

## **LAS FRONTERAS (ÉTNICAS) DE LA NACIÓN Y LOS TROPOS DEL NACIONALISMO**

**José A. Santiago García.**

*¿Qué es “la patrie”? preguntaba Maurice Barrès, y respondía: “La Terre et les Morts”. Los dos componentes de “la Patrie” tienen una cosa en común: no son materia de elección. No se pueden “elegir libremente”. Antes de que se pueda contemplar cualquier elección, uno ya ha nacido (...) en esta tierra y en esta sucesión de antepasados y su posterioridad. Zygmunt Bauman (1992:684)*

*El acto de trazar fronteras remite de modo temible a lo sagrado. Michel Foucher (1991: 42)*

La teorización sobre la nación y el nacionalismo se ha desarrollado en lo que B. Latour (1993) ha denominado la dimensión objeto-sujeto de la *crítica moderna*. La recurrente utilización de los principales recursos *modernos*, la naturalización o la sociologización, que informan la mayor parte de las obras centradas en el estudio de la nación y el nacionalismo, se explica por las propias determinaciones del objeto y por el lugar ocupado por una buena parte de la ciencia social, que busca no sólo dar cuenta de él, sino también denunciarlo y combatirlo. Nacionalistas esencialistas, primordialistas, marxistas, modernistas, postmodernistas etc. , todos participan del mismo marco discursivo, en el que a la “naturalización” y “objetivación” de la nación de los unos, los otros oponen las nuevas palabras mágicas de “inventada” o “imaginada”. Entre éstos últimos los hay que reducen la nación a su narración, convirtiéndola en un mero texto que deconstruir.

A partir de estas consideraciones, el presente texto invita a un recorrido cuyos principales lugares de paso estarán señalizados por tres tipos de *frontera*, las fronteras epistémicas de la *crítica moderna*, desde las que se ha pensado la nación y el nacionalismo, las fronteras étnicas -como delimitadoras de la identidad nacional- y las fronteras territoriales, que limitan la soberanía nacional. Todas ellas han merecido un tratamiento específico, por parte, respectivamente, de la teoría social sobre el nacionalismo, la antropología social y la geografía política. Sin embargo, como señalaban H. Donnan y T. M. Wilson (1994: 6), no son muchas las obras que pongan en relación los distintos

aspectos fronterizos a cuyo tratamiento se prestan el nacionalismo y la etnicidad. Pretendo aquí contribuir a llenar este vacío haciendo un ejercicio interdisciplinar con un doble objetivo. Por un lado, mostrar el papel que la *crítica moderna* ha jugado en la determinación de la teorización de la nación y del nacionalismo, y su repercusión en el tratamiento de las “fronteras étnicas”. Por otro lado, señalar la insuficiencia del “paradigma de la frontera” para acometer el estudio de la nación, apuntando la necesidad de complementarlo haciendo referencia a la narración y a los “tropos” mediante los cuales el nacionalismo “imagina” a aquella. Se estará así en disposición de dar cuenta del carácter híbrido de la nación en tanto que “objetiva”, social y discursiva, y se podrá atender a los tres registros –real, simbólico e imaginario- en los que operan las *fronteras* de la nación. La función de realidad la proporciona el límite espacial del ejercicio de la soberanía nacional; lo simbólico remite a la pertenencia a una comunidad inscrita en un territorio que considera de su propiedad; lo imaginario connota la relación al otro, a la identidad, a la propia historia y a los mitos fundadores o destructores (Foucher, 1991: 38).

El planteamiento, que aquí se presenta, se construye, al mismo tiempo que se ilustra, con un esbozo de las que han sido las transformaciones en la identidad nacional debidas a dos nacionalismos de naciones sin Estado<sup>1</sup>: País Vasco y Quebec<sup>2</sup>. En ambos casos, el discurso de los movimientos soberanista/independentista nos sitúa ante las *fronteras* de la nación y los *tropos* del nacionalismo.

### **1. La nación y sus fronteras a la luz de la Crítica moderna**

Cuando se analizan las producciones discursivas nacionalistas y la teorización de la nación y el nacionalismo hecha desde las ciencias sociales, se observa hasta qué punto “las fronteras de los grandes señoríos de la crítica moderna” (Latour, 1993) han jugado un papel determinante en la configuración de este campo. Las prácticas de *purificación* han sido tan pronunciadas que se han convertido en la tarjeta de presentación de unos y otros. Primordialistas, postmodernistas, pasando por modernistas, marxistas, etc., todos se han pronunciado de forma tajante, situándose en uno de los polos de la dimensión moderna. Así, los primordialistas, al igual que los nacionalistas, no dudan en

afirmar que “la nación es algo natural que siempre ha estado ahí”. Por el contrario, las corrientes modernista y posmodernista, representadas por E. Gellner y B. Anderson, critican aquellas posiciones y definen la nación como una “invención histórica arbitraria” (Gellner, 1994) o como una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Para los marxistas, como E. Hobsbawm o I. Wallerstein, las naciones son “artefactos inventados” que ocultan otras comunidades, las clases sociales, que sí son “reales” (Hobsbawm, 1984).

Buena parte, pues, de las obras que proceden del mundo académico han hecho de la ciencia social una máquina de guerra con la que llevar a cabo el asalto teórico al concepto de nación (Castells, 1998; Wicker, 1997). Aquella ha sido la encargada de presentar la *denuncia moderna* contra la creencia, que hunde sus raíces en el romanticismo, que afirma que la nación es algo dado, una entidad primordial que se impone a los individuos en la medida que comparten algún rasgo –la lengua principalmente- que, junto al territorio, imprime un *Volkgeist* que la convierte en organismos naturales. La nación es una comunidad objetivada por una serie de rasgos diacríticos como la lengua, la raza, la religión, etc., que la hacen existir “objetivamente”, como “hecho social”, más allá de lo que piensen los sujetos. El polo objeto es determinante, ya que los rasgos diacríticos son tan potentes que conforman la nación. Por el contrario, el polo de la política, el polo sujeto, no juega ningún papel, a no ser el de servir para tomar conciencia de una entidad transcendente que está ahí desde tiempo inmemorial. Su existencia es tan “natural” que queda al margen de la discusión política.

La reacción de las ciencias sociales ha puesto el énfasis en este otro polo, el polo-sujeto, afirmando que las naciones no tienen existencia más allá del nacionalismo. Los rasgos diacríticos no son más que meras pantallas o receptáculos donde la nación se proyecta, pero sus propiedades no son, en ningún caso, determinantes. No hay ningún rasgo que determine la existencia de la nación, éstos son siempre “borrosos, cambiantes y ambiguos” (Hobsbawm, 1991: 14). En otras palabras, la operación que ha llevado a cabo la ciencia social ha sido desplazar el interés teórico desde la nación al nacionalismo por ser éste quien “construye” e “imagina” la nación, o, en radical expresión de E. Gellner, por “inventar naciones allí donde no existen”.

Valgan estos trazos para ver la importancia que ha tenido la dimensión moderna objeto-sujeto, de cuyo poder para constreñir el marco discursivo en el que se desarrolla la teoría social de la nación y el nacionalismo dan cuenta las apreciaciones críticas de J. Ely y R. J. Suny:

*“¿El acento en la subjetividad y la conciencia elimina toda base “objetiva” para la existencia de la nacionalidad? Sin duda, un planteamiento tan radicalmente subjetivo sería absurdo. Los nacionalismos con mayor éxito presuponen cierta comunidad de territorio, lengua o cultura anterior, que proporciona la materia prima para el proyecto intelectual de la nacionalidad. No obstante, no debemos “naturalizar” esas comunidades anteriores como si siempre hubieran existido de algún modo esencial o simplemente hubieran prefigurado una historia aún por llegar”<sup>3</sup>.*

Entre el polo objeto y el polo sujeto, entre la “materia prima” y el “proyecto de la nacionalidad”, en estas coordenadas se ha hablado de las fronteras étnicas de la nación. Campo de investigación que quedó abierto con las tesis del ya clásico *Los grupos étnicos y sus fronteras* de F. Barth.

La gran apuesta teórica de este antropólogo consistió en desplazar el foco de atención de la constitución interna y la historia de los grupos étnicos para centrarlo en las fronteras que los separan. La problematización de la frontera pasaba a ser el objetivo prioritario para F. Barth: “el foco de investigación es la frontera étnica que define el grupo, y no el contenido cultural que encierra” (Barth, 1976: 17). Su interés por este nuevo objeto de investigación quedaba justificado por la constatación de que las fronteras étnicas se mantenían una vez que se habían transformado los contenidos culturales que aquellas protegían. Las fronteras, por tanto, permanecían a pesar de que los rasgos diacríticos tenían ya poco que ver con los que habían dado origen al grupo. Aquellos pasaban a ocupar un lugar secundario en el estudio de la etnicidad, pues, en definitiva, los rasgos diacríticos que “son tomados en cuenta, no son la suma de diferencias ‘objetivas’, sino solamente aquellos que los actores consideran significativos” (*Ibidem*: 15). Una significatividad que responde, según F. Barth a la instrumentalización que se hace de ellos, pues mientras algunos “son utilizados por los actores como señales y emblemas de diferencia, otros son pasados por alto y en algunas relaciones, diferencias radicales son desdeñadas y negadas” (*Ibidem*: 15). Las categorías étnicas debían ser, por tanto, consideradas como recipientes organizacionales y no como contenidos culturales.

