

Etienne Balibar

La forma nación: Historia e ideología*

www.omegalfa.es

Biblioteca Libre

[...] un "pasado" que nunca estuvo presente y que no lo estará nunca." Jacques Derrida, Marges de la philosophie, París, 1972, pág. 22.

La historia de las naciones, empezando por la nuestra, se nos ha presentado siempre con las características de un relato que les atribuye la continuidad de un sujeto. De este modo, la formación de la nación aparece como la culminación de un "proyecto" secular, jalonado de etapas y de tomas de conciencia que los perjuicios de los historiadores presentarán como más o menos decisivas (¿dónde colocar los orígenes de Francia? ¿en los antepasados galos? ¿en la monarquía de los Capetos? ¿en la revolución de 1789? etc.); pero que, de todas formas, se inscriben en un esquema idéntico: el de la manifestación de la personalidad nacional. Una representación semejante constituye ciertamente una ilusión retrospectiva, pero traduce también realidades institucionales condicionantes. La ilusión durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación más o menos unívoca, se transmiten una sustancia invariable. Consiste también en creer que esta evolución, cuyos aspectos seleccionamos retrospectivamente de forma que nos percibamos a nosotros mismos como su desenlace, era la única posible, representaba un destino. Proyecto y destino son las dos figuras simétricas de la ilusión de la identidad nacional. Los "franceses" de nuestros días (la tercera parte de los cuales tiene al menos un antepasado "ex-

* Fuente: El texto corresponde al capítulo V de "Raza, Nación y Clase, de Etienne Balibar, ed.IEPALA Textos, Madrid.

tranjero"⁽¹⁾) sólo están vinculados colectivamente a los súbditos del rey Luis XIV (por no hablar de los galos) por una sucesión de hechos contingentes cuyas causas no tienen nada que ver con el destino de "Francia", el proyecto de "sus reyes" o las aspiraciones de "su pueblo".

Esta crítica no nos debe ocultar la efectividad de los mitos del origen nacional, tal y como se percibe en la actualidad. Un solo ejemplo absolutamente convincente: la Revolución francesa, por las mismas apropiaciones contradictorias de la que no deja de ser objeto. Es posible sugerir (con Hegel y Marx) que, en la historia de cada nación moderna nunca hay más que un único episodio revolucionario fundador, cuando lo hay. (Eso explicaría a un tiempo la tentación permanente de repetir sus formas, de limitar sus episodios y sus personajes, y la tentación de anularlo, propia de los partidos "extremistas", ya sea probando que la identidad nacional viene de antes de la revolución que sería la culminación de la primera). El mito de los orígenes y la continuidad nacionales, cuyo lugar se ve claramente en la historia contemporánea de las naciones "jóvenes" surgidas de la descolonización, como la India y Angola (aunque se tiene tendencia a olvidar que también lo han fabricado las naciones "antiguas" en el transcurso de los últimos siglos), es una forma ideológica efectiva, en la que se construye cotidianamente la singularidad imaginaria de las formaciones nacionales, remontándose desde el presente hacia el pasado.

Del Estado "prenacional" al Estado-nación.

¿Cómo tener en cuenta esta distorsión? Los "orígenes" de la formación nacional remiten a una multiplicidad de instituciones de antigüedad muy desigual. Algunas son efectivamente muy antiguas: la institución de las lenguas del Estado, diferentes de

¹ Cf. el libro de Gérard Noiriel, *Le Creuset français*, Editions du Seuil, 1988.

las lenguas sagradas del clero y de las hablas "locales" (con fines estrictamente administrativos en un principio y luego como lenguas aristocráticas) se remonta en Europa a la Alta Edad Media. Está ligada a la autonomización y a la sacralización del poder monárquico. La formación progresiva de la monarquía absoluta provocó además efectos de monopolio monetario, de centralización administrativa y fiscal, de uniformización jurídica y de "pacificación" interior relativas. De este modo, revolucionó las instituciones de la frontera y del territorio. La Reforma y la Contrarreforma precipitaron la transición de la competencia entre la Iglesia y el Estado (entre el Estado eclesiástico y el Estado laico) hacia su complementariedad (en el fondo, la religión de Estado).

Todas estas estructuras se nos presentan retrospectivamente como prenacionales porque han hecho posibles algunos rasgos del Estado nacional, al que se incorporarán finalmente con más o menos cambios. Podemos, pues, levantar acta de que la formación nacional es el resultado de una larga "prehistoria". No obstante, ésta es esencialmente diferente del mito nacionalista de un destino lineal. En primer lugar, consiste en una multiplicidad de acontecimientos cualitativamente diferentes, desfasados en el tiempo, ninguno de los cuales implica los siguientes. A continuación, estos acontecimientos no pertenecen por naturaleza a la historia de una nación determinada. Han tenido como marco otras unidades políticas diferentes de las que nos parecen hoy en día dotadas de una personalidad étnica original (de este modo, al igual que en el siglo XX el aparato estatal de la colonización ha prefigurado el de las "naciones jóvenes": la Edad Media europea vio cómo el Estado moderno se esbozaba dentro del marco de "Sicilia", "Cataluña" o "Borgoña"). Ni siquiera pertenecen por naturaleza a la historia del Estado-nación, sino también a otras formas rivales (por ejemplo, la forma "imperial"). Lo que los ha inscrito a posteriori en la prehistoria de la forma nación es un encadenamiento de relaciones coyunturales y no una línea de

evolución necesaria. Lo característico de los Estados, sean cuales fueren, es representar el orden que instituyen como eterno; pero la práctica demuestra que lo que ocurre es más o menos lo contrario.

Es cierto que todos estos acontecimientos, al repetirse, al integrarse en nuevas estructuras políticas, han desempeñado un papel efectivo en la génesis de las formaciones nacionales. Se debe precisamente a su carácter institucional, a que hacen intervenir al Estado en la forma que entonces era la suya. En otras palabras, aparatos de Estado no nacionales, con objetivos completamente diferentes (por ejemplo, dinásticos) han producido progresivamente los elementos del Estado nacional o, si se quiere, se han "nacionalizado" involuntariamente y han comenzado a nacionalizar la sociedad (pensemos en la resurrección del derecho romano, en el mercantilismo, en el sometimiento de las aristocracias feudales, en la formación de la doctrina de la "razón de Estado", etc.). Cuanto más nos acercamos al periodo moderno, más importante nos parece la fuerza que ejerce la acumulación de estos elementos. Esto plantea la cuestión decisiva del umbral de irreversibilidad.

¿En qué momento, por qué razones se traspasó este umbral que, por una parte, hizo aparecer la configuración de un sistema de Estados soberanos y, por otra, impuso la difusión paso a paso de la forma nación a la práctica totalidad de las sociedades humanas, a lo largo de dos siglos de conflictos violentos? Admito que este umbral (evidentemente, imposible de identificar con una fecha única ²) corresponde al desarrollo de las estructuras de mercado y de las relaciones de clase propias del capitalismo moderno (especialmente, la proletarianización de la fuerza de traba-

² No obstante, si hubiera que elegir simbólicamente una, se podría señalar la mitad del siglo XVI: final de la conquista española del Nuevo Mundo, fragmentación del imperio de los Habsburgo, final de las guerras dinásticas en Inglaterra, principio de la guerra de independencia holandesa.

jo que la sustrae progresivamente de las relaciones feudales y corporativas). Sin embargo, esta tesis, que se suele dar por buena, requiere algunas precisiones.

