

NACIÓN Y PLURALISMO ANALÍTICO

Raúl Antelo *

«Toda institución impone a nuestro cuerpo, aún en sus estructuras involuntarias, una serie de modelos y otorga a nuestra inteligencia un saber, una posibilidad de previsión o de proyecto. Llegamos a la siguiente conclusión: el hombre no tiene instinto; él hace instituciones. El hombre es un animal despojándose de la especie. De esta forma, el instinto traduciría las exigencias del animal, y la institución las exigencias del hombre: la urgencia del hambre se transforma, en el hombre, en reivindicación de tener pan. Por último, el problema del instinto y de la institución, será abordado, al extremo, no en las sociedades animales sino en las relaciones entre el animal y el hombre, cuando las exigencias del hombre inciden sobre el animal, integrándolo a instituciones (totemismo y domesticación), cuando las urgencias del animal se reencuentran con el hombre, por momentos para huirle, o para atacarlo, en otros para esperar alimento y protección.»

Gilles Deleuze, *Instinto e Institución*

«Pour moi, la patrie n'est pas une terre préférée, une race -c'est une action plus... que les autres.»

Paul Valéry, *Cahiers*

Pensar la nación a partir de un pluralismo analítico equivale a erosionar el propio concepto de nación. Ese trabajo o energía, ese viento que barre la categoría misma de lo nacional, podría definirse como una algarabía. Como se sabe, el término *al-garbi* se refería a quienes provenían de un territorio específico, el Algarve, y pasó a designar la lengua hablada por estas gentes, la lengua árabe, *arabiya garbiya*, la lengua *otra* que se oía en España. Los mismos árabes designaban con el apelativo *garib* al extranjero y a todo aquello que les resultaba raro o extraño pues el calificativo provenía de un verbo territorial, *garab*, i. e. marcharse lejos o, incluso, ponerse el sol, ya que la raíz *garb* significa *occidente*. En suma, lo que en el origen apuntaba a un espacio al oeste viene, con las migraciones, a

* Universidad Federal de Santa Catarina.

señalar lo que proviene del este; aquello que designaba materialidad territorial se transforma en cambio en inmaterialidad imaginaria e incluso en coerción simbólica. La algarabía es un síntoma de lo nacional.

En una entrevista reciente para la televisión canadiense, Jorge Semprún, que más que algarivo, si se me permite el anacronismo, es un auténtico *ladino* (como se sabe, ladino es el agente doble, el de procedencia oriental que habla lengua latina occidental o cristiana), señalaba una particularidad de lo nacional enmarañada con las posibilidades de enunciación. Aunque español de nacimiento, Semprún —que fue prisionero en campos alemanes— pasa buena parte de la posguerra en Francia para luego, ya muerto Franco, retornar a España y ser designado ministro de Cultura. La fluidez en el francés, su segunda lengua, no le trajo jamás, según confiesa, mayores inconvenientes de identidad o discriminación en ese país. Ya sea porque Francia se concibe a sí misma (y a París, su ombligo) como cuna tradicional de expatriados o porque se arroga la supremacía cultural de Europa, lo cierto es que ninguna inquisición le recordó el hecho de provenir del sur. En cambio, al retornar a España, la posición de sospecha era bastante habitual en el interlocutor que, de algún modo, lo cuestionaba en cuanto a la licencia o legitimidad de tomar lo territorial como propio. De algún modo, la sospecha (que es también ladina) denunciaba una constricción nacional de auténtica algarabía.

Ya a finales del siglo XIX, el siglo de las construcciones nacionales, un escritor brasileño, Machado de Assis, daba un consejo a sus pares de la nueva generación: el saber no se afirma por el ornato sino por la nutrición que como "síntoma de la vitalidad y abono de futuro" dará sus mejores resultados tardíamente, entre 1920 y 1930, con los zánganos modernistas de la vieja república de las abejas. El ecléctico estómago antropofágico elaboró, en efecto, peculiares figuras transicionales, como el buey de Mário de Andrade, institucionalizando, con este imaginario, una modernidad periférica capaz de absorber la vieja materia rural en nuevos moldes vanguardistas. Es un proceso, como sabemos, fragmentariamente realizado y parcialmente abortado. En dicho proceso, la institución buscó satisfacer el instinto. En los conocidos esquemas del nacionalismo determinista, para el cual el instinto es natural y la nación territorial, institución y ley se igualan. La institución limita la libertad aunque ofrezca a cambio un modelo positivo de acción. Sin embargo, para la teoría de la nación como institución, lo negativo (el puro instinto) está, en rigor, fuera de lo social, en el plano de las necesidades, de modo tal que la sociedad es, fundamentalmente, activa y creativa, una instancia de autodeterminación más que un campo de restricciones.