La obra de F. Barth marcó un antes y un después en la antropología. Atacando frontalmente los viejos postulados primordialistas, aquél desvinculó la etnicidad de la cultura para pasar a estudiarla como una forma de organización social de la diferencia. La etnicidad -dirá en adelante la escuela instrumentalista- no es más que un proceso de selección de unos rasgos que se instrumentalizan con la finalidad de marcar la frontera entre “nosotros” y “ellos”. Es la interacción social, no el aislamiento cultural como interpretaba la antropología prebarthiana, la que da lugar a procesos de creación y mantenimiento de fronteras. A. P. Cohen, siguiendo los principios de la escuela barthiana, destacó la determinación del contexto de interacción para la creación de las fronteras que definen la identidad de una comunidad: “la característica más llamativa de la construcción simbólica de la comunidad y de sus fronteras es su carácter oposicional. Las fronteras son *relacionales* más que absolutas; es decir, marcan la comunidad en *relación a* otras comunidades” (Cohen, 1985: 58).

Pero, no es mi propósito dar cuenta de la importancia que para la antropología ha tenido el paradigma de la frontera, cuyas tesis forman ya parte del conjunto de las ciencias sociales, sino mostrar sus postulados con el fin de ver cómo han sido retomados por la sociología del nacionalismo. Ha sido D. Conversi quien, en los últimos años, más ha incidido en la construcción simbólica de las fronteras que delimitan la identidad de una comunidad nacional, llegando a señalar que el nacionalismo es, principalmente, un proceso de creación y/o mantenimiento de fronteras (Conversi, 1997). Pero, a diferencia de F. Barth, para quien las fronteras étnicas tienen más peso que los propios contenidos étnicos, para D. Conversi, aquellas están profundamente relacionadas con éstos. La aproximación de F. Barth, según D. Conversi, es limitada ya que olvida los mecanismos internos, los “factores objetivos” que son utilizados como marcas étnicas que son luego seleccionadas como *core values* de la nación.

Nos encontramos ante una nueva variante del debate naturalización/sociologización, esta vez aplicado a las fronteras étnicas. F. Barth antepone el grupo social al contenido cultural que no actúa más que como mera pantalla en la que aquel se proyecta, pero de la que luego se puede prescindir. Por el contrario, D. Conversi niega ese poder del grupo para

conformar sus fronteras si éstas no están directamente relacionadas con factores “objetivos”. Así, frente a la escuela instrumentalista, afirma que “como el mundo no es un laboratorio, algún elemento ‘real’ debe estar presente para que la categorización social llegue a ser efectiva” (Conversi, 1997: 167). De tal manera que el poder del contenido cultural es tan determinante que, cuando éste falta o es débil, el grupo étnico sólo puede establecer sus fronteras mediante el recurso de la violencia. Para ilustrar esta tesis, D. Conversi recurre al análisis comparado de los nacionalismos catalán y vasco, señalando que una de las variables decisivas para explicar su distinto nivel de expresión violenta, se encuentra en la forma en que ha sido concebida la frontera que delimita el “nosotros nacional”, y el grado y las condiciones en que ha variado. En el caso del nacionalismo catalán, la lengua ha sido históricamente el elemento privilegiado en la definición de la identidad, marcando una frontera fácilmente traspasable, en la medida en que se aprendiera el catalán y se tuviera voluntad de pertenecer a la comunidad nacional. Por el contrario, en el caso del nacionalismo vasco el cambio de la frontera étnica ha sido muy pronunciado desde la excluyente e intraspasable frontera de la raza a la más inclusiva de la lengua, y ha tenido lugar en condiciones traumáticas, como las de la represión del euskera durante el franquismo. Todo lo cual ha dado lugar a unos rasgos distintivos muy débiles como marcadores étnicos (Conversi, 1997b). El corolario del planteamiento de D. Conversi es la tesis que señala que, a falta de rasgos con suficiente peso para marcar la frontera de la comunidad nacional, es la violencia la que actúa como reforzador de dicha frontera. La violencia asume este papel allí donde, ya sea Croacia, Kurdistán o el País Vasco (Conversi, 1994), los grupos étnicos se definen por contenidos culturales débiles.

En esta línea de señalar el valor añadido que tienen los contenidos culturales para conformar la frontera de la comunidad nacional, y suscitando también la comparación con el caso catalán, M. Castells plantea “la hipótesis de que la lengua, sobre todo una plenamente desarrollada, es un atributo fundamental de autorreconocimiento y para el establecimiento de una frontera nacional invisible menos arbitraria que la territorialidad y menos exclusiva que la etnicidad” (Castells, 1998: 75).

No es en la tesis de D. Conversi sobre la violencia *étnica* en la que aquí me detendré, si bien, no se puede pasar sin dejar constancia de su carácter unilateral, pues, aunque la violencia ejerce performativamente un papel considerable en el afianzamiento de la comunidad nacional, aquella no puede ser explicada sin atender a otras variables<sup>4</sup>. Lo que me interesa es la tesis por la que se caracteriza al nacionalismo como un proceso de creación y mantenimiento de fronteras. A este respecto, creo que es necesario precisar qué se entiende por frontera, ya que este término, cuando aparece ligado a la nación, tiene dos planos de significación enfrentados. Frontera, en el sentido barthiano hace referencia a la distinción que se establece entre un “nosotros” y un “ellos”, de tal manera que aquella no tiene porqué cambiar, a pesar de que cambie el contenido cultural que encierra: “el contenido cultural que en un momento dado es asociado con una comunidad humana no está restringido por estas fronteras; puede variar, puede ser aprendido y modificarse sin guardar ninguna relación crítica con la conservación de las fronteras del grupo étnico” (Barth, 1976: 48). Pero, la frontera también aparece en la literatura sobre el nacionalismo vinculada y determinada por los contenidos culturales que marcan, en un determinado momento, la pertenencia a la nación. De tal forma que un cambio de éstos supone necesariamente una ampliación o reducción de aquella

. La frontera, en este caso, determina quién está dentro o fuera de ese “nosotros nacional”. Veamos cómo aparecen estos dos planos de significación del término frontera en los casos de Quebec y el País Vasco.

## **2. Nosotros. Sí, pero... ¿quiénes somos? Variaciones identitarias en Quebec y el País Vasco**

La frontera que ha delimitado la identidad colectiva nacional en Quebec ha experimentado profundas transformaciones. Tras *La Conquista*, los *canadiens*, nombre de la comunidad nacional de origen francés establecida en Canadá, pasaron a definirse como franco-canadienses, para diferenciarse así de los anglófonos que también se habían apropiado de aquel nombre. Se trataba de la identidad colectiva de aquellos que se sentían pertenecer a la raza francocanadiense, cuyos rasgos distintivos eran la lengua francesa, la

religión católica y un modo de vida rural. Una identidad que era compartida por todos los que compartían esos caracteres en América del Norte, es decir, tanto los que habitaban dentro como fuera de Quebec. En este último territorio, el poder que tenía la Iglesia fue determinante en la definición de la identidad nacional, hasta tal punto que la adhesión a la religión católica se convirtió en el referente para determinar la pertenencia a la nación francocanadiense (Juteau, 1999: 46-52).

En los años sesenta, la sociedad quebequense experimentó un profundo cambio gracias a la llamada *Revolution tranquille*, que trajo consigo la modernización de Quebec y, como consecuencia, una nueva definición de la identidad colectiva. En este momento, fue el Estado de la provincia de Quebec el que sustituyó a la Iglesia como principal agente delimitador de las fronteras nacionales (*Ibidem*: 55), haciendo hincapié en la defensa y promoción de la lengua francesa, que se convertirá en el rasgo privilegiado de la nueva identidad. Un énfasis en la lengua que se explica por varias razones.

