



Nación y soberanía: dos problemas de la modernidad política **La cabeza del Rey: Dos modelos y un error**

Nation and Sovereignty: Two Problems in Modern Politics.
The King's Head: Two Models and an Error

Patxi LANCEROS

Universidad de Deusto. Bilbao, España.

RESUMEN

El presente artículo centra su investigación en el concepto de soberanía y en la realidad histórica de la nación: en sus orígenes y en alguno de sus desarrollos. Trata de esclarecer la relación y discrepancias entre dos modelos de nación y dos versiones de la soberanía interrogando tanto sus soportes teóricos como alguno de sus ejemplos empíricos.

Palabras clave: Nación, soberanía, pueblo, modernidad.

ABSTRACT

This article centers its focus on the concept of sovereignty and on the historical reality of the nation in its origins and in its development. It attempts to clear up the relationship and the differences between two nation models and versions of sovereignty, questioning both the supporting theory as well as some of the empirical examples utilized.

Key words: Nation, sovereignty, people, modernism.

1. DE VOCES Y ECOS

Un libro del historiador E. Hobsbawm se ha convertido en un clásico ineludible para el tema que nos ocupa. Su título –económico, escueto– señala dos problemas y una fecha: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. La elección de la fecha no es casual. Hacia finales del siglo XVIII, más o menos hacia 1780, la palabra nación, que había arrastrado una discreta vida semántica y funcional desde la Edad Media, deja de ser un mero índice de clasificación (fundamentalmente universitaria) para convertirse en la marca de la lealtad política moderna, en la condición trascendental de lo político. Veremos las razones. Sabemos, sin embargo, que la pasión nacional se prolonga hasta nuestros días. Por lo menos.

De hecho, el libro de Hobsbawm se escribe en el espacio de una perplejidad; y en el tiempo de una duda. Perplejo ante la persistencia del principio nacional, el historiador intenta explicarse las causas del fenómeno. Y para ello recurre a una sobria definición analítica y a una soberbia periodización.

Devuelve así Hobsbawm el estudio de las naciones –y de la profesión de fe en ellas– a la disciplina que primero se ocupó del fenómeno: la historia. Pero sabe que, a lo largo de un siglo, naciones y nacionalismos se han convertido en una referencia obstinada, en un objeto pertinaz cuya definición, interpretación y crítica ha implicado a filósofos, sociólogos, antropólogos, juristas o críticos literarios. Sabe que la historia de esa devoción que no cesa no es ya –no es sólo– objeto preferente de la historiografía, que la narración –aun informada y sutil– de ciertos episodios no agota todas las posibilidades de tratamiento.

Y ello por una razón: hay naciones; y hay devociones nacionalistas. Reales o ficticias, inventadas o construidas, primordiales u originarias, las naciones forman parte de nuestro presente político objetivo. Y forman parte de nuestra subjetividad cultural y social. Pertenecen a nuestro atribulado presente: un presente en el que incluso las organizaciones, alianzas o *conflictos internacionales*, precisamente por serlo, ratifican la existencia del elemento nacional.

Podría ocurrir que en este mero presente de indicativo se estuvieran sentando las bases de un futuro (previsible o necesariamente imperfecto) sin naciones: un futuro fiel a otras imposturas, inventor de otros ídolos. La globalización de las comunicaciones, la creación de corporaciones –económicas, culturales– *transnacionales*, la urgencia por definir los actuales conflictos en términos de “choque de civilizaciones” o de “culturas”, quizá hagan pensar en un desplazamiento (o superación) del principio nacional. En la misma dirección apuntan procesos de integración como el de la Unión Europea, o dinámicas como la de los crecientes flujos migratorios.

Pero todo ese pronóstico está asediado por la particular incertidumbre que es patrimonio del futuro.

Nuestro presente sigue siendo nacional. Y es él –el presente– el que instruye nuestra mirada cuando ésta se vierte hacia el pasado, cuando busca en él los fundamentos y transformaciones de la devoción nacional.

Hobsbawm, y con él –o contra él– muchos historiadores, piensa que hay naciones. Y que se puede hacer una historia del nacionalismo. Yo, que también constato que hay naciones, creo que no se puede hacer ni *una* historia, ni *una* teoría (al modo de E. Gellner o de A.D. Smith) del nacionalismo. Pienso, por el contrario, que una confusión terminológica ha conseguido amalgamar procesos políticos de diferente factura. Y que esa misma confusión es la que permite que dos siglos de historia –primero europea y americana, después

mundial— puedan resumirse bajo el epígrafe “naciones y nacionalismo”. Algo de verdad hay en esa narración, sin duda. Pero, adoptemos otra perspectiva.

Si se toma la ingente producción bibliográfica referente a las naciones y al nacionalismo, y se distribuye en función de los tiempos, modos y aspectos de su elaboración, la impresión que provoca no es la de unidad: ni unidad de objeto, ni de proceso, ni de concepto, ni de método.

Si se interroga a un historiador, es posible que aborde el problema de las naciones desde la formación, así mismo dispar, de los grandes estados nacionales: transiciones de la unidad dinástica a la unidad nacional (Reino Unido, Francia, España), o de la fragmentación política a la integración estatal (Alemania, Italia), o desagregación de imperios tradicionales (Austria, Hungría...); un antropólogo quizá orientase la respuesta hacia las unidades políticas autónomas y soberanas surgidas de la descomposición de los imperios coloniales; algún sociólogo repararía en las naciones sin estado que, hoy mismo, plantean reivindicaciones más o menos fundadas en la lejana historia o en la versátil naturaleza (así como en la omnipresente cultura); en fin, un aficionado a los estudios culturales enumeraría las características de una miríada de pueblos indígenas que aspiran a reconocimiento nacional o a dignidad estatal y los perversos motivos por los que no han conseguido ni aquel reconocimiento ni esta dignidad.

Y eso no es todo. Alguien diría que el nacionalismo es intrínsecamente reaccionario, otro que, en su origen, la nación —como titular de la soberanía— inaugura la modernidad política y la vía del progreso.

Si todos tienen razón, el objeto se nos multiplica hasta el infinito. Si nadie tiene razón, el objeto se nos desvanece. Parece que todos tienen razones. Y, algunos, pasiones. Como las tienen quienes afirman que la nación es natural u originaria, los que oponen que es una entidad construida, o inventada, o imaginada.

Todo esto —y mucho más— se ha dicho; y se ha escrito. Huelga que aquí mencione a los autores más relevantes de las distintas hipótesis. Son sobrada y merecidamente conocidos.

Ante la alarmante extensión de la palabra (nación y derivados), ante su inmoderada capacidad de amalgamar —sin definir— procesos diferentes en espacios y tiempos distantes y con fines diversos, se impone una cierta cautela: quizá no un radical escepticismo, pero sí una higiénica ironía.

Contemos una historia. Una historia de la nación: no se pretende el único relato posible, tampoco el mejor. La narración, que aspira a tener algún fundamento, se hará comprensible —y, sin duda, discutible— desde los presupuestos generales que brevemente expongo.

Nación es un nombre perverso. Y la perversión (o la perversidad) está inscrita en el nombre desde el mismo inicio de su uso político. No porque el significado inaugural no fuera claro (y casi distinto). Yo diría —e intentaré mostrarlo— que casi sucede lo contrario.

Lo que también ocurre es que, *desde el principio* y más allá de su significado, la palabra nación acumula un excedente de valor y sentido que la convierte —ya— en significante despótico; y en pieza clave para cualquier ulterior construcción política. De esto último son testigos los siglos precedentes: cualquier aventura política —revolucionaria o reaccionaria— se ha apoyado en la nación y ha reclamado la retórica nacionalista. Y así hemos podido —y podemos— contemplar naciones y nacionalismos liberales, socialistas, comunistas, fascistas, cristianos o islámicos; nacionalismos integradores, expansionistas o secesionistas. Siempre naciones, siempre nacionalismos.