Es verdad que el instinto, que es primario, se satisface directamente en la institución, que es siempre secundaria; sin embargo, la institución no explica el instinto. Lo primario, generalmente, sólo es contenido a través de procedimientos oblicuos de la institución, lo que obliga a pensar la institución fuera de la linealidad y más allá de la satisfacción, vale decir, en función de la falta y del desplazamiento¹. No basta, sin embargo, afirmar la positividad

¹ Son los términos con los que Freud define la pulsión (*Trieb*): "Instinto es, pues, uno de los conceptos límites entre lo psíquico y lo físico. La hipótesis más sencilla y próxima sobre la naturaleza de los instintos sería la de que no poseen por sí cualidad alguna, debiendo considerarse tan sólo como cantidades de exigencias de trabajo para la vida psíquica. Lo que diferencia a los instintos unos de otros y les da sus cualidades específicas es su relación con sus fuentes somáticas y sus fines. La fuente del instinto es un proceso exitante en un órgano, y su fin más próximo está en hacer cesar la excitación de dicho órgano". Cf. *Tres ensayos para una teoría sexual* en OBRAS COMPLETAS (traducción: López Ballesteros), Madrid, Biblioteca Nueva, 1981⁴, p. 1191.

del artificio secundario en relación a la determinación primaria, lo que plantea una cuestión crucial que es una cuestión axiológica: ¿para quién la institución es más positiva que el instinto? O, en otras palabras, ¿en qué sentido el buey es mejor que el parásito? De esta manera, el instinto se inscribe en el cruce de un doble movimiento —el descriptivo y el normativo, la dicción presocial y la interdicción moral. Cuanto más fluido sea el instinto, más próximo de una nueva norma se sitúa, como ejercicio de un poder irreductible, de síntesis original; al mismo tiempo, cuanto menos acabado y más prescriptivo se encuentra, más abierto está aún a la caprichosa variación de los factores que lo determinan y que, entretanto, lo empobrecen en su fluctuación y disponibilidad.

Bergson, trabajando con la misma metáfora machadiana —la del zángano y las abejas— demostró, en *L'évolution créatrice*, que la institución precisa del instinto mucho más que el instinto de la institución porque, en el caso de la abeja, dar forma a la materia bruta ya supone en el animal un cierto grado de organización provocada por el instinto. Recordemos su argumentación.

El instinto tiene a su alcance el instrumento apropiado, instrumento que se fabrica y se repara a sí mismo; y que, como todas las obras de la naturaleza, presenta una infinita complejidad de detalles y una maravillosa simplicidad de funcionamiento, produciendo, sin dificultad, en el momento necesario, con una perfección frecuentemente admirable, aquello que está destinado a producir. No obstante, conserva una estructura casi invariable, ya que su modificación no se produce sin una modificación de la especie. El instinto está pues necesariamente especializado, no siendo una utilización de un objeto previamente determinado. El instrumento fabricado inteligentemente, por el contrario, es un instrumento imperfecto, sólo es objeto por el esfuerzo. Es, casi siempre, de manipulación penosa. Pero como es hecho de materia inorganizada, puede adquirir cualquier forma, servir para cualquier uso, sacar al ser vivo de cualquier dificultad que surja y concederle un número ilimitado de facultades. Inferior al instrumento natural para la satisfacción de las necesidades inmediatas, tiene tantas más ventajas sobre este último cuanto menos urgente sea la necesidad. Reacciona, sobre todo, a la naturaleza del ser que lo fabricó pues, al llamarlo a ejercer la nueva función, le otorga, por así decir, una organización más rica, siendo un órgano artificial que continúa al organismo natural. A cada necesidad satisfecha, crea una nueva necesidad. Y así, en vez de formar, como el instinto, el círculo de acción en que el animal se va a mover automáticamente, abre a esa actividad un campo indefinido que la empuja cada vez más lejos y la torna cada vez más libre. Pero, esa ventaja de la inteligencia sobre el instinto aparece tardíamente y cuando la inteligencia, habiendo llevado la fabricación a su mayor grado de poder, ya fabrica máquinas para fabricar².