En primer lugar, hay que señalar que el proceso de secularización, que acompañó a la modernización de Quebec, hizo de la religión un contenido cultural débil como marcador de frontera étnica. Pero, en línea con las propuestas de F. Barth, es más importante señalar que las transformaciones que tuvieron lugar durante la *Revolution tranquille* habían minado las condiciones de posibilidad del antiguo nacionalismo, de corte tradicional y confesional, que luchaba por mantener aislada a la comunidad francocanadiense. El aumento de las interacciones entre los grupos étnicos, lejos de conducir a un proceso de asimilación, hará emerger los rasgos distintivos que permitan fijar la frontera. Las determinaciones estructurales del proceso de modernización, y de urbanización, pondrán en contacto a la *intelligentsia*, nueva clase media francófona, con la minoría anglófona que detentaba el poder económico. La lengua se convertía en símbolo y frontera, ya que en ella se reflejaban y se evidenciaban las tensiones de la jerarquización social entre anglófonos y francófonos. De tal modo que serán los sectores profesionales con más contacto con la minoría anglófona los que se sientan más partícipes de la nueva identidad nacional. Los profesionales liberales, los cuadros medios y los gerentes se comprometerán más con el nuevo proyecto independentista que los obreros y los agricultores. De igual forma, esto explica

que fuese Montreal, donde conviven una mayoría francófona y una poderosa minoría anglófona, la ciudad que abanderase el nuevo proyecto independentista, en donde su apoyo, en términos relativos, será más alto que en el resto de la provincia de Quebec (Taylor, 1999: 35-50).

Desde la *Revolution tranquille*, el Estado de la provincia de Quebec ha jugado un papel determinante en la definición de la nueva identidad nacional (Juteau, 1999). En aquel momento, y con el apoyo de las nuevas clases medias, el Estado quebequense asumió un liderazgo que tenía como objetivo llevar a cabo un profundo cambio que permitiera la integración de los quebequenses en una economía modernizada, con la que olvidar la subordinación sufrida históricamente. Las iniciativas emprendidas afectaron profundamente a la economía, la sanidad y la educación, y contribuyeron a reforzar el “fundamento territorial de la identificación. Es en este sentido que podemos decir que es el Estado de Quebec el que ha engendrado la nación quebequense y ha dado nacimiento a la comunidad e identidad quebequense” (*Ibidem*: 55). Las profundas transformaciones acontecidas en el territorio de Quebec habrían contribuido, de este modo, a la creación de una nueva identidad colectiva, específicamente quebequense, de la que, por tanto, ya no formaban parte el resto de francocanadienses que vivían fuera de la provincia de Quebec. La ruptura entre Quebec y el resto de comunidades francófonas ponía fin a la antigua comunidad de historia y destino de la que históricamente todos habían formado parte. Una escisión del antiguo grupo étnico que, según señala D. Juteau, corresponde a una de las formas de fluctuación de las fronteras étnicas, que consiste en la división de una comunidad en al menos dos, tal y como sucedió con los francocanadienses que vivían en Quebec y en Ontario, que tras la escisión pasarán a definirse como quebequenses y franco-ontarianos (*Ibidem*: 56).

Ese cambio en la identidad del “nosotros, los francocanadienses” al “nosotros, los quebequenses” ponía en marcha un proceso de territorialización de la identidad. No obstante, aquella definición dejaba fuera de la nación quebequense a todos aquellos que, aún viviendo en Quebec, no pertenecían al grupo étnico de los francocanadienses. Es decir, a los autóctonos, a los anglófonos y a los inmigrantes y sus descendientes que formaban parte de otros grupos étnicos. Esta exclusión se evidenciará en 1981, año en el que el

gobierno de Quebec, distanciándose, al mismo tiempo, del modelo americano del *meelting-pot* y del canadiense del multiculturalismo, dividirá a la población en dos categorías: los miembros de la nación quebequense y los de las “comunidades culturales”, en donde quedarán comprendidos todas las minorías étnicas establecidas en Quebec (*Ibidem*: 158). De esta manera, oficialmente pertenecían a la nación quebequense únicamente aquellos quebequenses “de souche” (de pura cepa), es decir, los que formaban parte de la cultura histórica francocanadiense. No será hasta el año 1990, con la aparición de la nueva categoría de “quebequenses de comunidades culturales”, que se considere que todo aquel que resida en Quebec, sea cual sea su origen étnico, forma parte de la nación de Quebec (*Ibidem*: 159). En esta apertura de las fronteras jugarán un papel decisivo las dinámicas que se pusieron en marcha con los *referenda* (1980, 1995). La propia circunscripción provincial hará que el movimiento soberanista/independentista, en su enfrentamiento con el Gobierno Federal, busque el apoyo de la mayoría de la población. Será, en 1996, cuando el programa del *Parti québécois*, partido soberanista de Quebec, defina al pueblo quebequense como a la totalidad de personas que habitan en el territorio de Quebec. El territorio, las fronteras territoriales pasarán a ser las que definan las fronteras de la comunidad nacional.

Si en el caso de Quebec el proceso de modernización incrementó los contactos entre los grupos étnicos, lo mismo puede decirse que sucedió en el País Vasco, donde la industrialización trajo consigo un proceso de creación de fronteras étnicas. Figura protagonista de esta labor será Sabino Arana, quien, con el cambio de siglo, dedicará una parte de su obra a delimitar el “nosotros nacional”. A destacar es su escrito titulado *¿Qué somos?*, donde se establece la raza y la religión como los rasgos decisivos para distinguir a la nación *bizkaina* frente a los “maketos”, nombre despectivo con el que aquél denominaba a los inmigrantes españoles establecidos en *Bizcaya*. La primera marca distintiva será la raza, ya que –dirá Sabino Arana- mientras la española se ha visto alterada por la mezcla con otras, debido a las invasiones que históricamente han tenido lugar en la península ibérica (celta, fenicia, griega, romana, árabe, etc.), la raza *bizkaina*, sin embargo, ha logrado estar siempre aislada, conservando así su pureza y originalidad. Intrínsecamente ligada a

ella, la religión será el otro rasgo que Sabino Arana destaque como elemento definidor. Los lemas *Jaungoikua eta Lagizarra* (Dios y ley antigua) y *Gu Euzkadirentzat ta Euskadi Jaungoikoarentzat* (Nosotros para Euskadi, Euskadi para Dios) dan buena muestra de la vinculación absoluta entre religión y nación vasca:

*Ideológicamente hablando, antes que la Patria está Dios, pero en el orden práctico y del tiempo, aquí en Bizcaya para amar a Dios es necesario ser patriota, y para ser patriota es preciso amar a Dios; porque éste se halla comprendido en nuestro lema patrio. Ese "eta" de nuestro lema es el que no quieren entender muchos bizkainos. De éstos, los liberales dicen que para ser patriota no hace falta ser católicos; y los católicos sienten que para servir a Dios no se precisa ser patriota. Parece que esos tales no se juzgan miembros de la sociedad bizkaina. En efecto, más deben serlo de la maketa (Arana, 1995, 223)*

El resto de rasgos diacríticos ocuparán un lugar secundario. En especial la lengua y el territorio. Para Sabino Arana, la conservación del euskera no tendría ningún valor si fuese acompañada de una pérdida de la raza vasca, ya que, si ésta se produjese, la patria vasca moriría con ella. El euskera sólo será un rasgo definidor en la medida en que es el idioma de la raza bizkaina, pero no tiene un valor en sí mismo. Sabino Arana llegará incluso a señalar que si los "maketos" aprendieran euskera, los bizkainos deberían hablar otra lengua:

*Si nos diesen a elegir entre una Bizcaya poblada de maketos que sólo hablasen el euskera y una Bizcaya poblada de bizcainos que sólo hablasen el castellano, escogeríamos sin dubitar esta segunda (...) No el hablar éste o el otro idioma, sino la diferencia de lenguaje es el gran medio de preservarnos del contagio de los españoles y evitar el cruzamiento de las dos razas. Si nuestros invasores aprendieran el euskera, tendríamos que abandonar éste.*

Lo mismo puede decirse del territorio. Este no tendrá mayor significatividad como elemento definidor de la nación:

*"¿Es acaso la tierra que pisamos lo que constituye la patria? ¿Qué más nos da tener una Bizcaya libre aquí entre estas montañas, como tenerla en otra parte? Solamente nos importaría esto lo que a aquél que al trasladarse de domicilio, se ve precisado a dejar la casa en que naciera y se criara; y tan poco nos importaría a nosotros aquello como a éste le importara su traslado, con tal que lo hiciese acompañado de su familia"* (Arana, 1995:147).

