

## Imaginar la nación y experiencia democrática. Diálogo sobre lo político, la modernidad y la comunidad imaginada.

José J. Rodríguez Vázquez  
Programa de Estudios Iberoamericanos  
Universidad de Puerto Rico en Arecibo

Para los que asisten al Seminario Julio Ameller sobre debates filosóficos contemporáneo, por la amistad y el aliento.<sup>1</sup>

¿Nunca os ha sucedido, leyendo un libro, que os habéis ido parando continuamente a lo largo de la lectura y no por desinterés, sino al contrario, a causa de una gran afluencia de ideas, de excitaciones, de asociaciones? En una palabra, ¿no os ha pasado nunca eso de *leer levantando la cabeza*? Roland Barthes, *Escribir la lectura*.

*Sometido: 31 de diciembre de 2009*  
*Aprobado: 6 de enero de 2010*

Cuatro preguntas se repiten en toda discusión sobre la nación y el nacionalismo. ¿De qué tratan? ¿Qué factores explican su existencia? ¿Cuáles son sus funciones? ¿Qué papel, si alguno, le quedan en el espacio político y cultural contemporáneo? La primera ha provocado una extensa polémica sobre sus posibles significados, bien sea político o étnico, y si sus efectos pueden considerarse positivos o negativos. También ha dividido a perennialistas e históricos y generado un largo debate entre los que sostienen su carácter moderno y los que defienden sus fundamentos premodernos. La segunda pregunta apunta a esas distintas explicaciones que reconocen desde psicologismos colectivos hasta factores económicos, políticos, culturales e ideológicos. La tercera refiere a sus formas de

---

<sup>1</sup> También quiero agradecer al Comité Evaluador de Propuestas del Centro de Investigación y Creación de la Universidad de Puerto Rico en Arecibo, el apoyo a este trabajo; al director del Centro, Prof. José G. Arbelo García, su entusiasmo para fomentar la investigación, y a Rita I. Maldonado Arrigoitia, el trabajo de edición.

saber, sus funciones críticas o legitimadoras y su papel en la construcción del sentido y la cohesión social. La última nos coloca en la disputa sobre su actualidad o caducidad; plantea si estos conceptos siguen siendo elementos claves de lo político al que están condenados a volver sus miradas los movimientos sociales cuyas acciones fragmentadas parecen negarse a encontrar en ellos su lugar.<sup>2</sup>

Quisiera elaborar algunas ideas sobre el significado y la historia, las funciones y la actualidad de la nación y el nacionalismo, a través de un diálogo crítico, es decir, “leyendo levantando la cabeza” los trabajos de algunos estudiosos de lo político cuyos planteamientos se comunican entre sí, pero también se oponen radicalmente. Para esto, siguiendo a Claude Lefort, propongo una lectura de la experiencia democrática moderna que permita discutir el concepto de comunidad imaginada, presentado por Benedict Anderson, confrontándolo con las reflexiones desarrolladas por tres de los miembros del grupo de Estudios Subalternos: Ranajit Guha, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty. Postulo una lectura de lo nacional y un reconocimiento de su presencia en el debate político e intelectual contemporáneo, no como una fuerza oscurantista que se opone al progreso y la democracia, sino como elemento simbólico-imaginario en el que se inscriben las acciones y representaciones de los que han actuado para enfrentar las políticas del capital globalizado en una historia que sólo ha tenido en nuestro tiempo un nuevo capítulo de su avance arrollador. Desde esta posición sostengo que ni el búho de Minerva se ha instalado sobre el tema nacional, ni la humanidad o la multitud le han sustituido como nuevos agentes histórico-políticos. Menos aún creo posible concluir que

---

<sup>2</sup> Para revisar la discusión historiográfica en torno a la nación y el nacionalismo véase: Anthony D. Smith, *Nacionalismo y modernidad*. España, Ediciones Istmo, 2000; *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*. Hanover, University Press of New England, 2000.

el Estado ha monopolizado su energía o que los conservadores son sus únicos portavoces, felices e iracundos.

Pensar los derechos del hombre, la cuestión democrática y el totalitarismo ha llevado a Claude Lefort a reconocer la importancia de lo simbólico o de la representación en la constitución de la vida política moderna. Sus tesis, sin referirse directamente a la nación y el nacionalismo, sirven para discutir el papel de esa comunidad imaginada y de ese discurso político en las formas de organizarse el poder, el Estado y las luchas políticas en la modernidad. Analizando la transición del absolutismo al Estado moderno este estudioso sostiene que lo político adquirió nuevas características, porque el poder se despersonalizó y se redefinieron sus relaciones con la sociedad, el derecho y el saber, y que estas transformaciones conllevaron nuevas ideas del hombre y del pueblo-nación que resultaron fundamentales para la “invención democrática”.<sup>3</sup>

Lefort es uno de esos teóricos que ve en la formación del Estado absolutista una tendencia unificadora que desintegró el feudalismo y sentó las bases de una idea de comunidad encarnada en la figura del monarca.<sup>4</sup> El absolutismo ayudó a construir la unidad político-territorial, la identificación colectiva de los súbditos con un orden político

---

<sup>3</sup> Véase: Claude Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990; “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 131-144; *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona, Anthropos, 2004; *El arte de escribir y lo político*. España, Herder, 2007. Sobre su obra puede consultarse: Esteban Molina, “El trabajo de la incertidumbre”, en Lefort, *La incertidumbre democrática*, pp. VII-LI; “Prólogo”, en Lefort, *El arte de escribir y lo político*, pp. 9-47; Bernard Flynn, *Lefort y lo político*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.

<sup>4</sup> El análisis de Lefort sobre el absolutismo está sostenido en tres lecturas centrales: Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*. Madrid, Alianza, 1985; Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988; Joseph R. Strayer, *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno*. Barcelona, Ariel, 1986. Siguiendo a Kantorowicz, Lefort sostiene que la representación del rey en el desarrollo del absolutismo atravesó por cuatro momentos que, no obstante sus diferencias, siguieron formando parte de una misma forma de representación teológico-política: las monarquías cristo-céntricas, jurídico-céntricas, político-céntricas y humano-céntricas. En esta transición los monarcas que representaban a Dios pasaron a convertirse también en los representantes del territorio y de la comunidad, y una idea de pueblo-nación comenzó a desarrollarse desde este registro teológico-político. Véase: Lefort, *La incertidumbre democrática*, pp. 98-106.

y el carácter simbólico-imaginario del poder como cuerpo real y divino. Para él, el Estado moderno no puede entenderse, siguiendo a Marx, como el logro histórico de una burguesía que se formó primero en el plano económico y la sociedad civil para culminar su poderío material en el Estado de derecho. Más bien hay que reconocer que fue el Estado, en su forma monárquica, el que hizo posible la unidad territorial y la dinámica económica que dio paso al desarrollo de la burguesía.<sup>5</sup>

En el absolutismo, el poder y el Estado aparecen encarnados en el cuerpo del rey como cuerpo natural que se transforma en símbolo desdoblándose en persona y posición. No obstante, su fuente constituyente se presenta como exterior al ámbito humano y, por lo tanto, refiere a un sujeto trascendente más allá de la naturaleza o de la praxis socio-política. El rey, que se ha desdoblado en cuerpo y lugar, se convierte en el representante de ese Otro fundacional exterior que es Dios y reúne las esferas del poder, del derecho y del saber. Las revoluciones políticas modernas destruyeron física y simbólicamente este poder, privando al nuevo orden político de la posibilidad de utilizar esta forma de legitimidad. Las mismas provocaron una “desincorporación del poder y de desincorporación del derecho acompañando a la desaparición del cuerpo del rey” y un “fenómeno de desincorporación de la sociedad” que se completaron con “la desintrincación simultánea del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber”.<sup>6</sup> Fue a partir de esta desincorporación, de la distinción entre poder y sociedad

---

<sup>5</sup> Véase: Lefort, *La invención democrática*, pp. 22-23; *La incertidumbre democrática*, pp. 46-48, 98-106.

<sup>6</sup> Lefort plantea este doble proceso de fundación democrática cuando apunta: “Comparada con esta historia, ¿que significa la “revolución política” moderna? No la disociación entre la instancia del poder y la instancia del derecho, disociación que ya integraba el principio del Estado monárquico, sino un fenómeno de desincorporación del poder y de desincorporación del derecho acompañando a la desaparición del “cuerpo del rey”, en el que se encarnaba la comunidad y se mediatizaba la justicia; y, al mismo tiempo, un fenómeno de desincorporación de la sociedad, cuya identidad, aunque ya personificada en la nación, no se separaba de la persona del monarca. ... Así, pues, en vez de hablar de la “emancipación política” como momento de la ilusión política, mejor sería escrutar el acontecimiento sin precedentes que constituye la

y de la separación del poder, del derecho y del saber que se hizo posible la experiencia democrática como una forma de vivir el conflicto social y político en la modernidad.

Los fenómenos de la desincorporación y desintrincación resultan fundamentales para exponer las características del poder y del pueblo-nación en la historia política moderna. Para Lefort, la cuestión de la desincorporación convierte el poder en un “lugar vacío” que no puede ser ocupado por un individuo, grupo, clase o mayoría. El gobernante que ejerce el poder no puede fundirlo a su persona, no lo materializa como su cualidad inherente, y sólo existe como un representante de ese Otro exterior constituyente que es la sociedad, pensada como pueblo-nación. Éste obtiene su legitimidad de la comunidad imaginada y debe refrendar su elección política a partir de un debate en el espacio público que se completa con el sufragio. Así como el poder deja de estar personificado, lo mismo sucede con la sociedad, el derecho y el saber. La primera aparece como una comunidad de hombres libres e iguales que separada del poder se presenta como su potencia constituyente. Aunque representada como Uno, la sociedad tampoco puede ser materializada por un individuo, grupo, clase o mayoría. El derecho y el saber también dejan de ser apropiables o personificados y se presentan como resultados del reclamo de derechos y conocimientos de la pluralidad humana que habita en un espacio público en el que se lleva a cabo un debate interminable sobre la justicia y la verdad.

De aquí que podamos decir que la modernidad política fue tomando forma a partir del deseo de ruptura y de creación de lo nuevo y verdadero, y operó sobre la crisis dejada por el Antiguo Régimen y su teología política. En el plano epistémico se asistió al paso

---

desintrincación del poder y del derecho, o bien, si hemos apreciado correctamente lo que el derecho pone en juego, la desintrincación simultánea del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber. Desintrincación no significa escisión; o bien, si hay que hablar de escisión, será con la condición de no ignorar el modo de articulación que se instituye por efecto de la ruptura.” Véase: Lefort, *La invención democrática*, pp. 22-23, 97. Véase también: *La incertidumbre democrática*, pp. 48-49, 199-201.

de la teología a la ciencia y se generó una pluralidad de discursos que instauraban al hombre como creador de sus formas de vida social. En el ámbito político se forjaron nuevas representaciones del poder y de la sociedad y se puso en práctica la sustitución del rey-Dios por un nuevo orden estatal. El discurso político moderno secularizó el principio constituyente afirmando la existencia de un cuerpo social con voluntad política y pensó este nuevo sujeto, racional y soberano, como potencia creadora del poder y del Estado, como ese Otro exterior que era para el poder “algo fuera de sí que lo hace posible”.<sup>7</sup>

La desintrincación del poder y la sociedad significa el “desenlace” y la rearticulación de estas dos dimensiones y no su separación absoluta.<sup>8</sup> Hay que tener presente que Lefort considera lo político como constitutivo de lo social y cree que es imposible sostener la existencia de una sociedad sin dimensión política. Lo propio de la modernidad es que el poder se desenlaza de la sociedad al mismo tiempo que aparece como el elemento que instituye lo político en lo social. Con esta división, el poder deja de contener en sí su principio constituyente y éste se le presenta como propiedad de esa comunidad imaginada que es imposible corporalizar y permanece como una de esas “entidades indefinibles” sobre las que se discute en el espacio público.<sup>9</sup>

Para Lefort, la idea de pueblo-nación es retomada de la filosofía política clásica y resemantizada por el discurso teológico-político absolutista hasta devenir, en la modernidad política, en ese exterior al poder que actúa como su fuerza fundante. El pueblo “constituye un polo de identidad lo bastante definido como para que señale el estatuto de un sujeto” poseedor de la soberanía y con voluntad política. Sin embargo, “su

---

<sup>7</sup> Lefort, *La invención democrática*, pp. 22, 62-63.

<sup>8</sup> Estoy utilizando la palabra “desenlace” porque es la que emplea Esteban Molina en su traducción de los escritos de Lefort. Véase: *La incertidumbre democrática*, pp. 199-201.

<sup>9</sup> Lefort, *La invención democrática*, p. 36.

identidad permanece latente” y depende de los discursos que le nombran y producen de él, máscaras diferentes e inconclusas.<sup>10</sup> Esta comunidad imaginada es una construcción discursiva que sirve para llenar el “lugar vacío” del poder en la modernidad posmetafísica. Sin trascendencia, éste busca afincarse en “lo real” y para eso dirige la mirada a la sociedad y la piensa como unidad y potencia soberana. Pero esa comunidad imaginada no es “lo real”, sino esa “realidad” representada que forma parte del orden simbólico constitutivo de lo político.<sup>11</sup>

Se presenta aquí una de las principales paradojas de la modernidad democrática: el sujeto social representado como Uno tropieza con “lo real” plural y conflictivo. El pueblo-nación es una “representación flotante” sobre la que se habla y desde donde se habla en el espacio público y, como exterior al poder y objeto de debate, resulta irreductible a la figura construida por cualquier discurso que reclamara ser la palabra verdadera del Ser. Contrario al absolutismo, en la modernidad política este Otro exterior refiere a la comunidad humana y ya no es un sujeto fundacional trascendente. No obstante, este agente es un todo indeterminado que por ser infigurable, o incapaz de materializarse, se torna la representación sobre la que se entabla la lucha ideológico-política. Desincorporado y desintrincado del poder, el pueblo-nación es esa comunidad

---

<sup>10</sup> Lefort expone este punto cuando sostiene: “Lo que brevemente hemos dicho de la noción del pueblo en democracia sugiere que se halla ligada a una ambigüedad, de la que no podría dar cuenta su traducción en términos religiosos. El pueblo constituye un polo de identidad lo bastante definido como para que señale el estatuto de un sujeto: encierra la soberanía; supuestamente debe expresar su voluntad; el poder se ejerce en su nombre; los políticos lo invocan constantemente... Pero su identidad permanece latente. Además de que depende del discurso que la nombra y que a su vez es múltiple, le presta figuras diferentes...”. Más adelante, siguiendo este enfoque, añade: “Cuando en su caso evocamos la nación, buscamos en ella la fuente de una fe religiosa. Pero, ¿no habría que preguntarse por su definición, valorar lo que debe al discurso que la enuncia; preguntarse como la noción y los sentimientos que suscita se transforman...?”. Véase: Lefort, *La incertidumbre democrática*, pp. 73-76.