2. VOCES DE REVOLUCIÓN

El contexto en el que la palabra nación cobra un significado político –y un sentido tendencialmente totalizador– es el contexto de las revoluciones (burguesas). El vocabulario se conmueve; y términos como *república*, *sociedad (civil)*, *constitución o pueblo* se erigen en pilares de la construcción política moderna.

En el texto de la declaración de derechos de Virginia (junio de 1776), verdadero prólogo a la declaración de independencia de los futuros Estados Unidos de América –4 de julio del mismo año–, “El Pueblo, la Nación o la Comunidad” –en ese orden– aparecen como indiscernibles. Una sinonimia pretendida e insistentemente elaborada que se reitera, se refuerza y se matiza, en las sucesivas declaraciones y constituciones de Pennsylvania y Delaware (septiembre de 1776), Maryland (noviembre de 1776), Carolina (diciembre de 1776) o Massachusetts (marzo de 1780).

La convicción republicana inventa un sujeto político –el pueblo– del que emanan y proceden, y al que siempre pertenecen, la soberanía y el derecho, el poder y la fuerza.

No es preciso aquí restaurar las condiciones y los precedentes, teóricos y prácticos, que hicieron posible el vendaval republicano que, primero en América y luego en Europa, iba a alterar radicalmente las reglas del juego político: un orden de órdenes que se creía naturalmente constituido y divinamente ratificado sería denunciado como despótico; un régimen que se pretendía eterno será pronto destituido y calificado como Antiguo Régimen.

Quizá fuera E. Sieyès el hombre que, con un teorización arriesgada, con un estilo afilado, introdujo a la nación en el vocabulario político: con un significado preciso que resumía un siglo de teoría y que anticipaba dos siglos de turbulencias.

En el escrito *¿Qué es el Tercer Estado?* Emmanuel Sieyès responde, como se sabe, a las nada retóricas preguntas al respecto del Tercer Estado ¿qué es?, ¿qué ha sido?, ¿qué pide? con las lapidarias y escuetas expresiones: todo, nada, algo.

Nos interesa la primera pregunta y su consecuente respuesta: “¿qué es el Tercer Estado? Todo”. Porque al hilo de tan revolucionario sintagma, la nación va a ingresar de forma definitiva en el imaginario político. Y va a empezar a crear realidad.

El Tercer Estado, según reza el título del primer capítulo del ensayo, es una nación completa. Y lo es porque todo lo necesario para que una nación subsista y prospere, trabajos particulares y funciones públicas, es realizado –o puede serlo– por el Tercer Estado. Es el Tercero, frente a los otros dos estados, o estamentos, el único que reúne las condiciones para subsistir. Y para constituirse en nación: “un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por una misma legislatura”¹.

La definición de Sieyès da un significado simple y riguroso a la palabra nación. Y no sólo politiza la palabra, sino que la propia definición es una opción –y una intención– política. La nación (sinónimo de pueblo, sinónimo de Tercer Estado) incluye ley, constitución, voluntad, representación, propiedad y contrato; y excluye los privilegios y las historias –realidades o ficciones, si es que hay diferencia– sobre las que los privilegios se construyen y se defienden.

1 Sieyès, E. (1989): *¿Qué es el Tercer Estado?*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 90-94.

Puede decirse, pues, que la nación ingresa políticamente en el vocabulario político. Y que es –eso y sólo eso– el tipo de asociación colectiva adecuado a la burguesía, que en ese preciso momento está haciendo su revolución.

La operación de Sieyès –quirúrgica, por cuanto corta limpiamente tanto la contigüidad social como la continuidad histórica– es una operación política que instruye al lector en los fundamentos del nuevo régimen:

- a) un régimen constitucional y representativo
- b) basado en la participación ciudadana y en la propiedad
- c) que se funda en criterios de razón y no en legitimaciones tradicionales
- d) que erige a la nación –Tercer Estado– en poder constituyente legítimo y soberano.

Dejando al margen el hecho de que Sieyès excluía de la ciudadanía a los siervos y a las mujeres –fidelidad al tiempo y las costumbres², el esquema del nuevo régimen nos resulta familiar.

Sieyès era –dicho sea de forma tangencial– absolutamente consciente del carácter, no ya revolucionario sino literalmente *inaugural* de su propuesta, de su programa. Lo que no sabía es lo que ese programa, de forma perversa pero igualmente real, auguraba. Los admiradores contemporáneos de Sieyès –uno de los primeros Mirabeau, uno de los postreros Napoleón– advirtieron también el carácter inaugural y revolucionario del programa.

Tal carácter descansaba –o se agitaba– en la teoría del poder constituyente. Ese poder –esa potencia, cuyas actua(liza)ciones han dominado los dos últimos siglos– es la nación: inicialmente –y sólo inicialmente– el Tercer Estado, que acomete satisfactoriamente todas las funciones sociales, que no rinde culto ni a la tradición ni a la costumbre, ni a la historia.

Lo más revolucionario de la Revolución no es el fuego ni la ira, ni las barricadas, ni la mítica toma de La Bastilla. Lo más revolucionario es la emergencia de esa clase –todavía no universal– que se convierte en nación, que reclama para sí misma la totalidad del derecho, o la facultad de promulgar la única ley. Y que, en un bucle imposible, se instituye como legítimamente soberana y soberanamente legítima.

Ya que de Francia –y de su, o de nuestra, Revolución– se trata, citamos en francés: “*Dans la pensée et l’analyse politique, on n’a toujours pas coupé la tête du roi*”³.

La cabeza del rey. Esa es –eso es lo que pienso; eso es lo que propongo– la cuestión. La nación heredó –sin testamento– el poder y el prestigio de la vieja monarquía. Heredó su fascinación, su potencia alucinante, su aura de sacralidad.

¿Es sólo una ironía de la historia que Sieyès, el inventor de la nación –y de la soberanía nacional– fuera a la vez el San Juan Bautista de Napoleón Bonaparte? ¿Es mera casualidad que, precisamente él, para estabilizar la situación de la Francia posrevolucionaria exigiera “una cabeza y una espada”?

La nación, el artefacto político de la modernidad, había sido inventada. Y, soberana, conservaba la cabeza. Y tenía la espada.

2 Fidelidad, por cierto, dominante pero no obligatoria. Condorcet, por ejemplo, tenía otras ideas más inclusivas al respecto de la ciudadanía.

3 Foucault, M. (1976): *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, p. 117.

La nación tiene su momento. Pero no tiene historia. Puede parecer extraña –incluso absurda– esta afirmación si se piensa en la cantidad de nacionalismos historicistas, tradicionalistas, restauradores o providencialistas que han proliferado a lo largo del último siglo (y medio). Esos son, sin embargo, otros momentos; esas son otras historias: momentos que necesitan historias e historias que se repiten, se recitan y se escriben en función de las exigencias del momento; historias que construyen identidades y diferencias, homogeneidades, o continuidades y rupturas.

En su momento, la nación se constituye *sin* la historia y *contra* la historia: fue, como diría C. Castoriadis, *institución instituyente*.

Sabemos que el propósito era revolucionario, la ideología republicana y el proyecto universalista. Pero no es eso lo que aquí interesa; porque, a la vista de las posteriores polimorfosis de la nación, es preciso pensar ese momento inaugural en el que la incorporación de clausuras hiperbólicas –totalidad, absoluto, trascendencia– prepara un dispositivo potencialmente inflamable y, a la postre, aterrador.