*Una Bizcaya que supongas en estas montañas desprovista de alguno de los caracteres de ese lema -Jaun-goikua eta Lagi-zarra- ya no es Bizcaya. Por el contrario: una sola legua cuadrada de cualquier parte del mundo, donde se establezcan algunas familias con ese lema, eso es Bizcaya (Ibídem: 222).*

Contrariamente, en los años sesenta y setenta, tiempos de redefinición de las fronteras de la comunidad nacional, la lengua y el territorio serán los elementos determinantes. Una nueva corriente nacionalista, independentista y revolucionaria, rechazará la delimitación racial de la nación vasca de Sabino Arana, y, por oposición, privilegiará la lengua como rasgo identitario. F. Krutwig, con su obra *Vasconia*, será uno de los ideólogos que más influirá en esta nueva definición nacionalista:

*No hay duda de que es más vasco un individuo con todos sus apellidos castellanos, gascones y franceses que utiliza corrientemente la lengua vasca, que otro individuo con todos sus apellidos euskaldunes, que hable mucho y mal de Estados opresores pero que no aprenda ni utilice la lengua vasca en su vida cotidiana (Sarrailh de Ihartza<sup>5</sup>, 1963: 91).*

Al igual que en el caso de Quebec, el proceso de secularización que tendrá lugar en la sociedad vasca jugará un papel crucial en el cambio de las fronteras, ya que la religión dejará de ser un rasgo definidor para toda una nueva generación nacionalista que se presentará como aconfesional. Será el territorio el que, junto a la lengua, se convierta en el otro elemento definidor de la nación. Éste cobrará mayor importancia en la medida en que el movimiento independentista reclame la soberanía política y la vincule, en la lógica del Estado-nación, con la territorialidad. El territorio se convertirá en el principal elemento identitario, de tal manera que las fronteras de la comunidad nacional serán las que marquen las fronteras territoriales de Euskal Herria:

*En nuestra opinión son ciudadan@s vasc@s todas las personas que viven y trabajan en Araba, Bizkaia, Guipuzcoa, Lapurdi, Nafarroa y Zuberoa (Euskal Herritarrok, 1999).*

*Ciudadanos vascos son todos los que han nacido y viven en Euskal Herria procedan de Venezuela, Mali, Francia o España (ETA, 2000).*

Por lo visto hasta aquí<sup>6</sup>, los nacionalismos en Quebec y en el País Vasco han seguido caminos paralelos a la hora de fijar los contenidos culturales de las fronteras que delimitan la comunidad nacional. A una definición, por parte de un nacionalismo tradicional, basada en la raza (francocanadiense, bizkaina) y en la religión (católica en ambos casos), le sustituirá, a partir de los años 60 una nueva definición de la nación que hará énfasis en la lengua (francés, euskera) como símbolo de opresión y cultura que proteger. En ambos casos, la nueva

corriente nacionalista se caracterizará por la reivindicación soberanista/independentista, lo que pondrá en marcha una dinámica que contribuirá a situar al territorio como protagonista de la identidad. Tanto en Quebec como en el País Vasco, las nuevas fronteras de la identidad de la comunidad nacional pasarán a ser las fronteras territoriales de la nación.

Hecho este recorrido por los cambios habidos en la identidad nacional en Quebec y en el País Vasco, se habrá podido constatar que, si vemos la nación desde una perspectiva sincrónica, los contenidos culturales (raza, religión, lengua y territorio), son utilizados para definir las fronteras que delimitan el “nosotros nacional”, de tal manera que éstas cambian, se expanden o se comprimen, en función de aquellos. Pero, si vemos la nación desde una perspectiva diacrónica, nos encontramos con que, a pesar de los cambios habidos en dichos cambios culturales, aquélla se nos presenta siempre con una esencia inmutable, al margen de las formas, de las fronteras, que haya adoptado. A. Smith (1997) ha denominado al pensamiento que alimenta esta imagen como *perennialismo*, la forma más radical de teoría “geológica” de las naciones. ¿Qué une a un francocanadiense definido por las fronteras del viejo nacionalismo (raza, religión, lengua y modo de vida rural) con un quebequense definido por las fronteras territoriales? ¿Qué vincula a un vasco definido por las fronteras fijadas por Sabino Arana con un vasco según la interpretación del Movimiento de Liberación Nacional Vasco? Atendiendo a los rasgos diacríticos que delimitan la frontera de la nación, ¿no se excluirían mutuamente, según esas definiciones, aquellos que se dicen o se decían miembros de esa misma nación? Dicho de forma más clara: ¿qué es lo que permite hacer un relato de la nación, tal y como aquí se ha hecho, si precisamente lo que a ésta le caracteriza es un cambio en las fronteras (rasgos culturales) que la definen?

### **3. Tramando la nación. Metáforas y metonimias del nacionalismo**

Si, como más adelante se verá, B. Anderson ha sido quien más ha incidido en las transformaciones culturales que crearon las condiciones para la narración de la nación, E. Balibar ha sido, a mi entender, quien de forma más precisa ha captado cuáles son los contenidos de dicha narración:

*La historia de las naciones (. . .) se nos ha presentado siempre con las características de un relato que les atribuye la continuidad de un sujeto (. . .) Es una ilusión retrospectiva doble, (en primer lugar) creer que las generaciones que se suceden durante siglos en un territorio más o menos estable, con una denominación más o menos unívoca se transmiten una sustancia invariable. (La segunda ilusión) consiste también en creer que esta evolución, cuyos aspectos seleccionamos retrospectivamente de forma que nos percibamos a nosotros mismos como un desenlace, era la única posible, representaba nuestro destino. Proyecto y destino son las dos figuras simétricas de la ilusión de la identidad nacional (Balibar, 1991: 135-136).*

Atendamos por tanto, para así dar respuesta a las cuestiones planteadas anteriormente, a la forma narrativa que adopta la nación, a sus desplazamientos metafóricos, a sus estrategias textuales, a su retórica, etc. (Bhabha, 1990). Aquí lo haré deteniéndome en dos de sus aspectos. Por un lado, señalando el papel que juega la trama en la narración de la identidad nacional y la concepción de la temporalidad que la hace posible. Por otro lado, mostrando la importancia que para el nacionalismo tienen los tropos del lenguaje en tanto que componentes a partir de los que se estructura ese relato. La nación, como se ha visto, ve modificar los rasgos que determinan sus fronteras, poniendo en cuestión, de esta manera, su propia narración. Sólo se puede comprender cómo el nacionalismo conjura esa discontinuidad dando cuenta de los dos pilares en los que se sustenta la identidad nacional. Estos se levantan y se muestran sólidos gracias al material que proporcionan tanto las metáforas, con las que se establecen relaciones de semejanza con otras realidades, como la metonimia, gracias a la cual una parte puede resultar representativa del todo. Se verá así que el nacionalismo logra “imaginar” metafóricamente y metonímicamente la nación y las consecuencias ideológicas y políticas de una narración que se piensa con esos tropos, ya que las fronteras que delimitan el “nosotros nacional” se ven modificadas en función de aquellos. Retomaremos, en este momento, el relato de los cambios habidos en la frontera de la identidad nacional en Quebec y en el País Vasco, allí donde lo dejamos, es decir, en el proceso de territorialización de dichas identidades que tiene lugar a partir de la aparición del movimiento independentista. Pero antes de ver cuáles son las peculiaridades que definen la nación y el peso que en ellas tienen la trama y los tropos, se debe dar cuenta de la nueva temporalidad que crea las condiciones de posibilidad para la narración de la identidad nacional.

### **3.1. Los tiempos de la nación**

B. Anderson ha sido el que más ha incidido en ello, al señalar que una de las concepciones culturales que permitió imaginar la nación fue una nueva aprehensión del tiempo, “una idea del *tiempo homogéneo, vacío*, donde la simultaneidad es, por decirlo así, transversal, de tiempo cruzado, no marcada por la prefiguración y la realización, sino por la coincidencia temporal, y medida por el reloj y el calendario” (Anderson, 1993: 46)<sup>7</sup>. Pero si bien es la nueva concepción de la temporalidad la que hace plausible imaginar la nación, ésta, una vez que puede ser imaginada, se alimenta de otra temporalidad: “La idea de un organismo sociológico que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío, es un ejemplo preciso de la idea de la nación, que se concibe también como una comunidad sólida que avanza sostenidamente de un lado a otro de la historia” (*Ibidem*: 48). Si la nueva temporalidad había permitido que las naciones se pudieran pensar como totalmente nuevas, tal y como sucedió en Francia, muy pronto, y gracias a la constitución de la historia como disciplina (White, 1992b), las rupturas revolucionarias dejarán de ser vistas como el origen de la nación y pasarán a ser consideradas como otro eslabón histórico más<sup>8</sup>, iniciándose así el “proceso de interpretar el nacionalismo *genealógicamente*: como la expresión de una tradición histórica de continuidad serial” (Anderson, 1993: 270).