<sup>11</sup> Lefort, *La invención democrática*, pp. 151-152; *La incertidumbre democrática*, pp. 73-77.

imaginada que debe ser reconocida como “lugar vacío” y “representación flotante” o “entidad indefinible”.

Desde la desincorporación y desintrincación del poder y la sociedad y desde esta lucha por definir el pueblo-nación es que se producen las condiciones históricas para la aparición de la democracia moderna. El poder político aparece como engendrado por la sociedad y, al mismo tiempo, como separado y por encima de ésta. La sociedad representada como pueblo-nación se define como una unidad y, al mismo tiempo, como “lo real” plural y conflictivo. La paradoja del poder y del Estado moderno consiste en reconocer que surgen del conflicto y creer que es posible trascenderlo a través de un orden racional y un Estado ético. La paradoja del pueblo-nación es su “indeterminación radical”, su imposibilidad de ajustarse a su representación como unidad o Uno. La democracia no se propone erradicar la desincorporación y desintrincación del poder y la sociedad. Tampoco superar el conflicto y la división social a través de la conversión de la comunidad imaginada en un Estado que realiza el “para sí” de un sujeto colectivo que deviene autoconsciente en su organización política. Su tarea es más bien asegurar la división y la existencia de esa pluralidad conflictiva, canalizándolas como diferencias y oposición política.<sup>12</sup>

La desintrincación del poder y del derecho también debe entenderse como una escisión que produce una “nueva forma de articulación” de estas dimensiones y no su

---

<sup>12</sup> Lefort sostiene: “La democracia moderna es el único régimen que significa la separación entre lo simbólico y lo real con la noción de un poder del que nadie, sea un príncipe o una banda, podría apoderarse; su virtud es conducir a la sociedad a la prueba de su institución; allí donde se perfila un lugar vacío no hay conjunción posible entre el poder, la ley y el saber; no hay enunciado posible de su fundamento; el ser de lo social se oculta, o mejor dicho, se da bajo la forma de un cuestionamiento interminable (del que da fe el debate incesante, cambiante, de las ideologías); se desvanecen los referentes de certeza, en tanto que nace una nueva sensibilidad para lo desconocido de la historia, para la gestación de la humanidad en toda la variedad de sus figuras”. Véase: Lefort, *La incertidumbre democrática*, p. 71; Molina, “El trabajo de la incertidumbre”, en Lefort, *La incertidumbre democrática*, pp. XXV-XXXI.

separación absoluta. El poder y su Estado siguen refiriéndose al derecho como su código legitimador, pero ya no poseen la facultad de establecerlo de manera unilateral y absoluta. El derecho, sobre todo los derechos del hombre, encuentra su principio constitutivo en la voluntad de los individuos que tienen “derecho a tener derechos” y se convierte en una “exterioridad imposible de ser borrada” y sometida al poder.<sup>13</sup> Los derechos del hombre o los derechos humanos tienen que ver con lo político y trascienden la cuestión de las relaciones del individuo con el Estado. Éstos no pueden confundirse con instituciones o con el discurso constitucional, y su violación no es un problema de derechos civiles o un asunto legal coyuntural, sino un atentado contra los principios que hacen posible la experiencia democrática. Su eficacia está “en la adhesión que se les aporta”, en su posible uso político para confrontar el orden jurídico que utiliza el poder y el Estado para organizar su legitimidad, evitando que puedan considerarse a sí mismos como únicas potencias legisladoras.<sup>14</sup>

Esta relación del poder con el derecho permite reconocer que no estamos ante una mera ilusión o frente al código legitimador del orden político burgués. En este punto, Lefort se aparta de la lectura de los derechos del hombre realizada por Marx, en *La*

---

<sup>13</sup> Lefort, *La invención democrática*, p. 23. También en: *La incertidumbre democrática*, p. 200.

<sup>14</sup> Lefort, *La invención democrática*, pp. 26-27. Uno de los temas más importantes desarrollados por Lefort es esta distinción entre los derechos del hombre y el derecho o, si se quiere, entre el tema de la justicia y la legalidad. Los derechos del hombre están dominados por el principio de la justicia, por la discusión sobre lo justo y lo injusto, y no por si un determinado acto es legal o ilegal; es decir, si se sostiene en lo permitido y lo prohibido por el código jurídico que utiliza el poder y el Estado para organizarse y legitimarse. De aquí que señale: “Dicho de otra forma, la democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, debate necesariamente sin garante y sin término”. Y más adelante: “La legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo supone, repitámoslo, que nadie ocupe el sitio del gran juez. Precisemos: nadie, es decir, ni un hombre investido de una autoridad suprema, ni un grupo, aunque fuera la mayoría. La negociación, sin embargo, es operativa: suprime al juez, pero remite la justicia a la existencia de un espacio público –un espacio tal que estimula a cada individuo a hablar y a escuchar sin estar sujeto a la autoridad del otro, y que induce a querer el poder que le es dado. Es virtud de este espacio, siempre indeterminado, pues no es propiedad de nadie, sino un espacio sólo a la medida de quienes se reconocen en él y le dan sentido, el permitir que se propague el cuestionamiento del derecho”. Véase: *La incertidumbre democrática*, pp. 154-157.

*cuestión judía*, y destaca su importancia política para la vida democrática.<sup>15</sup> Estos derechos, más que reflejos de los valores burgueses como cree Marx, refieren “a un centro incontrolable”, a “un fundamento que carece de rostro” y que al ser “lo indeterminable”, trascienden el poder y el Estado burgués con su orden jurídico.<sup>16</sup> La experiencia democrática, con toda su incertidumbre, existe sólo porque en torno a las “representaciones flotantes” de pueblo-nación y hombre se desata un debate interminable que hace de lo político un campo dominado por una pluralidad de perspectivas que discuten en torno a la identidad, la justicia y las formas legítimas de ejercerse el poder. El proyecto de construir la sociedad como una totalidad homogénea racionalmente organizada en un Estado de derecho tropieza con el hecho de que las representaciones están siempre abiertas a una resemantización política interminable.<sup>17</sup>

La desincorporación y desintrincación del poder y del saber significan que el conocimiento ha dejado de pertenecer a alguien y de ser revelado por una trascendencia para presentarse como resultado de la actividad racional de los hombres que opera en un espacio público donde se sostiene un debate de perspectivas que se confrontan entre sí y con la realidad social. Se hace imposible el “gran juez” o el propietario de una certeza que fije de una vez y para siempre lo correcto y lo incorrecto, lo justo y lo injusto, lo normal y lo anormal. El saber se presenta como interminable, como un acercamiento permanente a una verdad que matizada por el cambio y la innovación, no puede realizarse de manera definitiva. Esto lleva a que el saber del poder se encuentre

---

<sup>15</sup> Véase: Carlos Marx, “La cuestión judía”, en C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia*. México, Grijalbo, 1974, pp. 16-44; Lefort, *La invención democrática*, pp. 14-28; *La incertidumbre democrática*, 130-178.

<sup>16</sup> Lefort, *La invención democrática*, pp. 13-25.

<sup>17</sup> Para Lefort, es este afán, metafísico o racionalista, de unidad el que sienta las bases de esa “servidumbre voluntaria” que conduce al totalitarismo. Véase: *La invención democrática*, pp. 23-24; “¿Cómo llegué a la filosofía?”, en *La incertidumbre democrática*, pp. 3-20.

condicionado y abierto a discusión en un espacio público en el que se cuestionan los fundamentos mismos de lo social y lo político.

La desincorporación del poder que hace de él un “lugar vacío” convierte la política moderna en un campo dominado por la incertidumbre y la inestabilidad.<sup>18</sup> Como ya nadie puede encarnar el poder, y el pueblo-nación que hace de potencia instituyente resulta indeterminable, el debate político tiene como uno de sus ejes temáticos la discusión en torno a ese sujeto social imaginado para precisar su representación. En otras palabras, en el campo político moderno el pueblo-nación es una “representación flotante” cuyo significado se rehace permanentemente en la discusión política e intelectual. Más aún, la lucha política se trama desde la posibilidad de que distintos significantes vacíos puedan sostener relaciones de oposición. Por ejemplo, los llamados derechos del hombre pueden servir para impedir que una idea de pueblo-nación que ha definido el poder se establezca y domine el imaginario social. Confrontado con el significante derechos del hombre, el significante pueblo-nación puede ser repensado y servir para una práctica política crítica del poder constituido.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Lefort, *La invención democrática*, pp. 187-188. Distinguiendo entre la democracia antigua y la moderna, Lefort destaca que no se debe confundir “la idea de un poder que no pertenece a nadie con la idea que designa un lugar vacío”. La primera, como en la democracia antigua, puede referir el poder a la comunidad de ciudadanos; mientras que el lugar vacío, aunque parece referir a la soberanía del pueblo, se sostiene en la admisión de que la nación no es una y no puede ser reducida a una comunidad. Destaca: “Aún hemos de precisar que allí donde se indica un lugar vacío no hay condensación posible entre el poder, la ley y el saber, ni seguridad posible acerca de sus fundamentos. Estos son materia para un debate interminable: debate que se dirige a los fines de la acción política, a lo legítimo y lo ilegítimo, a lo verdadero y a lo falso, o al engaño, en fin a la dominación y la libertad. La democracia es ese régimen en que se disuelven los referentes últimos de certeza”. Véase: *La incertidumbre democrática*, pp. 33-35, 47-51, 68-76.

<sup>19</sup> Hablando sobre la democracia Lefort sostiene: “Con su aparición, se erigen por primera vez, o bajo una luz enteramente nueva, el Estado, la Sociedad, el Pueblo, la Nación. Y en cada una de estas formas se quisiera concebir plenamente lo singular, defenderlo contra la amenaza de división, arrojar todo lo que, como síntoma de descomposición y destrucción, lo invalida; y puesto que en la democracia parece desatarse la obra de la división, se quisiera o bien yugularla, o bien quitársela uno de encima. Pero Estado, Sociedad, Pueblo, Nación son en la democracia entidades indefinibles. Ellas llevan la impronta de una idea del Hombre que mina su afirmación, idea aparentemente insignificante frente a los antagonismos que desgarran al mundo, pero en cuya ausencia la democracia desaparecería; y permanecen en perpetua dependencia de la expresión de derechos rebeldes a la razón de Estado y al interés sacralizado de la

El pueblo-nación, como una instancia simbólica, no es el poder ni se encuentra localizado en lo real. Confrontado con el mundo, es una representación de lo real incapaz de reflejarlo; un todo utópico, carente de terrenalidad e imprecisable. Si se imagina como comunidad homogénea unificada y se naturaliza su existencia como una esencia perenne, la realidad es que está organizado por relaciones de poder.<sup>20</sup> Se trata de una invención del pensamiento político moderno que, con su razón ordenadora, se propuso elaborar un proyecto para controlar y, de ser posible, superar el conflicto económico-social y político. Desde un modelo teleológico, este campo intelectual ha pensado la historia política como un proceso dialéctico que transcurre, desde la separación del poder y del pueblo-nación hasta su reencuentro en un orden político natural: el estado-nación. La modernidad democrática sería esa síntesis histórica en la que se habría llevado a cabo la realización de la voluntad colectiva en el orden estatal racional. Pero el problema político está en la existencia permanente del conflicto y en la inestabilidad de lo simbólico que no pueden ser superados por un discurso oficial, alegadamente verdadero e incuestionable, o por una ciencia de lo social.<sup>21</sup>

La imposibilidad de un orden absoluto y perfecto, que intentarían establecer los regímenes totalitarios, hace posible el espacio democrático como un campo de relaciones de poder que no pueden ser disueltas y donde los derechos del hombre sirven para

---

Sociedad, del Pueblo y de la Nación”. Véase: Lefort, *La invención democrática*, p. 36; *La incertidumbre democrática*, p. 218.

<sup>20</sup> Siguiendo a Lefort, Flynn apunta: “Pero ¿quién es el pueblo? ¿Y quién habla en nombre del pueblo? Este problema es, en principio, imposible de resolver. El continuo debate en torno a él constituye la vida misma de la democracia”. Véase: Flynn, *Lefort y lo político*, p. 206.

