal han bebido asimismo de la imaginación histórica y, más concretamente, de una interpretación estilizada de los viejos derechos feudales. Ese recurso historicista aludía por lo general a la pérdida de unas libertades primigenias de origen germánico —como el yugo normando de los revolucionarios ingleses, la Franco-Gallia de los monarcómacos franceses o la tradición goticista española— aunque sus argumentos fueron muy pronto sustituidos por otros extraídos del etnicismo romántico y positivista.¹⁶

¹⁶ El *goticismo* alude al mito de las libertades primigenias de los españoles en los tiempos de los godos. En el *Discurso preliminar* de la Constitución de Cádiz hay una

La religión constituye una clave adicional en la determinación de los imaginarios nacionales. Anderson señaló que la fuerza cohesionante del nacionalismo no puede explicarse sin yuxtaponerlo a los grandes sistemas culturales que le precedieron, fundamentalmente la comunidad religiosa y el reino dinástico. Con anterioridad a la aparición del Estado liberal la homogeneización cultural que la nación presupone sólo pudo desarrollarse mediante los procesos de aculturación religiosa desatados por la Reforma protestante. El principio *cuius regio, eius religio*, bajo el que se selló la Paz de Augsburgo a mediados del siglo XVI, respaldó la particularización de la simbiosis medieval entre las legitimidades política y religiosa, abriendo así un margen histórico para la irrupción de las nacionalidades. Pero fue durante las pugnas entre la Corona y el parlamento inglés cuando la nación vino a designar por primera vez a aquellos con quienes el soberano debía pactar para ejercer su dominio legítimo: una grey de creyentes catequizada en lengua vernácula y reafirmada en su autonomía religiosa y cultural frente a Roma y el latín litúrgico. Éste es el motivo que ha llevado a algunos autores a ver en Inglaterra a la primera nación moderna.¹⁷ La nación así definida tan sólo abarcaba a un selecto grupo delimitado por privilegios estamentales y de rango, pero abrigaba al menos el

alusión explícita al citado mito, que jugó un importante papel legitimador al presentarla como una *restauración* de las libertades perdidas. De acuerdo con el mismo, los españoles habrían sido ya en tiempos de los godos “una nación libre e independiente, formando un mismo y único imperio, si bien, después de la restauración, también libres, estuvieron divididos en reinos separados hasta reunirse bajo una misma monarquía, donde todavía fueron libres por algún tiempo”. No obstante, se reconocía que “últimamente habíamos perdido hasta la idea de nuestra dignidad, si se exceptúan las felices provincias vascongadas y el reino de Navarra”.

¹⁷ El término latino *natio* fue empleado primeramente en Roma para designar a los grupos de forasteros originarios de una misma región. Con un sentido similar puede encontrarse en los concilios eclesíásticos de la alta Edad Media, concretamente en los de Lyon, Viena y Constanza, donde sus participantes fueron clasificados por *naciones*. La división conciliar en bancadas nacionales suele atribuirse a los esfuerzos de los monarcas europeos por controlar el poder eclesiástico en sus respectivos territorios, ya que el método tradicional de voto por individuo hubiera otorgado una mayoría aplastante a los obispos italianos y, por consiguiente, a los intereses del papado. Una división parecida por *naciones* se daba también en el cuerpo estudiantil de la Universidad de París. Sin embargo, en ninguno de los dos casos las naciones correspondían a nítidas divisiones étnicas. En el Concilio de Constanza, por ejemplo, la *nación alemana* incluía a húngaros y polacos, de la misma manera que la *nación inglesa* incluía a los escandinavos. En la Universidad de París las naciones estudiantiles correspondían a Francia, Picardía, Normandía e Inglaterra. (Hans Kohn, *The Idea of Nationalism*. Nueva York, McMillan, 1948, pp. 108 y ss.) Sobre la precocidad nacional inglesa, véase Adrian Hastings, *La construcción de las nacionalidades: etnicidad, religión y nacionalismo*. Trad. de Cristina Piña. Madrid, Universidad de Cambridge, 2000.

germen de la inclusión: por vez primera aludía al pueblo soberano y reafirmaba las libertades de sus miembros frente a las prerrogativas del monarca. La paulatina multiplicación de los controles sobre los poderes monárquicos permitió singularizar étnica y geográficamente al pueblo soberano definido por las teorías del contrato social. La nación dejó así de designar exclusivamente a una de las partes constitutivas del pacto de soberanía para referirse a una entidad política entre otras similares insertas en un incipiente sistema de relaciones recíprocas. La imagen de la nación frente al monarca daría paso paulatinamente a la de la nación frente a otras naciones y, con ello, al problema de definir un orden inter-nacional. Este conjunto de mutaciones posibilitaron la anfibología que inevitablemente acompaña a todos los análisis contemporáneos de la nación: la de aludir de forma simultánea a un criterio de legitimidad política y a una forma de identidad colectiva. Desde que tuvo lugar esa transformación política y semántica, la autodefinición de un grupo humano como nación supone una inmediata declaración de intenciones: la de conquistar las condiciones políticas que le permitan ejercer un grado significativo de autogobierno.

El relato histórico ha sido uno de los principales recursos movilizados en el proceso de construcción de las identidades nacionales, sobre todo desde que hiciese acto de aparición la historiografía romántica. Al interrogarse por el ser de las naciones en su famosa conferencia de 1882, Ernest Renan era ya plenamente consciente de la importancia de la memoria histórica para la cohesión nacional. En su intervención apeló al componente voluntarista de la nación, al deseo expreso que su existencia supone de continuar una vida en común, pero también señaló la necesidad del olvido, e incluso del error histórico, en la construcción de su identidad.¹⁸ Renan tenía en mente las naciones dotadas de una existencia política reconocible y, particularmente, la querrela franco-alemana sobre Alsacia y Lorena. Es preciso recordar que un siglo atrás, durante la Revolución francesa, la Convención Nacional había inaugurado un nuevo principio del derecho internacional público, el de autodeterminación, que identificaba a los pueblos como depositarios de la soberanía. Ateniéndose a este principio la Convención declaró extintos los títulos históricos que vinculaban a la aristocracia alsaciana con el Sacro Imperio Romano Germánico e incorporó este territorio fronterizo al solar de la nación francesa recién emancipada. Con estos antecedentes la indagación histórica constituía sin duda un peligro para la estabilidad nacional, ya que inevitablemente terminaría por rememorar los agravios del pasado. En este caso bastaba recordar el terrorismo lingüístico que la Francia revolucionaria practicó contra los hablantes del bajo alemán y demás *patoises*, tenidos por jergas malditas que dividían a los ciudadanos y obstaculizaban la misión rousseauiana de obligarles a ser

