

La identidad en acción

La cultura como factor discursivo de exclusión y de lucha¹

Manuel Delgado
Universitat de Barcelona

1. Identidades feroces

Hace tiempo que la cuestión de la identidad –entendida al menos como sustancia– ha sido sobrepasada por la antropología. La presunción teórica según la cual el sentimiento de identidad étnica le correspondía una concepción del mundo determinada y exenta y de que tal cosmovisión pudiera resultar alterada por fenómenos de contaminación o degeneración ha sido desautorizada en las últimas décadas desde una disciplina que –cuanto menos en Europa– ha asumido a las culturas como su ámbito de explicación, sin que ello suponga que hayan dado por descontado en ningún momento que las culturas puedan explicar alguna cosa. La teoría de la aculturación, característica de la escuela culturalista norteamericana –Redfield, Linton, Herkovits, Lewis, Aguirre Beltrán, entre otros–, ya recibió una severa descalificación en los años sesenta por parte de la antropología y la sociología neomarxistas –Balandier, Ribeiro. A la vez, las discusiones suscitadas en el seminario que organizara Jean-Marie Benoist a mediados de los 70 –publicada a la sombra del nombre de uno de sus intervinientes, Claude Lévi-Strauss–² tuvieron la virtud de deslegitimar en gran medida cualquier pretensión de sustantivar el concepto de identidad, al que negaron toda posibilidad de ser reconocido como conjunto de hechos objetivables, más allá de su valor real como incierto nudo entre instancias, irreales en sí, inencontrables cada una de ellas por separado. Trasladando al campo de las relaciones entre grupos los postulados sobre la construcción relacional del self en Goffman, la escuela nórdica de Frederik Barth sostuvo por aquel entonces que la diferenciación étnica era más el resultado, en forma de categoría adscriptiva, de la interacción de un grupo humano con otros, que una

¹ Conferencia pronunciada en el CONGRESO: Identidad cultural como factor de exclusión social. El papel de la cooperación. Oviedo 2007. Organizado por el Instituto de Estudios para la Paz. www.universidadabierta.org

² Claude Lévi-Strauss, ed., *La identidad*, Petrel, Barcelona, 1988.

instancia inmanente dotada de unos contenidos esenciales.³ Como escribiera Jean Pouillon: “Unidades superpuestas definibles por y en ellas mismas, (las etnias) no alimentan la base de una clasificación, sino que, al contrario, constituyen su producto. No se clasifica porque hay cosas que clasificar; es porque se clasifica que se las descubre”.⁴

En una última etapa de reflexión, autores como Pierre-André Taguieff⁵ o Michel Wieviorka⁶ han esgrimido ese mismo escepticismo conceptual para denunciar los intentos por absolutizar la diferenciación étnica y sustituir el viejo racismo biológico por otro que naturaliza las peculiaridades culturales. Es cierto que cuando se plantea cuál es el nivel de racismo que afecta a nuestra sociedad, todavía lo más común es que el balance remita a las imágenes más tópicas del antiguo racismo biológico: agresiones contra negros o magrebíes con cargo a bandas de skins, discriminaciones en el acceso a locales públicos de personas de piel oscura, actuaciones políticas que segregan miembros de "minorías étnicas", abusos policiales contra inmigrantes ilegales, etc. Todo y ser preocupantes, estas expresiones de racismo contra personas de otras "razas" están muy lejos de amenazar la convivencia civil en las sociedades europeas, aunque son perfectas para alarmar a la población acerca de nuevos peligros que comporta la inmigración –entre ellos, ahora también el del aumento del racismo–, al tiempo que permiten alimentar el antirracismo oficial y que el izquierdismo de clase media continúe practicando su virtuosismo. Lo que no se computa casi nunca es la extensión entre las mayorías sociales y el grado de ascendente en las políticas públicas que tienen las nuevas retóricas para la negación de ciertos seres humanos, retóricas que ya hace tiempo que han renunciado a sus recursos legitimadores clásicos y han encontrado argumentos frescos con los que sostener la naturalidad de las asimetrías que podemos contemplar a todos los niveles –de los cotidianos a los más institucionales– en las relaciones sociales.