Admitiendo que la institución corresponde a la automatización de un principio arbitrario de artificio, por medio del cual el individuo se libera de la naturaleza así como libera sus tendencias para otros recorridos perentorios en el propio estado de la naturaleza, es posible, por lo tanto, pensar la identidad nacional como la actualización de una virtualidad que persiste en sus divergencias. Concebida, entonces, como diferencia, la identidad nacional es real sin ser actual e imaginada sin ser abstracta. Lo real, pautado siempre por un principio compulsivo de semejanza, mimetiza lo posible que, además, él mismo realiza, mientras que

² Henri Bergson, *LA EVOLUCIÓN CREADORA*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985, p.132.

lo actual no se parece necesariamente a la virtualidad que manifiesta. La identidad no es, así, meramente negativa; es también positivamente creadora. Su construcción, por lo tanto, es contingente. Pero no sólo porque se trata de una construcción convencional, libre de organizar sus constituyentes de otra forma, sino por el hecho de que al ser indeterminada la identidad, su destino final desconocido y la evolución genética de esta intertextualización ser extremadamente abierta, todo esto, en fin, nos permite pensar en un estado de posibilidades doblemente indeterminado, o articulado conforme a una contingencia secundaria. "No es sólo estar aquí o allá que se concibe como contingente, también lo es la relación del individuo con su tiempo y lugar concretos interpretados como meros 'contextos explicativos'"³. Lo nacional, en suma, no posee varios sentidos, realiza lo plural del sentido. No es un significado controvertido sino un signo plural y polimorfo. La doble contingencia de la institución identitaria introduce, así, la marca de la incompletud y de la insatisfacción en esa construcción, de modo que las disposiciones de sentimientos que convenimos en llamar instintivos, señalan, de hecho, carencias y vacíos que pasarán a ser elaborados por el imaginario social.

La institución de lo nacional es obligada, por lo tanto, a llevar en consideración fragmentaciones inherentes a lo colectivo —un campo escindido entre una subárea de "nativos" y otra subárea de "forasteros". Pero esa consideración particular ocurre gracias a la transformación del dato natural (ser nativo, ser forastero) en significación social imaginaria: ser nacional, ser extranjero. La nación, entonces, es un autómatas específico —un magma de magmas, como diría Castoriadis— en el que las instituciones establecen a cada agente aquello que es relevante para la construcción de la nación: el valor y la traducción, en términos globales, de conjunto, de esa pertinencia específica. Pero apuntar una no pertinencia no implica, por otra parte, señalar una simple no naturalidad de los trazos que nos permiten inscribir cada fenómeno ya sea en el campo de lo "nacional", ya sea en el de lo "extranjero", porque, en última instancia, lo no pertinente es una interferencia —impertinente e inconveniente, si se quiere, ya que no convencional— en la misma categoría de lo pertinente. El imaginario social instituye identidad de una forma que no existe ni puede existir antes o fuera de esa coyuntura y lo hace a través de figuras de lenguaje o tropos instituyentes. Este carácter retórico de la construcción, lejos de tornarla menos verdadera, prolifera virtualidades y difiere sus insistencias, haciendo que el imaginario no sea pura y simple determinación ciega y coercitiva, sino sobredeterminación enigmática y plural, menos instinto y más institución. Este trabajo "es creación, establecimiento (institución) por lo imaginario social de una figura (grupo de figuras) no real que hace que *sean* figuras concretas (las materializaciones, las instancias particulares de la "imagen de la palabra") gracias a lo que ellas son, figuras de palabras, signos (y no ruidos y marcas). Imaginario: creación inmotivada que sólo es en y por el establecimiento de imágenes. Social: inconcebible como obra o producto de un individuo o de una multitud de individuos (el individuo es institución social) inderivable a partir de la psiquis, como tal y en sí misma"⁴.