¹⁸ Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?* Bizou, Pocket, 1992, p. 41.

libres.¹⁹ Ésta es la razón por la que los constructores de nuevas o potenciales naciones se ven usualmente obligados a una tarea opuesta a la apuntada por Renan: peinar a contrapelo las historiografías rivales con el fin de elaborar un relato propio 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 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. 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. Toda afirmación sobre el pasado constituye en realidad una reivindicación sobre el presente. De ahí también que los planes educativos y la determinación del currículo 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. Las políticas historiográficas y filológicas oficiales desarrolladas desde el siglo XIX así lo vienen atestiguando. Sin ir más lejos, Fichte, en sus *Discursos*, reconoció la necesidad imperiosa que tenían los alemanes de construir un relato nacional propicio:

Entre los instrumentos especiales para revivir el espíritu alemán, uno muy poderoso sería contar con una historia entusiástica de los alemanes del periodo [medieval], de manera que se convirtiese en un libro nacional y popular —algo así como una Biblia o un cantoral— hasta que podamos producir nuevamente algo de un valor excelso. Pero semejante historia no debería ser una mera crónica de hechos y acontecimientos, sino que debería adueñarse de nosotros de una forma fantástica para, sin darnos cuenta, colocarnos en la vida de aquel tiempo, de manera que pareciésemos estar, marchar, determinar y actuar con él.²⁰

¹⁹ José Manuel Fernández Cepedal, “Lengua universal, lengua francesa y *patois* durante la Revolución francesa”, en *El Basilisco*. 2a. época, núm. 1, 1989, pp. 41-48.

²⁰ Johann Gottlieb Fichte, *Reden and die Deutsche Nation*. Ed. de F. Medicus. Leipzig, Felix Meiner, 1919, p. 104.

Desde su florecimiento como disciplina académica, pues, la historiografía se ha supeditado con frecuencia a las necesidades ideológicas del Estado nacional, cuyo poder es el único capaz de hacer prevalecer una determinada interpretación del pasado. El debate de Andrés Bello con José Victorino Lastarria sobre la metodología más adecuada para escribir la historia de las nuevas naciones hispanoamericanas ilustra bien la naturaleza de esa empresa. Bello defendía la historia con documentos y criticaba la historia filosófica practicada por Lastarria, quien, inspirado en la concepción romántica de Jules Michelet, consideraba los hechos como meros datos experimentales que debían servir para descubrir las leyes generales de la historia. El mismo debate prendería décadas después en Argentina entre Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López. Bello no dudaba de la función instructiva de la historia, pero creía que las jóvenes repúblicas necesitaban documentar su pasado y su nacimiento antes de aventurarse a reflexiones de más largo alcance sobre la naturaleza de su evolución y el sentido de su destino. Por el contrario, autores como Lastarria, Sarmiento y López consideraban que América necesitaba imperiosamente una explicación filosófica de las causas y los efectos de su historia para alcanzar la "felicidad y la perfección de su pueblo". La función primordial del estudio de la historia era, pues, pedagógica y patriótica. Así lo reconoció Vicente Fidel López en su discurso de incorporación a la Universidad de Chile en 1845: "El objetivo de la historia es enseñar a los hombres a vivir como buenos patriotas, a aprender las virtudes del ciudadano, defender lo que es justo en todas las ocasiones, conocer los deseos del Estado e intentar cumplirlos lo mejor que puedan".²¹

Todo ello obliga a tener en cuenta las condiciones políticas y culturales en la escritura de la historia y su papel en la elaboración de los relatos de la identidad nacional. La historiografía pre-positivista se caracterizaba por fundir descripción y comentario, desplegando el significado del relato en la propia exposición narrativa. Por el contrario, el método histórico consagrado por Leopold von Ranke reivindicó un modo de referencia inscrito en la facticidad: el historiador tenía que rastrear el pasado a partir de sus indicios con el fin de aprehender los hechos tal como fueron, sin dejarse llevar por la intuición. Pero la asimetría entre los modos referenciales del relato histórico y de ficción (extra-lingüístico en un caso, intra-lingüístico en el otro) no puede velar la existencia de elementos recíprocamente prestados: el pasado ya no existe y sólo puede reconstruirse mediante la imaginación, a partir de huellas y vestigios, mientras que todo relato, aunque sea ficticio, se cuenta como si hubiera sido real. El cruce de referencias entre la historiografía y el relato de ficción sólo sería eludible

²¹ *Apud* Allen Woll, *A Functional Past. The Uses of History in Nineteenth-Century Chile*. Baton Rouge, Universidad Estatal de Luisiana, 1982, p. 33.

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 la referencia metafórica en las formas poéticas.

En la actualidad nos desenvolvemos en el seno de una epistemología positivista que reconoce la existencia de un vínculo entre el saber historiográfico y la inteligencia literaria. La identificación de ese vínculo precisa de una reflexión de segundo grado sobre las condiciones últimas de inteligibilidad del relato histórico, un terreno en el que sólo fue posible adentrarse tras el giro lingüístico sufrido por la epistemología de las ciencias sociales. A imitación del concepto kuhniiano de paradigma, Hayden White especuló con la existencia de unos grandes moldes conceptuales en la historiografía de la Europa decimonónica: la dimensión a la que denominó metahistoria. Partiendo de la consideración de la obra histórica como una estructura verbal en forma de discurso que combina datos, conceptos teóricos para explicarlos y una representación narrada de su conjunto como algo que aconteció en tiempos pasados, White concluyó que los textos historiográficos poseen “un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y más específicamente lingüística, que sirve como paradigma pre-críticamente aceptado de lo que debe ser una explicación de tipo ‘histórico’”.²² Cada uno de estos paradigmas o estilos historiográficos sería el resultado de una combinación específica de estrategias o modos explicativos articulados en torno a la trama de la historia, la argumentación formal de la misma y la implicación ideológica del autor. Esa combinación obedecería a un nivel profundo de conciencia en el historiador, quien mediante un acto poético escoge determinadas estrategias conceptuales para lograr un efecto explicativo. Un estilo historiográfico expresaría así una presuposición de carácter metanarrativo sobre la propia naturaleza del campo estudiado y lo que cabe esperar de la explicación histórica. Las conclusiones de esta perspectiva estructuralista eran demoledoras con el positivismo, ya que básicamente negaban la posibilidad de contar con una fundamentación absoluta para el método histórico. Según White, “la exigencia de cientifización de la historia no representa más que la afirmación de una preferencia por una modalidad específica de conceptualización histórica cuya base es moral o estética, pero cuya justificación epistemológica todavía está por establecerse”.²³