<sup>21</sup> Referir lo político a lo simbólico es pensarlo como la acción que da forma y sentido al espacio social. Dar sentido, apunta Lefort, “puesto que el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose de acuerdo a un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y falso, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico”. Véase: Lefort, *La incertidumbre democrática*, pp. 39-40. Para un análisis del papel del conflicto y el carácter irreconciliable de la modernidad, siguiendo la tradición de la Escuela de Frankfurt, véase: Albercht Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. Madrid, Frónesis, 1996.

trastocar el imaginario jurídico del Estado de derecho con nuevos reclamos sociales y políticos provenientes de grupos subordinados e invisibilizados por el derecho positivo existente. El espacio democrático es, precisamente, lo que hace posible que las formas de representarse las relaciones entre el poder, el Estado y la sociedad sean confrontadas como expresiones de la pluralidad de intereses en conflicto.<sup>22</sup> La propuesta de Lefort es “volcar todo el esfuerzo en resistir la ilusión de un poder que coincidiría realmente con la posición que se le imagina y que él intenta ocupar, así como a la ilusión de una unidad que se tornaría palpable, real, y disolvería en sí las diferencias”.<sup>23</sup> Su propósito es defender la democracia como sistema político que impide la eliminación de las diferencias y el conflicto y mantiene abiertos, por indefinibles, los significantes que pretende utilizar el poder para legitimarse. Después de todo, las amenazas al sistema democrático emergen de la creencia moderna en una racionalidad organizativa que afirma la posibilidad de volver a reunir lo desenlazado, haciendo del poder la expresión del pueblo-nación y del derecho y del saber, los códigos que hacen posible la consolidación del Uno en el Estado.

Lefort advierte que cuando definimos la comunidad imaginada como un Uno homogéneo y feliz estamos negando la pluralidad y el conflicto. Esta construcción ideológica naturaliza lo social y lleva a la adopción de un modelo esencialista que borra lo histórico, haciendo que parezca como una sustancia perenne lo que es un resultado de relaciones de fuerzas. La perspectiva ideológica surge de esa tensión entre la “indeterminación radical” de la “representación flotante” y el deseo racional de develar su verdad o, para decirlo en palabras de Lefort, del “fracaso del proceso de disimulo de la

---

<sup>22</sup> Lefort, *La invención democrática*, pp. 190-191.

<sup>23</sup> Lefort, *La invención democrática*, p. 35.

institución social”.<sup>24</sup> Esto es lo que explica que el campo nacionalista esté dominado por una pluralidad de discursos que comparten “la ilusión de ser una lectura de lo real desde lo real”<sup>25</sup> y creen posible proponer, desde sus “verdades”, acciones políticas concretas. La representación ideológica del pueblo-nación como comunidad homogénea, ese modelo cómico de lo social como todo reconciliado que ha superado el conflicto y las diferencias, es una negación de lo político que amenaza con convertir el discurso nacionalista en una ideología legitimadora de un poder con pretensiones totalitarias. Se trata aquí de un significante semantizado para legitimar el poder y ocultar la heterogeneidad y las “heridas” históricas de la lucha social. Como Uno materializado en el Estado, este sujeto social es un fantasma que sólo existe en lo imaginario como lugar de la fantasía.

Hay que tener presente que lo que acerca el pueblo-nación, y al discurso nacionalista que lo significa, al totalitarismo no es un “en sí” del que carece y sobre el que se debate en el ámbito político e intelectual. Son más bien las crisis y el temor a la incertidumbre, pensadas desde un racionalismo político que afirma la existencia de una racionalidad objetiva, los que impulsan un deseo de servidumbre que busca anular la distinción entre poder y sociedad para hacer del poder, organizado como Estado y Partido, la encarnación misma del sujeto social. Si en la realidad social lo que encontramos es el conflicto y la heterogeneidad, la inclinación totalitaria proviene de ese miedo al conflicto, de ese deseo de clausurar las diferencias y los antagonismos en un orden que expulse “lo extraño” y lo desestabilizador al exterior de ese Uno homogéneo, racional y feliz. Pero la razón totalitaria es incapaz de apropiarse de manera absoluta del significado de esa “representación flotante”, desincorporada y desintrincada del poder. El

---

<sup>24</sup> Lefort, *La invención democrática*, p. 153.

<sup>25</sup> Lefort, *La invención democrática*, p. 154.

pueblo-nación es un elemento simbólico esencial que no culmina su carrera en el encierro político e intelectual totalitario y se mantiene activo confrontando las pretensiones que tiene el poder de tener sobre él la última palabra.<sup>26</sup>

Nos encontramos con una de las paradojas políticas de la modernidad: que ese exterior al poder que actúa como sujeto soberano fundante puede ser utilizado para fines políticos contrapuestos. Como el poder tiene que referirse a ese Otro que es el pueblo-nación para dotarse de sentido y legitimidad resulta que cualquier individuo, grupo o clase que aspire a ocupar el “lugar vacío” tiene que proyectarse como su representante. La desincorporación y desintrincación del poder y de la sociedad, además del poder entendido como relación de dominio-subordinación, obligan tanto a los opresores como a los oprimidos a presentarse como el pueblo-nación y la porfía política e intelectual se entabla desde las múltiples propuestas políticas y discursivas que provienen de esa pluralidad de actores en conflicto.

Las advertencias de Lefort contra el peligro totalitario no significan un rechazo absoluto de esa “representación flotante”, sino una propuesta para su uso democrático. Su análisis no vaticina el fin del pueblo-nación y de los nacionalismos y, menos aún, considera esta representación y sus relatos articuladores expresiones relacionadas con inclinaciones atávicas o con grupos tradicionales temerosos de las transformaciones desatadas por la modernidad. Para él, los análisis que reducen lo nacional a cuestiones religiosas o ideológicas son incapaces de comprender las funciones de lo simbólico en la

---

<sup>26</sup> Concentro mi atención en la idea y las funciones del pueblo-nación sin dejar de reconocer que, para Lefort, los derechos del hombre constituyen un lugar simbólico esencial en la crítica al totalitarismo. Si en las luchas anticoloniales es posible decir que el significante dominante fue el pueblo-nación; en el totalitarismo comunista ha tenido un papel relevante la defensa del individuo frente al Estado proyectada como una cuestión de derechos humanos. Véase: Lefort, *La invención democrática*, p. 35; *La incertidumbre democrática*, pp. 68-73; Flynn, *Lefort y lo político*, pp. 182-183.

construcción del sentido de la vida social. Los estudiosos que ven aquí formas modernas de religiosidad o de fe descuidan su producción polémica y sus múltiples funciones en el ámbito político-social moderno. Olvidan, si así puede decirse, que el pueblo-nación es una representación de lo humano-social abierta a debate y no un sujeto trascendente. Algo similar sucede con las teorías que reducen lo nacional a simple ilusión o engaño, como creen muchos liberales, marxistas y conservadores. Estas perspectivas desconocen la dimensión simbólica de lo político-social y borran “simultáneamente la cuestión de la soberanía y la del sentido de la institución, siempre ligadas a la cuestión última de la legitimidad de lo que es”, dejando sólo como posibles referentes de lo político a los individuos, los grupos de interés y de opinión o las clases. El racionalismo de estos dos tipos de análisis queda encerrado en un “realismo” que desconoce las funciones de lo simbólico.<sup>27</sup>

Desde la lectura de Lefort se puede decir que el pueblo-nación no ve extinguirse su potencia utópica en un discurso oficial que lo utiliza como símbolo para la legitimación del poder y del Estado y busca completarlo como el Uno homogéneo y perpetuo. Por el contrario, se trata de una representación polémica que, por más cercana que esté del poder, no concluye en una versión oficial. El pueblo-nación es una figura imprecisa en el espejo del discurso que la inventa y su existencia está sujeta a una discusión interminable.<sup>28</sup> Como demuestran la formación del estado-nación en Europa y las luchas en contextos coloniales que han desembocado en Estados poscoloniales, es posible reconocer su papel en los esfuerzos democratizadores de la vida política y social. Lo que es indudable es que el “lugar vacío”, creado con la desincorporación del poder y

---

<sup>27</sup> Lefort, *La incertidumbre democrática*, pp. 76-77.

<sup>28</sup> Lefort, *La incertidumbre democrática*, p. 76.

su desintrincación de lo social que generaron las revoluciones burguesas, enfrentó a los individuos con la incertidumbre y el caos y provocó la búsqueda de un nuevo principio fundacional que dotara de cohesión, legitimidad y sentido a la sociedad. Asegurar, mediante la defensa de los derechos del hombre y la referencia al pueblo-nación, el espacio para una crítica que impida la instalación de un poder absoluto que absorba lo social y busque deshacerse del conflicto, presentándose como representante del sujeto constituyente, es la tarea central del campo democrático. Más que apresurarse a declarar obsoletos o inaplicables los significantes pueblo-nación y hombre hay que hacer uso de éstos para confrontar las pretensiones monopolizadoras del poder e impedir su deseo de encerrarlos en una representación definitiva o en la estructura del derecho positivo.<sup>29</sup>

Claro está, la incertidumbre y la indeterminación radical conducen a la paradoja de que lo nacional puede asumir diferentes funciones en distintos momentos histórico-políticos. En unas ocasiones, presentarse como significante legitimador de las prácticas del poder. En otras, por el contrario, fungir como articulador de las formas de resistencia contra el mismo. Pero su importancia y su fuerza están en su indeterminación. Moviéndose entre lo utópico y lo ideológico, el pueblo-nación no culmina necesariamente en su representación oficial y permanece activo y subversivo para impulsar la lucha política y asegurar el ensanchamiento del campo democrático. Este

---

<sup>29</sup> La relación entre pueblo-nación, nacionalismo y poder está siempre abierta porque se encuentra enmarcada en el conflicto constitutivo de lo político. No existe un significado de nación y una sola versión de nacionalismo oficial. Por eso Lefort plantea: “La idea de la nación no remite a un texto situado más acá de los comentarios; se apoya, es cierto, en materiales, en representaciones sedimentadas, pero sin separarse nunca de un discurso sobre la nación, el cual, no por mantener una relación privilegiada con el discurso del poder, deja de ser menos inapropiable. Paradójicamente, por ser una entidad histórica, la nación se sustrae a la imaginación religiosa, siempre volcada en fijar un relato, en dominar un tiempo fuera del tiempo. Procuradora de una identidad colectiva, está simultáneamente implicada en esa identidad; no deja de ser una representación flotante tal que el origen y las etapas de su fundación, así como el vector de su destino, se desplazan siempre, permanecen siempre supeditados a la decisión de los actores sociales o de sus voceros, ocupados en establecerse en un tiempo y en un espacio en los cuales puedan nombrarse”. Véase: Lefort, *La incertidumbre democrática*, p. 76.

paradójico significante para sueños emancipadores, que también puede servir para peligrosos narcisismos totalitarios, es esa representación incapaz de reflejar lo real; una verdad inconclusa imposible de completar, un cuerpo nunca fijo y encarnable que, por variable, hace posible la discusión sobre el sentido, la identidad, el deber y lo justo.<sup>30</sup>

Dentro de una tradición marxista que busca reevaluar el lugar de lo nacional en las luchas políticas modernas y en las formas de resistencias contra la opresión y el imperialismo, Benedict Anderson ha pensado el nacionalismo como un fenómeno ideológico-político que comenzó a desarrollarse en el contexto hispanoamericano y ha definido la nación como una comunidad imaginada que sólo ha sido posible con la aparición de ciertos elementos culturales propios de la modernidad capitalista. Discutamos sus tesis sobre los fundamentos culturales de lo nacional, los distintos tipos históricos de nacionalismo, la noción de comunidad imaginada y las diferencias que cree posible reconocer entre la identidad nacional y las políticas de etnicidad, relacionándolas con las posturas de Lefort y con algunas ideas que, a partir de sus posiciones, han elaborado investigadores del grupo de Estudios Subalternos.

En *Comunidades imaginadas*, Anderson recoge los ejes temáticos de su reflexión cuando afirma “que la nacionalidad, o la “calidad de nación”... al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular” y que para poder comprenderlos se necesita “considerar con cuidado cómo han llegado a ser en la historia, en qué formas han cambiado sus significados a través del tiempo y por qué, en la

---

<sup>30</sup> Lefort destaca: “La legitimidad del poder se funda en el pueblo; pero a la imagen de la soberanía popular se le une la de un lugar vacío, imposible de ocupar y del que quienes ejercen la autoridad pública no podrían pretender apropiarse. La democracia alía estos dos principios en apariencia contradictorios: uno, que el poder emana del pueblo; otro, que ese poder no es de nadie. Ahora bien, la democracia vive de esta contradicción. Por poco que sea posible suprimirla, o que se la suprima, la veremos próxima a derrumbarse o ya destruida.” Véase: Lefort, *La invención democrática*, p. 42; Flynn, *Lefort y lo político*, pp. 198-199, 205-208.

actualidad, tienen una legitimidad emocional tan profunda”.<sup>31</sup> Este punto de partida que define la nación y el nacionalismo como artefactos culturales le permite reconocerlos como productos históricos y relacionarlos, en una postura muy cercana a Lefort, con lo simbólico -entendido como espacio del lenguaje y la representación- y los discursos que lo organizan. Para él, es claro que no estamos ante cuestiones naturales permanentes, como creen algunos nacionalistas perennialistas, o ante formas de pensamiento y de identidad que pueden explicarse como resultados automáticos de la dinámica económica, política y social.<sup>32</sup> Por el contrario, sin negar la importancia de estos factores en la formación de lo nacional, considera que para poder comprender sus orígenes y su difusión hay que apuntar a una serie de transformaciones en el campo cultural que hicieron posible formular y difundir masivamente una nueva idea de comunidad.

Entre las innovaciones culturales que ayudaron a la aparición de la nación y del nacionalismo, indispensables para comprender su lado pasional y su “génesis oscura”, Anderson apunta una nueva forma de aprehensión del tiempo que llama, siguiendo a Walter Benjamin, “el tiempo homogéneo, vacío”.<sup>33</sup> Esta noción, donde la simultaneidad

---

<sup>31</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 21; *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia and the World*. London, Verso, 2002; “El malhado país”, en *New Left Review*. Núm. 5, noviembre-diciembre, Madrid, Akal, 2000, pp. 149-172.