Es completamente inviable "deducir" la forma nación de las relaciones de producción capitalistas. La circulación monetaria y la explotación del trabajo asalariado no tienen por qué implicar una forma de Estado determinada. Además, el espacio de realización, que sí está implicado por la acumulación (el mercado mundial capitalista) incluye una tendencia intrínseca a superar cualquier limitación nacional que pudieran instituir fracciones determinadas del capital social o que se pudiera imponer por medios "extraeconómicos". En estas condiciones, ¿se puede seguir viendo en la formación de la nación un "proyecto burgués"? Es probable que esta formulación (que el marxismo toma de las filosofías liberales de la historia) sea a su vez un mito histórico. Sin embargo, creo que podríamos superar la dificultad tomando de Braudel y de Wallerstein el punto de vista que conecta la formación de las naciones, no con la abstracción del mercado capitalista, sino con su forma histórica concreta: la de una "economía-mundo" que ya estaba organizada y jerarquizada en un "centro" y una "periferia", a los que corresponden métodos diferentes de acumulación y de explotación de la fuerza del trabajo y entre los cuales se establecen relaciones de intercambio desigual y de dominio.⁽³⁾

Las unidades nacionales se crean a partir de la estructura global de la economía-mundo, en función del papel que desempeñan en ella en un periodo dado, empezando por el centro. Mejor aún: se crean unas contra otras como instrumentos rivales en

³ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, Economie et capitalisme*, vol. 2, *Les Jeux de l'échange*; vol. 3, *Le Temps du monde*, A. Colin, París, 1979; Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, vol. 1, *Capitalist Agriculture and the Origin of the European World—Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, 1974; vol. 2, *Mercantilism and the Consolidation of the European World—Economy*, Academic Press, 1980.

el control del centro sobre la periferia. Esta primera precisión es fundamental, porque reemplaza el capitalismo "ideal" de Marx, y sobre todo de los economistas marxistas, por un "capitalismo histórico" en el que los fenómenos precoces del imperialismo y la articulación de las guerras con la colonización desempeñan un papel decisivo. En cierto sentido, toda "nación" moderna es un producto de la colonización: siempre ha sido en algún grado colonizadora o colonizada y, a veces, ambas cosas.

Hay que hacer otra precisión. Una de las observaciones más sólidas de Braudel y Wallerstein consiste en demostrar que, en la historia del capitalismo, *han aparecido formas "estatales" diferentes de la forma nacional* y durante un tiempo han competido con ella, antes de que acabara desechándolas o instrumentalizándolas: la forma del *imperio* y, sobre todo, la de la *red* política y comercial transnacional, centrada en una o varias *ciudades*.⁴ Esta forma nos demuestra que no había una forma política "burguesa" en sí, sino varias (se puede tomar el ejemplo de la Hansa; pero la historia de las Provincias Unidas en el siglo XVII está estrechamente determinada por esta alternativa que repercute sobre toda la vida social, incluida la religiosa y la intelectual). En otras palabras, la burguesía capitalista naciente parece haber "dudado", según las circunstancias, entre varias formas de hegemonía. Digamos más bien que había *burguesías diferentes*, ligadas a sectores diferentes de explotación de los recursos de la economía-mundo. Si se impusieron las "burguesías nacionales", incluso antes de la revolución industrial (pero al precio de "retrasos" y de "compromisos", es decir, de fusiones con otras clases dominantes), es probablemente porque tenían necesidad de emplear la fuerza armada de los Estados existentes en el exterior y en el interior y porque debían someter al campesinado al nuevo orden económico, penetrar en el campo para convertirlo en

⁴ Cf. Braudel, *Le Temps du monde*, op. cit., pág. 71 y sig.; Wallerstein, *Capitalist Agriculture...*, op. cit., pág. 165 y sig.

mercado de compradores de bienes manufacturados y en yacimientos de fuerza de trabajo "libre". En definitiva, son las configuraciones concretas de la lucha de clases y no la "pura" lógica económica lo que explica la formación de los Estados nacionales, cada uno con su historia, y la correspondiente mutación de las formas sociales en formas nacionales.

La nacionalización de la sociedad

La economía-mundo no es un sistema autorregulado, globalmente invariable, cuyas formaciones sociales se limiten a los efectos locales: es un sistema de condicionamientos sometidos a la dialéctica imprevisible de sus contradicciones internas. Es globalmente necesario que el control de los capitales que circulan por todo el espacio de acumulación se realice en el centro, pero la *forma* en la que se ha operado esta concentración ha sido objeto de una lucha constante. El predominio de la forma nación vino de que, localmente, permitía (al menos en todo un periodo histórico) dominar luchas de clase heterogéneas y hacer surgir de ellas no sólo una "clase capitalista", sino *burguesías* propiamente dichas, burguesías de Estado, capaces de ejercer una hegemonía política, económica y cultural y *producidas* a su vez por esta hegemonía. Burguesía dominante y formaciones sociales burguesas se constituyeron recíprocamente a través de un "proceso sin sujeto", reestructurando el Estado en la forma nacional y modificando la situación del resto de las clases, lo que explica la génesis simultánea del nacionalismo y del cosmopolitismo.

Por muy simplificada que sea, de esta hipótesis se deriva una consecuencia esencial para el análisis de la nación como forma histórica: tenemos que renunciar de una vez por todas a los esquemas lineales de evolución, no sólo en términos de modos de producción, sino en términos de formas políticas. A partir de ese

momento, nada nos impide examinar si, en una nueva fase de la economía-mundo, tienden a formarse de nuevo estructuras estatales en competencia con el Estado-nación. En realidad, hay una estrecha solidaridad implícita entre la ilusión de una evolución necesaria, unilineal, de las formaciones sociales y la aceptación acrítica del Estado-nación como "forma definitiva" de la institución política, destinada a perpetuarse indefinidamente (a no ser que dé paso a un hipotético "final del Estado").⁽⁵⁾

Para poner de manifiesto la indeterminación relativa del proceso de constitución y de evolución de la forma nación, partamos de una pregunta voluntariamente provocadora: *¿Para quién es ya demasiado tarde?* Es decir: ¿cuáles son las formaciones sociales que, a pesar del condicionamiento global de la economía-mundo y del sistema de Estados originado por ella, ya no pueden realizar completamente su transformación en naciones, como no sea de forma puramente jurídica y al precio de interminables conflictos sin solución decisiva? Una respuesta *a priori*, incluso una respuesta general, sería sin duda imposible, pero es evidente que la cuestión se plantea no sólo para las "naciones nuevas", creadas después de la descolonización, la transnacionalización de los capitales y de las comunicaciones, la creación de máquinas de guerra planetarias, etc., sino también para las "naciones antiguas", a las que también afectan actualmente los mismos fenómenos.