Ricoeur también advirtió que un acontecimiento no puede ser cubierto explicativamente por una ley general de inspiración hempeliana si no se encuentra

²² Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, FCE, 1992, p. 9. Sobre el concepto de *paradigma*, véase Thomas H. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1975.

²³ H. White, *op. cit.*, p. 11.

inscrito de antemano en una forma narrativa.²⁴ Explicar no sólo equivale a subsumir hechos bajo leyes. Consiste asimismo en establecer conexiones en el seno de una argumentación formal. Idealmente una historia debe poder explicarse por sí misma, de manera que contar lo que pasó sea igual que contar por qué pasó. Precisamente por ello la explicación histórica es distinta de una simple yuxtaposición de acontecimientos: se propone aprehenderlos conjuntamente en un acto de juicio. 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. 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, pero a diferencia de la crónica, percibida como una serie de incidentes aleatorios y acciones aisladas, una trama se alza como una totalidad dotada de sentido. Siguiendo a Northrop Frye y su teoría sobre las formas arquetípicas del relato, 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 de la época no habrían dependido 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, pues el nivel de abstracción en que se realiza esa construcción se encuentra en una cota superior: la del 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 propia 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 aprehenderlos en su conjunto.

La labor historiográfica tampoco está libre de implicaciones ideológicas. La forma de escribir la historia presupone la asunción de una postura ética por parte del historiador. En este caso los presupuestos narrativos no atañen

²⁴ Carl Gustav Hempel, epistemólogo ligado a la corriente del positivismo lógico, ofreció uno de los primeros análisis sobre las características de la explicación científica. De acuerdo con el modelo que Hempel bautizó como *nomológico-deductivo*, explicar un hecho consiste en deducir el enunciado que lo describe (*explanandum*) a partir de leyes científicas generales y unas condiciones iniciales particulares (*explanans*). Explicar consistiría, pues, en subsumir regularidades en un conjunto más inclusivo de leyes abarcadoras (*covering laws*). C. G. Hempel, *La explicación científica: estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Buenos Aires, Paidós, 1979.

tanto al campo electivo de lo potencialmente argumentable como a la naturaleza de la conciencia histórica y, por tanto, al vínculo que pueda establecerse entre la explicación de los hechos pasados y la práctica presente. Aunque los acontecimientos pretéritos escapan a nuestra percepción, su organización narrativa condiciona la intencionalidad del relato y revela una vez más el parentesco existente entre el relato histórico y el de ficción. Esa intencionalidad presupone un cierto tipo de familiaridad entre el autor y sus destinatarios. Así, en un texto donde todo es narración secuencial, como la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, la intencionalidad de la trama, escrita en forma de epopeya con tonos trágicos, se cifra en la demanda de gloria y reconocimiento para su autor, quien en un mundo guiado por los valores del honor, el rango y el privilegio se sintió ignorado por la crónica oficialista de Francisco López de Gómara, que atribuía a Cortés todo el mérito de la conquista de México. En un entorno muy distinto, el de los albores de la modernidad política, Alexis de Tocqueville elaboró en *La democracia en América* una reflexión sobre el precario equilibrio entre la igualdad y la libertad mediante una narración abierta que dirigió hacia los lectores, a quienes correspondía ponerle final.

La capacidad de las narraciones para generar nuevos niveles de significación e identidad depende en gran medida de los tropos discursivos. En la prosa poética la innovación por el recurso a la metáfora consiste en producir una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. En un relato la novedad consiste más bien en la reinención de su trama. En ambos casos se produce lo que Ricoeur denomina una síntesis de lo heterogéneo. En la metáfora el resultado de la síntesis es una nueva pertinencia de la predicción. En la narración, una nueva congruencia en la disposición de los acontecimientos contados. En la metáfora nos encontramos con una estratificación tal de significaciones que una incongruencia de sentido en un nivel genera una afluencia de significados en otro nivel distinto. Su potencial simbólico estriba 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 y emotiva: por ejemplo, la patria descrita como Edén o altar, según repiten incansables los himnos nacionales latinoamericanos.²⁵ Cuando fracasa, la metáfora se convierte

²⁵ Véase José María González García, “¡Libertad o con gloria morir! Himnos nacionales en Latinoamérica”, en Francisco Colom, ed., *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. Madrid / Fráncfort, Iberoamericana / Vervuert, 2005, pp. 729-748.

en una mera extravagancia. La patria española, descrita alegóricamente por los manuales escolares del franquismo como florido pensil, difícilmente logró vencer el desconcierto semántico de sus sufridos alumnos.²⁶ De forma análoga al efecto metafórico, 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. Esos procesos de reinterpretación suelen estar ligados a la función práctica del relato y a la implicación ideológica del historiador. Así, José Antonio Galán, cabecilla de la insurrección de los comuneros del Socorro ajusticiado en el virreinato de la Nueva Granada en 1781, fue convertido en héroe romántico y precursor de la independencia por obra y gracia de la historiografía patriótica del siglo XIX. Sin embargo, al hilo de la evolución política de la propia sociedad colombiana, el mito patriótico de Galán cedió un siglo después ante el mito revolucionario elaborado por los historiadores marxistas, que lo presentaron como adalid de la revolución social y caudillo de los humildes contra un Estado oligárquico.²⁷ Por esta razón, una de las primeras y principales tareas pedagógicas de los nacionalismos emergentes consiste en elaborar una narración que ilustre, justifique y culmine el derrotero histórico de la emancipación nacional.