<sup>32</sup> Desde una perspectiva fundamentada en el materialismo histórico muy cercana al análisis de Anderson, Tom Nairn plantea que la cuestión nacional y el nacionalismo están relacionados con el desarrollo desigual del capitalismo y con los reclamos, más políticos que étnicos, de grupos sometidos a condiciones de desigualdad económica y dominación política. Uno de los méritos del estudio de Anderson es precisamente su intento de distanciarse de esas explicaciones marxistas demasiado atadas a la determinación en última instancia de lo económico. Véase: Tom Nairn, *Los nuevos nacionalismos en Europa*. Barcelona, Península, 1979; *Faces of Nationalism. Janus Revisited*. London, Verso, 1997; “La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización”, en John A. Hall (ed.), *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*. Madrid, Cambridge University Press, 2000; “Adiós a Britannia. ¿Ruptura o nueva unión?”, en *New Left Review*. Núm. 7, marzo-abril, Madrid, Akal, 2001, pp. 94-111. Para una lectura muy cercana a la de Nairn, pero desde la sociología de la modernización véase: Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*. Madrid, Alianza, 1988.

<sup>33</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 25, 46.

está marcada “por la coincidencia temporal y medida por el reloj y el calendario”,<sup>34</sup> es la que permite que gentes que comparten un momento y espacio, pero que no se conocen, se sientan participando de una misma historia colectiva. El “tiempo homogéneo, vacío” está relacionado con ideas de continuidad, ruptura y progreso que son vitales para construir lo nacional. Desde la primera, la nación se imagina en una metanarrativa que enlaza el pasado, el presente y el futuro. Desde las dos siguientes, se reconocen sus luchas y el logro histórico de su realización integradora. Estos puntos permiten precisar una característica central del pensamiento nacionalista: su historia de la nación está siempre tramada de forma cómica y es prácticamente imposible organizarla como tragedia. Los enemigos y las crisis actúan como obstáculos que deben ser superados mediante la voluntad de sacrificio, y es posible decir que todo relato nacional contiene propuestas ético-políticas para orientar la acción en el presente histórico y asegurar el desarrollo y fortalecimiento de la nación.<sup>35</sup>

Las transformaciones culturales que hicieron posible lo nacional estuvieron relacionadas con otros procesos sociales. Fenómenos políticos, como la expansión administrativas del Estado absolutista y el derrumbe del régimen dinástico, se combinaron con el desarrollo económico, los descubrimientos científicos y la aparición de nuevos medios de comunicación para la formación de un “capitalismo de imprenta”, que sentó las bases para esa clase de comunidad “horizontal-secular de tiempo transversal” que es la nación. Pero el papel determinante en esta historia le correspondió a los cambios acaecidos en la dimensión cultural de la modernidad. La revolución tecnológica de la imprenta fomentó el desarrollo de una cultura letrada, sostenida en

---

<sup>34</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 46.

<sup>35</sup> Véase: Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 9-50.

discursos portadores de nuevos regímenes de saber-poder, que encontró en el libro y el periódico sus instrumentos de comunicación. Estos cambios técnicos y discursivos estuvieron acompañados con la declinación del latín y la proliferación de dialectos que se fueron consolidando como idiomas escritos. Sobre la base de esta reconstrucción y consolidación técnico-discursiva y lingüística de la Torre de Babel fue que se hizo posible imaginar esa forma nueva de comunidad.<sup>36</sup>

Este análisis de los fundamentos culturales de lo nacional le permite a Anderson desplegar dos propuestas teórico-metodológicas importantes. La primera consiste en distanciarse de esos estudios del nacionalismo adheridos al modelo de historia de las ideas. Para él, es un error intentar explicar lo nacional como un simple problema de filosofía política; un pecado mortal después de la crítica marxista al idealismo filosófico.<sup>37</sup> La segunda pretende superar el determinismo económico-social de una reflexión marxista que reduce la nación y el nacionalismo a fenómenos superestructurales de la lógica económica capitalista que define el campo de visión político e ideológico de la burguesía. Desde esta perspectiva, el nacionalismo como ideología burguesa y la nación como mito legitimador del Estado burgués se consideran simples máscaras que se irán descomponiendo con la llegada del socialismo. El fracaso teórico del marxismo frente al nacionalismo es, para Anderson, un producto de su exceso de racionalismo

---

<sup>36</sup> Fundiendo un sistema económico con un avance técnico y la cuestión lingüística Anderson señala: “Lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las comunidades nuevas era una interacción semifortuita, pero explosiva, entre un sistema de producción y de relaciones productivas (el capitalismo), una tecnología de las comunicaciones (la imprenta) y la fatalidad de la diversidad lingüística humana”. Véase: Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 61-63, 70-76.

<sup>37</sup> Los textos clásicos son: Hans Kohn, *Historia del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1949; *El nacionalismo. Su significado y su historia*. Buenos Aires, Paidós, 1967; “Nationalism”, en Philip P. Weiner et al., *Dictionary of the History of the Ideas*. New York, Scribner’s Sons, 1973, 4 vols., III, pp. 324-339; Carlton J. H. Hayes, *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York, Macmillan, 1963; Edward H. Carr, *Nationalism and After*. New York, Macmillan, 1945; Elie Kedourie, *Nacionalismo*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985. Eugene Kamenka (ed.), *Nationalism. The Nature and the Evolution of an Idea*. London, Edward Arnold, 1976.

economicista. Su afán por elaborar una interpretación científica que expusiese las leyes objetivas de la Historia le hizo perder de vista, para volver a Lefort, la importancia de lo simbólico y de lo imaginario. Atrapado por las exigencias de la razón “científica”, el marxismo sintió lo nacional como una “anomalía incómoda”<sup>38</sup> y no fue capaz de preveer el lugar que iría adquiriendo en la experiencia política moderna.

La interpretación de Anderson sobre las raíces culturales de la nación y del nacionalismo, aunque novedosa y relevante, no deja de ser problemática. Por un lado, el enfoque “antropológico”, que busca resaltar los factores culturales, descuida el largo debate sobre las formas republicanas de gobierno que abrió el humanismo cívico, los cambios en el campo político moderno relacionados con el absolutismo, las revoluciones que dieron paso al estado-nación y, sobre todo, las funciones políticas de esa “representación flotante” a las que hacía referencia Lefort. La nación y el nacionalismo, desde el enfoque de Anderson, parecen más, efectos de causas tecnológicas y culturales que de las luchas socio-políticas y de las corrientes de pensamiento que forjaron una nueva concepción de mundo preocupada más por lo inmanente que por lo trascendente.<sup>39</sup> Para decirlo en otras palabras, lo nacional se explica más como un resultado de cambios lingüísticos y técnicos que políticos. Por otro lado, el hincapié en los elementos culturales lo conduce a los límites históricos de su modelo teórico. Y es que según avanzamos en su reflexión, descubrimos que su teoría ubica el origen y la difusión del nacionalismo en una experiencia americana que, curiosamente, no se fundamentó en un capitalismo de

---

<sup>38</sup> Estoy utilizando la explicación de Anderson sobre la relación entre marxismo y nacionalismo. Véase: Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 20.

<sup>39</sup> Véase: John G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. Madrid, Tecnos, 2002; Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton, Princeton University Press, 2004; Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994; Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*. Barcelona, Paidós, 2002.

impresión ni en diferencias de lengua y religión.<sup>40</sup> Por el contrario, las similitudes culturales no fueron suficientes para conservar la unidad de las metrópolis con sus colonias y, como en el caso de la Hispanoamérica colonial, poblaciones que compartían un idioma y una religión no lograron elaborar una identidad común y se dividieron en múltiples estados-naciones.

La teoría de Anderson sobre el papel del capitalismo de imprenta y la diversidad lingüística desemboca necesariamente en una tipología que considera centrales los procesos político-intelectuales que se realizaron en la Europa del siglo XIX. Por eso, a pesar del albor americano, es allá, en esa época y ese contexto donde aplican sus tesis sobre el origen y desarrollo de la nación y del nacionalismo. A lo largo del siglo XIX, dos ciclos de expansión nacionalista se caracterizaron por la aparición de nacionalismos culturales. El primero sería dominado por un nacionalismo étnico-lingüístico de corte romántico que, siguiendo el modelo del “Estado nacional independiente que podía piratear del ejemplo americano”, se inclinaba por fundar políticamente estados-naciones republicanos. El segundo, también sostenido sobre las transformaciones relacionadas con el capitalismo de imprenta, fue más una reacción contra el anterior y se desarrolló en Estados dinásticos y expansionistas que abandonaron el proyecto político republicano. En esta fase dominada por los nacionalismos oficiales, pueblo-nación, democracia y orden

---

<sup>40</sup> Francois-Xavier Guerra ha expuesto los límites del espacio público en el mundo hispanoamericano para el momento de las revoluciones de independencia: “A pesar de que la libertad de prensa existe de hecho en España desde 1808 y oficialmente a partir de 1810, en España y en la América realista o insurgente no existe todavía una verdadera opinión pública moderna, concebida ésta como una discusión libre y pública de diferentes puntos de vistas. Ciertamente existe un debate de opinión entre las élites, pero éste está confinado en círculos privados que continúan la antigua República de las Letras. A partir de 1810, en América existen también algunos periódicos, pero en la mayoría de los casos se trata de un periódico único por región, con un número muy reducido de ejemplares, casi siempre de carácter oficial, que se publica con fines de propaganda y de pedagogía cívica, en el que sólo se expresa la tendencia en el poder”. Véase: Francois-Xavier Guerra, “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina”, en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México, El Colegio de México-Fideicomiso Historia de las Américas-Fondo de Cultura Económica, 1999, pp. 33-61.

republicano se separaron y el significativo vacío pasó a ser controlado por fuerzas políticas conservadoras.<sup>41</sup>

Anderson sostiene que la I Guerra Mundial provocó la desaparición de los Estados dinásticos y convirtió al estado-nación en el sujeto principal del ámbito político internacional. Esta tendencia se completó con la ola descolonizadora que, después de la II Guerra Mundial, borró los imperios europeos que se habían repartido África y Asia. En esa periferia de Occidente, el desarrollo desigual capitalista había llevado a cabo un proceso contradictorio de modernización desde el Estado colonial y de explotación económica que comenzó a deshacerse cuando unas elites letradas politizadas fueron capaces de movilizar a las masas, predominantemente campesinas, en una serie de luchas de liberación nacional que cuestionaron el proyecto colonial de desarrollo y sostuvieron la posibilidad de un viaje a la modernidad bajo iniciativas económicas y políticas propias.

Pero sorprendentemente, en su análisis, las luchas contra el colonialismo y el proceso de formación de los Estados poscoloniales sólo pueden entenderse como resultados de la reproducción selectiva de elementos propios de los tipos de nacionalismos ya realizados en la historia occidental, mezcla de la experiencia americana y de los nacionalismos vernáculos y oficiales de Europa.<sup>42</sup> Para Anderson, fue la Europa imperial la que colocó todos los factores que hicieron posible el nacionalismo anticolonial. Los idiomas, los medios de comunicación y transporte, las dimensiones territoriales con sus fronteras, los movimientos poblacionales, la expansión burocrático-administrativa, la escolarización, la formación de una intelligentsia bilingüe y el discurso imperial fueron partes de un dominio civilizador que terminó edificando a sus propios

---

<sup>41</sup> Véase: Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 102-127.

<sup>42</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 161.

enterradores. En una línea interpretativa compartida por los estudiosos liberales, conservadores y marxistas de las luchas anticoloniales del siglo XX, termina concluyendo que en el mundo colonial la incapacidad de las burguesías nativas para articular un proyecto hegemónico de liberación convirtió en principal agente de la descolonización a una intelligentsia bilingüe que supo apropiarse de las ideas y los modelos nacionalistas externos para proponer su proyecto de emancipación política.<sup>43</sup>

Desde este posicionamiento, en la historia política de los países periféricos del sistema-mundo moderno no encontramos otra cosa que la realización tardía de la historia universal del capital, impuesta bajo formas económico-políticas y culturales imperialistas. Es por esto que los elementos que hicieron posible la nación y el nacionalismo, y los tres tipos ya realizados en la historia del capitalismo occidental, tienen que reaparecer en el proceso histórico-social y en los proyectos políticos y la invención de identidades nacionales que elaboraron las elites letradas del mundo colonial. En su teoría eurocéntrica de los orígenes del nacionalismo y de su difusión planetaria, para el pensamiento de los intelectuales periféricos sólo quedan la reproducción de las ideas europeas y el deseo de imitar sus formas económico-políticas modernas.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Este papel asignado a la intelligentsia bilingüe nativa permite considerar las luchas nacionales como un asunto dominado por sectores europeizados. Se trata de la postura de una historiografía elitista y eurocentrista que sostiene una teoría de la difusión que considera que las ideas emergen en Europa y acompañan al capital en su expansión global. Para un texto clave de esta concepción eurocéntrica y elitista véase: Kedourie, *Nacionalismo*.

<sup>44</sup> Para una crítica de la teoría de la difusión eurocentrista véase: Edward W. Said, *Orientalismo*. Madrid, Libertarias, 1990; Samir Amin, *El eurocentrismo*. México, Siglo XXI, 1989; Walter D. Mignolo, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003; *The Idea of Latin America*. Massachusetts, Blackwell Publishing, 2005; Enrique Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta, 2007; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000; “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?”, en Sayrabh Dube (coord.) *Pasados poscoloniales*. México, El Colegio de México, 1999; Aníbal Quijano, “Don Quijote y los molinos de viento de América Latina”, en José Ignacio López Soria (comp.), *Andinos y mediterráneos. Claves para pensar Iberoamérica*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2007, pp. 89-123.