Pues poco importa que la nación fuera definida en términos republicanos, que el significado de ese significanté despótico fuera tendencialmente universal.

Sieyès, que como todo buen filósofo político fue un pensador del momento, produjo una brillante articulación coyuntural de los *dissecta membra* del cuerpo político⁴. Al colocar la cabeza del rey sobre los hombros del pueblo puso en marcha la máquina revolucionaria autolegitimada, soberana y constituyente: la nación.

Si desde las primeras teorías de la soberanía popular se sospechaba que la cabeza del rey podía coronar otro cuerpo que no fuera el del monarca, los revolucionarios consiguieron el prodigio. Pero más allá de la coyuntura revolucionaria, quedaba disponible la *forma-nación* para legitimar otros propósitos. Y así, en espacios y tiempos contrarrevolucionarios, o decididamente reaccionarios, el pueblo ya no se definiría por la totalidad y coherencia funcionales del Tercer Estado, o del proletariado, su díscolo heredero. La materia (o el contenido) del pueblo se constituirían a partir de otras totalidades, de otras coherencias o absolutos: la raza, la lengua, la tradición o la fe. Y la cabeza del rey –la superstición de la soberanía, la *forma-nación*– seguirá presente para legitimar los fines que emanan de esos nuevos (y ya viejos) principios.

Huelga decir que no se trata aquí de equiparar la propuesta republicana de la modernidad revolucionaria con las respuestas contrarrevolucionarias de la modernidad reaccionaria.

Pero sí es preciso señalar que la *forma-nación* quedó, desde el principio, definida, exenta y disponible para acoger contenidos múltiples, contenidos siniestros. Que el potencial crítico del momento nacional teorizado por Sieyès y encarnado por el Tercer Estado se convirtió en potencial conflictivo (o radicalmente destructivo) en otras teorizaciones y en otras (per)versiones del pueblo.

Hay otros dos elementos que conviene, si no desarrollar extensamente, sí, cuando menos, señalar:

4 Tal articulación no va a ser explorada aquí en sus detalles. Sólo nos interesan, de ella, un par de elementos. Los más discutibles, por supuesto.

1. La nación se constituye a través de un doble movimiento de inclusión y de exclusión selectivas. Que la exclusión de los privilegios –y de las tradiciones en las que estos se sustentaban– y la inclusión isonómica, de acuerdo al principio de igualdad ante la ley (con las reseñadas excepciones), no pueda ser objeto de crítica, no es óbice para observar, de nuevo, la *forma* del proceso. Pronto el soberano –todavía vivo– encontrará otros criterios y renovados métodos de exclusión.
2. Quizá por la necesidad y la urgencia de ocupar el lugar del rey, el pueblo –el Tercer Estado– se constituyó en unidad legítima y soberana. La nación amaneció ciega al pluralismo y hostil a la diferencia. Hablar con una sola voz –la voz de la Revolución–, poner de manifiesto la unidad de voluntad y propósito (la famosa “voluntad general”), fueron exigencias de progreso que más tarde se convertiría en temibles rutinas.

Ni Sieyès ni el resto de los revolucionarios acertaron a pensar “el pueblo” como heterogeneidad conflictiva y móvil. Lo produjeron como unidad; en el extremo, como uniformidad. Pero el pueblo no es una unidad ni de interés, ni de voluntad, ni de preferencia o propósito. Y no tiene que serlo. Un pueblo –por seguir utilizando la dichosa palabra– es una articulación conflictiva de pasiones e intereses. Pero ese es otro horizonte –el nuestro–, no el de la Revolución.

La obsesión de la unidad penetró –como la cabeza del rey– en el cuerpo de la nación. Y a alguien ya se le había ocurrido que a esa soldadura somática debía corresponder una unidad espiritual, o anímica: el “alma del pueblo”, el “espíritu de la raza”.

Por la fuerza de la revolución y vinculada a la virtud republicana, la *forma-nación* se incorporó a la historia y se convirtió en condición trascendental de la política moderna. Progresivamente se convertiría también en el ámbito privilegiado de trascendencia colectiva.

Podrá sostenerse –habitualmente se hace– que la nación tuvo dos alumbramientos interdependientes: cívica y vernácula, según la terminología dominante; o francesa y alemana, según otra terminología en la que se delata un ápice de pasión nacionalista.

Creo –quizá sólo sea un matiz, pero no renuncio a pensar que es pertinente– que la nación, como se dice de la Lógica, nació *adulta* de las cabezas de la ilustración y del movimiento revolucionario; también nació *adúltera*, dispuesta a coyundas múltiples con múltiples pretendientes; y también nació *adulterada*, portando en su entraña la superstición de la soberanía y la obsesión de la unidad.

Adulta, adúltera y adulterada, la nación ha sido el sujeto político moderno. Y aún, en nuestra posmodernidad descreída, que ha abolido tantos ídolos, que ha hecho apostasía de la conciencia y del sujeto, la nación sigue siendo el baluarte de una devoción que no cesa. Hace tiempo que dejó de ser un factor de progreso. Continúa siendo el escenario del terror.

3. ECOS DE REACCIÓN

La Revolución (entiéndase el término como singular colectivo) que movilizó al sujeto nacional –primero burgués, después proletario– supuso además una quiebra de rutinas y un general desmoranamiento de tradiciones. Lo estamental y estable –famosa afirmación– se desvanecía en el aire y durante algunos años –digamos hasta 1848– varios fantasmas recorrieron Europa. Antes y después de esa fecha otro fantasma, siempre poderoso, recorrió el viejo continente: el fantasma de la Restauración.

La Revolución había alterado las coordenadas sociales y políticas; y otro movimiento revolucionario –más paciente, más pertinaz– modificaba las constantes económicas, imponía nuevas relaciones de producción, nuevas formas de vida.

La ecología y la economía sufrieron las consecuencias de la revolución industrial: lo antaño doméstico se sentía invadido y desahuciado. La ciudad, la urbe, se imponía como nuevo paisaje e imponía a la vez sus formas de convivencia, administración y gestión. Y con ella, alteraciones demográficas, flujos migratorios. Y nuevos conflictos.

No nos interesan aquí tanto las transformaciones económicas como las repercusiones en los dominios cultural y político.

Estos últimos son importantes para nuestro tema. Porque frente a la desestabilización (social, política, cultural y económica) generada por las revoluciones, se comenzó a formar –muy pronto– una ideología reaccionaria que movilizaba los eficaces recursos de la tradición, la fe, el suelo, la sangre, las viejas costumbres o la lengua.

Recursos siempre presentes, es cierto. Pero que sólo van a alcanzar un significado político específico en este momento; y en la medida en que incorporan a la nación y aspiran a cimentarla.

El contenido revolucionario de la nación parecía vincularla –sin remisión– a un proyecto inaceptable para otros actores políticos más apegados a los esquemas estamentales y a los compromisos tradicionales. Libertad e igualdad, secularización y racionalismo, universalismo cosmopolita, eran componentes sustantivos del contenido nacional en su momento revolucionario.

Pero si el contenido era inaceptable, la forma era ineludible. Incluso para poner freno a las sucesivas oleadas revolucionarias había que recurrir a la nación. Y había que volver a definirla: a llenarla de contenidos compatibles con la ideología de la restauración.

Proliferaron entonces los cursos nacionalistas. Custodiados por discursos tradicionalistas, por proclamas integristas, por literaturas costumbristas, por reescrituras de la historia y apelaciones al destino.