Podemos estar tentados de decir que es demasiado tarde para que los Estados independientes, formalmente iguales y representados en las instituciones llamadas precisamente "internacionales", se conviertan todos en naciones autocentradas, cada una

⁵ Desde este punto de vista no es nada raro que la teoría marxista "ortodoxa" de la sucesión lineal de las formas de producción se haya oficializado en la URSS con el triunfo del nacionalismo, sobre todo teniendo en cuenta que permitía que el "primer Estado socialista" se representara como la nueva nación universal.

con su o sus lenguas nacionales de cultura, de administración y de comercio, con su poderío militar independiente, su mercado interior protegido, su moneda y sus empresas que compiten a escala mundial y, sobre todo, con su burguesía dirigente (tanto si se trata de una burguesía capitalista privada como de una "nomenclatura" de Estado, ya que, de una forma u otra, cualquier burguesía es una burguesía de Estado). También podemos estar tentados de decir todo lo contrario: el campo de la reproducción de las naciones, del despliegue de la forma nación, ya sólo está abierto actualmente en las antiguas periferias y semiperiferias; por lo que se refiere al viejo "centro", ha entrado, en diversos grados, en la fase de descomposición de las estructuras nacionales, ligadas a las formas antiguas de su dominio, aunque el resultado de una descomposición como ésta es incierto y lejano. No obstante, está claro que, según esta hipótesis, las naciones venideras no serían semejantes a las del pasado. El hecho de que se asista ahora mismo en todos los puntos (Norte y Sur, Este y Oeste) a una escalada general del nacionalismo no permite resolver este tipo de dilema; es una consecuencia de la universalidad formal del sistema internacional de los Estados. El nacionalismo contemporáneo, sea cual fuere su lenguaje, no dice nada sobre la edad real de la forma nación en relación con el "tiempo del mundo".

En realidad, para tratar de ver un poco más claro, hay que hacer intervenir otra característica de la historia de las formaciones nacionales. Es lo que llamaría *la nacionalización retrasada de la sociedad*, que se aplica en primer lugar a las naciones antiguas. Lleva tanto retraso que se aparece, a fin de cuentas, como una tarea infinita. Un historiador como Eugen Weber (y otros estudios que vinieron después) demuestra claramente que, en el caso de Francia, la escolarización generalizada, la unificación de las costumbres y de las creencias a través de las migraciones de mano de obra interregionales y del servicio militar, la subordi-

nación de los conflictos políticos y religiosos a la ideología patriótica, no aparecieron antes de los inicios del siglo XX.⁽⁶⁾ Su demostración hace pensar que el campesino francés no se "nacionalizó" hasta el momento en que iba a desaparecer como clase mayoritaria (aunque esta desaparición, como es sabido, se haya retrasado tanto debido al proteccionismo básico de la política nacional). El trabajo más reciente de Gerard Noiriel demuestra a su vez que, desde finales del siglo XIX, la "identidad francesa" no ha dejado de depender de la capacidad de integrar a las poblaciones de inmigrantes. La cuestión que se plantea es si esta capacidad ha llegado a su límite o si puede continuar realizándose del mismo modo.⁽⁷⁾

Para delimitar completamente las razones de la estabilidad relativa de la formación nacional, no basta con referirse al umbral inicial de su aparición. Hay que preguntarse cómo se superaron prácticamente el desarrollo desigual de las ciudades y del campo, la industrialización y la desindustrialización, la colonización y la descolonización, las guerras y la reacción de las revoluciones, la formación de los "bloques" supranacionales... acontecimientos y procesos que suponían al menos el riesgo de una desviación de los conflictos de clase más allá de los límites en los que los había acorralado tranquilamente el "consenso" del Estado nacional.

Puede decirse que en Francia, como, *mutatis mutandis*, en el resto de las antiguas formaciones burguesas, (lo que permitió resolver las contradicciones aportadas por el capitalismo, comenzar a reconstruir la forma nación, cuando aún no estaba ni consumada, o impedirle que se deshiciera antes de haberse consumado), fue la institución de un *Estado nacional social*, es de-

⁶ Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford University Press, 1976.

⁷ Gerard Noiriel, *Longwy, Immigrés et prolétaires, 1880-1980*, París, PUF, 1984; *Le Creuset français. Histoire de l'immigration XIX-XX siècles*, París, Editions du Seuil, 1988.

cir, de un Estado que "interviene" en la reproducción de la economía y, sobre todo, en la formación de los individuos, en las estructuras de la familia, de la salud pública y en el amplio espacio de la "vida privada". Esta tendencia estuvo presente desde el origen de la forma nación (volveré sobre ello), pero se hizo dominante durante los siglos XIX y XX, con el resultado de subordinar completamente la existencia de los individuos de todas las clases a su consideración de ciudadanos del Estado-nación, es decir, a su calidad de nacionales.⁽⁸⁾

Producir el pueblo

Una formación social sólo se reproduce como nación en la medida en que se instituye al individuo como *homo nationalis*, desde su nacimiento hasta su muerte, a través de una red de mecanismos y de prácticas cotidianas, al mismo tiempo que como *homo economicus, politicus, religiosus...* Por ello, la crisis de la forma nación, si es que ha quedado abierta, está en el fondo de las condiciones históricas en las que es posible una institución semejante: ¿gracias a qué relaciones de fuerzas internas y externas y también gracias a qué formas simbólicas empleadas en prácticas materiales elementales? Plantear esta cuestión es otra forma de preguntarse a qué transición en la civilización corresponde la nacionalización de las sociedades; cuáles son las imágenes de la individualidad entre las que se mueve la nacionalidad.

El punto crucial es el siguiente: ¿en qué es la nación una "comunidad"? O también: ¿en qué se diferencia específicamente la forma de comunidad que instituye la nación de otras comunidades históricas?

⁸ Para otros comentarios sobre este punto, cf. mi estudio "Propositions sur la citoyenneté", in *La Citoyenneté*, coordinado por C. Wihtol de Wenden, Edilig—Fondation Diderot, París, 1988.

Desechemos en primer lugar las antítesis tradicionalmente ligadas a esta noción. Primero la de comunidad "real" y comunidad "imaginaria". *Toda comunidad social, reproducida mediante el funcionamiento de instituciones, es imaginaria*, es decir, reposa sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un nombre común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial (aunque se hayan fabricado e inculcado en circunstancias recientes). Esto viene a significar que *sólo las comunidades imaginarias son reales*, cuando se dan determinadas condiciones.