La nueva concepción de la temporalidad que posibilita pensar la nación dará paso a lo que B. Anderson llama el tiempo “viejo” de las naciones, gracias al cual “en Europa, los nuevos nacionalismos casi inmediatamente empezaron a imaginar que “despertaban de un sueño”, tropo totalmente ajeno a las Américas<sup>9</sup>” (*Ibidem*: 270). En resumen, una doble temporalidad es la que da lugar a la narración de la identidad nacional. Por un lado, el tiempo “nuevo” que posibilita imaginar la nación, el tiempo del periódico y del género novelesco. Por otro, el que hace posible presentar la nación como comunidad inmemorial, el tiempo del género épico. Comparando los rasgos que definen estos dos géneros, M. Bajtin ha caracterizado la epopeya como un género nacionalista, con tres rasgos específicos: 1) un pasado épico nacional, un “pasado absoluto” como objeto, 2) una tradición nacional como fuente, y 3) una distancia épica entre pasado y presente vinculados por la tradición nacional (Bajtin, 1989: 458). Estas reflexiones de M. Bajtin, como señala A. M. Alonso, proveen un

sugerente punto de partida para analizar las construcciones nacionales del tiempo, pues es a través de los discursos épicos, ampliamente concebidos, que la nación es imaginada como eterna y primordial, y así, sacralizada (Alonso, 1994: 388).

Las apreciaciones de B. Anderson le conducen a señalar algo de lo que él mismo no fue consciente en la primera versión de sus *Comunidades Imaginadas*: “lo que en la mayoría de los escritos académicos parecía confusión maquiavélica o fantasía burguesa, o desinteresada verdad histórica, me pareció ahora algo más profundo e interesante. ¿Y si la ‘antigüedad’ fuese en cierta coyuntura histórica, la *consecuencia necesaria* de la ‘novedad’?” (Anderson, 1993: 15). Retengamos, pues, en palabras del propio B. Anderson, la relevancia de esta doble temporalidad como condición necesaria para la narración de la identidad nacional: “La conciencia de estar formando parte de un tiempo secular, serial, con todo lo que esto implica de continuidad, y sin embargo de “olvidar” la experiencia de esta continuidad (. . .) da lugar a la necesidad de una narración de la identidad” (*Ibidem*: 285).

### **3.2. Imaginar la nación: metáfora familiar y metáfora arborescente**

La identidad nacional, como toda identidad, es posible a partir de su narración y ésta lo es gracias a la triple tarea que cumple la trama: engarza, aúna y alegoriza el acontecer haciéndolo así significativo, comprensible y persuasivo (Ramos, 1995: 34). En el caso de la nación, la trama, como indica E. Balibar, posibilita la vinculación de una multiplicidad de acontecimientos diferentes, desfasados en el tiempo y entre los cuales no hay necesariamente una implicación determinada por su pertenencia al acontecer de una determinada nación. Pero más importante, para la tematización que aquí se ha presentado sobre la frontera, es señalar que la trama “aúna” la nación, conjurando así la discontinuidad que suponen las rupturas que se derivan de las distintas fijaciones de su frontera exterior. A esto hace referencia E. Balibar cuando habla de que la nación siempre se presenta como un relato que atribuye la continuidad de un sujeto. Por último, la trama cumple su función retórica presentando el acontecer de la nación de tal manera que resulte persuasivo. Un relato que, en el caso de las naciones sin Estado, dada la importancia que en ellas tiene el discurso de la pérdida, responde al modelo

actancial mítico de A. J. Greimas (1976: 276). El sujeto-héroe, militante nacionalista, busca el “objeto” de deseo en la autodeterminación o/e independencia, “salvación” de la nación, en tanto que carencia de algo que ha sido históricamente usurpado. El “oponente” es todo aquel que impide ese deseo, en especial el Estado-nación al que se reclama el derecho de autodeterminación. El “destinatario” es la nación en tanto que comunidad de historia y destino, en tanto que comunidad transcendente. Lo de menos será el contenido concreto que asuma ese relato, pues la mera narración de la nación implica ya un contenido previo a su materialización. El tan poco inocente “contenido de la forma” (White, 1992) del que se sirve el nacionalismo permite articular un discurso regido por la continuidad de la nación.

Pero, ¿qué es lo que justifica esa narración?. ¿Qué hace posible que la nación pese a sus múltiples transformaciones pueda ser imaginada?. ¿Qué es, en definitiva, lo que constituye una nación? Para dar respuesta, se debe volver a considerar cuáles son las características que distinguen y particularizan la identidad nacional:

*Las cualidades peculiarmente “nacionales” y la identidad de toda nación derivan tanto de la reserva característica de mitos y recuerdos como de la naturaleza histórica de la tierra natal que ocupa dicha nación. Los demás elementos - posesión de un territorio, la colectividad, la índole pública de una cultura, una sola economía y los derechos jurídicos- son universales y corresponden a todas las culturas. Pero un nombre propio, la naturaleza histórica de una tierra patria, los mitos y recuerdos compartidos, son peculiares de cada nación. Estos últimos comprenden el legado étnico de la nación e incluyen además de los mitos y recuerdos, los valores, símbolos y tradiciones ligados a una tierra natal en particular (...) una parte importante de todo proceso de identidad nacional estriba en el proceso de señalar, deslindar y reinterpretar una tierra natal auténtica que una a los ancestros con las personas vivientes, a los que nacen y a los que están por nacer (Smith, 1998: 64).*

Lo que caracteriza a una nación no es, por tanto, su frontera exterior que la distingue de otras, sino una historia común o, mejor dicho, una memoria histórica compartida y una *creencia* en unos ancestros comunes ligados a una tierra natal. De ahí que el nacionalismo esté estrechamente ligado a la etnicidad ya que “tanto el grupo étnico como la nación se caracterizan por la creencia subjetiva en los ancestros, en el linaje y en la descendencia común, así como en la especificidad de la historia del grupo” (Martiniello, 1995: 89). La importancia de los orígenes para la constitución de los grupos étnicos ya fue destacada por M. Weber, quien definió a estos últimos como “aquellos grupos

humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en sus recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común” (Weber, 1944: 318). Sin embargo, el especial interés de F. Barth en la distinción entre cultura y grupo étnico, relegó a un segundo plano la cuestión del “origen” como rasgo definidor de la etnicidad.

No es la construcción de la frontera la que constituye la identidad étnica, sino que ésta siempre remite, en última instancia, al origen, al sentimiento de pertenencia y de continuidad de un grupo que afirma tener unos ancestros comunes (Poutignat *et al*, 1995; Roosens, 1996). Si continuáramos con la imagen de la frontera, tendríamos que señalar que la etnicidad debe ser teorizada teniendo en cuenta una doble frontera o, mejor dicho, teniendo en cuenta sus dos caras, la interna y la externa (Juteau, 1999). La cara externa de la frontera es fruto, como señalaba F. Barth, de los procesos de interacción social a partir de los que se instrumentalizan determinados rasgos diacríticos para marcar la diferencia entre “nosotros” y “ellos”. Pero esta cara externa siempre remite a la cara interna, es decir, a la relación que el grupo establece con su especificidad histórica y sus orígenes. De tal forma que “las diferencias entre los grupos sólo sirven para la diferenciación étnica cuando representan marcas de una filiación compartida o, dicho de otra manera, es la creencia en el origen común la que sustancializa y naturaliza los atributos como el color, la lengua, la religión, la ocupación territorial (...)” (Poutignat *et al*, 1995: 177).

Es, pues, la cara interna de la frontera la que permite resolver el problema de la discontinuidad de la cara externa. Si ésta supone distintas quiebras en la identidad nacional en función de cuál sea el rasgo que delimite el nosotros nacional, la cara interna nos sitúa ante la comunidad de historia y destino que es la nación. Ésta, como se ha señalado, comparte con el grupo étnico esa *creencia* en unos ancestros comunes, en unos orígenes compartidos, que son expresados habitualmente por medio de la *metáfora de la familia*, lo que, nótese de nuevo, supone que no es la frontera étnica exterior la que necesariamente distingue a un grupo, ya que ese origen común puede ser celebrado sin tener que expresar una oposición (Roosens, 1996: 101).

De la importancia de la metáfora familiar para representar la nación da cuenta el mismo lenguaje con el que se habla de ella. Así la *patria*, que remite

a la filiación familiar y al vínculo con la tierra de los padres, de los padres fundadores. O la *natio*, como un grupo que comparte el mismo nacimiento y que permanece unido con un sentimiento de *fraternidad*. Una de las ideas que ha alimentado esta metáfora es la creencia en la transmisión de determinadas sustancias (sangre, genes) a través de esos grandes organismos que son las naciones. Gracias a esas metáforas se vincula el presente con los orígenes y se logra la *sustancialización* de las naciones (Alonso, 1994: 384). Junto a las metáforas de parentesco, las *metáforas arborescentes* han sido las que más peso han tenido a la hora de representar la nación, no sólo por parte de los nacionalistas, sino también de los teóricos del nacionalismo (Malkki, 1992: 28)<sup>10</sup>. R. Handler (1988: 40) ha profundizado en la presencia de ambos tipos de metáforas en el discurso del nacionalismo de Quebec. La nación se ha representado como un gran organismo, o especie biológica, y como un gran árbol: “Yo imagino al pueblo Québécois como un árbol. Sus raíces están firmemente plantadas en la tierra del Nuevo Mundo (...)”