No hay una pauta común para todos los nacionalismos. Ni la hay, ni la habrá en el incierto futuro. Lo que ahora se impone –desde mediados del siglo XIX– comparte algunos rasgos: pasado y tradición, providencia y destino. Más adelante, ya en el siglo XX, la *forma-nación* acogerá todos los resortes posibles de movilización colectiva; y pactará con todas las ideologías. Insistiendo, siempre, en las dos claves explícitas de su patrimonio perenne: soberanía y unidad.

Burke –todavía con cierta moderación, todo hay que decirlo– reaccionó escandalizado frente a la Revolución francesa. De Maistre, de Bonald, Donoso Cortés, serían exponentes principales (o más conocidos) de una ideología reaccionaria que oponía a la nación republicana un modelo nacional arraigado en presuntas esencias, contenido en tradiciones y custodiado por la providencia.

La nación se había convertido ya en actor político: y comenzaba una más que secular disputa por el dominio de esa fuerza desatada. La lucha era –acaso es– teórica y práctica, política e ideológica. Con distintos acentos y diferentes propósitos, fue preciso contar historias, recitar pasados y soñar futuros sobre los cuales se destacaba el perfil de la nación presente.

La interpretación de este primer episodio de lo que hoy se denomina *Nation Building* ha hecho que proliferen las teorías al respecto de la nación imaginada, o de la tradición in-

ventada; y las consecuentes reacciones en términos de unidad originaria o realidad primordial. Estando de acuerdo con las primeras hipótesis, creo que, a estas alturas, el debate es estéril. No conozco nada –dejo al margen el soporte natural o, si se quiere, el enigmático Universo, al respecto del cual carezco de opinión fundada– que no haya sido, en un momento u otro, imaginado, construido, producido o inventado.

En el caso de la nación el momento crítico es el acontecimiento revolucionario. Antes de las revoluciones no existía la nación. O no existía como actor político.

Hubo muchas cosas, muchos tipos de asociación y comunidad humanas, de integración y estratificación, de cooperación y jerarquía, de conciencia colectiva. Hubo aldeas y poblados, caseríos, en algunos momentos y en algunos lugares hubo ciudades. Hubo monarquías, condados, principados. Y algún que otro imperio –sacro o pagano, romano o germánico, o ambas cosas a la vez–. Pero no hubo nación.

Y no la hubo porque el principio político de la nación, el que la crea –la imagina, la produce, la construye o la inventa– es la transferencia de la soberanía: la cabeza del rey.

O ¿no es cierto que los conflictos nacionales o nacionalistas se plantean en términos de *soberanía nacional*?

Más interesante que el litigio al respecto de si la nación fue –o no– inventada o imaginada, es la cuestión de *cómo* se inventaron las naciones: con qué *propósitos*, conscientes o inconscientes, con qué características y límites, con qué fines. La nación, producto y productor de la teratología moderna, monstruo con cuerpo de pueblo y cabeza de rey, irrumpió en la historia con la decidida voluntad de conquistar el futuro. Muy pronto se reparó en que para servir a esa tarea –sea cual sea– era preciso acumular pasado.

Para ello fue necesario contar historias. También fue necesario, sin duda, cantar canciones, pintar cuadros o esculpir estatuas. Dar curso a todas las modalidades de producción significante que –en lo real o en lo imaginario– hacen comunidad.

Puesto que la nación nació sin padres (más bien fue alumbrada por sus hijos) era urgente dotarla de una genealogía, de una digna familia que autentificara su recién estrenado estado civil; puesto que nació sin pasado, había que construirlo. Y la historia es esa astucia de la razón que nos permite apropiarnos del pasado, que, por definición, nunca fue nuestro. La historiografía del siglo XIX acometió así una aventura simétrica de aquella otra que en el XX emprendió la antropología: si la antropología historizó a los “pueblos sin historia”, la historiografía repobló las “historias sin pueblo”.

Sería largo –aunque entretenido– recorrer la enorme constelación (o nebulosa) de historias nacionales que comenzaron a proliferar en el siglo XIX, y que, sin desmayo, se siguen produciendo. Baste decir que esa fértil actividad consiguió demostrar, sin margen de duda, que las naciones siempre habían estado aquí: orgullosas y valientes o humilladas y ofendidas, a menudo traicionadas, constantemente alerta. Y así nacieron –de nuevo– españoles como Viriato, alemanes como Arminio o franceses como Vercingetorix. Maravillas de la ciencia: o ciencia de las maravillas.

En cualquier caso, y simplificando narraciones enormemente diversas, cabe decir que hubo dos grandes modelos de historiografía. Puesto que el objetivo era canalizar la fuerza de la nación soberana –es decir, dominar el presente– las historias concluían en dos moralejas que con las mismas palabras dicen lo contrario:

- (a) Hemos sido lo que debemos ser,
- (b) Debemos ser lo que hemos sido.

En cada una de estas lacónicas propuestas se esconde, claro está, una percepción diferente de lo que somos.

La propuesta (a) organiza la historia para mayor gloria de la causa republicana. Y siempre encuentra elementos de pasado nacional compatibles con el progreso liberal y con alguna suerte de democracia. La propuesta (b), axioma de la causa reaccionaria, descubre en el pasado los rasgos inequívocos del pueblo concebido como unidad moral, caracterizado por determinaciones y valores que ocasionalmente se han perdido y que a menudo –sobre todo ahora⁵– se ven amenazados. Esas determinaciones y esos valores dan vida a la tradición, nutren y animan la costumbre y se imponen como la única fibra moral del pueblo eterno.

La época de la Restauración –de una restauración que no cesa– fue el momento de eclosión de esas historias patrias de contenido inmovilista e intención reaccionaria. Sustituían a las antiguas *gestae*, a las viejas crónicas. Con una diferencia: estas eran dinásticas, aquellas son nacionales.

Y ese ministerio historiográfico obtuvo resultados: todavía hoy consideramos que la nación es elemento esencial para la constitución de la identidad (individual y colectiva).

Habría que estudiar minuciosamente multitud de procesos para llegar a entender –acaso– cómo la nación ha sido interiorizada por el humano moderno, cómo ha sido convertida en causa, soporte y destino, cómo ha hecho acopio de todo aquello que, estando presente, nunca había sido “nacional”: la lengua o la sangre, el honor o el orgullo.

No puedo acometer ese trabajo. Me conformo ahora con lanzar una mirada sobre uno de los procesos de nacionalización que puede servir como caso típico (no ideal) de ese nacionalismo que tuvo en la reacción antiliberal su momento y su coartada: el nacionalismo vasco.

El nacionalismo vasco nace a finales del siglo XIX con la teoría y la praxis de Sabino Arana y Goiri. Ciertamente, antes de la irrupción del activista de Abando no existía –como algunos con el propio Arana a la cabeza pretenden– la nación vasca. Pero había *algo*. Ese algo innegable es una cultura característica que se expresa fundamentalmente en la supervivencia de un idioma preindoeuropeo y de la cosmovisión a él incorporada, así como en ciertas tradiciones, mitos y símbolos compartidos.