Ranjit Guha, Partha Chatterjee y Dipesh Chakrabarty coinciden en señalar que la tesis de la mimesis priva a los intelectuales nacionalistas periféricos de su fuerza creativa e impide comprender la compleja relación que tuvieron que entablar entre lo tradicional y lo moderno para incorporar, en su imagen de nación y en sus proyectos para la transformación de su dimensión material y espiritual, a los sectores subalternos.<sup>45</sup> Se descuida una historia intelectual que comenzó antes del siglo XX, las luchas políticas e intelectuales para resistir el poder imperial y su proyecto civilizador racializado y, sobre todo, el papel de las formas de conciencia popular en el debate político e intelectual para definir la comunidad imaginada. Anderson ve en la historia de los países coloniales la “trasplatación” de los procesos culturales propios de la modernidad capitalista occidental. Más peligroso aún, los nacionalismos anticoloniales se le presentan como fuerzas políticas poderosas que se caracterizan por una “pobreza e incoherencia filosófica”.<sup>46</sup> Su lectura mediatiza de un zarpazo el mundo intelectual periférico y resulta incapaz de comprender las diversas historias que habitaron en la “modernidad heterogénea” y esa pluralidad polémica que es propia del campo discursivo nacionalista anticolonial.<sup>47</sup>

Otro punto discutible es que el peso que coloca en el capitalismo de imprenta y la cultura letrada convierte a las elites letradas nativas en los protagonistas de la historia,

---

<sup>45</sup> Véase: Ranajit Guha, *Las voces e la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica, 2002; *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*. Cambridge, Harvard University Press, 1997; Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, pp. 36-53; *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton, Princeton University Press, 1993; *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; “La poscolonialidad y el artilugio de la historia”, en Dube (coord.) *Pasados poscoloniales*.

<sup>46</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 21-22.

<sup>47</sup> Esta ha sido una teoría que ha dominado la historia intelectual de los países periféricos. Para uno de sus principales exponentes véase: Kedourie, *Nacionalismo*. Sobre los límites de esta visión historiográfica véase: Guha, *Las voces de la historia*; *Dominance without Hegemony*.

dejando para las masas subalternas un lugar marginal o un papel de reparto en el drama de la historia. Los investigadores del grupo de Estudios Subalternos han reconocido esta limitación y destacan que en el proceso de formación de la idea de nación, según se fortalecían los movimientos políticos anticoloniales, tuvieron importancia ambos sectores sociales y que el nacionalismo, en su fase política, no fue una simple “técnica de control-manipulación” que utilizaron las élites cultas contra las masas. La tesis de que la nación es un producto de las élites políticas y culturales y el modelo de historia nacional como relato de sus gestas políticas, como ha demostrado Guha, deben superarse para reconocer las formas de lucha y los logros de las masas populares contra la desigualdad y la dominación.<sup>48</sup>

Entender la nación en tiempo heterogéneo, para decirlo con Chatterjee, consiste precisamente en reconocer que la cuestión nacional en la periferia colonial no puede ser considerada una reproducción tardía de los procesos políticos y culturales ya realizados en el Occidente avanzado. Esta tesis fue la que provocó el fracaso de las lecturas marxistas que buscaban en las revoluciones anticoloniales de los países subdesarrollados al capitalismo y las burguesías nacionales modernas, realizadoras rezagadas del camino universal emprendido ya por sus homólogos en Europa. Ahí permanecen estancadas todas las interpretaciones que consideran el quehacer intelectual en los países periféricos un reflejo o un eco de la razón europea o metropolitana. También se encuentra aquí atascado un análisis que ve en el capitalismo de imprenta, en una percepción del tiempo y en la diversidad lingüística, el proceso de formación de la nación y del nacionalismo

---

<sup>48</sup> Esta es una advertencia presente en los trabajos de Guha, Chatterjee, Chakrabarty y Scott. Véase: Guha, *Las voces de la historia; Dominance without Hegemony*; Chatterjee, *Nationalist Thought; The Nation and its Fragments*; *La nación en tiempo heterogéneo*; Chakrabarty, *Provincializing Europe*; “La poscolonialidad y el artilugio de la historia”, en Dube (coord.) *Pasados poscoloniales*; James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Era, 2000.

anticolonial. La cuestión nacional que ha acompañado a la modernidad capitalista demuestra que se trata de un fenómeno político e intelectual en un tiempo heterogéneo donde múltiples dramas políticos se desarrollaron desde sus particularidades. Salir del historicismo universalista, que comparten el discurso imperial y corrientes de pensamiento como el liberalismo, el marxismo y el mismo nacionalismo anticolonial, es una forma de repensar la historia del capital; de reconocer la pluralidad de lo político y de mirar las especificidades históricas de “los gobernados” en la periferia del mundo capitalista.<sup>49</sup> No hay una historia universal del capital que tenga como telos su expansión e imposición unificadora global. El desarrollo desigual del capital hace imposible la realización del mito de una modernización mundializada y obliga a reconocer múltiples historias en las que lo nacional ha estado ligado a diversas formas de conciencia y de luchas políticas.

Además de analizar los factores culturales que hicieron posible la nación y el nacionalismo, y sus distintos tipos históricos a lo largo de los siglos XIX y XX, Anderson considera indispensable discutir cómo se imagina la nación, es decir, precisar su concepto de comunidad imaginada. Después de reconocer las dificultades que los estudiosos han enfrentado para definir ambos objetos de estudio, cree que la mejor estrategia analítica es pensar lo nacional fuera del registro de la historia de las ideas y, utilizando el “espíritu antropológico”, considera que la nación es “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”.<sup>50</sup> Lo primero que debe señalarse de esta definición es que hablar de comunidad imaginada no significa que se esté ante una representación falsa o engañosa, un espejismo malicioso para engatusar a ingenuos y legitimar el

---

<sup>49</sup> Véase: Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo*; Guha, *Las voces e la historia*; *Dominance without Hegemony*; Chakrabarty, *Provincializing Europe*, pp. 5-113.

<sup>50</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 23.

poder.<sup>51</sup> Se trata, por el contrario, de un producto de factores culturales que ayudaron a forjar una noción integradora de la sociedad como nuevo principio fundador del orden político. Al igual que Lefort, para Anderson imaginada tiene que ver con lo simbólico y sirve para resaltar una creatividad relacionada con las luchas políticas y las transformaciones culturales que caracterizan a la modernidad capitalista. Más aún, tiene que ver con la construcción de las representaciones que hacen posible el sentido de lo socio-político y la experiencia democrática.

Sin embargo, es imposible no ver aquí un cambio de registro. Si lo que tenía prioridad en la explicación de lo nacional había sido las transformaciones culturales que lo hicieron posible y los nacionalismos étnicos ligados al idioma y la cultura letrada, ahora descubrimos que la idea de nación que imagina el nacionalismo es la de una comunidad política y no cultural. No se trata solamente de devolverle al nacionalismo su relación con lo político, cosa que Anderson nunca ha pretendido negar, sino de un desplazamiento desde los nacionalismos vernáculos hacia la definición de nación del nacionalismo político. Los problemas ahora se invierten. Al decir que esta comunidad imaginada es una “comunidad política limitada y soberana” su significante nación se torna sinónimo de estado-nación y su reflexión sobre lo nacional queda reducida a los procesos políticos que llevaron a la formación de Estados modernos y a las políticas de identidad que elaboraron grupos en el poder en Estados ya constituidos. Esta confusión

---

<sup>51</sup> Smith cree que existe un problema semántico en el término “imaginada” y considera que la principal debilidad del análisis de Anderson es “el excesivo énfasis sobre la idea de que la nación es una narrativa producto de la imaginación”. Hablar de la nación como comunidad imaginada amenazaría con su “desrealización”, con despojarla de sus fundamentos materiales o condiciones objetivas. Creo que esta posición relaciona, erróneamente, imaginación con fantasía. Hablar de la nación como “representación flotante” o “comunidad imaginada” no significa desconocer lo real. Como Clément Rosset demuestra, lo simbólico y lo imaginario son formas de relacionarse con lo real, que sólo resulta negado por lo ilusorio. Comunidad imaginada no puede entenderse como comunidad fantasmagórica, como fantasía que sustituye lo real y busca presentarse como la realidad misma. Véase: Smith, *Nacionalismo y modernidad*, pp. 238-257; Clément Rosset, *Fantasmagorías. Lo real, lo imaginario y lo ilusorio*. Madrid, Abada Editores, 2008.

conceptual acarrea más problemas que soluciones teóricas y de ella se quejaba Walker Connor cuando decía que uno de los dilemas principales del debate historiográfico sobre la nación y el nacionalismo era la imprecisión en el manejo de los conceptos de nación, Estado, estado-nación y etnia.<sup>52</sup>

Por otro lado, destacar el aspecto soberano de esta comunidad política deja fuera de su campo de reflexión todos los discursos que la definen como comunidad sin Estado soberano y limitado, y olvida que el pensamiento nacionalista se comenzó a elaborar, como han demostrado los trabajos de Miroslav Hroch y Chatterjee, mucho antes de que se transformara en un discurso ligado a las prácticas políticas de movimientos de masas. Los discursos nacionalistas y los movimientos nacionales, si bien afirman una identidad nacional, no asumen necesariamente el proyecto político del estado-nación. Como demuestran las historias intelectuales y los movimientos nacionalistas en “naciones menores” y en países coloniales, existen múltiples propuestas políticas con diversos proyectos de autogobierno y el nacionalismo es, precisamente, un campo discursivo plural y polémico en el que se debaten esas propuestas.<sup>53</sup>

Ya hemos señalado que para Anderson un factor cultural que ayudó a producir históricamente lo nacional fue la noción del “tiempo homogéneo, vacío”. Esto le permite sostener que la nación “es *imaginada* porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”.<sup>54</sup> En una

---

<sup>52</sup> Véase: Walker Connor, *Ethnonationalism. The Quest for Understanding*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

<sup>53</sup> Véase: Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*. New York, Columbia University Press, 2000; “Real y construida: la naturaleza de la nación”, en John A. Hall (ed.), *Estado y nación*, pp. 127-146; Chatterjee, *Nationalist Thought; The Nation; La nación en tiempo heterogéneo*.

<sup>54</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 23.

lectura cercana a Lefort, la nación resulta ser una “representación flotante” que cumple con una función integradora y proveedora “de sentido”; un nexo simbólico entre individuos que no se conocen y, sin embargo, creen compartir una experiencia histórica y rasgos culturales que los distinguen de otras comunidades. Refiere a un cuerpo social que se piensa organizado sobre lazos de solidaridad que encuentran sus fundamentos en la geografía, la herencia, la historia y los rasgos culturales.

Anderson está consciente de la necesidad de asumir cierta distancia crítica ante este ejercicio de imaginación política. Para decirlo en palabras de Lefort, que el investigador debe tener presente que la nación como representación y producto imaginado es esa “realidad” que no resiste su comparación con lo real, una idea de homogeneidad que enmascara el conflicto, la desigualdad y la dominación. La misma diversidad de elementos que se pueden utilizar para afirmarla obliga a entender que, más allá de su proclamada unidad, estamos ante una representación polémica y que la imposibilidad de fijar su significado es precisamente lo que aviva el debate político en el espacio democrático. No obstante, luego de destacada la función integradora, lo que parece dominar como contenido latente en su argumentación es la necesidad de confrontar el poderío emocional de un discurso que amenaza con hacer de lo político un campo de lucha en el que hace su aparición una fuerza irracional. Decir que los miembros de una nación viven en sus mentes “la imagen de su comunión”, lo lleva a confrontarse con ese lado oscuro del nacionalismo que se propuso analizar desde los inicios de su trabajo cuando se preguntaba por su “legitimidad emocional tan profunda”.<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> Sobre la actitud racionalista en la teoría política véase: Michael Oakeshott, *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Hay ciertas ambigüedades en el proyecto de Anderson cuando pretende analizar y defender lo nacional y se posiciona frente al lado emocional de su objeto. Es una doble tensión en la que el analista está obligado a tomar distancia de su objeto y en la que su discusión del lado emotivo lo lleva a una defensa condicionada. En un primer momento, su propósito manifiesto de estudiar los orígenes y la difusión del nacionalismo se torna una crítica de otras perspectivas teóricas y una defensa del nacionalismo frente a sus críticos. Para llevar a cabo esta tarea sostiene que el papel que adquieren en su formación el lenguaje y el capitalismo de imprenta permiten distinguirlo de discursos como el racialismo y de otros tipos de identidad colectiva, y lo lleva a plantear que su lado emocional no desemboca necesariamente en un amor narcisista que imposibilita las relaciones con los otros.<sup>56</sup> Para él, es necesario diferenciar entre identidades abiertas y cerradas y concluye que la identidad nacional, por estar fundada principalmente en el lenguaje, es abierta y permite incorporar a individuos provenientes de su exterior mediante la educación y la identificación. Son las identidades racializadas y la etnicidad las que resultan cerradas y consideran cada sujeto social un todo homogéneo e inmutable, en permanente antagonismo con su exterioridad.

Esta posición nos refiere de nuevo a ese cambio de registro que le permite sostener que los tipos de nacionalismos culturales fijado en el espacio europeo decimonónico desarrollan una noción política de nación identificada con el llamado nacionalismo político o civil. La “comunidad política limitada y soberana”, si bien posee ahora un núcleo cultural lingüístico, tiene fronteras porosas frente a su exterior y son los

---

<sup>56</sup> Para la lectura del nacionalismo como un discurso narcisista atento “a las pequeñas diferencias” que conducen a la imposibilidad de comunicarse con la alteridad véase: Sigmund Freud, *Escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Madrid, Alianza, 1974; Michael Ignatieff, *El honor del guerrero. Guerra étnica y conciencia moderna*. Madrid, Taurus, 1999; Fernando Savater, *Contra las patrias*. Barcelona, Tusquets, 2000.

nacionalismos manchados con categorías racializadas y etnificadas los que afirman la existencia de diferentes sujetos opuestos e incommunicables.<sup>57</sup> Para Anderson, esta diferencia es la que olvidan esos estudiosos que, como Nairn, sostienen que el nacionalismo fue el fundamento ideológico del fascismo. En una línea interpretativa cercana a Hannah Arendt, cree que el fascismo estuvo relacionado con el racialismo, y que este último fue un discurso sobre diferencias insalvables que se articuló desde una perspectiva aristocrática consolidada políticamente en la fase imperialista de finales del siglo XIX y comienzos del XX.<sup>58</sup> Pero la tensión se queda sin solucionar. Los dos tipos dominantes de nacionalismo que recorren el siglo XIX en el espacio europeo, y que se definen estrechamente relacionados con el idioma, han dejado de ser discursos sobre la existencia de una comunidad cultural para convertirse en teorías sobre la comunidad política soberana y limitada. Más aún, no queda claro por qué estos nacionalismos lingüísticos no se convierten en discursos excluyentes que antagonizan con lo diferente y son los modelos de nación racializados, o los etnificados con criterios predominantemente religiosos, los que conducen a esa posición.