Análisis como los de White y Ricoeur vinieron a concluir que toda gran obra histórica construye una visión del mundo y su devenir temporal con el concurso de los mismos medios de articulación narrativa que las filosofías de la historia. Semejante juicio nos lleva a tener que matizar la noción convencional sobre la veracidad histórica y reconocer que el rigor del trabajo historiográfico depende tanto de las referencias empíricas como de la distinción entre los distintos planos de la narración. Debates historiográficos como los que enfrentaron a Bello y a Lastarria en Chile o a Mitre y a López en Argentina durante el siglo XIX se desenvolvían en el ámbito de las argumentaciones teóricas. El nacionalismo historiográfico de autores como Mommsen o Treitschke fue asimismo identificado por White con un tipo de argumentación organicista que intentaba representar a una entidad integrada y de mayor relevancia que cualquiera de las entidades individuales descritas en la narración. En cambio, la cohesión de los relatos nacionales depende por entero de su estructura metanarrativa, de la manera en que están tramados. Por ello su núcleo suele ser inmune a la crítica erudita, ya que el relato puede admitir rectificaciones o incorporar nuevos elementos sin que varíe la urdimbre que le concede su sentido global. En definitiva, si bien la racionalidad crítica marca un corte

²⁶ Andrés Sopena Monsalve, *El florido pensil. Memoria de la escuela nacionalcatólica*. Barcelona, Debolsillo, 2001.

²⁷ Armando Martínez Garnica, "El movimiento histórico del mito. José Antonio Galán en la conciencia nacional", en *Memoria*, núm. 28, primer semestre, 1997, pp. 12-55.

epistemológico entre la historiografía como ciencia y la narración tradicional o mítica, estructuralmente, nos advierten White y Ricoeur, la historia es un artificio literario.

La trama de la identidad nacional —los hitos, mitos y representaciones que la singularizan— no sólo se expresa en forma de prosa narrativa. Los relatos nacionales pueden ser también icónicos y rastrearse en otros ámbitos de la cultura oficial, como lugares de la memoria, museos, codificaciones académicas, rituales cívicos, representaciones pictóricas, etcétera. Basta un paseo por museos como el Nacional de Antropología de México, el Histórico Nacional de Chile o el del Prado de Madrid para comprobar cómo la respectiva escenografía museográfica remite a representaciones completamente distintas sobre el pasado de la nación. En el caso mexicano nos encontramos ante un edificio moderno e imponente. De inmediato podemos percibir que se trata de un emblema cultural de primera importancia para el país. Pese a los últimos cambios en sus criterios museográficos y la sutil recuperación del catolicismo en otras alusiones oficiales a la identidad nacional mexicana tras el final de la hegemonía del Partido Revolucionario Institucional, el Museo Nacional de Antropología sigue transmitiendo el mensaje elemental acuñado desde los tiempos de la Revolución: México es una nación de raíces indígenas cuya existencia antecede a la conquista española. Partiendo de la preeminencia concedida a la civilización azteca, las salas dedicadas a las grandes culturas precolombinas describen no tanto la prehistoria de los territorios mesoamericanos como el espacio mismo de la existencia nacional mexicana. Con ello se ofrece una fusión de las interpretaciones política y arqueológica de la nación. Como ha visto perspicazmente García Canclini, “el Estado le da a la nación el espectáculo de su historia como base de su unidad y conciencia política”.²⁸ El propio presidente López Mateos, en su discurso inaugural de 1964, reconoció como objetivo del museo el deseo del México contemporáneo de “rendir homenaje al México indígena, en cuyo ejemplo reconoce características de su originalidad nacional”, así como la voluntad de que los mexicanos, tras visitarlo, se sintiesen orgullosos de su país. Con todo, el oficialismo de la mirada étnica sobre los orígenes de la nación no se extiende de igual manera a las culturas nativas contemporáneas, cuyas salas en el museo tienden más a presentarlas como un reducto para el estudio etnográfico que como parte integrante del México contemporáneo. También el pabellón de México construido para la Exposición Universal de Sevilla de 1992, un edificio en forma de X desplazada tridimensionalmente, reproducía en el lugar y momento oportunos —la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América— el mismo mensaje: la

²⁸ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*. México, Grijalbo, 1989, p. 177.

nación mexicana viene de muy atrás en la historia, de antes de la llegada de los españoles, y se desplaza como una unidad compacta a través de ella. Este museo arqueológico, pues, en consonancia con el papel político desempeñado por los más destacados antropólogos mexicanos desde la Revolución de 1910, funciona de hecho como museo nacional.

Éste es un concepto, sin embargo, desconocido en otras latitudes. En España, por ejemplo, ninguno de los numerosos museos estatales es portador del epígrafe nacional sin más, como sí sucede en Polonia, Irlanda o la India, aunque no cabe duda de que, a efectos de prestigio, el Museo del Prado vendría a cumplir semejante función representativa. En una dimensión interna, la que atañe a la identidad catalana, el Museo de Historia de Cataluña tampoco se autotitula como nacional, aunque declara como uno de sus objetivos “reforzar la identificación de los ciudadanos con la historia nacional”. Sí lo hace en cambio el Museo Nacional de Arte de Cataluña, destinado a “explicar un discurso global del arte catalán”. Volviendo al Prado, y al margen de lo que pueda colegirse sobre la historia y la cultura españolas por las colecciones pictóricas allí acumuladas, la organización escénica del museo como tal no ofrece ningún relato específico sobre la identidad colectiva española. Lo que permite percibir más bien es la pasión coleccionista, la largueza presupuestaria y las inclinaciones estéticas de sus antiguos monarcas. De hecho, la memoria histórica española apenas se encuentra reivindicada en su conjunto en ninguno de sus museos especializados, salvo quizá en el Museo del Ejército, organizado durante mucho tiempo según un guión histórico heredado del franquismo y recientemente revisado con motivo de su reubicación en el Alcázar de Toledo.