La articulación de estos dos tipos de metáforas da lugar a la imagen de la *fatherland* o *motherland*, que, en su sentido literal, hace pensar en la nación como un gran *family tree* o árbol genealógico. Imagen especialmente poderosa, ya que “el árbol, enraizado en el suelo que lo nutre (...) evoca, al mismo tiempo, tanto continuidad temporal, como arraigo territorial” (Malkki, 1992: 28). Se vinculan así los dos componentes que caracterizan la nación, los orígenes y la tierra natal. El nacionalismo se sirve de todas estas metáforas para llevar a cabo su gran tarea ideológica: “enfaticar la unidad entre territorio e historia” (Anderson, 1988:18).

### **3.3. El territorio: metonimia de la nación**

La recurrencia con la que este tipo de metáforas, especialmente las de las raíces arborescentes aparecen en el discurso y la simbología nacionalista, en diferentes épocas y contextos, sugiere, como señalan L. Malkki y A. M. Alonso, la existencia de una cultura transnacional del nacionalismo. Cultura arborescente, fuertemente arraigada, mediante la cual, “el nacionalismo se apropia del espacio, del lugar y del tiempo y construye una geografía e historia alternativas” (Johnston *et al*, 1988: 14). L. Malkki ha mostrado las consecuencias de esta cultura que vincula estrechamente nación y territorio y

que representa a aquélla como algo que existe *en y por* la tierra. La más inmediata es la territorialización de la identidad, lo que se evidencia, de nuevo, en el lenguaje con el que se habla de la nación: *raíces, soil (tierra), fatherland/motherland (territorio paterno/materno), autóctono (de la propia tierra)* o en la lista de los nombres de los países con sufijo en *land* (Malkki, 1992). Esta vinculación entre comunidad nacional y territorio nos coloca a las puertas de la sacralización de la nación: “situar a la comunidad en una tierra natal antigua y abigarrada (...) es fundamental para evocar las peculiaridades primordiales y transcendentales de la nación” (Smith, 1998: 64).

La estrecha vinculación entre nación y territorio ha sido especialmente destacada por algunos geógrafos que, alejados de la “gran teoría” sobre el nacionalismo, se han centrado en aquél como el principal elemento que define a éste. Así J. Anderson (1988) define al nacionalismo como una ideología territorial y J. Nogué (1998), en la misma línea, afirma que no hay nación sin territorio. Pero, en mi caso, siguiendo la presente argumentación, me refiero al territorio como *frontera (¿étnica?)* de la nación. O dicho de otro modo, hablo del territorio cuando éste pasa a ser el atributo cultural al que se le da prioridad a la hora de definir una identidad nacional, tal y como hemos visto que tiene lugar con los independentismos del País Vasco y Quebec. En este último caso, el territorio es el referente principal de sentido de pertenencia a la identidad quebequense (Helly *et al*, 1996: 208). No sólo es el territorio el componente necesario e imprescindible de toda soberanía política moderna, sino que es además la principal seña de identidad desde la que se legitima dicha soberanía. Así también sucede en el caso del independentismo vasco en el que “la territorialidad, noción que expresa el derecho de la nación vasca al territorio formado por los siete herrialdes históricos, se constituye por tanto en elemento simbólico de creación de identidad y de diferencialidad” (Martínez, 1999: 41). El territorio es, pues, el que otorga la identidad, deviniendo “lugar” antropológico por ser identificatorio, relacional e histórico (Augé, 1995: 58). Estamos ante una transferencia del sentimiento de identidad del grupo al territorio. Es éste el que da identidad al grupo y no al revés: “antes los ingleses eran los que vivían en Inglaterra, ahora los que viven en Inglaterra son ingleses”<sup>11</sup>.

En los casos de Quebec y el País Vasco, la delimitación territorial no se puede pensar conforme a las fronteras étnicas, ya que éstas han sido

sustituidas, precisamente, por el territorio como nueva frontera de la comunidad nacional. El territorio se desvincula así de los rasgos diacríticos étnicos (cara externa de la frontera) y se vincula a la nación en tanto que comunidad de historia y destino (cara interna de la frontera). No se trata de un hábitat natural donde se asienta una determinada comunidad, de una simple área geográfica más o menos delimitada, sino que se trata del “territorio ‘histórico’, único, distintivo, con una identidad ligada a la memoria y una memoria ligada a la tierra. La historia nacionaliza un trozo de tierra e imbuye de contenido mítico y de sentimientos sagrados a sus elementos más característicos. El territorio se convierte así en el receptáculo de una conciencia compartida colectivamente” (Nogué, 1998: 74). Este es el caso de la interpretación del territorio por parte de los independentismos vasco y quebequense, aunque entre ellos haya notables diferencias. En el caso vasco, Euskal Herria es interpretado como el territorio “histórico” de la nación vasca. En el caso quebequense, el territorio mítico *Quebec*, que incluye las tierras de los autóctonos, es el “hogar imaginado” y centro de la diáspora francófona en América del Norte.

Lo que me interesa destacar es que la nación se piensa metonímicamente por referencia al territorio. Pensar metonímico que es, en definitiva, una de las características del nacionalismo como ideología, ya que su labor de fijar fronteras consiste, principalmente, en distinguir qué partes son representativas del todo y cuáles no son más que simples aspectos de él. Véanse, como ejemplo, los textos de Sabino Arana que anteriormente se han seleccionado y compárense con los del actual independentismo vasco. Si para aquél, el territorio donde se asentaba la nación vasca no era más que un mero aspecto, del que, en última instancia, se podía prescindir (*¿Que más nos da tener una Bizcaya libre aquí entre estas montañas, como tenerla en otra parte?*), para el actual nacionalismo independentista el territorio es la misma representación de la nación.

La importancia del territorio radica en que es el recipiente que hace posible que el sujeto nacional perdure a lo largo del tiempo, a pesar de las rupturas causadas por las distintas fijaciones exteriores de la frontera. Como ha señalado J. Anderson: “el territorio es el receptáculo del pasado en el presente” (Anderson, 1988: 24). Permite la vertebración temporal de la nación: “el tiempo ha pasado pero el espacio permanece ahí” (*Ibidem*: 24), haciendo así posible la

*ilusión* de continuidad de la que habla E. Balibar. Gracias a él se logra la narración del mito nación, ya que los orígenes comunes, ligados en el nacionalismo tradicional a la idea de raza, una vez que éstos rasgos pierden peso específico en la determinación de la identidad colectiva, pueden ser pensados de forma metonímica por referencia al territorio (Cabrera, 1992:184).

#### **4. Conclusión**

La nación, por lo tanto, se imagina mediante las metáforas de las raíces arborescentes y de forma metonímica por referencia al territorio. Esos tropos informan la narración de aquella expandiendo o restringiendo las fronteras que delimitan el “nosotros nacional”. De tal manera que si la nación se piensa haciendo referencia a la *fatherland* (*patria*), a las metáforas de las raíces arborescentes o a la metáfora de la familia, las fronteras de la comunidad nacional se comprimen albergando sólo a aquéllos que participan de la narración de esa comunidad de historia y destino. En el caso quebequense, R. Robin ha destacado la fuerza oculta de la cultura arborescente, señalando la fascinación de la *souche*, “de la nostalgia de una comunidad imaginada (...) de todo lo que recuerda la sociedad franco-canadiense, al menos en el tiempo imaginario de los francocanadienses. Estas marcas pasan por el paradigma de la *souche*, del tronco, del árbol como árbol genealógico, de las ramificaciones, de las ramas, toda una concepción botánica de la cultura (Robin, 1996: 296).

Si la nación se narra por referencia al territorio, las fronteras de la comunidad nacional se expanden para incluir a todos aquellos que viven dentro de las fronteras territoriales, sea el caso de Quebec o de Euskal Herria. Unas fronteras que son inclusivas, pero que lo son obligatoriamente ya que están definidas por el territorio “histórico” de una determinada comunidad de historia y destino. Nos encontramos ante una muestra más de la ambivalencia constitutiva de la nación, pues, como señala Z. Bauman, lo que se pretende es que se abrace *voluntariamente* lo *inevitable*, lo que ya está predeterminado por “*la terre et les morts*” (Bauman, 1992:685). La definición inclusiva que posibilita pensar metonímicamente la nación por referencia al territorio se construye, por parte del independentismo vasco y quebequense, a partir de la definición restrictiva de la metáfora de la familia y de las metáforas arborescentes.