La historia de las gentes que poblaron los territorios del actual País Vasco ha sido muchas veces relatada. Lo esencial –pese a inevitables lagunas– resulta conocido. Desde que cántabros, várdulos, caristios, vascones, berones y autrigones habitaran –con límites imprecisos– en la zona norte de la Península Ibérica hay registro de contactos –amistosos u hostiles– con romanos, árabes, francos, castellanos, navarros, aragoneses, leoneses etc, con los pueblos que paulatinamente irían organizando las estructuras básicas de las dos unidades políticas que hoy son España y Francia. No recuerda la mera historia un momento en el que una unidad política vasca fuera independiente de los “Estados” vecinos. Pero tampoco describe un proceso de asimilación cultural y administrativa que hubiera acabado con la particularidad de los países vascongados. La política de los reyes castellanoleonese y navarros no estaba guiada por los criterios de lo que puede denominarse “asimilación coercitiva”. Titulares de la *regia potestas*, los reyes ejercían la soberanía en el marco de un com-

5 Reparemos en el hecho, nada enigmático, de que siempre es “ahora”.

plejo sistema legal –vinculado a la institución del fuero– que, al respetar las tradiciones y costumbres normativas características de cada territorio, aseguraba un alto grado de permeabilidad entre los ámbitos cultural y político, así como una notable autonomía: “Los países vascongados, en cuanto sometidos en la baja Edad Media a la potestad regia de los reyes de León y Castilla, formaban parte del territorio del Estado leonéscastellano, pero dotados de privilegios y libertades, constituían comunidades de peculiar constitución político-administrativa”⁶. Una subyacente concepción de “familia extensa” transparece en el hecho de que los países vascongados (las posteriores provincias) se organizaran en *hermandades* que se regían por normas consuetudinarias y cuyas prolongaciones políticas e institucionales fueron las “Juntas generales de hermandad” que están en el origen de las diputaciones forales. Con variaciones que no vienen al caso, el cuadro general dibujado en la Edad Media se mantiene hasta el siglo XIX. Ese cuadro muestra la compatibilidad entre la *identidad* cultural vascongada, la peculiaridad administrativa correspondiente a tal identidad (revelada por el carácter tradicional y consuetudinario de las normas) y un alto grado de *integración* en la unidad política castellanoleonesa, embrión del futuro Estado español. ¿A qué se debe el prolongado equilibrio de este cuadro aparentemente inestable?

Puedo sugerir, recogiendo y matizando una tesis de Michael Mann⁷, que la solidaridad normativa establecida por la *ecumene* cristiana proporcionaba el marco para la estabilidad. Efectivamente, la cohesión que propicia el cristianismo, cohesión del máximo nivel por cuanto aparece como garantía de transcendencia colectiva, y la participación en empresas vinculadas a la supraidentidad cristiana (la reconquista, la conquista y cristianización de América, la contrarreforma) genera un ámbito de convivencia y colaboración que tolera planos y secuencias diferentes de identidad e integración. La común denominación “cristianos” precede a “españoles”⁸; y esa común denominación, ese “nosotros” religiosamente instituido, se constituye en “unidad política”, en unidad de hombres, recursos y esfuerzos en una aventura de expansión sin precedentes. Como unidad política transcendentalmente refrendada, respeta e integra identidades colectivas étnicas (siempre que no traicionen la católica ortodoxia) en la efervescencia y el vértigo de una empresa común. Desde el punto de vista de la historia política –y las consecuencias son importantes para la teoría– España es una unidad anómala: sin apenas mediación pasó de ser un conjunto inarmónico de reinos soberanos a constituirse en el mayor imperio de todos los tiempos; creada e impulsada “por la gracia de Dios” España, como Estado territorial, apenas ha tenido historia. No pudo construirse como Estado-nación en el sentido moderno del término; cuando los demás países europeos estaban ocupados en la tarea de dotarse ideológica e institucionalmente para la modernidad en ciernes, España gobernaba un imperio en continuo y constante deterioro. Quizá el hecho de no haber podido articular la unidad territorial antes de lanzarse al mar al servicio del Cielo –con todo lo que ello implica– haya sido la causa remota de posteriores conflictos. Más que política, la identidad común de los pueblos de España fue religiosa; y el sentido de misión –en un grado sólo comparable al del Islam al que combatió– dotó al reino

6 Valdeavellano, L. (1977): *Curso de historia de las instituciones españolas*, Revista de Occidente, Madrid, p. 511.

7 Mann, M (1986): *The Sources of Social Power* Vol. 1, University Press, Cambridge, pp. 301 ss.

8 Al respecto, los sobresalientes análisis de Américo Castro (1982): *La realidad histórica de España*, Porrúa, México, y (1983): *España en su historia*, Grijalbo, Barcelona.

de una voluntad expansiva unitaria que no se correspondía con su débil cohesión interna. Desposada con el Cielo, España fue más hija de un ideal excesivo que de una idea razonable. Llegó tarde y mal a la modernidad: se protegió sucesivamente de la Reforma, de la secularización, del liberalismo, del capitalismo, de la democracia..., e ignoró las grandes transformaciones económicas, políticas e ideológicas que situaban a Europa en una nueva época. La crisis del ideal dio al traste con el sueño hispano y desveló las contradicciones internas de una unidad política menguada –España– que se había entregado al destino dando la espalda a la historia.

Los países vascongados –las hermandades– no fueron ajenos a la efervescencia colectiva de la misión. Si en las condiciones antedichas mantuvieron su identidad (cultural) y su particularidad (político-administrativa), ello no fue óbice para que se implicaran tanto en el ideal como en la ardua tarea. Argumentos que posteriormente serán utilizados en sentido inverso –la universal hidalguía, la nobleza vizcaína– propiciaban una integración ventajosa en la aventura. Todavía no eran expediente de pureza racial *euskeriana*: respondían a la urgente y constante demanda castellana de “limpieza de sangre”, al secular casticismo. La particularidad vascongada valía como certificado; y aseguraba puestos relevantes tanto en la gestión de la corte como en la administración del imperio.

Y la secular polémica en torno a la lengua vasca –magníficamente resumida por A. Tovar⁹– ratifica lo expuesto. Si constata una persistente identidad cultural, no da, por el contrario, muestras de una voluntad política secesionista y desintegradora. De Garibay a Astarloa –pasando por Poza o Larramendi– se observa la común insistencia en la perfección de la lengua vascongada, a la que se califica como “primera lengua de las Españas”, lengua babélica o lengua del Paraíso cuyas excelencias se exhiben en cadenas de argumentos que, si carecen de valor probatorio y de rigor científico no están, por el contrario, exentas de interés. Pero la polémica no se libra en nombre de un pueblo vasco soberano (por la comprensible razón de que la soberanía *no* reside en el pueblo) sino en nombre de una cultura ancestral y casi divina. Ecos de providencia resuenan en el debate. El Licenciado Poza buscó –y encontró– la antigua lengua de las Españas. Y todavía Astarloa afirmaba, paternal y persuasivo:

No, amados españoles, no; no es la lengua bascongada la lengua de los californios, no es el idioma de los bárbaros del norte, no nació en las islas remotas del mar Pacífico, no os vino de los últimos e inhabitables confines del orbe: es lengua vuestra, lengua de vuestra misma nación, lengua de vuestros más remotos abuelos (...) digna de una nación sabia como la vuestra¹⁰.

La lengua, y el patrimonio cultural que expresa, es digna de apología. Pero no es todavía instrumento de conflicto. Habría que esperar casi un siglo para que un acelerado proceso de politización incorporase la lengua, la raza y la religión como armas de combate.

Porque, si los rasgos culturales estaban presentes y dispuestos para ser interpretados, la formulación nacionalista se debe a Sabino Arana. En la obra de Arana el criterio político

9 Tovar, A. (1980): *Mitología e ideología sobre la lengua vasca*, Alianza, Madrid.

10 Astarloa, P.P. *Apología de la lengua bascongada*, citado en Tovar (1980): *op. cit.*, p. 122.

predomina: la nación exige la cabeza del rey, reclama la soberanía. Y las constantes culturales se ponen al servicio de esa exigencia. Tanto el momento en el que Sabino Arana formula su doctrina como la estructura de esa propia doctrina –en lo que tiene de estrictamente política– son importantes para comprender el sesgo de posteriores (y aún presentes) conflictos.