Y es que es cierto que hace bastante que el viejo racismo biológico dejó de ser, en efecto, la ideología responsable de la mayoría de situaciones de discriminación que

³ Frederik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México DF., 1977.

⁴ Jen Pouillon, *Le cru et le su*, Seuil, París, 1993, p. 122.

⁵ Pierre-André Taguieff, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Gallimard, París, 1987.

⁶ Michel Wieviorka. *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.

se producen en la actualidad en sociedades como la nuestra. Hoy por hoy, los marcos de desigualdad más importantes que afectan a comunidades diferenciadas no se justifican en razones genéticas, sino sobre todo en la presunción que ciertos rasgos culturales, valorados como negativos, permiten colocar al grupo que los detenta en los estratos más bajos de una determinada jerarquía moral y justifica su frecuente instalación estructural en lugares de alta vulnerabilidad social, con frecuencia sin derechos o con menos derechos que el resto de la población. Hablamos de lo que se presenta en la actualidad como racismo diferencialista, racismo identitario, fundamentalismo cultural, etnicismo o racismo cultural, términos intercambiables que remiten a las nuestras estrategias discursivas de y para la exclusión social.⁷

Este racismo de nuevo cuño funciona inferiorizando a aquellos cuya supuesta identidad étnica aparece investida de cualidades negativas, al mismo tiempo que se ensalzan las virtudes de lo que se tiene por el auténtico temperamento nacional o étnico propio. Al defender el derecho a preservar su imaginaria pureza cultural, el grupo mayoritario o dominante se protege de toda presunta contaminación marginando, excluyendo, expulsando o impidiendo el acceso a los agentes considerados portadores de impureza, ya sean minorías interiores o contingentes humanos procedentes del exterior. En ocasiones, los factores de riesgo para la homogeneidad cultural de la comunidad, uno de cuyos sectores la imagina como asediada o en peligro, pueden proceder de instancias políticas superiores, como un Estado opresor o invasor, o un gobierno propio considerado traidor, demasiado descuidado de las "esencias patrias" que debería proteger. También de las vías a través de las cuales se supone que penetran influencias "extranjerizantes", como los mass-media. Sin embargo, sobre todo, se interpreta que el peligro principal proviene de los inmigrantes, es decir los contingentes de trabajadores pobres y sus familias que han venido "de fuera" para instalarse en el corazón del territorio que el sector agraviado considera propio, elementos a quienes se puede acusar de no haberse "integrado" culturalmente, en el sentido de no haberse incorporado a lo que se presume el ethos del país de acogida y "ensuciarlo" con costumbres ajenas.

⁷ Cf. Verena Stolcke, "Talking culture: new boundaries, new rethoric of exclusion in Europe", *Current Anthropology*, XXXVI/1 (1995), pp. 1-24.

El racismo cultural establece que compartir una determinada identidad colectiva comporta características de las que, a la manera de un programa genético, los miembros psicofísicos son portadores hereditarios. La caduca noción de *raza* es de este modo sustituida por un mixtificado concepto de cultura, cuya génesis ha sabido establecer con acierto Gustavo Bueno.⁸ Dicho de otro modo, y como señala Adam Kuper en su completo repaso de las teorías antropológicas sobre la cultura, “la cultura se utiliza como eufemismo políticamente correcto de raza”.⁹ En la línea de su acepción más romántico-idealista, la cultura es entendida como una entidad inefable, que imprime a quienes han estado formados en ella en una determinada visión del mundo, imponiéndoles una orientación vital y determinando sus actitudes y opiniones. Al igual que sucedía con el viejo racismo biológico, el racismo cultural naturaliza una diferencia que se acepta que es cultural, pero que se considera como instalada más allá de la voluntad personal de quienes la detentan. En la medida que considera las culturas como entidades exentas, ahistóricas, homogéneas e in última instancia incommensurables, el racismo cultural llega a las mismas conclusiones que el caduco y desprestigiado racismo biológico, que pueden resumirse en que las diferencias entre grupos humanos –antes fenotípicas, hoy conductuales– son irrevocables.