En el caso de formaciones nacionales, el inconsciente colectivo, que se inscribe de este modo en lo real, es el del "pueblo". Es el de una comunidad que se reconoce por adelantado en la institución estatal, que la reconoce como "suya", frente a otros Estados y, sobre todo, inscribe sus luchas políticas en su horizonte: por ejemplo, formulando sus aspiraciones de reforma y de revolución social como proyectos de transformación de "su Estado" nacional. Sin ello no puede haber ni "monopolio de la violencia organizada" (Max Weber), ni "voluntad nacional-popular" (Gramsci). Sin embargo, un pueblo como éste no existe naturalmente; ni siquiera cuando tiene tendencia a constituirse existe definitivamente. Ninguna nación moderna posee una base "étnica" dada, aunque proceda de una lucha de independencia nacional. Por otra parte, ninguna nación moderna, por muy "igualitaria" que sea, se corresponde con la extinción de los conflictos de clase. El problema fundamental es producir el pueblo. Mejor aún, que el pueblo *se produzca a sí mismo* en forma permanente como comunidad nacional. En otras palabras: es producir el efecto de unidad mediante el cual el pueblo aparecerá a los ojos de todos "como un pueblo", es decir, como la base y el origen del poder político.

Rousseau fue el primero que concibió explícitamente la cuestión en estos términos: "¿Qué hace que un pueblo sea un pueblo?". En el fondo, esta pregunta no es diferente de la que se nos presentó hace un momento: ¿cómo se nacionalizan los individuos? es decir, ¿cómo se socializan en la forma dominante de la pertenencia nacional? Esto nos permite desechar de entrada otro dilema artificial: no se trata de oponer una identidad colectiva a identidades individuales. *Toda identidad es individual*, pero la única identidad individual es la histórica, es decir, la que se construye dentro de un campo de valores sociales, de normas de comportamiento y de símbolos colectivos. Los individuos nunca se identifican unos con otros (ni siquiera en las prácticas "fusionistas" de los movimientos de masa o en la "intimidad" de las relaciones afectivas), pero tampoco adquieren una identidad aislada, noción intrínsecamente contradictoria. La verdadera cuestión es saber cómo se transforman con el tiempo y el entorno institucional los rasgos dominantes de la identidad individual.

A la pregunta sobre la producción histórica del pueblo (o de la individualidad nacional) no nos podemos contentar respondiendo con la descripción de las conquistas, de los movimientos de población y de las prácticas administrativas de la "territorialización". Los individuos destinados a percibirse como miembros de una sola nación se reúnen desde el exterior a partir de orígenes geográficos múltiples, como en las naciones de inmigración (Francia, Estados Unidos), o se les conduce a reconocerse mutuamente en el interior de una frontera histórica que los contiene a todos. El pueblo está formado a partir de diversas poblaciones sometidas a una ley común. En todos los casos, un modelo de su unidad debe "anticipar" esta formación: el proceso de unificación (cuya eficacia se puede medir, por ejemplo, en la movilización colectiva en la guerra, es decir, en la capacidad de afrontar colectivamente la muerte) presupone la creación de una forma ideológica específica. Tiene que ser a la vez un fenómeno de

masas y un fenómeno de individuación, "una interpolación a los individuos como sujetos" (Althusser) mucho más fuerte que la simple inculcación de los valores políticos o, más bien, que integre esta inculcación dentro de un proceso más elemental (que podemos denominar "primario") de fijación de los sentimientos de amor y de odio y de representación de "sí". Tiene que convertirse en una condición *a priori* de la comunicación entre los individuos (los "ciudadanos") y entre los grupos sociales, no suprimiendo todas las diferencias, sino relativizándolas y subordinándolas, de modo que prime la diferencia simbólica entre "nosotros" y "los extranjeros" viviéndola como irreductible. En otras palabras, para retomar la terminología propuesta por Fichte en sus *Discursos a la nación alemana* de 1808, las "fronteras exteriores" del Estado tienen que convertirse también en "fronteras interiores", o también (que viene a ser lo mismo), las fronteras exteriores tienen que imaginarse permanentemente como la proyección y la protección de una personalidad colectiva interior, que todos llevamos dentro y que nos permite habitar el tiempo y el espacio del Estado como el lugar en el que siempre hemos estado, en el que siempre estaremos "en casa".

¿Cuál puede ser esta forma ideológica? Dependiendo de las circunstancias, se llamará patriotismo o nacionalismo; se hará el recuento de los hechos que favorezcan su formación o que revelen su poder; se remitirá su origen a los métodos políticos, mezcla de "fuerza" y "educación" (como decían Maquiavelo y Gramsci), que permiten, en cierto modo, que el Estado fabrique la conciencia popular. Sin embargo, esta fabricación no es más que un aspecto externo. Para percibir las razones más profundas de su eficacia, podemos volvernos, como hace ya tres siglos que hacen la filosofía política y la sociología, hacia la analogía de la religión, convirtiendo el nacionalismo y el patriotismo en una religión, cuando no en la religión de los Tiempos modernos.

Esta respuesta tiene necesariamente una parte de verdad. No sólo porque, formalmente, las religiones instituyen ellas también formas de comunidad a partir del "alma" y de la identidad individual, porque prescriben una "moral" social, sino también porque el discurso teológico ha proporcionado sus modelos a la idealización de la nación, a la sacralización del Estado, que son las que permiten instaurar entre los individuos el vínculo del sacrificio y conferir a las normas de derecho la marca de la "verdad" y de la "ley".⁽⁹⁾ Cualquier comunidad nacional ha tenido que representarse en uno u otro momento como un "pueblo elegido". No obstante, las filosofías políticas de la época clásica ya habían reconocido la insuficiencia de esta analogía, evidenciada por el fracaso de las tentativas realizadas para crear "religiones civiles", dado que la "religión de Estado" a fin de cuentas no es más que una forma transitoria de la ideología nacional (incluso cuando esta transición dura mucho tiempo y produce efectos importantes superponiendo las luchas religiosas a las luchas nacionales) y evidencias también por el interminable conflicto que opone entre sí la universalidad teológica y la universalidad del nacionalismo.

En realidad, hay que razonar a la inversa: la ideología nacional incluye incuestionablemente ideales (antes que nada el nombre mismo de la nación, de la "patria") a los que se puede transferir el sentimiento de lo sagrado, los sentimientos de amor, respeto, sacrificio, temor que han cimentado las comunidades religiosas; pero la transferencia sólo se realiza porque se trata de un tipo distinto de comunidad. La analogía se basa en una diferencia más profunda, sin la cual no se podría entender que la identidad nacional, integrando más o menos completamente las formas de la identidad religiosa, acabe por tender a reemplazarla y por obligarla a "nacionalizarse" ella misma.

⁹ Sobre todos estos puntos, evidentemente la obra de Kantorowicz es decisiva: cf. *Mourir pour la patrie et autres textes*, PUF, 1985.