Sabino Arana piensa y escribe tras la guerra y la derrota del carlismo y en el momento en que la industrialización provocaba acelerados cambios en la estructura económica vizcaína. Escribe también en el momento en el que definitivamente se desvanece el sueño imperial hispano, momento en el que la misión se ha convertido en inadaptada fantasía y el elevado destino es mera nostalgia. Tanto el efecto que tuvieron las derrotas del carlismo y la consiguiente pérdida de los fueros como el impacto de la industrialización en el pensamiento de Arana han sido suficientemente estudiados¹¹. Creo que, aún así, es necesario destacar algunas características del momento y alguno de los rasgos del proceso.

La nacionalización de España tiene en 1812 su hito¹²: el episodio mítico de la resistencia popular y el episodio constituyente de las Cortes de Cádiz. El pueblo como defensor colectivo de la “independencia” y la proclama de Argüelles se cruzan para poner el prólogo a un texto trabajosamente escrito, el de la soberanía nacional. La simiente revolucionaria, secularizadora y liberal de la propuesta soberana cayó, sin embargo, en terreno pedregoso. Dinastías y privilegios, particularidades administrativas y catolicismo contrarreformista percibieron la nación como una amenaza. Pero paulatinamente inventaron un lenguaje que soslayaba los peligros revolucionarios y cimentaba la esencia nacional en la religión y en los viejos valores, en las sanas costumbres y en la santa tradición.

El discurso reaccionario se convierte en baluarte frente a la modernización social y política. Y recluta nación tras los estandartes del tradicionalismo y del integrismo religioso; se prodiga en algaradas y revueltas, se apoya en los vientos de restauración y extiende una identidad de resistencia que apunta al liberalismo, y en su momento al socialismo, a la secularización y al ateísmo como enemigos radicales. Como enemigos internos y traidores a la nación.

Ese discurso encontró en el carlismo una de sus mayores expresiones. Y el carlismo halló en las provincias vascongadas un ambiente propicio. El carlismo “superviviente de una forma extremista de catolicismo tridentino”¹³ encontró en las Provincias Vascongadas un sedimento religioso eficaz y una forma de producción adecuada a ese sedimento. Halló además una burguesía preocupada por la pérdida de los privilegios forales y una población atomizada por las consecuencias de la modernización y de la inmigración consecuente, que rompía la *unidad moral*. “Las zonas de explotaciones familiares –escribe Raymond Carr– tendían a ser católicas y conservadoras. Durante las guerras del siglo XIX contra los liberales, los ejércitos carlistas se reclutaban en las Provincias Vascongadas, la región más

11 Véase, por ejemplo: Corcuera, J (1979): *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco*, Siglo XXI, Madrid; Solozábal, J. J (1979): *El primer nacionalismo vasco*, Haramburu, San Sebastián; Elorza, A. (1978): *Ideologías del nacionalismo vasco*, Haramburu, San Sebastián; Payne, S. G (1974): *El nacionalismo vasco*, Dopesa, Barcelona; Beriain, J (1998): *Vascos y navarros*, Haramburu, San Sebastián.

12 Véase al respecto, Álvarez Junco, J (2002): *Mater dolorosa*, Taurus, Madrid.

13 Carr, R (2003): *Historia de España*, Península, Barcelona, p. 277.

intensamente religiosa de España”¹⁴. En esas condiciones, el carlismo, núcleo ideológico del posterior nacionalismo arañiano, se impone como cruzada. Elementos económicos, políticos y religiosos componen una unidad de objetivos, lenguaje y acción contra el liberalismo y los horrores de la modernidad:

Era una cruzada contra unos liberales impíos que perseguían y despojaban a la Iglesia, unida a la defensa del autogobierno local garantizado por los fueros de las Provincias Vascongadas. (...) El carlismo fue una guerra entre el campo, profundamente religioso, y las ciudades liberales. Para los carlistas, Bilbao era Sodoma y Gomorra¹⁵.

El conflicto, de devociones e intereses, llegaba a su punto crítico en el momento en el que la homogeneización administrativa que propiciaba la política liberal amenazaba las excepciones forales y generaba una reacción en la que la particularidad y el privilegio firmaban un pacto contra los proyectos de renovación. Para el integrismo carlista los liberales eran diabólicamente impíos, una metástasis secularizadora y homogeneizadora que pretendía someter todos los territorios imponiendo un modelo único de administración importado de la Francia moderna: “Los liberales eran “jacobinos” centralizadores decididos a imponer a todos los españoles una constitución única. Las antiguas regiones históricas habían sido sustituidas por provincias uniformes de acuerdo con el modelo francés”¹⁶.

Sabino Arana sufre en su entorno más cercano los rigores del momento: la derrota de la causa carlista conduce a su padre, ferviente defensor de la misma, al exilio, tal vez a la desesperación. Y con él a toda la familia. Formado y socializado en un ambiente integrista, Arana prolonga en sus textos y en su actividad política las características de ese ambiente.

A finales del siglo XIX, cuando Vizcaya se resiente de la “afrenta” que supuso la eliminación de los fueros, cuando la industrialización creciente altera drásticamente la geografía natural y humana de la provincia, Sabino Arana alza la voz en nombre de la nación bizkaitarra. Pero de una nación asentada en Dios y la tradición (*Jaungoikoa eta lagizarra*).

En la capital –Bilbao– y en las cuencas industriales medra el enemigo: el liberalismo y la increencia, la inmoralidad, el socialismo.

En la década de 1870, las minas de hierro de los alrededores de Bilbao hicieron de España el mayor exportador de mineral de hierro de Europa. Los beneficios y el carbón barato de Gales obtenido a cambio le permitieron convertirse en el mayor centro español de la industria pesada y atraer una avalancha de inmigrantes rurales del centro empobrecido¹⁷.

Efectivamente, a comienzos del siglo pasado, los Altos Hornos de Vizcaya daban trabajo a seis mil personas; y entre 1860 y 1920, la población de Bilbao se duplicó. La mul-

14 *Ibid.*, p. 14.

15 *Ibid.*, p. 254.

16 *Ibidem*.

17 *Ibid.*, p. 16.

tipificación no era sólo una operación aritmética en el ámbito demográfico: era una multiplicación de la diferencia y el conflicto, era una incursión modernizadora que amenazaba la “excepción” *bizkaitarra*. Proliferación ideológica que daba cauce a nuevas formas de asociación, a nuevas corrientes ideológicas. Bilbao, la nueva “Babilonia”, se había convertido en asentamiento enemigo. Su feroz resistencia contra el carlismo era la prueba evidente.

Contra todo ello tiende Arana un “cordón sanitario”, un dispositivo de aislamiento higiénico y terapéutico. Para lo cual reivindica la diferencia absoluta; lengua y raza sirven como expedientes de esa diferencia. España, dice, es el origen del mal; pero nosotros, dice, no somos España: ni por raza, ni por idioma, ni por historia.

La cabeza del rey ha de posarse sobre las seguras columnas –eternas– de la religión y la costumbre. Y a ese propósito sirve el nacionalismo araniano: al aislamiento frente a la modernización progresiva, frente a la corrupción física, espiritual y moral.

Para que no haya posibilidad de contaminación o contagio el aislamiento debe ser absoluto. El lenguaje de Sabino Arana lo produce y lo radicaliza a través de una estrategia que ha sido convenientemente estudiada.