Metáforas y metonimias a partir de los cuales las naciones delimitan territorios que consideran de su pertenencia otras naciones. Territorio, manzana de la discordia en Quebec entre las naciones autóctonas y la nación quebequense (Beaucage, 1997) y también entre ésta y los anglófonos que se sienten parte de la nación canadiense (Lasserre, 1998: 228)<sup>12</sup>. Territorios sujetos, tanto en el caso del País Vasco/Euskal Herria (Chaussier, 1996)<sup>13</sup>, como en el caso de Quebec (Lasserre, 1998)<sup>14</sup>, a numerosas y cambiantes representaciones, y a distintas y enfrentadas narrativas nacionales, las de las naciones sin Estado y las de los Estado-nación. Una lucha entre las dos caras de la ideología del Estado-nación por imponer unas fronteras y un territorio nacional al que homogeneizar y unificar bajo el nombre de una sola nación. Cuestión, la de la territorialidad, que muestra el “fetichismo” del espacio del discurso nacionalista (Anderson, 1988: 14). En un mundo de Estados-nación, en el que la soberanía se ha venido definiendo en términos territoriales, “nombrar”, “fronterizar” e “historizar” son los verbos con los que se ha pensado la identidad colectiva. Se trata de poseer un Nombre, hacerse visible en un Territorio diferenciado y en la trama de una Historia (Gatti, 1999: 22).

*Fatherland (patria)* como la imagen en la que se articulan la matriz espacial (territorio) y la matriz temporal (tradicción), en tanto que pilares en los que se sustenta la base de la ideología del Estado-nación, ya sea por parte del nacionalismo de los Estado-nación como del de las naciones sin Estado. Haciendo referencia a ello, N. Poulantzas señalaba: “La unidad nacional, la nación moderna, se hace así *historicidad de un territorio y territorialización de una historia*, tradición nacional, en suma de un territorio materializado en el Estado-nación: las balizas del territorio se convierten en jalones de la historia trazados en el Estado (. . .) Las reivindicaciones nacionales de un Estado propio en la era moderna, son reivindicaciones de un territorio propio que significan así reivindicaciones de una historia propia” (Poulantzas, 1979: 136-137). Así es “como este territorio, se hace nacional, tiende a confundirse con el Estado-nación, y como la nación moderna tiende a coincidir con el Estado” (*Ibidem*: 125). Lo mismo sucede con la matriz temporal: “Controlar y unificar las historicidades aplastando las diferencias, serializar y segmentar los momentos para orientarlos y acumularlos, desacralizar la historia para acapararla,

homogeneizar al pueblo nación forjando y borrando sus propios pasados”  
(*Ibídem*:136)

En estas coordenadas espacio-temporales que definen la nación irrumpe inevitablemente *lo sagrado*: “el acto de trazar fronteras remite de manera temible a lo sagrado” (Foucher, 1991: 42). Y ello porque “las fronteras son el tiempo inscrito en el espacio o, mejor, los tiempos inscritos en los espacios” (*Ibíd.*, 43). Denis de Rougemont lo resumió así: “El carácter indiscutiblemente patógeno de nuestras fronteras políticas es el (...) que se nombra como Estado-nación. Procede de la voluntad, en suma demente, de imponer una misma frontera fija, un mismo territorio “sagrado” a realidades heterogéneas por naturaleza, y que no son superponibles ni en el espacio ni en el tiempo (...) Se las pretende forzar en un espacio único, pero también en un tiempo que se diría parado para la ocasión”<sup>15</sup>.

Sacralización del espacio-tiempo que debe ser interpretada a raíz de la obra durkheimiana, pues en esas coordenadas se encuentra la identidad y la cohesión de una comunidad nacional<sup>16</sup> que se ha definido con unas fronteras que se muestran cuando está en juego su “objetivación” (Pérez-Agote, 1984: 8).

Algunos intentan desacralizar la nación, desvinculándola del territorio, pensando la nación exclusivamente de forma metonímica por referencia a aquél, o hablando de territorios de sociedades plurinacionales<sup>17</sup>. Difícil tarea cuando la identidad se ha territorializado, el territorio deviene lugar antropológico, y el discurso identitario se construye desde la aporía que establece que a toda identidad le debe corresponder un territorio (Badie, 1995: 102). Difícil tarea cuando ese territorio se delimita haciendo referencia a la comunidad de historia y destino y se piensa a través de las metáforas de la familia y de las raíces arborescentes. En definitiva, difícil tarea si atendemos a la manera en que actúan los *tropos* a la hora de conformar las *fronteras* de la nación.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Alonso, A. M. (1994): “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity” en *Annual Review of Anthropology* 23. pp. 379-405.

- Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas*. México. F. C. E.
- Anderson, J. (1988): "Nationalist ideology and territory" en R. Johnston *et al.* (ed), *Nationalism, Self-determination and Political Geography*. New York. Croom Helm. pp. 18-39.
- Arana, S. (1995): *La patria de los vascos*. Antología de escritos políticos. Edición de A. Elorza. San Sebastián. R&B.
- Augé, M. (1995): *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.
- Badie, B. (1995): *La fin des territoires*. Paris. Fayard.
- Bajtin, M. (1989): *Teoría y estética de la novela*. Madrid. Taurus.
- Balibar, E. (1991): "La forma nación: historia e ideología" en Balibar, E. y Wallerstein, I. *Raza, nación y clase*. Madrid. Iepala.
- Barth, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. F. C. E.
- Bauman, Z. (1992): "Soil, blood and identity" en *The Sociological Review* 1992. pp. 675-701.
- Beaucage, P. (1997): "Autodeterminación ¿para quién? La encrucijada quebequense" en *Alteridades* 7 (14). pp. 69-79.
- Bhabha, H. K. (1990): *Nation and narration*. Londres. Routledge.
- Billig, M. (1998): "El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol 60, nº 1. pp. 37-57.
- Cabrera, J. (1992): *La nación como discurso*. Madrid, CIS.
- Castells, M. (1998): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. 2: *El poder de la identidad*. Madrid. Alianza.
- Chaussier, J. D. (1996): *Quel territoire pour le pays basque? Les cartes de l'identité*. Paris. L' Harmattan.
- Cohen, A. P. (1985): *The symbolic construction of community*. Londres. Routledge
- Conversi, D. (1994): "Violence as an ethnic border. The consequences of a lack of distinctive elements in Croatian, Kurdish and Basque nationalism" en X. Beramendi, R. Máiz y X. Núñez (ed), *Nationalism en Europe. Past and present*. Santiago de Compostela. USC.
- Conversi, D. (1997): "Reassessing Current Theories of Nationalism: Nationalism as Boundary Maintenance and Creation" en J. Agnew (ed) *Political Geography*. Londres. Arnold.
- Conversi, D. (1997b): *The Basques, the Catalans and Spain*. Londres. Hurst & Company.
- Donnan, H. y Wilson, T. M (1994): "An anthropology of frontiers" en H. Donnan y T. M. Wilson (eds), *Border approaches: anthropological perspectives on frontiers*. University Press of America.
- Euskal Herritarrok (1999): *Bases y formas de desarrollo para conformar la democracia Vasca. Propuesta de Euskal Herritarrok*.
- E. T. A. (2000): *Comunicado al pueblo vasco*. Febrero 2000.
- Foucher, M. (1991): *Fronts et frontières*. Paris. Fayard.
- Gatti, G. (1999): "El parásito y lo social invisible, agente y territorio de las astucias social y sociológica" en G. Gatti e I. Martínez de Albeniz (cod.) *Las astucias de la identidad*. Bilbao, Universidad del País Vasco. pp. 19-39.
- Gellner, E. (1994): *Naciones y nacionalismo*. Madrid. Alianza.
- Greimas, A. J. (1976): *Semántica estructural*. Madrid. Gredos.
- Gurrutxaga, A. (1996): *Del PNV a ETA. Transformación del nacionalismo vasco*. San Sebastián. R&B Ediciones.
- Handler, R. (1988): *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. The University Wisconsin Press
- Helly, D. y van Schendel, N. (1996): "Variations identitaires sur la nation. Tradition, territoire et langue" en Elbaz, M, *et alter* (ed) *Les frontières de l'identité. Modernité et*