Este racismo diferencialista desarrolla una actitud hacia los extraños que sólo en apariencia debería resultar contradictoria. Por un lado, los rechaza, puesto que desconfía de ellos al percibirlos como una fuente de suciedad que altera la integridad cultural de la nación. Pero, al mismo tiempo, los necesita, en cuanto que su presencia le permite construir y endurecer lo que de incomparable encuentra en su propia singularidad cultural. Es frecuente que el racismo cultural o étnico aparezca en la base del nacionalismo primordialista, es decir de aquel nacionalismo que se considera fundamentado en esencias inmutables y que presume la existencia de un talante particular e inconfundible en aquellos que merecen ser considerados como “de los nuestros”, incluíbles por tanto en la nación. El nacionalismo esencialista se considera legitimado para establecer quién y qué merece ser homologado en tanto que “propio”, y,

⁸ Gustavo Bueno, *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Madrid, 1994.

⁹ Adam Kuper, *Cultura*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 75.

por contra, quién y qué ha de ser considerado extraño, contaminante, peligroso y, en consecuencia, excluible.

De acuerdo con el nacionalismo primordialista, quien aspire a ser investido como "uno de nosotros" debe aceptar ser sometido al molde unificador de aquellos que se consideran depositarios de una metafísica "cultura nacional" –la *Kulturnation* romántica–, una situación pristina y esplendorosa que, según el nuevo racismo diferencialista, existiría "antes" de la llegada de los forasteros y que la presencia de estos amenaza con desvirtuar. Será por tanto el grado de adhesión a la soñada cultura esencial de un país lo que permita distribuir en términos "étnicos" los grados de ciudadanía política, de los que dependerán, a su vez, los diferentes niveles de integración-exclusión socioeconómica y legal. Esta forma flexible de racismo, inseparable de dinámicas de etnificación de la mano de obra, permite conceptualizar de forma razonada la inevitabilidad de prescindir de aquellos principios igualitarios que la democracia liberal proclama haber instituido como inviolables. Así, los inmigrantes del propio Estado, por ejemplo, podrán merecer un derecho a la ciudadanía nominalmente pleno, pero serán susceptibles de recibir un estatuto especial en cuanto que su insuficiente integración cultural hará de ellos miembros "precarios" o "insuficientes". Con respecto a los inmigrantes procedentes de otros países –en nuestro caso, especialmente de los extracomunitarios–, su destino será el de acabar en los márgenes o fuera ya de los límites de lo que se considera el núcleo más irrenunciable de la cultura autóctona, y por lo tanto estará del todo justificada su exceptuación del derecho a la ciudadanía.

Tenemos por tanto que la identidad –en concreto aquella cuyo núcleo básico es la "cultura"– es, hoy, el instrumento discursivo mediante el que personas y grupos enteros son colocados en desventaja en la vida social, como consecuencia de su asignada incompetencia crónica e insalvable para incorporarse a la vida civil plenamente normalizada. Lo vemos en ciertos movimientos nacionalistas de signo secesionista, que emplean criterios etnicistas para plantear la necesaria expulsión o exclusión de una parte de la población de territorios que consideran propios. Ello resulta del hecho de que todos los nacionalismos, por definición, existen a partir de dos

características que suelen ser consubstanciales a la construcción de cualquier “nosotros” político y que Clifford Geertz designaba como *esencialismo* y *epocalismo*, la primera relativa a ingredientes presumidamente tradicionales, costumbrarios, idiomáticos, temperamentales, fenotípicos –es decir, “raciales”–; la segunda, aludiendo al lugar que el propio proyecto étnico-nacional ocupa en lo que se supone que son las grandes dinámicas históricas, su dirección y su significado, es decir esos grandes proyectos civilizatorios a los que es indispensable incorporarse, como puedan ser el progreso, la modernidad u, hoy en día, la globalización económica, la revolución tecnológica, etc.¹⁰