Como otros muchos discursos, el político se sirve de contrastes: izquierda/derecha, conservador/progresista... Muchos de esos contrastes pretenden ser sobriamente descriptivos. No establecen de entrada una diferencia de rango o no pretenden atenuar el valor del contrario: son vehículo del conflicto y condición de una eventual alternancia. Ahora bien, la historia, como ha estudiado magistralmente R. Koselleck,

(..) posee numerosos conceptos contrarios que se aplican para excluir el reconocimiento mutuo”. Tales conceptos manifiestan un uso político del lenguaje en el que “la propia posición puede determinarse muy bien (...) mientras que la posición contraria resultante sólo puede ser negada¹⁸”.

Koselleck estudia alguno de esos pares de contrarios asimétricos que incorporan a la diferencia –en principio simétrica– nosotros/ellos la negación del contrario. El par heleno/bárbaro o el posterior cristiano/pagano se ajustan a esta estructura. Ambos pares han pretendido, con éxito, definir criterios de acción política. Al respecto del primero, como mera muestra, sirva una afirmación de Platón en *Menexenos*:

El pensamiento de esta ciudad es tan noble y libre, tan poderoso y saludable, y tan adverso a los bárbaros porque somos helenos puros y no estamos mezclados con los bárbaros. Entre nosotros no habita ningún Pélope, Cadmo, Egipto, o Dánao, ni cualquier otro de aquellos que son bárbaros por naturaleza y helenos sólo según la ley, sino que vivimos como helenos puros y sin mezclar con los bárbaros. Por tanto, la ciudad ha adquirido un auténtico odio contra la naturaleza extranjera¹⁹.

18 Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, p. 205ss; “Volk, Nation, Nationalismus, Masse” en: Brunner, O., Conze, W., Koselleck, R. (1992): *Geschichtliche Grundbegriffe*, Band 7, Klett-Cotta, München.

19 Koselleck, R. (1993) *Op. cit.* p. 205.

En el pensamiento de Sabino de Arana y Goiri se percibe una estructura similar que está a la base del giro político. Arana no *inventó* la particularidad vascongada, no *inventó* la cultura (si no es en la poco habitual acepción etimológica de *in-venire*, hacer venir: que es como se suelen realizar las invenciones en el ámbito de la cultura). Arana reinterpretó la cultura antecedente, se apropió “selectivamente” de la tradición y propició la transformación de todo ello en doctrina política. En el sentido de B. Anderson imaginó la nación “como comunidad política inherentemente limitada y soberana”²⁰.

Ahora bien, la imaginación de la comunidad (dadas las posteriores derivaciones, acéptese el doble valor del genitivo: subjetivo y objetivo) adoptó un esquema exclusivo y excluyente. Los rigores de la modernización, la amenaza del pecado en todas sus formas, movieron a Sabino Arana a definir la figura del “otro”, la figura de una alteridad peligrosa, letal.

Es la meticulosa construcción del maketo (perversión fonética del clásico *meteco*) la que ocupa la mayor parte del, delicado y sutil, trabajo de Arana. La paranoia racista llega aquí a su ápice obscuro. La devoción integrista se expone sin rodeos. El maketo es el mayor riesgo para la comunidad de vida, amparada por la divinidad y consagrada a ella. Frente al mal (al mal radical) sólo la comunidad política –la decisión soberana, la cabeza del rey– asegura la redención.

Efectivamente, el paso de la comunidad de vida, cultura, tradición y experiencia a la comunidad política se produce a través de la incorporación del contraste asimétrico euskerianos/maketos. Un contraste que utiliza raza, lengua y religión para determinar el “nosotros” euskeriano y negar al maketo; un contraste que se sitúa en la antesala de lo político. Maketo, maketismo, maketofilia son palabras repetidas por Arana hasta la saciedad. El maketo es el invasor que “nos aborrece”, que corrompe la sangre y arranca la lengua –el euskera– al euskeriano, y que acabará por “estrujarle el corazón del sentimiento nacional”. El maketo es el portador de “la impiedad, todo género de inmoralidad, la blasfemia, el crimen, el librepensamiento, la incredulidad, el socialismo, el anarquismo...”. Frente al aldeano o al pescador es el maketo “vago por naturaleza”, afeminado, inexpresivo y adusto. Arana toma magnitudes “primordiales” (raza, lengua, religión) que interpretadas según claves esencialistas y absolutistas producen la negación del “otro”. No inventó el “nosotros” ni el “ellos”, pero instituyó la relación entre ambos a partir de un contraste asimétrico novedoso: apareció así la figura del maketo, en la que hay algo de bárbaro y algo de pagano. El racismo de Sabino Arana y Goiri está inmediatamente al servicio (político) de la nación. Y mediatamente al servicio de Dios (*Jaungoikoa*). Todavía no se ha producido en este primer nacionalismo vasco una transferencia completa de sacralidad. Todavía la nación es un puente entre nosotros y Dios (nosotros para Euzkadi y Euzkadi para Dios: *Gu Euzkadirentzat ta Euzkadi Jaungoikoarentzat*). No se ha completado el proceso de secularización que hará de la nación “el dios de la modernidad”, y que hace decir a A. Smith que el nacionalismo prescindir de totems o deidades “la nación misma es su propia deidad”. El nacionalismo araniano surge como programa defensivo frente a los rigores de la modernización que altera los patrones habituales de producción, gestión, comportamiento y pensamiento. Para servir a tal fin moviliza Arana los recursos tradicionales de la sangre, la lengua, la tierra y la fe, que se

20 Anderson, B (1992): *Comunidades imaginadas*, FCE, México, p. 23ss.

perfilan, en términos de Armstrong, como “mitomotores”²¹ de la conciencia colectiva. A su través se determina el vasco. A su través se “indetermina” el maketo, que profana sangre y suelo, aniquila la lengua y está decididamente alejado de Dios: portador y siervo de la modernidad, su señor es el becerro de oro, el dinero y el afán de lucro. Y no es posible servir a dos señores.

Esta meticulosa construcción del maketo nos sitúa en el umbral de lo propiamente político. Las (des)calificaciones son, efectivamente de índole cultural. Lengua, raza, historia y religión conforman la totalidad esuskeriana. Totalidad autónoma y absoluta, exclusiva y excluyente, incommunicable e intransferible. Configurado como unidad moral, el pueblo traza a su alrededor el “cordón sanitario” que garantiza aislamiento y protección contra la corrupción moderna. Obsesión por la pureza que –M. Douglas lo ha estudiado de forma convincente– previene y conjura el peligro. Y horror a la mezcla: a las asociaciones híbridas, a los matrimonios mixtos. La radical impermeabilidad ha de evitar el contagio, y la comunidad encapsulada ha de convertirse en garantía de salvación individual y de trascendencia colectiva. El salto político pretende clausurar esa comunidad de vida y esperanza.

Lo político aparece cuando la Nación y el Estado se perciben como unidad necesaria y legítima, cuando la nación se siente o se sabe soberana. La particularidad la hace única, la amenaza la hace vulnerable; la cabeza del rey dota de los instrumentos para lograr la salvación: la decisión soberana.

Si la nación es el fundamento exclusivo de la soberanía y el Estado es la realización política de la nación y la garantía de su pervivencia, toda oposición al Estado nacional se percibe como *enemistad* radical. Llegamos así a lo que constituye la clave de politización de la identidad nacional vasca en la obra de Sabino Arana: la oposición asimétrica amigo/enemigo que asume y prolonga las contraposiciones anteriormente esbozadas; una oposición sobre la que Carl Schmitt elevaría el concepto de lo político.

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos es la distinción de amigo y enemigo (...) El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación²².