Etnicidad ficticia y nación ideal

Llamo etnicidad ficticia a la comunidad formada por el Estado nacional. Es una expresión voluntariamente compleja, en la que el término ficción, de acuerdo con lo que indicaba más arriba, no se debe tomar en el sentido de pura y simple ilusión sin efectos históricos, sino todo lo contrario, por analogía con la persona ficta de la tradición jurídica, en el sentido de efecto institucional, de "fabricación". Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales.⁽¹⁰⁾

La etnicidad ficticia no se confunde pura y simplemente con la nación ideal que fue objeto del patriotismo, pero le resulta indispensable, ya que sin ella la nación sólo aparecería como una idea o una abstracción arbitraria: la llamada del patriotismo no se dirigiría a nadie. Es ella la que permite ver en el Estado la expresión de una unidad preexistente, enfrentarlo permanentemente con su "misión histórica" al servicio de la nación y, por consiguiente, idealizar la política. Al conformar al pueblo como unidad falsamente étnica, sobre el fondo de una representación universalista que atribuye a todo individuo una identidad étnica y una sola, y que distribuye la humanidad entera entre diferentes etnicidades que corresponden potencialmente a otras tantas naciones, la ideología hace mucho más que justificar las estrate-

¹⁰ Digo "que incluyen", pero habría que añadir o que excluyen, porque la etnificación del pueblo nacional y la de los demás pueblos se realiza simultáneamente: la única diferencia histórica es la étnica (de este modo, los judíos tienen que ser ellos también "un pueblo"). Sobre la etnificación de las poblaciones colonizadas, cf. J.-L. Amselle y E. M'Bokolo, *Au coeur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, París, La Découverte, 1985.

gias utilizadas por el Estado para controlar a las poblaciones; inscribe por adelantado sus exigencias en el sentimiento de "pertenencia" en el doble sentido de la palabra: lo que hace que uno se pertenezca a sí mismo y que pertenezca a otros semejantes. Es lo que hace que se nos pueda interpelar como individuos, en nombre de la colectividad cuyo nombre llevamos precisamente. La naturalización de la pertenencia y la sublimación de la nación ideal son dos caras de un mismo proceso.

¿Cómo producir la etnicidad? ¿Cómo producirla de modo que no se presente precisamente como una ficción, sino como el origen más natural? La historia nos muestra que hay dos vías diferentes: la lengua y la raza. Suelen estar asociadas, porque su complementariedad es lo que permite representarse al "pueblo" como una unidad absolutamente autónoma. Una y otra enuncian que el carácter nacional (que se podría denominar su alma o su espíritu) es inmanente al pueblo. Sin embargo, una y otra proyectan una trascendencia respecto a los individuos actuales, a las relaciones políticas. Constituyen dos formas de arraigar las poblaciones históricas en un hecho de la "naturaleza" (la diversidad de las lenguas, así como la de las razas, se presenta como un destino); pero también dos formas de dar sentido a su duración, de superar su contingencia. No obstante, las circunstancias hacen que domine una u otra, porque no se basan en el desarrollo de las mismas instituciones y no apelan a los mismos símbolos, a las mismas idealizaciones de la identidad nacional. Esta articulación diferente de una etnicidad de dominante lingüístico o de dominante racial tiene consecuencias políticas evidentes. Por esta razón, y en aras de la claridad del análisis, tenemos que empezar a examinarlas por separado.

La comunidad de lengua parece la noción más abstracta: en realidad es la más concreta, ya que conecta a los individuos con un origen que puede actualizarse a cada instante, que tiene como contenido el acto común de sus propios intercambios, de su co-

municación discursiva, utilizando los instrumentos del lenguaje hablado y toda la masa constantemente renovada de los textos escritos y grabados. Eso no quiere decir que esta comunidad sea inmediata, sin límites internos, como tampoco la comunicación entre todos los individuos es en realidad "transparente". Sin embargo, estos límites son siempre relativos: aunque individuos de condiciones sociales muy alejadas nunca se comuniquen directamente entre sí, están conectados por una cadena ininterrumpida de discursos intermedios. No están aislados, ni de hecho ni de derecho.

Sobre todo, no creamos que esta situación es tan vieja como el mundo; todo lo contrario, es insólitamente reciente. Los antiguos imperios y las sociedades del Antiguo Régimen seguían reposando sobre la yuxtaposición de poblaciones lingüísticamente separadas, sobre la superposición de "lenguas", incompatibles entre sí, para los dominantes y los dominados, para las esferas sagradas y profanas, entre las que tenía que existir todo un sistema de traducciones.⁽¹¹⁾ En las formaciones nacionales modernas, los traductores son escritores, periodistas, políticos, actores que hablan la lengua "del pueblo", de una forma que parece tanto más natural cuanto más distinción ponen en ello. La traducción se ha convertido sobre todo en una traducción interna, entre "niveles de lengua". Las diferencias sociales se expresan y se relativizan como diferentes formas de practicar la lengua nacional, que suponen un código común e incluso una norma común.⁽¹²⁾ Esta, como es sabido, se inculca en la escolarización generalizada, cuya función primordial constituye.

¹¹ Ernest Gellner (*Nations and Nationalism*, Oxford, 1983) y Benedict Anderson (*Imagined Communities*, Londres, 1983), cuyos análisis se oponen al igual que el "materialismo" y el "idealismo", insisten con razón en este punto.

¹² Cf. Renée Balibar, *L'Institution du français, Essai sur le colinguisme des Carolingiens á la République*, París, PUF, 1985.

Esta es la causa de la estrecha correlación histórica entre la formación nacional y el desarrollo de la escuela como institución "popular", no limitada a las formaciones especializadas o a la cultura de élites, sino como base para la socialización de los individuos. Que la escuela sea también el lugar donde se inculca (y a veces se pone en entredicho) una ideología nacionalista, es un fenómeno derivado y, obviamente, menos indispensable que el anterior. Digamos que la escolarización es la principal institución en la que se produce la etnicidad como comunidad lingüística, pero no es la única: el Estado, los intercambios económicos, la vida familiar, son también escuelas en el sentido de órganos de la nación ideal reconocible por una lengua "común" que le pertenece "en propiedad". Lo decisivo no es sólo que la lengua nacional esté oficializada; es mucho más importante que pueda aparecer como el elemento mismo de la vida del pueblo, la realidad de la que todos pueden apropiarse a su manera sin destruir por ello su identidad. No hay contradicción, sino complementariedad, entre la institución de una lengua nacional y el desfase el choque cotidiano entre "lenguas de clase" que precisamente no son lenguas diferentes. Todas las prácticas lingüísticas colaboran en un único "amor a la lengua", que no se dirige a la norma escolar ni a los usos particulares, sino a la "lengua materna", es decir, al ideal de un origen común proyectado detrás de los aprendizajes y de los usos especializados, que se convierte por ello en la metáfora del amor mutuo de los connacionales.¹³

¹³ Podemos encontrar sugerencias apasionantes de Jean-Claude Milner sobre este punto, más en *Les Noms indistincts* (Seuil, 1983), pág. 43 y sig. que en *L'Amour de la langue* (Seuil, 1978). Sobre la alternativa de la "lucha de clases" y la "guerra de las lenguas" en la URSS, en el momento en que se impone la política del "socialismo en un solo país", cf. F. Gadet, J.-M. Gaymann, Y. Mignot, E. Roudinesco, *Les Maitres de la langue*, Maspero, 1979.