Si extendemos nuestro análisis a un texto posterior, no encontramos modificaciones en su posición o una explicación más detallada de por qué unos discursos nacionalistas se tornan peligrosos y otros no. En *The Spectre of Comparisons*, Anderson analiza los cambios que se han dado en la discusión de ese acento emotivo de lo nacional que muchos consideran alarmante<sup>59</sup> y se reafirma en la necesidad de distinguir entre el nacionalismo, que se le presenta como un discurso político progresista y democratizador, y las llamadas políticas de identidad, cerradas y excluyentes, que de manera maniquea

---

<sup>57</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 205-211.

<sup>58</sup> Véase: Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus, 1998.

<sup>59</sup> Anderson, *The Spectre of Comparisons*, pp. 1-74, 333-368.

afirman un lugar y su necesario exterior como lo opuesto. Son las categorías raciales, religiosas y étnicas las que permiten hablar de “nosotros” homogéneos que se oponen a otras unidades que existen más allá de sus bordes o fronteras. El nacionalismo, por el contrario, es un discurso articulador de una identidad flexible, abierta al cambio y al contacto con otros mundos culturales. Las fronteras porosas de la identidad nacional y de la nación están siendo siempre modificadas por el cambio histórico, los movimientos poblacionales y el contacto con el exterior y es erróneo considerar la ferocidad de las guerras étnicas como una expresión nacionalista. Para encontrar a los promotores de la barbarie hay que dirigir la mirada hacia esos significantes cerrados del discurso racialista y de las políticas de etnificación que resultan exacerbadores de las pasiones destructivas humanas. Son éstos los que estimulan las legiones de Thanatos dispuestas a enfrentar, y de ser necesario destruir, lo que consideran su exterior amenazante. El lado emocional de las categorías cerradas es el que está dominado por un narcisismo fundado en el temor que hace imposible la comunicación con lo diferente; expresión de ese terror a la existencia que caracteriza la conducta paranoica del esquizofrénico.

Este esfuerzo por adjudicarle una función positiva al lado emocional del nacionalismo no deja de ser contrapesado con una toma de distancia del analista frente a su objeto, que sólo puede sostenerse en la creencia de la superioridad epistémica del investigador, y con el reconocimiento de que no se han logrado resolver las tensiones que provienen de lo emotivo. De aquí que sea posible sostener que, aunque Anderson acepta que en lo simbólico-imaginario se alberga un poder creativo, su insistencia en el poder sentimental de lo nacional lleva su análisis de vuelta a la discusión sobre el carácter ideológico, o de falsa conciencia de la nación y del nacionalismo. Es decir, se regresa a

una lectura racional de la potencial irracionalidad de eso “otro” que se estudia como propiedad de “otros”. La nación imaginada y el nacionalismo como discurso que la imagina, aparecen relacionados con ese lado místico-religioso y, por lo tanto, irracional de las personas. Obnubilados por sus fantasías comunitarias, los nacionalistas parecerían estar condenados a no ser más que infatuados, descontrolados, abobados ante su imagen, predicadores inofensivos o maliciosos, poco importa, de un malentendido que puede disiparse con una buena dosis de racionalismo científico y político.

Esta interpretación del análisis de Anderson se sostiene cuando retornamos a su explicación de las raíces culturales que dieron paso a lo nacional. Para él, éstas ponen de manifiesto sus nexos con lo religioso. Nación y nacionalismo vinieron a llenar el “vacío” de sentido dejado por esas formas de identidad, religiosas y políticas, que se desvanecieron con el derrumbe del orden político monárquico y su teología cristiana legitimadora. Para comprender la devoción que provocan y su impacto en la vida política moderna es necesario relacionarlas, más con los grandes sistemas culturales –la comunidad religiosa y el reino dinástico- que con las ideologías políticas conscientes.<sup>60</sup> Habitan en el imaginario nacional los residuos temáticos de la mentalidad religiosa. El culto al pasado y los ancestros, el tema de la muerte y del sacrificio y la obsesión con lo heroico y el futuro glorioso se enlazan en una historia que encuentra su sentido en la exaltación de las acciones humanas que merecen ser grabadas en la memoria colectiva.<sup>61</sup> Desplazando el “más allá, el “más acá” se convierte en el tiempo-espacio que hace posible que la experiencia humana trascienda la muerte perdurando como recuerdo.

---

<sup>60</sup> Véase: Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 26-30; *The Spectre of Comparisons*, pp. 360-368.

<sup>61</sup> Véase: Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 200-217.

El nacionalismo y la identidad nacional encuentran aquí los fundamentos de su relación con lo pasional y lo irracional. Su magia, concluye Anderson, es la conversión del azar en destino,<sup>62</sup> precisamente cuando el tema del “más allá” cede su posición privilegiada al tema de la Historia, el progreso y el futuro.<sup>63</sup> Aunque su forma de amar posee un lado positivo y sublime, no deja de ser una fuerza irreductible a la razón y, peor aún, habita en una dimensión acompañado de pulsiones delirantes y destructivas. En su despliegue está siempre presente la posibilidad de un exceso que, más que narcisista, conduce a esa pasión masoquista, dominada por el padecer y el sacrificio, que caracteriza a los exaltados y a los místicos. Si el imaginario religioso produce su santoral, el nacionalista tendrá su lista de patriotas como encarnaciones de los principios. Sustituyendo a la religión, la nación y el nacionalismo amenazan ahora con transmutarse en el opio moderno de los pueblos.

La doble ambigüedad del escrito de Anderson se desarrolla desde esta discusión del lado emotivo de lo nacional. Por un lado, porque como analista desea distanciarse de su objeto, al mismo tiempo que reconocerlo y defenderlo. El investigador racionalista estudia y admira ese lado pasional que provoca su objeto de estudio. Por otro lado, porque reconocer la posibilidad del descontrol emocional de lo nacional establece los límites de su defensa. Lefort nos advertía contra los peligros de un enfoque analítico que reduce lo nacional a lo religioso. Ahora es posible plantear que esta interpretación pierde de vista dos aspectos claves del discurso nacionalista: que es un campo plural y polémico donde intelectuales modernos debaten sus proyectos modernizadores y que la invención

---

<sup>62</sup> Anderson, *Comunidades imaginada*, p. 29.

<sup>63</sup> Para esta perspectiva que relaciona el nacionalismo con la religión véase: Carlton J. H. Hayes, *El nacionalismo: una religión*. México, UTEHA, 1960; Conor Cruise O'Brien, *God Land. Reflection on Religion and Nationalism*. Cambridge, Harvard University Press, 1999.

de la nación que lleva a cabo no se teje sólo con pasión y fantasía, sino también con un rigor investigativo que se traduce en argumentos racionales relacionados con una historia real. El poder de la poética nacionalista busca reflejar la verdad de lo real y es, al mismo tiempo, producto de una mirada dual, crítica y ensalzante.

Utilicemos a otros lectores atentos de Anderson para enriquecer nuestra discusión sobre este acto de imaginar y conmover. Chakrabarty plantea que Anderson ha tenido un gran acierto al destacar la cuestión de la imaginación en la formación de la nación y del nacionalismo, pero cree que todavía no se ha profundizado en este concepto para reconocer las múltiples formas de imaginar y poder desarrollar una visión heterogénea de lo político.<sup>64</sup> Para él, y en esto está en sintonía con Anderson, la imaginación nacionalista no sólo debe describir lo real, sino representarlo como eso bello que debe ser amado, y para lograr este efecto “emocional” su poder imaginativo tiene que pretender que ha trascendido el velo de la realidad para dar cuenta de una esencia y sus elementos rutilantes. Si la nación y el nacionalismo resultan capaces de incitar lo afectivo es porque el imaginario nacionalista no sólo identifica a la nación, sino que su poder imaginativo dice develar esa hermosura, oculta tras la apariencia, que puede ser amada.

Pero, ¿es la perspectiva nacionalista la del simple amor incondicional? ¿Existe una sola manera de imaginar? ¿Para quién habla el discurso nacionalista? En este punto no se trata, como cree Anderson, de que ese lado emotivo ligado al amor abnegado sea positivo y no una pasión narcisista que se acerca a la xenofobia. A lo que quiero apuntar es a tres asuntos claves para entender el pensamiento nacionalista en el mundo colonial: al desdoblamiento de la mirada nacionalista, a la pluralidad imaginativa de distintos sectores sociales y a sus varios interlocutores. Chatterjee nos puede ayudar a elaborar

---

<sup>64</sup> Véase: Chakrabarty, *Provincializing Europe*, pp. 149-179.

algunas ideas y a explicar estas “dos maneras diferentes y contradictorias de ver la nación”, que Chakrabarty reconoce como propia de la imaginación nacionalista: el ojo crítico, que apunta a las debilidades nacionales para poder corregirlas o superarlas, y el ojo enamorado, que mira extasiado lo sublime y le murmura en secreto su condición de fascinado.<sup>65</sup>

La estrategia temática del nacionalismo, destaca Chatterjee, es dividir lo social en una dimensión material y otra espiritual. En la primera imperan los elementos modernos y las carencias del subalterno: desarrollo económico, vida política republicana y democrática, y avances técnico-científicos. Aquí, el “Otro imperial” actúa como “ideal del yo”, como vanguardia en una historia común a la que se asiste viajando en tercera clase en los vagones rezagados de la Historia. Esta es la zona donde el ojo crítico nacionalista reconoce los problemas de la nación subalterna y de la realidad colonial y busca producir propuestas políticas para su transformación. En el contexto colonial, el nacionalismo no dejó de ser un proyecto para ingresar en una modernidad ya realizada en Europa u Occidente, y su antiimperialismo estuvo acompañado de ese deseo de mimesis de las formas de vida material de ese Otro ejemplar. Se puede decir que el amor propio no impidió admirar al Otro ni ejercer el juicio, algunas veces severo, contra sí mismo. La segunda dimensión, o la zona espiritual, es el lugar de las diferencias y allí se encuentra lo propio como una esencia que perdura en la historia y “salva” o supera “lo real” dotándole de sentido. Sus elementos tienen que ver con las particularidades territoriales y

---

<sup>65</sup> Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 151. El análisis de Chakrabarty sobre el debate literario que se produce en Bengala, durante la primera mitad del siglo XX, alrededor de la figura de Rabindranath Tagore y la distinción entre prosa (ensayo-novela) y poesía, la primera sirviendo de vehículo a la mirada crítica y la segunda a la visión romántica, así como los debates entre los poetas por precisar la relación entre poesía y realidad, resultan sugerentes para futuras investigaciones. Véase también: Chatterjee, *Nationalist Thought*, pp. 36-53; *The Nation and Its Fragments*; *La nación en tiempo heterogéneo*, pp. 89-105.

culturales y con esos nexos profundos con la naturaleza y los compañeros. El ojo enamorado identifica rasgos y los celebra, encuentra el “en sí-para sí” de un ser consciente de sus hazañas y sus logros. Telúrico e histórico, heroico y optimista, el nacionalismo afirma y defiende la existencia de un “alma” que “hace” de la historia su proceso de autorrealización.

La mirada nacionalista anticolonial fue siempre selectiva en su apropiación de las ideas provenientes del campo intelectual occidental o metropolitano y en su acercamiento a la modernidad y la tradición. Más aún, fue siempre una mirada desdoblada que supo admirar y criticar al Otro y a sí. Por eso su amor propio no fue necesariamente ciego a las debilidades del Ser nacional. Su estrategia de dividir el espacio social en una dimensión material y otra espiritual le permitió elaborar esa doble mirada, crítica y amorosa, tanto del “Otro imperial” como de sí mismo. El nacionalismo anticolonial adoptó una mirada crítica de la realidad material de la sociedad subalterna y consideró acertado llevar a cabo un aprendizaje de las formas de organización de la vida material metropolitana que hacían posible su superioridad. En este punto su mirada autocrítica era al mismo tiempo un reconocimiento del Otro. Por otro lado, en el campo espiritual afirmó la existencia del ser nacional y reclamó la igualdad y hasta la superioridad de la cultura subalterna frente a la cultura utilitaria y materialista del poderoso. No obstante, incluso ante esta dimensión su mirada fue también selectiva y autocrítica y, más que la defensa incondicional de lo tradicional, consistió en una evaluación crítica de las tradiciones populares para matizarlas con concepciones de mundo más modernas. Ni siquiera al hablar de su dimensión espiritual, la mirada nacionalista fue la de un amor incondicional y la de un desprecio absoluto por las formas culturales del Otro. Las críticas al colonialismo y su

proyecto civilizador siempre estuvieron sopesadas con el reconocimiento de aspectos materiales y espirituales de ese Otro, altanero y desconsiderado, que pretendía erigirse en portavoz de la verdad histórica y expresión de las formas de vida y valores inherentes a la humanidad. El nacionalismo anticolonial fue siempre una teoría de las diferencias que postulaba la igualdad de lo diverso y su proyecto material y espiritual no fue antimoderno, “sino un intento por hacer la modernidad consecuente con el proyecto nacionalista”.<sup>66</sup>

Es importante también tener en cuenta que la cuestión de imaginar no se reduce sólo a las formas de mirar y apunta a lo que Chakrabarty llama “las vías plurales y heterogéneas de ver”.<sup>67</sup> Destacando la necesidad de discutir cómo entender la tarea de imaginar, señala que este concepto tiene una larga y compleja historia en el pensamiento occidental y que el mismo refiere no sólo al ejercicio mental o racional de un sujeto, sino también a una forma de sensibilidad ligada a lo práctico. Imaginario o imaginación es una “categoría heterogénea” donde conviven dos tipos de miradas: la de la mente del sujeto racional y la del alma, o la iluminación, que viene de la práctica o la experiencia. Chakrabarty cree que Anderson utiliza el concepto de imaginación para referir a la facultad mental de un sujeto y que esto lo lleva a reducir el nacionalismo a un discurso de las elites letradas ligado a los avances del capitalismo de imprenta. Este enfoque lo encierra en un registro historicista eurocéntrico que le impide ver la complejidad del nacionalismo anticolonial, lo que significa desconocer la pluralidad de actores y de ideas que habitan lo político, y descuidar esas otras formas de identidad nacional que provienen de una poética o sensibilidad no-racional ligada al pensamiento de las clases subalternas.