No es posible –y tampoco necesario– evaluar aquí la teoría política de Carl Schmitt. Baste indicar que si la oposición amigo/enemigo no totaliza el “concepto” de lo político –o la esencia, como quiere J. Freund²³– identifica plenamente uno de los momentos de lo político y de la política. Las precisiones que establece Schmitt para cualificar tal oposición son importantes: el enemigo político no es el *inimicus* o adversario privado (*qui est is, quocum habemus privata odia*) sino el *hostis*, el enemigo público (*is est cum quo publice bellum habemus*) “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de

21 Armstrong, J. A (1982): *Nations before Nationalism*, The University of North Carolina Press, Chapell Hill, p. 7 ss.

22 Schmitt, C (1991): *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, p. 56 ss.

23 Freund, J (1965): *L'essence du Politique*, Sirey, Paris.

acuerdo con una posibilidad real, se oponen combativamente a otro conjunto análogo”²⁴. Todo antagonismo u oposición “religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política cuando gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombre en amigos y enemigos”²⁵. Independientemente de cuál sea el fundamento, el grado de intensidad que califica a una oposición como política exige “la eventualidad de la lucha”, “la posibilidad real de matar físicamente”, la “guerra –por lo tanto– como medio político extremo”²⁶. Y requiere un Estado como propietario exclusivo del *ius belli*, clave de la soberanía según la concepción schmittiana.

Pues bien, en la obra de Sabino Arana las oposiciones preexistentes se llevan precisamente a ese grado de intensidad propiamente político. El español –que había sido (construido como) diferente– se convierte en enemigo público. El maketo es la clave de bóveda semántica de esa particular construcción araniana. La interpretación que Arana hace de la historia vasca en su obra más conocida, *Bizkaya por su independencia. Cuatro glorias patrias*²⁷, es la narración de cuatro victoriosas batallas: Arrigorriaga, Gordejuela, Otxandiano y Munguía, otros tantos jalones de la secular lucha de los vascos contra el enemigo español, contra la gente invasora que procede de allí “de donde todo mal nos viene”. Y la narración de la historia vasca se completa con el amargo recuerdo de las dos derrotas que consuman la caída, la pérdida de los fueros y, por ello, el sometimiento al enemigo. Sobre esta base, estructural y hermenéutica, se eleva la autocomprensión política de la identidad nacional vasca, y preludia un conflicto que todavía perdura. En esta historia sólo caben victoria y derrota. La lengua, la raza, la religión, las costumbres etc. no sólo son diferentes sino que se excluyen. Al elegir la estructura de politización que Carl Schmitt haría famosa unos años después, al elegir y señalar al *hostis*, al enemigo público y radical, Sabino Arana completa el “giro político”. La polaridad amigo-enemigo, que no existía anteriormente, hace que las diferencias culturales sean instrumentalizadas en función de una lucha estrictamente política.

La nación se ha construido en base a una selectiva recolección de historias, una discutible lectura de sus episodios, la apropiación (indebida) de discursos universales (catolicismo), el uso excluyente de rasgos particulares (idioma), la interpretación política de doctrinas raciales –exitosas en su momento, insidiosas siempre– y la apremiante necesidad de alzarse contra una modernización en curso que alteraba drásticamente los esquemas tradicionales de convivencia. Y ese dispositivo se convierte en una maquinaria política eficaz cuando reclama para sí la legitimidad soberana de señalar al enemigo: la cabeza del rey.

4. LA CABEZA DEL REY

En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y objetivos, la representación del poder ha permanecido hechizada por la monarquía. En el pensamiento y el análisis político todavía no se ha decapitado al rey. De ahí la importancia que todavía se

24 Schmitt, C (1991): *op. cit.*, p. 58.

25 *Ibid.*, p. 67.

26 *Ibid.*, p. 62 ss.

27 Arana, S (1965): *Obras completas de Arana-Goiri´tar Sabin*, Sabindia-Batza, Buenos Aires, p. 107 ss.

da en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y de la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y de la soberanía (aun cuando esta es cuestionada, no ya en la persona del soberano, sino en un ser colectivo). Pensar el poder a partir de estos problemas es pensarlo desde una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica²⁸.

Sospechamos que “el pueblo” (ese *ser colectivo*) nunca ha sido una unidad de voluntad, de interés, de decisión o de propósito. Sabemos que “el pueblo” nunca ha gobernado, nunca ha sido dueño de su (inexistente) destino. Constatamos que, en la modernidad, todas las versiones y perversiones de lo político han invocado el nombre del pueblo: un dios cuyo nombre casi sólo se puede invocar en vano. Reyes y presidentes, comités centrales, partidos y movimientos de toda índole han confluído en la fascinación del “pueblo”, han hallado en “el pueblo” su oportunidad y su coartada.

Recordando a Nietzsche, se podría decir: “¡Dos siglos y ningún dios nuevo!”. Pues continuamos, fieles y devotos, prestando juramento a esa fantasmagoría ideológica de la multitud coronada que nos ofrece una narcótica satisfacción: la soberanía popular, la soberanía nacional.

¿Es insidia o mala fe sugerir que el mundo presente—el mundo del capitalismo desbocado, de las criminales desigualdades, de las guerras que no cesan—es el mundo construido en nombre del pueblo o de los pueblos, de la nación o de las naciones, de la invulnerable soberanía?

El pueblo, la nación, la soberanía, esas tres construcciones que han operado de consuno a lo largo de dos siglos, han sido un mecanismo altamente eficaz para eliminar la disidencia, para condenar, en nombre de otra trascendencia inventada, cualquier forma de discrepancia productiva y creativa. Han sido—todavía son—la ocasión de la homogeneidad obligatoria, de la unanimidad coercitiva.

Para “hacer pueblo”—y precisamente porque el pueblo nunca ha estado hecho—se han movilizado todos los recursos posibles, desde los más sutiles hasta los más obscenos: se ha recurrido a la biología y a la cultura, a la raza y a la fe, a la lengua, a las costumbres, a las sanas y santas tradiciones, se ha apelado al pasado y al futuro, a la educación, se han practicado inclusiones forzosas y exclusiones perentorias. En última instancia (y la última instancia es el primer recurso de la lógica identitaria de la soberanía nacional, y de cualquier soberanía) se ha apelado a la fuerza física, a los ejércitos, formales e informales.

Es aceptable pensar que las sucesivas revoluciones (más adecuadamente en torno a 1848 que en 1789) establecieron pautas de emancipación de “la gente”; que imaginaron espacios, tiempos, aspectos y modos de convivencia que desafiaban los viejos poderes y las viejas legitimaciones.

También es lícito pensar que las diferentes metamorfosis del *poder real* (el que, precisamente, *no* reside en el pueblo)²⁹ encontró pronto una solución semántico-política de su-

28 Foucault, M (1976): *op. cit.*, p. 117.

29 Supongo que no es necesario extenderse en la diferencia entre el *poder real* y la *ficción soberana*. Baste decir que el primero es el soporte eficaz de la ontología política mientras la segunda es una superstición ideológica (también eficaz, por supuesto y por desgracia).

misión y control: donde había una multiplicidad de voluntades, una confrontación de intereses o una dispersión de diferencias, se construyó identidad a través del pueblo y de la nación, y de la impagable –y falsa– transferencia de soberanía. Tres personas distintas y una sola divinidad verdadera, enésima estructura trascendente que somete las posibilidades creativas de la *res publica* al más eficaz de los mecanismos de disciplina: el que consiste en hacer creer que el súbdito es soberano.

El mundo globalizado que se nos impone (entiéndase: la globalización de *lo que interesa* y en la medida en que interesa), el capitalismo transnacional que realmente reina y gobierna, han hallado en la pasión idolátrica de las soberanías nacionales su mejor aliado.

Mientras la devoción monárquica persista, la posible, la difícil, compleja y conflictiva república será una decisión desplazada y diferida, una decisión pendiente. Una superstición la aborta: la cabeza del rey.