Con independencia de las cuestiones históricas concretas que plantea la historia de las lenguas nacionales, de las dificultades de su unificación o de su imposición, de su elaboración como idioma "popular" y "cultivado" al mismo tiempo, cuya consecución sabemos muy lejana en todos los Estados nacionales, a pesar del trabajo de los intelectuales ayudados por los diversos organismos internacionales, podríamos preguntarnos por qué no basta con la comunidad de lengua para producir la etnicidad.

Quizá se deba a las propiedades paradójicas que, por la misma estructura del significante lingüístico, esta comunidad confiere a la identidad individual. En cierto sentido, siempre se interpela a los individuos como sujetos dentro del elemento de la lengua, porque cualquier interpelación pertenece al orden del discurso. Toda "personalidad" se construye con palabras, en las que se enuncian el derecho, la genealogía, la historia, las opciones políticas, las cualidades profesionales, la psicología. Sin embargo, la construcción lingüística de la identidad es abierta por definición. Ningún individuo "elige" su lengua materna, ni la puede "cambiar" a voluntad. Sin embargo, siempre es posible apropiarse varias lenguas y hacerse portador del discurso y de las transformaciones de la lengua en forma diferente. La comunidad lingüística induce una memoria étnica tremendamente condicionante (R. Barthes llegó en una ocasión a llamarla "fascista"), pero que posee una extraña plasticidad: naturaliza inmediatamente lo adquirido. En cierto sentido, demasiado deprisa. Es una memoria colectiva que se perpetúa al precio del olvido individual de los "orígenes". El inmigrante de la "segunda generación" (noción que adquiere a este respecto una significación estructural) vive la lengua nacional (y a través de ella la propia noción) de una forma tan espontánea, tan "hereditaria", tan imperiosa para la afectividad y el inconsciente colectivo, como el hijo de uno de estos "terruños", como se suele decir en Francia,

la mayor parte de los cuales ahora mismo no hacen un uso cotidiano de la lengua nacional. La lengua "materna" no es necesariamente la de la madre "real". La comunidad de lengua es una comunidad actual que da la sensación de haber existido siempre, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas. "Asimila" idealmente a cualquiera, no retiene a nadie. Por último, afecta a cada individuo en lo más profundo (en la forma en que se constituye como sujeto), pero su particularidad histórica sólo está ligada a instituciones intercambiables. Cuando las circunstancias se prestan a ello, puede servir a naciones diferentes (como el inglés o el español e, incluso, el francés), o sobrevivir a la desaparición "física" de las poblaciones que ya utilizaron (como el latín, el griego "antiguo", el árabe "literario"). Para adscribirse a las fronteras de un pueblo determinado necesita una particularidad complementaria o un principio de cierre, de exclusión.

Este principio es la comunidad de raza. Aquí hay que tener mucho cuidado para entendernos. Cualquier tipo de rasgo somático o psicológico, visible o invisible, es susceptible de servir para construir la ficción de una identidad racial, es decir, para simular diferencias naturales y hereditarias entre grupos sociales, ya sea en el interior de una misma nación, o en el exterior de sus fronteras. He tratado en otro momento, como antes otros autores, la evolución de los estigmas de la raza y su relación con distintas imágenes históricas del conflicto social. Lo que aquí nos interesa es únicamente el núcleo simbólico que permite identificar en forma ideal raza y etnicidad y representar la unidad de raza como el origen o la causa de la continuidad histórica de un pueblo. A diferencia de la comunidad lingüística, no se puede tratar de una práctica realmente común a todos los individuos que forman una unidad política. Aquí no nos encontramos con el equivalente de la comunicación. En cierto sentido, se trata de una ficción de segundo grado. Sin embargo, esta ficción ob-

tiene su eficacia de prácticas cotidianas, de relaciones que estructuran inmediatamente la "vida" de los individuos. Sobre todo, mientras que la comunidad lingüística sólo puede realizar la igualdad de los individuos "naturalizados" al mismo tiempo la desigualdad social de las prácticas lingüísticas, la comunidad de raza disuelve las desigualdades sociales en una "similitud" aún más ambivalente: etnifica la diferencia social que manifiesta antagonismos irreconocibles, dándole forma de división entre lo nacional "verdadero" y lo nacional "falso".

Creo que podemos ilustrar así esta paradoja. El núcleo simbólico de la idea de raza (y sus equivalentes demográficos, culturales) es el esquema de la genealogía, es decir, simplemente la idea de que la filiación de los individuos transmite de una generación a otra una sustancia biológica y espiritual y les inscribe al mismo tiempo en una comunidad temporal llamada "parentesco". Por ello, *a partir del momento* en que la ideología nacional enuncia la propuesta de que los individuos pertenecientes a un mismo pueblo están emparentados entre sí (o, en forma de prescripción, deberían formar un círculo de parentesco ampliado), estamos ante esta segunda forma de etnificación.

Se podría objetar que esta representación caracteriza sociedades y comunidades que no tienen nada de nacionales. Sin embargo, es precisamente en este punto donde funciona la innovación que articula la forma nación y la idea moderna de raza. Esta idea es correlativa de la tendencia a la desaparición de las genealogías "privadas", tal como las habían codificado (y lo siguen haciendo) los sistemas tradicionales del matrimonio preferencial y del linaje. *La idea de comunidad de raza hace su aparición cuando las fronteras del parentesco se disuelven a nivel de clan, de comunidad, de vecindad y, teóricamente al menos, de clase social, hasta desplazarse imaginariamente al umbral de la nacionalidad: cuando nada prohíbe la alianza con cualquiera de los "conciudadanos" y, todo lo contrario, ésta se presenta*

como la única “normal”, “natural”. La comunidad de raza se puede presentar como una gran familia o como la envoltura común de las relaciones familiares (la comunidad de las familias "francesas", "americanas", "argelinas").⁽¹⁴⁾ De este modo, todo individuo tiene su familia, independientemente de la condición social a la que pertenezca, pero la familia, como la propiedad, se convierte en una relación contingente entre individuos. Para poder decir más, habría que iniciar una discusión sobre la historia de la familia, institución que desempeña aquí un papel tan central como la escuela y que es omnipresente en el discurso de la raza.

La familia y la escuela

Aquí tropezamos con las lagunas de la historia de la familia, que permanece sometida a los puntos de vista dominantes del derecho matrimonial y de la "vida privada" como sujeto literario y antropológico. El gran tema de la historiografía reciente de la familia es la aparición de la "familia nuclear" o restringida (formada por la pareja parental y los hijos), para discutir si se trata de un fenómeno específicamente moderno, ligado a las formas burguesas de la sociabilidad (tesis de Ariés y de Shorter) o si es el resultado de una evolución que prepararon desde hace tiempo el derecho canónico y el control de las autoridades cristianas sobre el matrimonio (tesis de Goody).⁽¹⁵⁾ De hecho, estas posturas no son incompatibles. Sin embargo, tienen tendencia a olvi-

¹⁴ Podemos añadir que sobre este punto tenemos un criterio seguro sobre la conmutación entre el racismo y el nacionalismo: todo discurso sobre la patria o sobre la nación que asocie estas nociones a la "defensa de la familia" (sin hablar siquiera de la natalidad) se ha instalado ya en el universo del racismo.