³ Agnes Heller, "Sentirse satisfecho en una sociedad insatisfecha" en A. Heller y F. Feher, *POLÍTICAS DE POSMODERNIDAD. ENSAYOS DE CRÍTICA CULTURAL*, Barcelona, Península, 1989, p. 65.

⁴ Cornelius Castoriadis, *A INSTITUIÇÃO IMAGINÁRIA DA SOCIEDADE*, Trad. G. Reynaud. Río de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p.287.

Desnaturalizado como signo de signos, el imaginario deviene fantasma social o fantasía secundaria, capaz de incluir una multiplicidad de elementos representativos (estructurantes o instituyentes), completamente distintos entre sí y en sus relaciones primarias, tramando todos ellos una suerte de pluralidad —como diría Barthes— estereográfica de los trazos de nación. Ni étnico, ni territorial, este objeto es pulsional y se deja atrapar, como quiere Valéry, en acción. Por lo tanto, tan sólo una concepción evolucionista y proyectiva del nacionalismo es capaz de afirmar que la nación puede ser reconocida prospectivamente, porque, como diseminación discursiva, la nación se define, de hecho, como tal solamente *après-coup*. El motivo es que, en rigor, no son las naciones las que forman los Estados y, consecuentemente, los nacionalismos, sino que, por el contrario, es el Estado quien cristaliza la nación. Sin embargo, el fenómeno es complejo y sólo se deja atrapar en el cruce de una doble perspectiva, tanto de arriba hacia abajo (el poder de la estatalización que constituye la comunidad) como de abajo hacia arriba (la imaginación histórica que construye un modelo disciplinador o dispositivo estatalizador). La primera perspectiva, singular y vertical, funda lo comunitario a través de la comunicación. La segunda, plural e integradora, prefiere intercomunicar horizontalmente los múltiples socios de una expresión común. La nación se nos presenta, entonces, como una dimensión peculiar del mundo simbólico, en los márgenes del espacio nacional, identificado como propio, y en el entrelugar de pueblos y culturas, identificados como otros⁵.

En muchas narraciones del siglo XIX, narrativas que cuentan la *misma* historia —la biografía de la barbarie, la oficialización del intelectual, el conflicto entre orden y ley— la nación se articula como traducción material específica de una premisa formal: la universalidad del principio de ciudadanía y, por lo tanto, de la nación misma como instancia de integración, como institución. Esta nueva articulación (ya sea en la indisciplina de un Jerônimo Barbalho Bezerra, héroe de novela histórica gracias al brasileño Carvalho Guimarães, seducido por el plurilingüismo jesuita, ya en el etnocentrismo de Rui Barbosa o en el aulicismo de Pierre de Angelis), esta nueva sintaxis, en fin, excede a primera vista el significado dado. La nación es allí un *plus* que compensa limitaciones de esa misma heterogeneidad. Se trata de relatos disyuntivos que encierran un manojito de representaciones contradictorias. En ellas lo nacional se figura como espacio contencioso de perplejidades frente a la moralizadora completud de la identidad estatalizada. Lo que reúne estos textos dispares y dispersos es la convergencia de la nación como espacio discursivo. Es Brasil (o, metonímica y alegóricamente hablando, Río de Janeiro) que, de a poco y caleidoscópicamente, surge como efecto de nuestra lectura. En ese plexo de representaciones, las historias de vida ilustran la duplicidad de la narrativa, tanto como los pliegues de lo heterogéneo (candillo, intelectual, mujer) iluminan la duplicidad de los signos que representan a la nación. Así, por medio de estas construcciones discursivas específicas, la nación deja de ser explicada en función de la expansión inexorable y virtual de lo moderno, ya que ésta se crispa en la estratificación de su propia temporalidad. Totalización e individualización concurren, es verdad, no como un dilema, tópico reiterado en la