Una visita al Museo Histórico Nacional de Chile al inicio de su transición a la democracia transmitía una experiencia muy distinta a las anteriores. El abandono del viejo edificio de la Audiencia colonial que le sirve de sede en Santiago denotaba la despreocupación de una dictadura militar libremercantilista por legitimarse culturalmente. En el patio de acceso una placa describía el papel periférico de la Capitanía General de Chile en el sistema colonial español y advertía sobre el carácter originariamente parco y conservador de sus habitantes. Una miscelánea de pinturas, colecciones numismáticas, muestras arqueológicas, armas y artesanía popular arrojaba imágenes más o menos deslavadas del pasado chileno sin intentar integrarlas en una narración más densa, salvo los fognazos patrióticos de la guerra contra Perú. De todo ello resultaba meridiano que Chile no se postulaba oficialmente como una nación indígena o mestiza, pero tampoco parecía existir un particular interés por reivindicar sus orígenes hispánicos. En realidad, el museo no reflejaba interés por reivindicar ninguna identidad colectiva. En un contexto de transición política marcado inicialmente por la represión de la memoria, lo relevante de este museo estribaba más en la ausencia de una organización narrativa de sus contenidos que en el interés

intrínseco de los mismos. La memoria histórica era en esos momentos lo que menos podía interesar al régimen saliente y, hasta cierto punto, al entrante. El relato oficial de la nueva identidad chilena se daba por ello en otro lugar: en el despegue de su sociedad de consumo y en el balance de los resultados económicos del país durante los últimos años de la dictadura.

La construcción del tiempo histórico

No es posible imaginación alguna de la nacionalidad sin el correspondiente relato de la identidad colectiva, como tampoco existe narración sin una organización simbólica del tiempo. El postulado inverso también es cierto, ya que el tiempo toma prestado su significado de determinadas configuraciones narrativas. Si tropos literarios como la metáfora, la sinécdoque y la metonimia permiten la introducción de nuevos significados en los relatos históricos, los arquetipos narrativos facilitan el reconocimiento de determinados esquemas argumentales. Los arquetipos son modelos idealizados de objetos, conceptos o personas de los que se derivan como copia, ejemplo o emulación otras instancias similares. Su capacidad simbólica depende de la familiaridad cultural de sus destinatarios con una serie de uniones conceptuales. Estos acoplamientos de significado pueden estar tan profundamente arraigados que lleguen a parecer intrínsecos, como la identificación del símbolo de la cruz con la religión cristiana, pero no por ello dejan de ser nexos convencionales. Las prefiguraciones, pues, no son asociaciones conceptuales necesarias. Por ello, el narrador que use los tropos más esperados o familiares en su contexto cultural logrará difundir con mayor facilidad y eficacia sus significados. También el historiador, como escritor, ha de dirigirse a un público capaz de reconocer sus técnicas y formas de narración, pues las estructuras narrativas no son reglas inertes sino formas de una inercia cultural que las torna inteligibles.

Un elemento clave en la configuración de la imaginación nacional reside precisamente en el diseño de una historicidad *ad hoc*, lo que podríamos denominar el tiempo nacional. Por medio del mismo se logra la inserción del tiempo vivido en el tiempo histórico. Existen, no obstante, connotaciones importantes en las distintas formas de imaginar la nación, pues no todos los tiempos del despliegue nacional son iguales. La fórmula republicana, en su versión jacobina, cifró el fundamento de la vida cívica en la abnegación virtuosa del ciudadano para con su patria y una figurada voluntad general. Su variante estadounidense, tamizada por el liberalismo, identificó el sentido de la comunidad política en la búsqueda individual de la felicidad. El republicanismo concedía un modesto papel a las costumbres en su antropología política. Las únicas tradiciones relevantes para su repertorio normativo son las que atañen al cultivo de las

prácticas civiles. Por esta razón, el culto a la historia como escuela de virtud se limitó en el republicanismo dieciochesco a una interpretación convenientemente estilizada de la Antigüedad clásica.²⁹ El romanticismo le aportó una nueva perspectiva al representar la historia como un voluntarismo en torno al cual se constituyen los caracteres nacionales. Edgar Quinet, al criticar la filosofía de la historia de Herder, expresó de forma meridiana este arquetipo romántico: “La historia es, de principio a fin, el drama de la libertad, la protesta de la raza humana contra el mundo que la encadena, el triunfo de lo infinito sobre lo finito, la libertad del espíritu, el reino del alma. En el momento en que la libertad desapareciese de la Tierra, la historia dejaría de existir”.³⁰ Por el contrario, cuando la identidad colectiva 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 regresión constante a los orígenes. Mitos fundacionales, epopeyas y sacrificios heroicos se encuentran narrativamente al servicio de una profundidad histórica perseguida como aval de autenticidad. Esta organización salvífica de la historicidad constituye un arquetipo de indudable raíz judeocristiana del que el progreso positivista y las concepciones Whig y romántica de la historia como avance inexorable hacia mayores cotas de libertad representan los capítulos más postreros.

La imaginación de la nación como una simultaneidad de existencias individuales y orgánicamente subsumidas que se desplazan de forma unitaria y compacta a través de un tiempo homogéneo, vacío y mensurable supuso, según Anderson, una ruptura con el tiempo mesiánico del cristianismo medieval, que fundía pasado y futuro en el eterno presente de la salvación providencial.³¹ La factura poética de los relatos nacionales obliga, sin embargo, a matizar esta aseveración. Retomando la taxonomía histórico-literaria de White podemos constatar que este tipo de narraciones suele reproducir los patrones del drama romántico de redención, que a su vez y a su manera refleja la percepción salvífica del tiempo cristiano. En este esquema el sujeto vence y se libera de las dificultades que le imponen el mundo y la historia. “Es el tipo de drama —nos dice White— asociado con la leyenda del Santo Grial o con el relato de la resurrección de Cristo en la mitología cristiana. Es una drama del triunfo del

²⁹ Harold Talbot Parker, *The Cult of Antiquity and the French Revolutionaries*. Chicago, Universidad de Chicago, 1937 y Denise Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*. París, Vrin, 1974.

³⁰ Richard Heath, *Edgar Quinet; His early Life and Writings*. Londres, Trubner, 1881, p. 76.

³¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1992, pp. 22 y ss.

bien sobre el mal, de la virtud sobre el vicio, de la luz sobre las tinieblas y de la trascendencia última del hombre sobre el mundo en que fue aprisionado por la Caída³². Consiguientemente, los relatos nacionales suelen describir una trayectoria escatológica a lo largo de la cual las naciones nacen, despiertan, caen, se redimen o asumen su destino. El drama nacional puede también ser de índole trágica. En este caso la caída del sujeto y la conmoción de su mundo reverberan sobre quienes le sobreviven, que cobran conciencia de las leyes que dominan la existencia histórica. Como ha señalado Jon Juaristi con respecto a los mitos vascos, existe al menos una variante trágica del nacionalismo que extrae su fuerza de la melancolía por una pérdida ficticia. A diferencia del duelo, que permite expresar y asumir el dolor por la desaparición 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 así de una patria que nunca existió con el fin de asegurar la predisposición al sacrificio de las sucesivas generaciones de nacionalistas, confirmando con ello la lógica elemental sobre la que descansaría su estrategia: la de que es preciso perder para ganar al final. Los relatos de los nacionalistas vascos reproducirían fielmente “el arquetipo de rebelión, sacrificio y derrota del pueblo, porque la historia que cuenta [su] discurso nacionalista es una interminable sucesión de derrotas”.³³ Por ello, aunque suelen ser las batallas victoriosas las que típicamente rememora el nacionalismo —como la de Aljubarrota, con su monasterio conmemorativo de Santa Maria da Vitória o Batalha, emblema del nacionalismo portugués— existen también derrotas fundacionales, como la de los serbios ante los otomanos en el Campo de los Mirlos o Kosovo Polje en 1389. Ésta constituye la madre de todas las batallas en la imaginación del irredentismo serbio, ya que sirvió de prolegómeno a la desaparición de su reino medieval y al inicio de la lucha por la emancipación nacional. Tanto es así que Slovdan Milosevic, en el primer año de su andadura presidencial, escogió un discurso conmemorativo en el lugar de la batalla ante un millón de oyentes con motivo del sexto centenario de la misma para anunciar el ominoso despertar de la nación serbia y, con ello, el principio del fin de la confederación yugoslava. De hecho, la nueva constitución serbia de 2006 sigue describiendo a Kosovo como parte inalienable de la patria.

En su estudio del mesianismo político occidental, Michael Walzer identificó la imaginación típica del cambio revolucionario en nuestra cultura como una epopeya en la que el grupo escogido reproduce el ciclo del pueblo hebreo en su búsqueda de la tierra prometida, tal y como es descrito en los textos

³² H. White, *op. cit.*, p. 19.

³³ Jon Juaristi, *El bucle melancólico. Historias de nacionalistas vascos*. Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 20.

bíblicos del Éxodo y los Números. Este ciclo recoge los momentos de opresión, liberación, establecimiento de un nuevo pacto político, estallido del conflicto interno y, finalmente, refundación social. Nos encontraríamos ante un arquetipo narrativo que a lo largo de la historia de Occidente se ha superpuesto como proyección utópica al relato de los acontecimientos en situaciones de crisis social y regeneración política. Este esquema resultaría reconocible en contextos tan diversos como los peregrinajes puritanos a ultramar tras la Reforma protestante, el anhelado retorno a África del rastafarianismo o la lucha de los negros estadounidenses por los derechos civiles. El énfasis en los distintos momentos de la secuencia escatológica puede variar en cada relato, pero Walzer advierte que no se trata de una historia ubicua. La escatología bíblica no es un patrón universal: “Pertenece a Occidente, más concretamente a los judíos y a los cristianos occidentales, y su fuente, su versión original, es el éxodo de Egipto del pueblo de Israel [...] En otras culturas los hombres y las mujeres leen otros libros, cuentan diferentes historias, se enfrentan a distintas elecciones”.³⁴ En nuestra tradición, pues, la tierra prometida tan sólo puede alcanzarse mediante la travesía del desierto. Pero existe una posibilidad distinta e igualmente familiar: el éxodo interminable porque la tierra de promisión resultó baldía y aguarda aún al final del recorrido. Ésta ha sido siempre, según Walzer, la gran tentación política occidental: el mesianismo que impulsa a una búsqueda sin fin de la salvación.

No es difícil reconocer este mismo arquetipo en la imaginación nacional. La parábola bíblica del éxodo puede reformularse como peregrinación histórica o geográfica de un pueblo alzado contra la opresión foránea bajo la guía de un líder carismático. Para el sionismo, catalogado como un subtipo del nacionalismo de diáspora, el pueblo judío era una nación errante que debía retornar a la tierra de Israel, la que le dio su razón de ser.³⁵ La noción del hogar nacional, bien como *Urheimat* —cuna y origen— o como tierra de promisión, constituye un elemento central en la representación del acoplamiento histórico entre pueblo y tierra. Esa ensambladura no tiene por qué obedecer necesariamente a un guión providencial, pero la fusión ontológica de ambos es lo que caracteriza a un etno-paisaje como tal. Así, la llegada de Árpád a la

³⁴ Michael Walzer, *Exodus and Revolution*. Nueva York, Basic Books, 1985, p. 133.

³⁵ Como advirtió Kedourie, “cuando la peculiar antropología y metafísica del nacionalismo son usados para interpretar el pasado, la historia asume un aspecto muy distinto. Personas que creían estar actuando con el fin de realizar la voluntad de Dios, hacer prevalecer la verdad o impulsar los intereses de una dinastía, aparecen de pronto como si el motivo de su acción fuese manifestar y promover el genio de una particular nacionalidad. Moisés no habría sido inspirado por Dios para desarrollar y reafirmar su pacto con Israel: fue un líder nacional alzado contra la opresión colonial” (Elie Kedourie, *Nationalism*, pp. 69-70).

llanura panónica a la cabeza de las tribus magiares, majestuosamente representada en el ciclorama construido por Feszty en 1896 para conmemorar su primer milenio, es descrita en el relato nacional húngaro como “la ocupación de nuestro territorio” (Honfoglalás) y constituye el momento fundacional de la nación. La idea de lengua propia en un nacionalismo muy alejado de éste, como el catalán, reproduce en un nivel distinto la noción del lugar primordial, sólo que en este caso el espacio nacional es un espacio lingüístico. Aun conservando sus instituciones políticas de autogobierno, la hipotética desaparición de la lengua catalana equivaldría en la imaginación de los nacionalistas a la desaparición de la nación. Por ello los Països catalans constituyen un espacio político imaginario construido mediante una concepción lingüística del territorio. No muy distinto es el concepto de Euskal herria como referencia al espacio de la cultura vasca, según lo define la Sociedad de Estudios Vascos, aunque el papel del euskera en esa definición resulta más ambiguo que en el caso catalán. En ambos ejemplos el territorio imaginado no se corresponde con las demarcaciones administrativas y políticas realmente existentes, sino con la imaginación geográfica de una representación cultural. Resulta en cualquier caso interesante contrastar ambos ejemplos con un nacionalismo más exitoso en términos de autodeterminación política, como el irlandés, en el que el papel simbólico del gaélico ha estado tradicionalmente supeditado a otras variables culturales y políticas.