¹⁵ Philippe Ariés, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, nueva edición Seuil, 1975; Edward Shorter, *Naissance de la famille moderne*, XVIII-XX, trad. fr. Seuil, 1977; Jack Goody, *L'Evolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. fr. A. Colin, 1985.

dar la cuestión que para nosotros es más decisiva: la correlación que se establece poco a poco desde la institución del registro civil y la codificación de la familia (cuyo prototipo es el código de Napoleón) entre la disolución de las relaciones de parentesco "ampliado" y la penetración de las relaciones familiares por la intervención del Estado nacional, que va desde la reglamentación de la herencia a la organización del control de la natalidad. Destaquemos aquí que en las sociedades nacionales contemporáneas, con la excepción de algunos "maniáticos" de la genealogía y algunos "nostálgicos" de la aristocracia, la genealogía ya no es ni un saber teórico, ni un objeto de memoria oral, ni se graba y se conserva en forma privada: ahora es el Estado el que crea y posee el archivo de las filiaciones y de las alianzas.

Hay que distinguir aquí también un nivel superficial y un nivel profundo. El nivel superficial es el discurso familiarista, precozmente asociado al nacionalismo en la tradición política, especialmente en la francesa (constitutivo del nacionalismo conservador). El nivel profundo es la emergencia simultánea de la "vida privada", de la "intimidad familiar" restringida y de la política familiar del Estado, que hace aparecer en el espacio público la nueva noción de la población y las técnicas demográficas para su medición, su control moral y sanitario, su reproducción. De esta forma, la intimidad familiar moderna es todo lo contrario de una esfera autónoma en cuyo límite se detienen las estructuras estatales. Es la esfera en la cual las relaciones entre individuos están inmediatamente encargadas de una función "cívica", con una ayuda del Estado que las hace posibles, empujando por las relaciones entre sexos dirigidas a la procreación. Es también lo que permite comprender el matiz anarquista que revisten fácilmente los comportamientos sexuales "desviados" en las formaciones nacionales modernas, mientras que en las sociedades anteriores estaban más bien revestidos de un matiz de herejía religiosa. La salud pública y la seguridad social han

reemplazado al confesor, no al pie de la letra, sino introduciendo una nueva "libertad" y una asistencia; una nueva misión, es decir, también una nueva demanda. De este modo, a medida que el parentesco de sucesión, la solidaridad entre generaciones y las funciones económicas de la familia ampliada se disuelven, lo que ocupa su lugar no es ni una microsociedad natural ni una relación contractual puramente "individualista", sino una nacionalización de la familia que tiene como contrapartida la identificación de la comunidad nacional con un parentesco simbólico, delimitado por normas de pseudoendogamia y susceptible de proyectarse, quizá más que en una ascendencia, en una descendencia común.

Esta es la razón de que la eugenesia siga latente en la relación recíproca entre la familia "burguesa" y la sociedad de forma nacional. Es también la razón de que el nacionalismo tenga una connivencia secreta con el sexismo: no tanto como manifestaciones de una misma tradición autoritaria, como en la medida en que la desigualdad de roles sexuales en el amor conyugal y la educación de los hijos constituye el punto de apoyo para la mediación jurídica, económica, educativa, y médica del Estado. Finalmente, es la razón de que la representación del nacionalismo como "tribalismo", alternativa principal a su interpretación religiosa por parte de los sociólogos, sea mistificadora y reveladora a un tiempo. Mistificadora porque imagina al nacionalismo como una regresión a formas de comunidad arcaicas, en realidad incompatibles con el Estado-nación (se puede ver con claridad en la no terminación de la consolidación nacional en aquellos lugares en los que subsisten poderosas solidaridades de linaje o de tribu). También reveladora de la sustitución que opera la nación de un inconsciente colectivo del parentesco por otro que subyace bajo la transformación de la familia. Es también lo que nos obliga a preguntarnos en qué medida la forma nación puede seguir reproduciéndose indefinidamente (al menos como forma

dominante) desde el momento en que la transformación de la familia está "acabada", es decir, que las relaciones de sexo y la procreación se escapan completamente al orden genealógico. En ese caso se alcanzaría el límite de las posibilidades materiales de concebir lo que son las "razas" humanas y de utilizar esta representación en la producción de la etnicidad. Pero no hemos llegado a este punto.

Althusser no estaba equivocado en su esbozo de definición de los "aparatos ideológicos de Estado", cuando sugería que el núcleo de la ideología dominante de las sociedades burguesas ha pasado del tándem familia-Iglesia al tándem familia-escuela⁽¹⁶⁾. Sin embargo, tengo la tentación de aportar dos precisiones a esta formulación. En primer lugar, yo no diría que tal o cual institución constituye por sí misma un "aparato ideológico del Estado": lo que esta expresión designa adecuadamente es más bien el funcionamiento combinado de varias instituciones dominantes. A continuación, propondría pensar que la importancia contemporánea de la escolarización y de la célula familiar no procede solamente del lugar funcional que asumen en la reproducción de la fuerza de trabajo, sino de que subordinan esta reproducción a la creación de una etnicidad ficticia, es decir, a la articulación de una comunidad lingüística, y de una comunidad de raza implícita en las políticas de la población (lo que Foucault llamaba, con un término sugestivo, aunque equívoco, sistema de "biopoderes"⁽¹⁷⁾). Escuela y familia pueden tener otros aspectos, o pueden merecer un análisis desde otros puntos de vista. Su historia comienza mucha antes de la aparición de la forma nación y puede continuarse mucho después. Lo que hace que constituyan conjuntamente el aparato ideológico dominante en las sociedades burguesas, que se traduce en su interdependencia creciente y

¹⁶ Cf. Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'Etat", reeditado en *Positions*, Editions sociales, París, 1976.

¹⁷ Michel Foucault, *La Volonté de savoir*, Gallimard, 1976.

en su tendencia a distribuirse exhaustivamente el tiempo de la formación de los individuos, es su importancia nacional, es decir, su importancia inmediata para la producción de la etnicidad. En este sentido no hay más que un "aparato ideológico de Estado" que domina en las formaciones sociales burguesas, que utiliza para sus propios fines las instituciones escolar y familiar y, en forma accesoria, otras instituciones incorporadas a la escuela y a la familia, cuya existencia está en la base de la hegemonía del nacionalismo.