Esos son los rasgos de lo que hoy se da en agrupar bajo el capítulo algo grosero de “los nacionalismos”, haciendo alusión a territorios en los que se registran movimientos en pro de su constitución en Estados. Pero también lo son de las grandes o pequeñas naciones-Estado, que desde su misma formación han aspirado a la homogeneidad o cuanto menos a la congruencia de sus componentes identitarios y que han visto como un problema cualquier amago que desmienta esa uniformidad buscada. De hecho, cabe remarcar que la reflexión de Clifford Geertz que se acaba de evocar toma como ejemplos de su argumentación naciones-Estado en vías de incorporación a la plena modernidad –Marruecos e Indonesia– y que albergan graves problemas étnico-nacionalistas en su interior –la Berbería y el Sahara en el primer caso; Papúa, Molucas, Aceh o Timor, en el segundo. Esto debería ser enfatizado, puesto que también los Estados-nación reconocidos vigilan celosamente el mantenimiento de aquella misma identidad que se habían ocupado de inventar, para colocarla en la base de su proyecto político. Para mantener esa unidad identitaria, niegan o vulneran el derecho de las minorías que administran a tener una identidad propia, por construida y artificial que esta sea, pero que nunca lo será por fuerza más de aquella otra que pretende subsumirlas. En ese sentido, es cierto lo que a veces se afirma, de que lo que se opone a un nacionalismo es siempre otro nacionalismo. Eso, o una identidad en apariencia alternativa a la nacional o étnica, que sería la del cosmopolita o ciudadano del mundo, que, como todo el mundo sabe, es aquel que esté donde esté, vaya donde vaya, siempre se sentirá superior a los demás. Es decir, todo nacionalista se siente y se sabe superior a

¹⁰ Clifford Geertz, “Después de la revolución: El destino de los nacionalismos en los nuevos estados”, en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987, pp. 210-214.

los demás nacionalistas, pero es superado por quien se proclama ciudadano del mundo, que, suele estar seguro de que tiene motivos para considerarse a si mismo éticamente superior tanto a unos como a otros.

El nacionalismo de las naciones-Estado y su creciente agresividad es lo que Arjun Appadurai ha analizado en su último libro publicado entre nosotros,¹¹ retomando una percepción recurrente en antropología –de la mano de Mary Douglas, por ejemplo¹²– acerca de la preocupación que todas las sociedades experimentan por mantener a raya a su principal enemigo, que no es tanto el desorden como la ambigüedad. Ese pavor ante el desdibujamiento de los perfiles y de los límites es lo que vendrían a apaciguar modalidades de agresión destinadas a castigar a los sospechosos de haber vulnerado o cuestionado las fronteras simbólicas que protegen al grupo –a cualquier grupo– de los peligros que lo acechan.

Aplicando tal premisa, Appadurai observa que las grandes dinámicas globalizadoras no han hecho sino intensificar ese ingrediente estratégico del que dependieron los Estados-nación, que fue, desde y para su nacimiento, la homogeneidad cultural de los territorios y gentes administrados. El estallido de las certezas culturales compartidas que dieron consistencia a las naciones modernas –y perdón por el pleonasma– ha llevado a la generalización de lo que Appadurai denomina la “angustia de lo incompleto”, que se está traduciendo en un creciente ensañamiento contra toda minoría, real o inventada, que amenace sus supuestas integridad y fijeza idiosincrásicas. Como si todo Estado-nación –formado o en ciernes; aquí y en todas partes– llevara en sí, larvado en su narcisismo fundador, el germen del etnocidio o, como apunta Appadurai, del ideocidio.

El fenómeno derivaría, como otros asociados a la violencia como recurso contra la ansiedad colectiva, de una proliferación de sistemas celulares, un tipo de organización molecular que está en la base hiperactiva y al tiempo hiperdispersa tanto del terrorismo

¹¹ Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre una geografía de la furia*, Tusquets, Madrid, 2007.