- postmodernisme au Québec*. Sainte-Foy-Paris Les Presses de de l' Université Laval. L'Harmattan.
- Hobsbawm, E. (1984): *The Invention of Tradition*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Johnston, R. J. , Knight, D. y Kofman, E. (eds.) (1988): "Nationalism, self-determination and the world political map" en Johnston *et alt* (ed), *op. cit.* pp. 1-17
- Juteau, D. (1999): *L'ethnicité et ses frontières*. Montréal. Les Presses de l'Université de Montréal.
- Lasserre, F. (1998): *Le Canada d'un mythe à l'autre. Territoire et images du territoire*. Montréal. Hurtubise.
- Latour, B (1993): *Nunca hemos sido modernos*. Madrid. Debate.
- Malkki, L. (1992): "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees" en *Cultural Anthropology* 7 (1). pp. 24-44.
- Martiniello, M. (1995): *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*. Paris. PUF.
- Martínez, J. (1999): *La construcción nacional de Euskal Herria. Etnicidad, política y religión*. Donostia. Tartalo.
- Nogué, J. (1998): *Nacionalismo y territorio*. Lleida. Milenio.
- Pérez-Agote, A. (1984): *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*. Madrid. CIS.
- Petschen, S (1993): "Frontières interétatiques, limites d'interpénétration: le cas espagnol" en E. Philippart (ed.) *Nations et frontières dans la nouvelle Europe*. pp. 267-279.
- Poulantzas, N. (1979): *Estado, poder y socialismo*. Madrid, Siglo XXI.
- Poutignat, P y J. Streiff-Fenart. (1995): *Théories de l'ethnicité*. Paris. PUF.
- Ramos, R. (1995): "En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia" en *Política y Sociedad*. nº 18. pp. 29-44.
- Robin, R. (1996): "The impossible Québec pluriel: la fascination de "la souche" en Elbaz, M, *et alter* (ed), *op. cit.* pp. 296- 310.
- Roosens, E. (1996): "The primordial nature of origins in migrant ethnicity" en Vermeulen, H. y Govers, C. (eds) *The Anthropology of Ethnicity. Beyond "Ethnic Groups and Boundaries"*. Amsterdam. Het Spinhuis. pp. 81-104.
- Santiago, J. A. (1999): "Rastreado en lo sagrado con la ayuda de los clásicos. Lo sagrado y lo nacional" en G. Gatti e I. Martinez de Albeniz (cood) , *op. cit.* pp. 197-212.
- Sarrailh de Ihartza, F. (1963): *Vasconia*. Buenos Aires. Norbait.
- Smith, A. (1997): "¿Gastronomía o geología? El papel del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones" en *Zona Abierta*, nº 79. pp 39-68.
- Smith, A. (1998): "Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos. Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales" en *Revista Mexicana de Sociología*, vol 60, nº 1. pp. 61-80.
- Taylor, C. (1999): *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*. Donostia. Gakoa.
- Venne, M. (dir): (2000). *Penser la nation québécoise*. Montreal. Éditions Québec Amérique.
- Waldmann, P. (1997): *Radicalismo étnico*. Madrid, Akal.
- Weber, M. (1944): *Economía y Sociedad*. México. FCE.
- White, H. (1992): *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona. Paidós.
- White, H. (1992b) : *Metahistoria*. México. FCE.
- Wicker, H. R. (1997): "Theorizing Ethnicity and Nationalism" en Wicker, H. R (ed), *Rethinking Nationalism and Ethnicity*. Oxford. Berg.

---

<sup>1</sup> Se debe poner en cuestión la asociación convencional que se establece entre el nacionalismo y la política de modificación de fronteras. Como M. Billig (1998) señala, la utilización del concepto de nacionalismo en la ciencias sociales debería también incluir lo que él denomina como “nacionalismo banal” o conjunto de discursos y prácticas que forman parte de la rutina de los Estados-nación ya establecidos.

<sup>2</sup> Es habitual oír hablar del “Estado” de Quebec, pero debe precisarse que no se trata de un Estado soberano. En el marco jurídico-político de Canadá, esa expresión se refiere a la administración de la provincia de Quebec y no al Estado de la nación de Quebec. Una entidad, la del actual Estado de Quebec, que se asemejaría más bien a lo que se viene definiendo como un cuasi-Estado.

<sup>3</sup> Citado en Castells (1998: 51).

<sup>4</sup> El privilegio de factores simbólicos a la hora de explicar la violencia política ligada al nacionalismo puede hacer olvidar otras variables explicativas, entre las que se debe destacar la que hace referencia a la dinámica del conflicto entre clases sociales y su relación con el conflicto nacional (Waldmann, 1997).

<sup>5</sup> Pseudónimo de F. Krutwig.

<sup>6</sup> Evidentemente lo que aquí he presentado es un resumen limitado sobre los cambios producidos en las fronteras del nacionalismo vasco y quebequense. Un análisis más profundo y detallado sobre las transformaciones acaecidas en el nacionalismo vasco puede verse en Gurrutxaga (1996). Para el caso quebequense véase Juteau (1999).

<sup>7</sup> Junto a esta transformación de la temporalidad, B. Anderson habla de los cambios habidos en otras dos concepciones culturales que permitieron “imaginar” esa comunidad que es la nación. En primer lugar la ruptura con la idea de que sólo se accedía a la verdad ontológica a través de una única lengua sagrada. La caída del latín puso en marcha un proceso por el cual las comunidades integradas a partir de lenguas sagradas, se fragmentaban, pluralizaban y territorializaban. Junto con esta concepción hay una segunda que se desmorona, la creencia en que la sociedad se organiza naturalmente a partir de los reinos dinásticos. La pérdida de esta concepción hará posible otras formas alternativas de imaginar la vida social que resultan menos jerarquizadas (Anderson, 1993: 26-62).

<sup>8</sup> B. Anderson señala la rapidez con la que la nueva disciplina de la historia contribuyó a conjurar el tiempo “nuevo” para sustituirlo por el “viejo”. También muestra, apoyándose en la obra de Hayden White (1992b), cómo la historiografía moderna nace en el período en el que se gesta esta nueva temporalidad, destacando el caso de Michelet como el historiador que mejor ejemplifica la nueva imaginación nacional al ser el primero en escribir en nombre de los muertos.

<sup>9</sup> Hay que señalar que B. Anderson participa en el debate sobre el surgimiento del nacionalismo, señalando que éste apareció antes en América que en Europa. Aquí, esa idea daba precisamente sentido al “tropo” señalado por aquél, pues la explicación se debía a que la nación estaba sumergida en un profundo sueño.

<sup>10</sup> Liissa Malkki señala que la argumentación en términos de metáforas de árboles no es exclusiva de los nacionalistas, sino también de teóricos, como es el caso de A. Smith y sus postulados sobre las “raíces” étnicas de las naciones.

<sup>11</sup> Citado por Nogué (1998: 59) que a su vez lo toma del geógrafo D. Knight.

<sup>12</sup> Una parte de la minoría anglófona que habita en Quebec, especialmente la que se concentra en la zona oeste de Montreal, ha apuntado la tesis de la “partición” de Quebec en caso de que éste alcanzara la independencia.

<sup>13</sup> Aunque el estudio de J. D. Chaussier se circunscribe al País Vasco francés, similares apreciaciones pueden ser hechas para el *resto* del País Vasco.

<sup>14</sup> F. Lasserre muestra las numerosas representaciones del territorio de Quebec y de Canadá, y las transformaciones que han sufrido, señalando cómo se han ido retroalimentando a partir de las distintas identidades nacionales. Así los francófonos han cambiado su concepción del territorio, desde la representación de un continente francocanadiense sin fronteras y de un territorio sin estructura política, a una representación de Quebec como territorio limitado en la lógica del Estado-nación. Contrariamente, son ahora, los anglófonos los que hacen suya una representación del territorio pancanadiense (Lasserre, 1988: 20). También se ha señalado, en diferentes ocasiones, la influencia de las relaciones entre los distintos nacionalismos de Canadá sobre la cuestión de la territorialidad, de tal manera que el nacionalismo canadiense habría contribuido a la promoción del nacionalismo autóctono con el fin de contrarrestar los reclamos soberanistas y territoriales del nacionalismo Quebec.

<sup>15</sup> Citado en Petschen (1993: 268).

<sup>16</sup> Durkheim hablaba de la importancia que tienen los rituales en el proceso de sacralización de la frontera que delimita al grupo. A partir de la obra durkheimiana, M. Augé señala que la sacralidad del territorio, como lugar antropológico, está determinada por el carácter retrospectivo de los ritos, que permiten la toma de conciencia de la comunidad y de su continuidad con las generaciones pasadas (Augé, 1995:65). Para ver la relación entre ritual, frontera y territorio en el caso del nacionalismo vasco puede verse

---

Martínez (1999). Sobre la relevancia de la obra de E. Durkheim y de M. Weber para dar cuenta de la sacralización de la nación puede verse Santiago (1999).

<sup>17</sup> Es el caso de Quebec, en donde más desarrollado está el debate sobre el modelo de nación (Venne, 2000), lo que no quita para que emerjan todos los trops a partir de los que aquella se piensa.