Una observación para terminar con esta hipótesis. Articulación o complementariedad no quiere decir armonía. La etnicidad lingüística y la etnicidad racial (o hereditaria) en cierto sentido se excluyen mutuamente. Sugería anteriormente que la comunidad lingüística es abierta, mientras que la comunidad de raza aparece en principio cerrada (ya que, en teoría, conduce a mantener indefinidamente, hasta el fin de las generaciones, fuera de la comunidad o en sus fronteras "inferiores", "extranjeras", a todos aquellos que, según sus criterios, no son auténticamente nacionales). Se trata de representaciones ideales, tanto en un caso como en otro. Sin duda, el simbolismo de la raza combina el elemento de universalidad antropológica sobre el que se basa (la cadena de las generaciones, el absoluto del parentesco extendido a toda la humanidad) con un inconsciente colectivo de segregación y de prohibiciones. Sin embargo, en la práctica, las migraciones, los matrimonios mixtos, no dejan de transgredir los límites proyectados (incluso en los casos en que políticas coercitivas consideran un crimen el "mestizaje"). El verdadero obstáculo para la mezcla de poblaciones está más bien en las diferencias de clase, que tienden a recrear fenómenos de casta. Hay que definir sin cesar la sustancia hereditaria de la etnicidad: ayer la "germanidad", la "raza francesa" o "anglosajona"; hoy la "europeidad", la "occidentalidad", mañana, quizá, la "raza mediterránea". A la inversa, la apertura de la comunidad lingüística es

una apertura ideal, aunque tenga como soporte material la posibilidad de traducir las lenguas entre sí, y con ella, la capacidad de los individuos para multiplicar sus competencias lingüísticas.

La pertenencia a la comunidad lingüística, formalmente igualitaria, sobre todo porque está mediatizada por la institución escolar, recrea inmediatamente divisiones, normas diferenciales que se superponen masivamente a las diferencias de clase. Cuanto más escolarizadas están las sociedades burguesas, más funcionan las diferencias de competencia lingüística (es decir, literaria, "cultural", tecnológica) como diferencias de casta, asignando a los individuos "destinos sociales" diferentes. En estas condiciones, no es raro que se asocien inmediatamente a habitus corporales (según la terminología de Pierre Bourdieu), que confieren al acto de habla en sus rasgos personales, no universalizables, la función de un estigma racial o casi racial (que suele ocupar un lugar muy importante en la formulación del "racismo de clase"): acento "extranjero" o "regional", dicción "popular", "errores" o, a la inversa, "corrección" ostentosa que designan inmediatamente la pertenencia de un hablante a tal población, que se remite espontáneamente a un origen familiar, a una disposición hereditaria.¹⁸ La producción de la etnicidad es también la racificación de la lengua y la verbalización de la raza.

No deja de tener importancia —ni desde el punto de vista de la política inmediata ni desde el de la evolución de la forma nación, de su papel venidero en la institución de las relaciones sociales— que tal o tal representación de la etnicidad sea domi-

¹⁸ Cf. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Minit, 1979; *Ce que parler veut dire; l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982; y la crítica del colectivo "Révoltes logiques" (*L'Empire du sociologue*, La Découverte, 1984), que trata básicamente de la forma en que Bourdieu fija los roles sociales como "destinos" y atribuye inmediatamente a su antagonismo una función de reproducción del "todo" (el capítulo sobre la lengua es de Françoise Kerleroux).

nante. De ello dependen dos actitudes radicalmente diferentes ante el problema de la integración y de la asimilación, dos formas de sustentar el orden jurídico y de nacionalizar las instituciones.⁽¹⁹⁾

La "nación revolucionaria" francesa se formó en primer lugar, de forma prioritaria, alrededor del símbolo de la lengua: conectó estrechamente la unidad política con la uniformidad lingüística, la democratización del Estado con el rechazo coercitivo de los "particularismos" culturales, con una fijación especial en el "patois". Por su parte, la "nación revolucionaria" norteamericana construyó sus ideales de origen sobre un doble rechazo: el que representa el exterminio de los "indígenas" amerindios y la diferencia entre los hombres libres "blancos" y los esclavos "negros". La comunidad lingüística heredada de la "nación madre" anglosajona no presentaba problemas, al menos en apariencia, hasta que la emigración hispánica le confiere la significación de símbolo de clase y de marca racial. El "nativismo" estuvo implícito en la historia de la ideología nacional francesa hasta que, a finales del siglo XIX, la colonización por una parte, la intensificación de las importaciones de mano de obra y la segregación de los trabajadores manuales a través de su origen étnico por otra, desembocan en la formación del mito de la "raza francesa". Por el contrario, en la historia de la ideología nacional norteamericana se explicitó muy deprisa, representándose la formación del pueblo norteamericano como el crisol de una nueva raza, pero también como una combinación jerárquica de distintas aportaciones étnicas, al precio de difíciles analogías entre la inmigración europea o asiática y las desigualdades sociales here-

¹⁹ Cf. algunas indicaciones fundamentales de Françoise Gadet, Michel Pecheux, *La langue introuvable*, Maspero, 1981, pág. 38 y sig. ("L'anthropologie linguistique entre le Droit et la Vie").

dadas de la esclavitud, reforzadas por la explotación económica de los negros.⁽²⁰⁾

Estas diferencias históricas no imponen absolutamente ningún destino, son más bien materia de luchas políticas, pero modifican profundamente las condiciones en las que se presentan los problemas de asimilación, de igualdad de derechos, de ciudadanía, de nacionalismo y de internacionalismo. Podemos preguntarnos seriamente si la "construcción europea", en la medida en que intentará transferir al nivel "comunitario" funciones y símbolos del Estado nacional, se orientará en materia de producción de la etnicidad ficticia más en el sentido de la institución de un "colingüismo europeo" (y cuál), o más en el sentido de la idealización de la "identidad demográfica europea", concebida principalmente en oposición a las "poblaciones del sur" (turcos, árabes, negros).⁽²¹⁾ Cada "pueblo", producto de un proceso nacional de etnificación, está obligado actualmente a encontrar su propia vía de superación del exclusivismo o de la ideología de la identidad en el mundo de las comunicaciones transnacionales y de las relaciones de fuerzas planetarias. Mejor aún: cada individuo está obligado a encontrar en la transformación del inconsciente colectivo de "su" pueblo los medios de salir de él y comunicar con los in-

²⁰ Sobre el "nativismo" norteamericano, cf. R. Ertel, G. Fabre, E. Mariensstras, *En marge. Les minorités aux Etats-Unis*, París, Maspero, 1974, pág. 25 y sig.; Michael Omi y Howard Winant, *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1980s*, Routledge and Kegan Paul, 1986, pág. 120. Es interesante ver cómo se desarrolla precisamente ahora en los Estados Unidos un movimiento (dirigido contra la inmigración latinoamericana) que pide que se oficialice el inglés como lengua nacional.

²¹ En la encrucijada de esta alternativa la siguiente pregunta, verdaderamente crucial: ¿las instituciones administrativas y escolares de la futura "Europa unida" admitirán al turco, al árabe, incluso determinadas lenguas asiáticas y africanas, en pie de la igualdad con el francés, el alemán y el portugués, o las considerarán lenguas "extranjeras"?

dividuos de los otros pueblos, que tienen los mismos intereses y, en parte, el mismo futuro que él. ■