---

<sup>66</sup> Véase: Chatterjee, “La nación y sus mujeres”, en Dube (coord.) *Pasados poscoloniales*. También en: *The Nation and its Fragments*, pp. 116-134

<sup>67</sup> Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 174.

Se trata entonces de reconocer esta pluralidad de formas de imaginar y de relacionarlas con distintos actores sociales. Guha, Chatterjee y Chakrabarty apuntan que las formas de imaginar lo nacional que desarrollan los sectores populares no es una reproducción del discurso letrado que ha hecho posible el capitalismo de imprenta, ni surge de un ejercicio racional del sujeto. Se articulan desde sus prácticas colectivas y visiones religiosas. De aquí que un punto central para estudiar el nacionalismo anticolonial consista en reconocer la experiencia plural de lo simbólico-imaginario que expresa la heterogeneidad de lo político, lo que obliga a tomar conciencia de la diversidad de respuestas a las preguntas de quiénes imaginan la nación, cómo, cuándo y para qué. Si se logra comprender que no se trata de una cualidad estrictamente mental que recae en el poder cultural de la ciudad letrada, es posible atender otras formas de imaginación nacional que producen un tipo de “nacionalismo subalterno”. La “representación flotante” se torna objeto de un campo simbólico-imaginario, polémico y heterogéneo, que no puede clausurarse con una interpretación definitiva y la historia nacional deja de ser la memoria heroica de unas elites dirigiendo a sus masas descalzadas hacia su reivindicación histórica.<sup>68</sup>

Si entendemos el mundo colonial como lo que Mary Louise Pratt denomina “zonas de contacto”, “espacios sociales en los que culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo en relaciones de dominación y subordinación fuertemente asimétricas”<sup>69</sup> y conservamos el planteamiento de que el nacionalismo desdobra el mundo en una dimensión material y otra espiritual, podemos precisar que esa doble mirada, crítica y enamorada, que exhibe el discurso nacionalista hacia ambas

---

<sup>68</sup> Chakrabarty, *Provincializing Europe*, pp. 174-179.

<sup>69</sup> Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997, pp. 20-22.

dimensiones están relacionadas con el problema de quién habla de qué con quién. El campo nacionalista anticolonial es un campo plural y polémico que dialoga-debate en dos direcciones: con el Otro imperial y hacia su interior. Tomando el discurso del poderoso sobre la sociedad colonial, habla de esa “realidad” para reconocer en ella logros, privaciones y ausencias. Su planteamiento central es afirmar la nación allí donde el discurso colonial insiste en negarla. Para lograr esto lleva a cabo un proceso de “transculturación” que le permite crear un sujeto social dentro de un registro epistémico que se ha construido para negarlo o denigrarlo.<sup>70</sup> Es decir, dialoga y polemiza, aceptando una episteme y algunos de los juicios que el Otro imperial ha elaborado sobre su subordinado. Es aquí donde la mirada nacionalista es autocrítica y enamorada de los logros ajenos en la dimensión material. Es aquí que acepta sus limitaciones o su rezago y considera necesario asumir un proyecto de transformación del mundo para implantar la modernización.

Pero en este diálogo con el otro se ha desarrollado una construcción de sí, una “autoetnografía” que es la forma en que “los sujetos colonizados se proponen representarse a sí mismos de manera que se comprometen con los términos propios del colonizador”, “aquello que los otros construyen en respuesta a las mencionadas representaciones metropolitanas o en diálogo con ellas”.<sup>71</sup> El nacionalismo es un discurso que habla de sí, para sí y para el otro y encuentra esa dimensión espiritual que la palabra del poderoso no ha sido capaz de develar. El diálogo se torna entonces discusión para corregir los desaciertos de una representación que carece de realidad, de una inferiorización que sólo es prejuicio y ceguera. Es el momento de confrontar los límites

---

<sup>70</sup> Pratt, *Ojos imperiales*, pp. 24-25.

<sup>71</sup> Pratt, *Ojos imperiales*, pp. 27-28.

de la conciencia racionalista y utilitaria metropolitana. La mirada amorosa hace posible la reevaluación, dice de la presencia de un sujeto capaz de superar sus limitaciones para ingresar en la historia de manera decidida y autónoma. El ojo crítico apunta ahora a la pobreza de la racionalidad del “otro”, habla con el otro del otro y de sí.

Entonces un tercer interlocutor entra en escena. Al principio es un “otro interior” convertido en objeto o en problema, un prójimo sobre el que es necesario reflexionar para reconocer en él, ese estereotipo del subalterno elaborado por el discurso colonial. Se trata del subalterno del subalterno, de las masas, predominantemente campesinas, rurales, analfabetas, dominadas por el imaginario religioso, que constituyen un nudo objetivo en la vida de la nación. Entonces la mirada enamorada es desplazada nuevamente por la crítica y a los cambios propuestos para la dimensión material se suman una serie de modificaciones de esa dimensión espiritual dominada por las formas de vida de las masas. Para ellas, el nacionalismo anticolonial propone ampliar las políticas de gubernamentalidad que ya había iniciado el Estado colonial. Lo novedoso ahora es que éstas se presentan como transformaciones de sí, como dialéctica del espíritu que se supera realizándose, como autosalvación de las víctimas degradadas por la explotación y el dominio.

En otro momento, con la conversión del nacionalismo en movimiento político de masas, el discurso que habla del “otro interior” como damnificado se transforma en deseo de representación, en forma de conciencia de éste portada por las élites letradas y políticas que cumplen con su misión de representarlas y dirigir las. El discurso nacionalista pierde su acento elitista y se populariza y, sin dejar de ser autocrítico, plantea la existencia del pacto ineludible de la conciencia y el trabajo, de la ciudad letrada con las

masas populares. Los ojos enamorados celebran la santa alianza y sirven para organizar las fuerzas que asaltarán la historia. El diálogo con el “Otro imperial” se encuentra en crisis y la mirada crítica encuentra en éste ese objeto repulsivo y vituperable. Así se va enriqueciendo la doble mirada según el hablar de sí encuentra sus tres interlocutores y los ojos del alma y los ojos de la conciencia se desplazan constantemente en el discurso, dependiendo de qué se habla y con quién.

Regresemos al análisis de Anderson sobre el significado de la nación como comunidad imaginada. Tres planteamientos quedan por discutir. El primero sostiene que “la nación se imagina *limitada* porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a mil millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la humanidad”.<sup>72</sup> El nacionalismo se presenta como un discurso que se opone a la noción homogénea de humanidad postulando la existencia de una pluralidad de comunidades diferentes que constituyen en su diversidad lo universal. Su teoría de los límites apunta a esa doble estrategia de cohesionar y separar Estados y sociedades construyendo la unidad hacia el interior y expulsando las diferencias hacia el exterior de los bordes imaginados.

El aspecto más importante y polémico de este planteamiento está relacionado con los criterios que se utilizan para la construcción imaginaria de esas “fronteras finitas, aunque elásticas” que hacen posible distinguir entre “nosotros” y los “otros”. Así, por ejemplo, se pueden manejar elementos de la naturaleza para precisar un territorio nacional que, con su flora y su fauna, hace de la identidad un resultado del lugar de nacimiento. También es posible utilizar criterios genéticos o raciales para convertir los límites en un asunto de herencia y genealogía. Otros criterios fronterizos pueden

---

<sup>72</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, pp. 24-25.

organizarse con elementos culturales, como el idioma y la religión, y una historia compartida y recordada. No hay que olvidar que la mayoría de los intelectuales nacionalistas y de los estudiosos del nacionalismo consideran que en la formación de una nación se necesitan uno o más de estos elementos. Pero lo fundamental es que estos criterios pueden llegar a producir visiones distintas que debaten en torno a la identidad nacional y, más aún, que no todas estas fronteras imaginadas –geográficas, raciales, culturales o históricas- son igual de porosas o de elásticas. Además, si bien es posible decir que los criterios que se emplean y la dureza de estos bordes es un asunto político-intelectual, hay que tener presente que existe en este ejercicio de construcción, más allá del posible elemento que lo fundamenta, un gesto de diferenciación excluyente que amenaza con avivar el lado emotivo de un Narciso deslumbrado frente al espejo.

Sin lugar a dudas, son estas ideas de la pluralidad de naciones y sus límites las que resultan poco confiables en esta época que le ha dado rienda suelta a la furia desbocada del capital globalizador. Para los críticos del nacionalismo, en nuestro tiempo asistimos a un capítulo inédito de una historia que se universaliza bajo el empuje de las fuerzas del capital, los nuevos medios de comunicación de masas y los movimientos poblacionales. En éste, las particularidades nacionales y la soberanía del estado-nación han quedado en condiciones precarias. Si la nación y el nacionalismo han sido fenómenos modernos, entonces la salida o la transformación de la modernidad significan, si no su desaparición, su debilitamiento. Lo nacional sobrevive, pero como un lastre del pasado que permanece peligrosamente activo en las luchas políticas que se llevan a cabo en esos Estados rezagados de la historia que, en sus crisis, ven aparecer nacionalismos étnicos xenofóbicos que despliegan una política despiadada de desprecio a lo diferente y

amenazan con la secesión o la fragmentación político-territorial. El hecho de que muchos de los llamados estados-naciones sean en realidad Estados organizados en un espacio donde habitan varios grupos étnicos y el fracaso del estado-nación para homogeneizar su población y disolver, allí donde existe, su pluralidad cultural han desatado una serie de conflictos violentos que le han hecho difícil a la razón liberal distinguir entre “los buenos” y “los malos”.

La paradoja de esta situación política contemporánea es que lo nacional sigue siendo el albergue ideológico y psicológico que comparten opresores y oprimidos, genocidas y víctimas. Y es así porque, en su indeterminación radical, esa “representación flotante” que es el pueblo-nación se enarbola desde distintos posicionamientos y hace posible afirmar diversos proyectos políticos. Desde el Estado, grupos de poder intentan imponer políticas étnicas de destrucción de otros grupos que, a su vez, presentan sus reclamos políticos como nacionalidades que buscan establecerse como Estado para protegerse de sus enemigos y adquirir presencia en el espacio internacional. Aquí, en este campo de luchas, resulta relevante la defensa de los derechos humanos que ha realizado Lefort, porque ese significativo vacío sirve para cuestionar los actos de poder que se realizan desde la idea de una nacionalidad homogénea amoldada plenamente a su Estado. Claro está, la importancia de los derechos del hombre no significa el fin de lo nacional o la tesis de que el proyecto democrático sólo puede ser defendido desde el cosmopolitismo humanista. Ni Lefort, ni Anderson asumen posiciones de este tipo. Este último se niega abiertamente a formar parte del coro de universalistas que proclaman y reclaman la muerte de la nación y del nacionalismo. Sus tesis son que el fin de la era del nacionalismo no es lo que define nuestro tiempo y que los discursos que imaginan la nación no deben

confundirse con los discursos sobre las razas y las políticas de identidad etnificadas. El pueblo-nación continúa siendo una representación fundamental para el proyecto democrático y su presencia, abierta o soterrada, ayuda a comprender esas dos contradicciones que dominan las luchas políticas actuales: que grupos contendientes se definan como pueblos-naciones para plantear sus reclamos y que lo pensado por algunos como defensa de los derechos humanos sea para las víctimas su derecho a la autodeterminación nacional, su humanidad afirmada y reconocida desde su nacionalidad.<sup>73</sup>

El otro planteamiento de Anderson es que la nación “se imagina *soberana* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado. ... La garantía y el emblema de esta libertad es el Estado soberano”.<sup>74</sup> Con esta posición se completa su tesis de la nación como comunidad política y se establecen los nexos del nacionalismo decimonónico con las luchas políticas del siglo XVIII. Pero como ya señalamos, afirmar que la nación se imagina soberana significa reducir el nacionalismo a un discurso ligado a la práctica política que adopta como único proyecto el estado-nación. Esta definición relega a un segundo plano los discursos nacionales y los movimientos políticos nacionalistas que definen la nación como una comunidad cultural que puede aspirar o no a tener su propio Estado. Si atendemos a la pluralidad de versiones que forman el campo discursivo nacionalista descubrimos que la nación puede afirmarse como comunidad cultural, aunque carezca de soberanía, y que lo que postula todo discurso nacionalista es su derecho a la autodeterminación. El nacionalismo es un campo discursivo que posee un

---

<sup>73</sup> Véase: Anderson, *Spectre of Comparisons*, pp. 29-74.