En los nacionalismos cívicos la representación del tiempo histórico no es menos importante que en los nacionalismos culturales, pero en este caso la imaginación suele proyectarse predominantemente hacia el futuro, como voluntad, elección o destino providencial. Esta última acepción ha sido recurrente en la legitimación del colonialismo, como puede fácilmente reconocerse en el destino manifiesto de los Estados Unidos o en la *mission civilisatrice* de la Francia republicana. El necesario equilibrio entre un pasado telúrico y un porvenir glorioso puede apreciarse incluso en un nacionalismo con un componente étnico tan vigoroso como el mexicano. Al arribar a la capital de México, una de las imágenes que más impresiona al forastero quizá sea la escenificación arquitectónica de los orígenes nacionales desplegada en el centro de la ciudad. A un lado de la explanada del zócalo, la catedral metropolitana, soberbio exponente del legado cultural de la Colonia. Junto a ella, las ruinas del Templo Mayor de Tenochtitlan, sede espiritual de la civilización sobre cuyos restos materiales y culturales se construyó la sociedad colonial. La inmensa mole barroca del Palacio Nacional da una idea del peso que la centralización del poder político ha tenido en la historia del país. En el centro de este gran espacio, como si quisiera otorgarle un significado de conjunto, campea una bandera nacional de colosales dimensiones. Los textos fundacionales elegidos para adornar el recinto ponen palabras al relato que esta disposición espacial

trata implícitamente de transmitirnos: el asombro de los conquistadores ante la magnificencia de la metrópoli azteca; la devastación de la ciudad tras su asedio; su reconstrucción y posterior esplendor; finalmente, la invocación a asumir un destino nacional. “¿De dónde venimos? ¿Adónde vamos?”, se interroga en un texto mural Ignacio Ramírez, el Nigromante. La respuesta a esta pregunta retórica está tomada de su oración cívica, pronunciada con motivo de las fiestas patrias de 1861:

Éste 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, despareceremos sobre la tierra.

La interpretación romántica de la 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 consolidado 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 primer y efímero emperador del mismo, no ocupaba ya por aquel entonces ningún lugar en esa narración. Según este esquema, los novohispanos no podían ser ya aztecas y no querían seguir siendo españoles. Su identidad, pues, había que buscarla en la propia voluntad de independencia. Con la revolución de 1910 el indigenismo mexicano se convertiría en el equivalente funcional más próximo a los nacionalismos étnicos europeos. De hecho, la imaginaria trayectoria histórica que permitió en 1813 a Carlos María de Bustamante interpretar la independencia de la Nueva España como venganza de los manes de Moctezuma y a los líderes revolucionarios del siglo XX presentarse como continuadores del cura Hidalgo y Benito Juárez, arraiga en una concepción del tiempo nacional construida en la época de la Colonia según los patrones occidentales de la historicidad. La glosa barroca de las virtudes políticas de los antiguos tlatoanis por Carlos de Sigüenza y Góngora, la inserción de la nación azteca en la historia universal según el método de Vico, llevada a cabo por Lorenzo Boturini en su *Historia general de la América septentrional*, y la invención de un clasicismo prehispánico por Francisco Clavijero o de una escatología bíblica autóctona por fray Servando Teresa de Mier, constituyen hitos

reconocibles en la articulación novohispana de una historicidad propia y, a la vez, universalmente homologada. México constituye un caso especial en este sentido, ya que la nueva nación fue imaginada como continuación o renacimiento de su pasado prehispánico. Si bien los liberales mexicanos, al intentar erradicar la cultura barroca, se distanciaron de la tradición novohispana y propiciaron una profunda ruptura entre el viejo patriotismo criollo y el nacionalismo de nuevo cuño, la preocupación por el pasado indígena y su inserción en el relato de la identidad nacional aporta un elemento de continuidad entre ambos universos y contrasta con la incapacidad del humanismo republicano en el sur del continente para representarse y asumir el pasado colonial. Como ha explicado Antonio Annino:

[los novohispanos] habían logrado construir un puente imaginario entre lo prehispánico y lo hispánico insertando a América en el esquema de la salvación y transformando el pasado azteca en la etapa de la “gentilidad romana” del Nuevo Mundo. La evangelización era el único proceso que había ubicado al indio en el mundo del no indio [...] La nación del patriotismo criollo no podía ser más que católica y monárquica. La nación de los liberales podía ser *también*, pero no *únicamente* católica, por razones bastante obvias que cualquier liberal de cualquier país del mundo en aquel entonces hubiera suscrito: el catolicismo podía ser la única religión de la república, pero la lealtad hacia la constitución y el Estado no podía seguir en manos de la Iglesia, porque la república liberal no era de origen divino.³⁶

Al tratar de trasladar fuera del contexto europeo los debates metodológicos de la historiografía contemporánea, el historiador colombiano Germán

³⁶ Antonio Annino, “El paradigma y la disputa. La cuestión liberal en México y en la América hispana”, en Francisco Colom, ed., *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, p. 117. Aunque el imaginario prehispánico del liberalismo mexicano también puede interpretarse como un dispositivo de diferenciación simbólica en el juego de las pugnas políticas internas, no deja por ello de ser un caso inusual. Como confiesa Tomás Pérez Vejo, “que la reivindicación de una nación mexicana continuadora del mundo prehispánico la hagan unas élites blancas que poco o nada tenían que ver con las antiguas civilizaciones mesoamericanas, que lo hagan en español y no en alguna de las múltiples lenguas indígenas y que este proyecto se convierta finalmente en el hegemónico de la construcción nacional en México es, sin ninguna duda, uno de los fenómenos históricos más fascinantes a los que un historiador se puede enfrentar” (T. Pérez Vejo, *op. cit.*, pp. 92-93). Para una perspectiva general sobre la estrategia cultural del liberalismo en la América hispana, véase Beatriz González Stephan, *La historiografía literaria del liberalismo hispanoamericano del siglo XIX*. La Habana, Casa de las Américas, 1987.