¹² Mary Douglas, *Pureza y peligro*, Siglo XXI, Madrid, 1992.

internacional como del nuevo intervencionismo imperialista, tanto del capitalismo financiero como de quienes se atreven a plantarle cara. Un mundo cada vez más invertebrado y modular, más regido por códigos desconocidos, en el que los Estados-nación aparecen como cada vez más marginados y –lo peor para ellos– cada vez más prescindibles. Es frente a esa consciencia de crisis e inseguridad que las mayorías que cuentan con Estados propios contemplan cualquier excepción identitaria procedente del exterior o emergente en su seno como un factor de riesgo y una anomalía a neutralizar. Riesgo y anomalía no obstante indispensables, puesto que, como se ha hecho notar más atrás para cualquier identidad, es de ellos o mejor contra ellos de donde también los Estados constituidos obtienen la evidencia paradójica de una existencia propia que nadie mejor para corroborar que quienes la cuestionan.

Es en relación con ello que debería soliviantar ese tópico que da por sentado que lo que se da en llamar “el exacerbamiento de los nacionalismos” se combate viajando, aceptando al otro que llega y conociendo al otro al que se llega, aumentando las dosis de cosmopolitismo, etc. Lo que viene a sostener Appadurai es justo lo contrario.

Es la promiscuidad cultural, la proliferación de espacios abstractos como los cibernéticos, el flujo de capitales y verdades, el aumento de las interrelaciones y las mixturas, lo que lleva a desvanecerse toda ilusión de pureza y a buscar el contrapeso de tal frustración en autenticidades identitarias que, ajenas al mundo, no pueden ser más que puramente teóricas y encontrar su confirmación sólo en el dogmatismo ideológico o en la efusión sentimental. En casos extremos, sólo la violencia fanática podrá restablecer esa unidad nunca conocida, pero que se puede sentir como perdida o enajenada. Frente al desorden y la fragilidad de lo real, sólo queda ya la estabilidad inmutable de las identidades más feroces, un orden atroz que se alimenta de sus propios frenesís y que será más severo cuanto más se empeñe la experiencia en desmentirlo y que no dudará en aplastar, en cuanto sea preciso, aquello o aquellos que se atreven a recordarle que sólo puede existir como sueño para unos y pesadilla para otros.

2. A la igualdad por la diferencia. Los usos emancipadores de la identidad

Ahora bien, una vez constatado que, en efecto, tanto la exclusión como la inclusión forzosa de grupos humanos es hoy ejecutada en base a argumentos en clave identitaria, no es menos cierto que la identidad puede servir –y sirve con idéntica eficacia– para que esos mismos grupos sociales maltratados busquen en la identidad –no pocas veces aquella que se les asignó con fines estigmatizadores– un instrumento a través del cual hipostatar y sintetizar sus intereses particulares y la lucha por su emancipación. Sabemos bien que ese ha sido el caso de todas los conflictos antiimperialistas, de todas las guerras de liberación nacional y de todas las vindicaciones de sectores que se sienten de un modo u otro inferiorizados injustamente y plantean contenciosos vindicativos, de las comunidades indígenas en Lationamérica a las asociaciones de sordomudos, de gais, de lesbianas o de personas diagnosticadas por trastornos mentales, grupos hasta ahora estigmatizados que pueden reclamar su derecho a la diferencia identitaria, en nombre de una visión del mundo que les sería ideosincrásica y para la que exigirían respeto y consideración. Los mismos inmigrantes pueden asumir la identidad étnica que se les ha atribuido de forma no pocas veces arbitraria, para defender sus derechos, en la línea de la vieja consigna indigenista “Como indios nos oprimieron; como indios nos liberaremos”.

Ese uso del diferencialismo como argumento para las luchas en pos de la equidad se basa en un postulado lógico, cual es que para ser reconocido alguien o algo como sujeto –colectivo, en el caso de las identidades grupales del signo que sea– es indispensable ser habilitado antes como entidad diferenciada y diferenciable. De ahí la consigna antirracista “Todos iguales, todos diferentes.”. No es casual, puesto que la identidad es el requisito que todo Estado moderno exige siempre a sus interlocutores. En otras palabras, no se puede interpelar o ser interpelados por una Administración, del tipo que sea, sino se detenta algún tipo de reducción a la unidad que le permita *identificarse* –aparecer como dotado de identidad, individual o colectiva– ante ella.