⁵ Cf. Silvano Santiago, O ENTRE-LUGAR DO DISCURSO LATINO-AMERICANO EM UMA LITERATURA NOS TRÓPICOS: ENSAIOS SOBRE DEPENDENCIA CULTURAL. S. Paulo, Perspectiva, 1978; p.11-28 y Homi K. Bhabha, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation" en *idem* (org.) NATION AND NARRATION. London-New York, Routledge, 1990, p.291-322.

argumentación liberal, sino como un problema a ser elaborado por la nación. En él se combinan, de forma ajustada, un proceso de constitución de la subjetividad, performático o individualizador, con un movimiento que transforma la nación en objeto pedagógico o simple lección ilustrativa. Hay, en efecto, en principio, un movimiento signifiante, que produce imagen, pero hay también al lado, sobre y enfrentado a éste, un ícono de autoridad: una imagen única y total, en tanto nacional, que habla la lengua del Estado.

De lo anteriormente expuesto se desprende que una teoría de la nación como discurso parte de un concepto interactivo de institución en el cual estos discursos surgen cuando determinadas expectativas, que subyacen a toda acción social, se estabilizan a punto de determinar, exigir y legitimar las acciones de un sujeto específico. Con esto la lectura aquí propuesta se aleja de concepciones restrictivas, como las del formalismo con que se leen las determinaciones materiales coercitivas, interpretadas por el análisis como simples aparatos ideológicos; pero tampoco comparte la indeterminación contracultural de un sentimiento-pasión nacional-popular que disminuye el ímpetu renovador de las representaciones sociales. Por el contrario, y tal vez a causa de abrir su perspectiva al campo emergente de símbolos y representaciones en proceso, esta lectura no lamenta, absolutamente, las intrasparencias de la escena contemporánea, aunque también las padezca. No podría entonces, condenar, sin remisión, como hace Habermas, al lenguaje estandarizado y desmundanizado del presente, tal como leemos en *El discurso filosófico de la modernidad*, cuando éste argumenta que en las sociedades modernas se imponen principios jurídicos y morales que están cada vez menos tallados de acuerdo con las formas de vida particulares. En el plano de la personalidad, las estructuras cognitivas adquiridas en el proceso de socialización se separan cada vez más de los contenidos de saber cultural con los cuales inicialmente se integraron al 'pensamiento concreto'. Los objetos sobre los cuales se ejercen las competencias formales se tornan cada vez más variables. Si en estas tendencias atendemos sólo a los grados de libertad que los componentes estructurales del mundo de la vida van adquiriendo, obtenemos puntos de fuga. En el plano de la cultura, un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas, es decir, de tradiciones reflexivas. En el plano de la sociedad, un estado de dependencia de los órdenes legítimos en relación a procedimientos formales, en última instancia, discursivos, de establecimiento y discusión de las normas. En el plano de la personalidad, un estado de autorregulación vulnerable de una 'identidad del yo', sumamente abstracta⁶. Para Habermas, la cultura es el acervo de un saber puesto al alcance de los agentes de la acción comunicativa con la intención de adquirir interpretaciones susceptibles de consenso. En este sentido, la cultura funciona como *langue* y es lógico que el autor discrepe de Castoriadis, cuyo énfasis recae en el pasaje de figuras inmateriales a figuras concretas, vale decir, subraya los aspectos creativos y productivos del imaginario social, visto como *parole*. Hasta el presente la investigación ha demostrado que el discurso de nación es una construcción cronotópica que toca más la temporalidad que la historicidad y rearticula una ubicua localidad en detrimento de territorialidades ya exhaustas. Se trata, como sucintamente define Bhabha, de la comprensión de una experiencia más compleja que la de la comunidad; más simbólica que la sociedad; más connotativa que el país; menos patriótica que la patria; más retórica que la razón de Estado; más ficcional que

⁶ Jürgen Habermas, *EL DISCURSO FILOSÓFICO DE LA MODERNIDAD*, Trad. M. J. Redondo, Madrid, Taurus, 1989, p.406.