<sup>74</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 25.

nexo permanente con lo político, pero su acción abiertamente política refiere, como ha señalado Chatterjee, a una fase de su desarrollo. La nación comienza a ser imaginada en el campo simbólico-discursivo moderno de la ciudad letrada y en la experiencia de las masas, y es con posterioridad que se relaciona con movimientos políticos y asume como su proyecto el Estado soberano. Olvidar esto puede llevar el análisis de los procesos de formación de identidades nacionales, sobre todo en los países coloniales, a la conclusión equivocada de que lo nacional se encuentra ausente porque es imposible encontrar sus manifestaciones políticas.<sup>75</sup>

Anderson cierra su análisis señalando que la nación “se imagina como *comunidad* porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe como un compañerismo profundo, horizontal”.<sup>76</sup> Imaginar la nación no es sólo establecer sus límites y destacar su voluntad soberana, sino también afirmarla como unidad familiar. En la imaginación nacionalista, la nación se piensa como unidad transclasista y los conflictos sociales internos quedan borrados o se plantean como resultados de amenazas provenientes de otros grupos nacionales o de otros estados-naciones. Esta noción de comunidad integrada es fundamental para la movilización política de las masas y desde ella se pueden producir posiciones éticas que ayuden a la convivencia y la experiencia democrática. No obstante, y como señaló Lefort, los límites de esta representación de lo social están en su incapacidad para borrar las diferencias y conflictos que atraviesan la vida social. La idea

---

<sup>75</sup> Sobre la teoría de las fases véase: Chatterjee, *Nationalist Thought*, pp. 1-53. Para una lectura que afirma la inexistencia de lo nacional en el mundo hispanoamericano antes de las guerras de independencia porque no es posible identificar ningún movimiento político que lo manifestara véase: Francois-Xavier Guerra, “La nación en América hispánica. El problema de los orígenes”, en Marcel Gauchet y otros, *Nación y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997, pp. 97-120; “El soberano y su reino”, en Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones*, pp. 33-61; *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México, Fondo de Cultura Económica, Editorial Mapfre, 2000.

<sup>76</sup> Anderson, *Comunidades imaginadas*, p. 25.

de comunidad integrada puede servir para ocultar la desigualdad y el dominio e imponer, hacia el interior, un régimen con pretensiones totalitarias y, hacia el exterior, la imagen de un espacio poblado por enemigos inferiorizados que pueden ser objetos de una guerra justa. Además, este discurso sobre el “compañerismo profundo y horizontal” esconde estrategias de poder paternalistas que consideran siempre como vanguardia dirigente a esos sacrificados propietarios de la palabra que se han lanzado al combate en el espacio público para dirigir y representar a su comunidad.

La historia política moderna refiere al conflicto y a una diversidad que no puede ser negada con una historia global o universal que reduzca las experiencias de los pueblos periféricos a los capítulos tardíos de un drama compartido y ya actuado en los países avanzados. Analizar el campo discursivo nacionalista y el papel de esa comunidad imaginada que es la nación significa comprender que éste ha sido un discurso múltiple y polémico, que ha tenido historias distintas en diferentes contextos y que en cada uno de éstos atraviesa por distintos momentos ideológico-políticos. Es también, entender que la nación como comunidad imaginada no se construyó sólo desde el registro letrado y ha sido pensada, de manera autónoma, por las formas de conciencia que han servido para articular la práctica política de las clases subalternas.

El pueblo-nación, más allá de los criterios que se empleen para su invención, es esa “representación flotante” que refiere a un sujeto social fundante del poder y del Estado. Su historia ha estado estrechamente relacionada con las luchas contra el absolutismo, el dominio colonial y la opresión de comunidades étnicas dentro de Estados ya constituidos. También ha tenido que ver con propuestas de grupos de poder que buscan diferenciarse de los que definen como “Otros”, se encuentren éstos en su interior

o exterior. Su lugar, como parte de la dimensión simbólica de lo político, le permite cumplir múltiples funciones: de legitimación del poder, de fundamento para resistir el mismo, de representación integradora que provee de sentido a la vida social. Su vigencia está ahí, en esa diversidad de tareas que las tendencias fragmentadoras y globalizadoras actuales no han logrado realizar sustentándose en nuevos significantes, llámese movimientos sociales, humanidad o multitud.

La experiencia democrática se ha desarrollado desde esas dos “representaciones flotantes” que son el pueblo-nación y el hombre. Históricamente, ambas han hecho equipo para producir propuestas democratizadoras que son, al mismo tiempo, proyectos para una comunidad y una humanidad imaginadas. También es necesario tener presente que la relevancia que han tenido se ha transformado, a lo largo de la historia moderna, según las particularidades económico-política de distintas sociedades han condicionado sus usos en el campo intelectual y político. Es posible reconocer que en algunos contextos histórico-sociales, como en los países coloniales, el significante pueblo-nación ha resultado dominante en la articulación de la resistencia y las luchas de liberación de los oprimidos; mientras que en otros, la propuesta democrática se ha organizado como defensa de los derechos del hombre contra Estados que dicen representar al pueblo y adoptan formas autoritarias de dominio. Lefort ya ha reconocido este papel de los derechos del hombre en la confrontación contra el totalitarismo.

Hoy, algunos creen que estamos asistiendo al final de este convenio y que a la democracia sólo le queda atrincherarse en un fundamento humanista para poder confrontar los Estado autoritarios y los conflictos interétnicos. Esta es una conclusión apresurada que olvida su historia y su dinámica actual. En el debate teórico y político

contemporáneo las fuerzas democráticas están organizándose en múltiples lugares, desde locales hasta globales, pero continúan siendo tres sujetos principales de este drama: el individuo, el pueblo-nación y la humanidad.<sup>77</sup> La democracia nunca se ha construido desde un sólo lugar y ha necesitado siempre de la pluralidad. Es claro que individuo, pueblo-nación, clase y humanidad son esos sujetos imaginados que han jugado papeles de primer orden en su realización histórica. De aquí que sea difícil sostener que su única posibilidad esté en apostar al humanismo frente a lo nacional y al individualismo utilitario. El conflicto político-ideológico de nuestros días no permite una conclusión semejante y es posible reconocer que lo nacional y lo humano siguen combinándose para hacer posible propuestas democráticas.

Si nos atenemos a esos conflictos políticos modernos relacionados con lo étnico-nacional,<sup>78</sup> es posible decir que los mismos son pensados y promovidos desde cuatro perspectivas que utilizan de distintas maneras los significantes modernos de hombre y pueblo-nación. La primera es manejada por grupos de poder que, desde el Estado, se definen como representantes del pueblo-nación y buscan implantar políticas de exclusión y, de ser necesario, de destrucción de otros grupos étnicos considerados como extraños y enemigos internos. Un nacionalismo oficial defiende la unidad político-territorial del Estado como casa de una nación y el proyecto democrático pasa a un segundo plano. La

---

<sup>77</sup> Estoy dividiendo el concepto hombre en sus dos polos porque estos constituyen dos tradiciones que han hecho posible el discurso de los derechos del hombre: el individualismo liberal y el humanismo cosmopolita. Las tensiones entre estas dos manos de un mismo cuerpo discursivo no pueden ser discutidas aquí pero creo necesario dejar planteado que los derechos del hombre se han pensado como derechos del individuo y como derechos de la humanidad o, si se quiere, como derechos civiles que refieren a las relaciones del individuo-ciudadano con su Estado y como derechos humanos por encima del Estado y su orden jurídico.

<sup>78</sup> Véase: Mary Kaldor, *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*. Barcelona, Tusquets, 2001; Richard Caplan and John Feffer (eds.), *Europe's New Nationalism. States and Minorities in Conflict*. New York, Oxford University Press, 1996; Rogers Brubaker, *Nationalism Reframed. Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

segunda sería el discurso de resistencia de esas víctimas del nacionalismo oficial que se fundamenta también en una idea de pueblo-nación para postular las diferencias y reclamar un reconocimiento y hasta la constitución de un orden político propio para la comunidad amenazada. Un nacionalismo de resistencia afirma la existencia de una nacionalidad y se propone un proyecto secesionista que considera que la experiencia democrática sólo es posible a partir de la construcción de un Estado propio.

En tercer lugar estaría esa conciencia liberal cosmopolita que cree posible intervenir en el conflicto entre las dos perspectivas anteriores manejando el significante de derechos humanos para confrontar el discurso nacional de los poderosos y desconocer la defensa de su identidad nacional que llevan a cabo las víctimas. Desde esta posición, el conflicto deja de ser un asunto nacional o étnico y pasa a convertirse en un problema que afecta a la totalidad imaginada de los habitantes del planeta. Colocados más allá del mal nacional, superados o escondidos sus intereses nacionales, los portadores de esta lectura insisten en destacar los límites del significante pueblo-nación y del nacionalismo, como teoría para las diferencias que finalmente resulta antidemocrática. Aunque su objetivo es defender a las víctimas de los nacionalismos oficiales, descuidan las formas que éstas desarrollan para autorrepresentarse: ese doble registro en el que los oprimidos buscan defender su humanidad y su pertenencia a una comunidad imaginada.

La cuarta es un cosmopolitismo civilizador que ha sustituido el sueño evangelizador de la primera fase histórica de la modernidad, el racialismo y los nacionalismos jingoístas como nuevo discurso de los Estados poderosos frente al “desorden internacional”. El tema de los derechos humanos, que manejaron con inteligencia las potencias capitalistas para socavar los totalitarismos de izquierda, surge

ahora como la nueva conciencia ética para el reordenamiento de los Estados poscoloniales de la periferia y de los Estados en bancarrota que se han ido desintegrando luego del colapso del bloque soviético. El cosmopolitismo es aquí máscara del poder, propuesta para la creación de un bloque histórico de los antiguos dueños de la tierra, una benevolencia armada para salvar a los otros de sus propias taras políticas.<sup>79</sup>

Ante este panorama político e intelectual me parece pertinente promover y asegurar la experiencia democrática desde esas dos “representaciones flotantes” que son los derechos del hombre y el pueblo-nación. Esta defensa debe tener en cuenta los diversos movimientos sociales y la constante discusión sobre la comunidad imaginada. También debe estar atenta a los grupos de poder que intentan clausurar el debate en el espacio público y no puede olvidar que se trata de un asunto que debe desarrollarse desde distintos significantes, entre los que pueden destacarse los derechos civiles del ciudadano frente al Estado, el derecho de autodeterminación de las naciones y los derechos humanos. Es una lucha para impedirle a los poderosos camuflajear sus pretensiones de dominio con una nueva versión de la misión civilizadora de la nación superior o con un falso universalismo humanista atrapado en una episteme racionalista eurocéntrica que pretende definir los rasgos de la humanidad desde el retrato imaginado del hombre europeo. La empresa etnocida de la evangelización de América bajo un proyecto universalista religioso no puede repetirse desde un cosmopolitismo occidentalocéntrico

---

<sup>79</sup> Badiou ha reconocido cómo el discurso liberal capitalista-parlamentarista concluye que el mercado y Estado de Derecho son las metas de la humanidad y despolitiza la política para convertirla en un asunto de elecciones, parlamentos y derechos. Una civilización brutal oculta su violencia intrínseca tras la idea de que la política ya no está referida al conflicto, el dominio y la explotación, sino a los individuos, la elección numérica y la propiedad que hace posible el orden jurídico. Este discurso imperial liberal es el que ha utilizado los derechos del hombre para legitimar la guerra y la destrucción. Véase: Alain Badiou, *Para un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006; *El siglo*. Buenos Aires, Manantial, 2005.

que habla desde lo abstracto para proponer como libertad, la universalización del mal gusto en el McWorld y las guerras justas del bloque civilizador contra sus detractores.<sup>80</sup>

La idea de pueblo-nación ha sido parte esencial del proyecto emancipador y de la experiencia democrática y es muy apresurado concluir que la lógica del capital globalizado ha sido capaz de sustituirla con un nuevo principio constituyente. La universalización del capital, que alegremente anuncia el discurso neoliberal, se topa con su propio desarrollo desigual y con las diferencias y reclamos de los pueblos subalternos. La globalización, que alcanza sus éxitos y desecha los escombros a los pies del ángel, no ha podido borrar lo diverso y las resistencias contra sus pretensiones de uniformidad. No se trata sólo de un asunto cultural o lingüístico, sino de los problemas de desigualdad y dominio que impone el capital. Si la ética del individuo avaro no es capaz de crear los lazos de solidaridad y convivencia y, sobretudo, proveer de sentido a la vida social, tal parece que esas “representaciones flotantes” modernas que son el hombre con derechos y el pueblo-nación continúan siendo importantes para la apuesta democrática. Seguimos discutiendo y teorizando sobre el pueblo-nación porque todavía el poder y las ambiciones están obligados a presentarse como sus servidores y representantes, pero también porque los subalternos encuentran aquí un lugar de identidad desde donde impulsar proyectos democráticos.

---

<sup>80</sup> Para consultar distintas posiciones críticas véase: Samir Amin, *Más allá del capitalismo senil: por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires, Paidós, 2003; Alain Joxe, *El imperio del caos*. Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2003; Ellen Meiksins Wood, *Empire of Capital*. London, Verso, 2003; Benjamin R. Barber, *El imperio del miedo*. Barcelona, Paidós, 2004; Michael Mann, *El imperio incoherente. Estados Unidos y el nuevo orden internacional*. Barcelona, Paidós, 2004; David Harvey, *El nuevo imperialismo*. Madrid, Akal, 2005; Alain Badiou, *Circunstancias*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005; *Filosofía del presente*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005; Tzvetan Todorov, *El nuevo desorden mundial*. Barcelona, Península, 2008; Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. Madrid, Siruela, 2007.

Los derechos humanos y el pueblo-nación siguen activos como fuerzas positivas en la incertidumbre democrática. En algunas ocasiones se acompañan para proponer formas de resistencia al poder e innovaciones políticas democratizadoras. En otras se confrontan, como cuando el Estado habla en nombre de la nación y pretende cerrarse sobre su orden jurídico desconociendo la pluralidad conflictiva de la vida social, la presencia en su interior de las diferencias y la vida de esos “otros humanos” que, más allá de la ley y de la legalidad, reclaman un lugar y obligan a una discusión sobre la justicia. La experiencia democrática debe ser animada desde un espacio público en el que se debatan permanentemente los significantes políticos de la modernidad, reconociendo el poder como un “lugar vacío” y las “representaciones flotantes” como sujetos imposibles de personificar y precisar. Si de debatir sobre significados y proyectos vive la experiencia democrática, entonces hablar “de lo que somos” y “queremos ser” sólo puede ser una forma de ayudar a forjar ese espacio-tiempo abierto en el que los seres humanos están dispuestos a reconocerse como iguales y diferentes. Para elevarse, la propuesta democrática todavía necesita de sus muchas alas.