Colmenares llamó la atención sobre la peculiar naturaleza de las convenciones narrativas adoptadas por los próceres hispanoamericanos del siglo XIX. Siguiendo el trabajo de Hyden White, Colmenares intentó mostrar las tensiones cognitivas generadas en la América hispana por la aplicación exótica de los cánones interpretativos europeos, lo que definió como una colisión entre las convenciones teóricas y la cultura local. Las historias patrias escritas durante el siglo XIX encubrirían 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 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 coloniales que habían perdido todo su prestigio. Por otro lado, su propia inserción personal en una estructura social todavía 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. La ruptura mental con el pasado alimentó asimismo la ilusión de que las sociedades americanas podían moldearse a voluntad con instituciones políticas y legales desligadas de la experiencia local. El efecto fue la condena sumaria de las formas de vida vernáculas y la alienación cultural de las élites respecto de sus propias sociedades:

Aun en países con una fuerte proporción de población indígena, se imaginaba que la conquista había despojado de todo sentido al pasado de esa población y anulado su presencia histórica posterior [...] La inserción de los historiadores surhispanoamericanos del siglo XIX, primero dentro de la tradición literaria ilustrada y más adelante dentro de la del romanticismo liberal, les contagiaba el sentido de extrañamiento de la propia realidad [...] El criollo americano sentía que debía partir de cero. En la revolución había descubierto un lenguaje con el cual podía recrear a voluntad su propia realidad. Sólo a partir de la revolución, un acontecimiento originario en todo sentido, podía reconstruirse la totalidad de la historia, hacia atrás y hacia delante.³⁷

La cultura barroca ibero-católica había logrado incorporar asimétricamente a distintos grupos en el tronco de una sociedad colonial estamental, corporativa

³⁷ Germán Colmenares, *Las convenciones contra la cultura*. 3a. ed. Santa Fe de Bogotá, Tercer Mundo, 1989, pp. 22 y 31.

y étnicamente estratificada. Tras la independencia, sin embargo, las élites republicanas fueron incapaces de sustituir esa vieja estructura por una sociedad liberal de individuos y generar una ideología hegemónica susceptible de integrar funcionalmente las nuevas tensiones y conflictos de intereses. El resultado fue un enfoque excluyente, una dicotomía entre civilización y barbarie que dividía a la población de las nuevas sociedades nacionales entre gente de razón y una turba levantisca e inasimilable. La función de la historiografía en ese proceso cobra toda su evidencia al insertarla en la construcción de las repúblicas. La nueva *intelligentsia* criolla que sustituyó en ellas a la Iglesia como intelectual orgánico pertenecía a una élite relativamente homogénea en su extracción social y formación cultural. Entre las primeras generaciones de historiadores latinoamericanos abundan los presidentes, los diplomáticos y los parlamentarios, a menudo los únicos con acceso a los documentos y archivos necesarios para la labor investigadora. Más allá de su extracto social, la historiografía patriótica desarrollada por estos intelectuales refleja un profundo cambio en el propio significado de la escritura de la historia. Las primeras generaciones de las clases letradas republicanas se encontraban constitutivamente incapacitadas para la melancolía colonial. El corte traumático de las relaciones políticas con la metrópoli había condicionado de forma radical su mirada histórica. Frente a la función tradicional de la historia sacra, dirigida a la salvación de las almas, o de las viejas crónicas y relaciones de la conquista, interesadas en reivindicar privilegios y demostrar linajes, las nuevas historiografías nacionales estaban impulsadas por una intención aleccionadora: la concepción de la historia como escuela de virtud cívica y guía política para el futuro. De ahí la típica factura épica de sus relatos y su visión heroica de la historia.

Narrativamente, el punto de partida de esos relatos nacionales lo constituyen las revoluciones de independencia. Ésta es la acción mayéutica que divide el tiempo en un antes y un después, entre la historia nacional y su prehistoria. Aún hoy los manuales escolares suelen aludir al pasado precolombino en función del grado de sofisticación y desarrollo de las culturas indígenas, se detienen en el momento épico de la conquista y pasan rápidamente por los tres siglos de historia colonial para anclarse en la independencia como piedra basal del tiempo nacional. El problema estribaba en que los esquemas narrativos prefijados por la manera europea de escribir la historia distorsionaban la comprensión de las sociedades americanas descritas en ellos. El resultado de todo ello fue una distorsión generalizada en la interpretación de la realidad local. Los temas aprobados por los cánones europeos del momento, como la búsqueda romántica del indio noble, la evolución social o la preocupación positivista por el progreso, gozaban de un interés prioritario entre los historiadores latinoamericanos. Historiadores, políticos y reformadores sociales tendían sistemáticamente a comparar sus países con los del norte de Europa

y con Estados Unidos. Sin embargo, la insistencia en juzgar sus propias sociedades por referencia a unas experiencias y condiciones que les eran ajenas las separaba de su contexto original e, inevitablemente, llevaba a concluir su carácter deficitario.³⁸ La frustración de Bolívar con la implantación de la virtud cívica en la América recién emancipada, de los positivistas decimonónicos con el retraso económico del continente o de los marxistas latinoamericanos del siglo XX con la reticente conciencia proletaria de las masas rurales e indígenas refleja, pues, un síndrome de extrañamiento en la forma de representarse la propia sociedad que ha tendido a saldarse con la idea de que su evolución obedece a designios que tan sólo una minoría selecta puede descifrar.

³⁸ E. Bradford Burns, "Ideology in nineteenth Century Latin American Historiography", en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 58, núm. 5, agosto, 1998, pp. 409-431.