la ideología; menos compacta que la hegemonía; menos concentrada que la ciudadanía; más colectiva que la identidad; más analítica que la civilidad y, por fin, en la articulación de diferencias culturales, más híbrida de lo que puede ser representado a través de una estructuración jerárquica o binaria del antagonismo social⁷. Así se esbozaría una suerte de pluralismo reglado o analítico, que presupone que el fenómeno nacional "debe ser comprendido en paralelo no con ideologías políticas abrazadas conscientemente, sino con los sistemas culturales amplios que lo precedieron y a partir de los cuales —así como contra los cuales— pasaron a existir"⁸. Este pluralismo analítico nos permitiría escapar de la esterilidad recanonizadora del principio pluralista à outrance sin adherirnos, por eso, al nihilismo desencantado del desconstruccionismo.

La algarabía de esta lectura disloca, consecuentemente, el foco constructivo del instinto hacia la institución, y de la memoria hacia la fabulación, no porque esto indiscrimine, por fusión, a la misma ficción, sino porque la lectura crítica y creativa funda, de esta manera, otro imaginario social; quiero decir, el concepto de nación otra. Concebida, en efecto, como poética plural de lo moderno, la nación no se rige por lo constitutivo o esencial sino por lo contingente y condicional; su criterio no es temático sino remático y su modo, por fin, el de la dicción —una prosa no ficcional a la cual la lectura colectiva tiende a dar estatuto monumental⁹. La dicción de algarabía de estos discursos de nación condiciona, así, el territorio y la desterritorialización, "los compuestos melódicos finitos y el gran plano de composición infinito, el pequeño y el gran ritornello"¹⁰. Lo propio y lo ajeno, lo *Heimlich* y lo *Unheimlich*, la Casa y el Mundo.

⁷ Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 292. Y aún: "the language of rights and obligations, so central to the modern myth of a people, must be questioned on the basis of the anomalous and discriminatory legal and cultural status assigned to migrant, diasporic and refugee populations who find themselves, inevitably, on the other side of the law. The postcolonial perspective forces us to rethink the profound limitations of a consensual and collusive 'liberal' sense of community. It insists that cultural and political identity is constructed through a process of alterity" y que el nacionalismo no es ni absolutismo ni relativismo absoluto sino un moderado relativismo que se practica en forma de traducción simultánea. Cf. "Simultaneous translation: Modernity an the inter-national" en EXPANDING INTERNATIONALISM. A CONFERENCE ON INTERNATIONAL EXHIBITIONS (Venecia, mayo 1990) New York. Arts International, Institute of International Education, 1990, p.33. La intervención de Bhabha sobre la armonía diferencial de lo posnacional y lo posinternacional, en el debate *On Coleges and Philosophy: Jacques Derrida with Geoff Benington* (ICA DOCUMENTS, 5, Londres, Institute of Contemporary Arts, s.d., p.70) ya se orientaba por un aprovechamiento de la teoría benjaminiana de la traducción, a efecto de definir la crítica poscolonial. Cf. del mismo autor, OF MIMICRY AND MAN: THE AMBIVALENCE OF COLONIAL DISCOURSE. October, 28, New York, 1984, p.125-133 y de Tzvetan Todorov, *Nation and Nationalism: The French Variant*. Salgamundi, 84, otoño 1989, p.138-53 o *Le croisement des cultures*. Communication, 43, Paris, 1986, p.5-25.

⁸ Benedict Anderson, NAÇÃO E CONSCIÊNCIA NACIONAL, S. Paulo, Atica, 1989, p.20. Paul Ricoeur propuso el pluralismo reglado como estrategia capaz de discriminar la convención (tradición anacrónica) de la convicción (tradición sincrónica), fruto, esta última, de la adhesión crítica a un contenido, es decir, de la reinterpretación de tradiciones. El planteo tuvo lugar en la mesa sobre lenguaje y objeto de la filosofía moral, en la *Semana de reflexión ética*. (Paris, UNESCO, junio 1991).

⁹ Cf. Gerard Cenette, FICTION ET DICTION. Paris, Seuil, 1991.

¹⁰ Gilles Deleuze y Félix Guattari, QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?, Paris, Minuit, 1991, p.176.