Cabría detenerse en cómo esa potencialidad del diferencialismo como argumento para el igualitarismo fue asumido doctrinalmente y formalizado por la propia izquierda revolucionaria, con la consecuente modificación que llevara del emblemático “Proletarios de todos los países, uníos”, al “Proletarios y *pueblos oprimidos* del mundo,

uníos“. Eso sucedió a partir del momento en el que, en el contexto de la impugnación del imperialismo británico en Asia como peligro inmediato para una Unión Soviética asediada y en guerra civil, se celebra el Congreso de los Pueblos de Oriente en Bakú, en septiembre 1920, poco después del segundo congreso de la Internacional Comunista. Se ha de tener en cuenta, no obstante, que el camino para este reconocimiento de las luchas anticolonialistas como episodios o facetas de la lucha de clases, ya había aparecido antes de manera abundante en la obra teórica del propio Lenin, que ya se había pronunciado antes en favor del derecho de autodeterminación de los pueblos, al tiempo que había llamado la atención sobre los diferentes sentidos –antagónicos incluso– que podía tener la “lucha por la patria”, cuanto ésta la esgrimían las naciones imperialistas y cuando lo hacían las poblaciones oprimidas.¹³ Recuérdese el “Informe sobre la situación internacional y las tareas fundamentales de la Internacional Comunista”, leído por Lenin semanas atrás del congreso de Bakú, en el marco del congreso de la Internacional Comunista, en que aparecía de forma explícita la convicción de que la revolución socialista ya no tenía como único protagonista a la clase trabajadora de los pueblos “civilizados”, sino a la masa inmensa, de cientos de millones de desposeídos que sufrían el capitalismo bajo su forma imperialista.¹⁴

Ello en paralelo a la asunción por los partidos comunistas, y en especial y en primera instancia por los austro-marxistas –Bauer, Kautsky– y, más adelante, por Stalin de los postulados románticos e idealistas –Herder, Humboldt; Marr en el caso específico ruso¹⁵–, que identificaban lengua y espíritu nacional. Así, podemos leer a Stalin: "La nación es una comunidad estable, históricamente constituida, de lengua, de territorio, de vida económica y de psicología, manifiesta esta en la comunidad de cultura."¹⁶ De ese contexto surgieron las bases teóricas que orientaron la doble naturaleza nacionalista e

¹³ Una completa compilación de este tipo de materiales teóricos, en V.I. Lenin, *La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo*, Progreso, Moscú, 1973.

¹⁴ En *ibidem*, pp. 381-387.

¹⁵ Sobre la influencia de Marr en las tesis nacional-lingüísticas de Stalin, me remito a un libro de Sebastià Serrano: *Lingüística i qüestió nacional*, Eliseu Climent, Valencia, 1979. En esta obra, ganadora del premio Joan Fuster de 1978, Serrano defendía que las tesis de Stalin eran del todo asimilables al proyecto *noucentista* de homogeneización lingüística: "...La intervención de Stalin estaba plenamente justificada, y su solución en el marco del contexto lingüístico teórico-práctico era la más sensata, llena de buen sentido... Fabra y el 'Institut d'Estudis Catalans' estarían absolutamente de acuerdo con la filosofía lingüística de Stalin" (p. 144).

¹⁶ J. Stalin, *Marxismo y cuestión nacional*, Barcelona, Anagrama, 1977, p. 40; de un artículo de 1950.

internacionalista de las luchas contra el capitalismo a nivel planetario, que a partir de ese momento hacían compatible y hasta articulable el patriotismo esencialista con las tesis marxistas, generando guerras y revueltas que fueron al mismo tiempo revolucionarias y nacionalistas, incluso lo que hoy con tanto desprecio se llamaría “eticistas”. Esa fue la orientación del papel de los comunistas a la hora de apoyar, muchas veces en solitario –cabe pensar en el ejemplo del PCF y su apoyo a Abd-el-Krim o a los movimientos nacionalistas en las Antillas o África negra– la insurgencia contra los imperios francés o británico en los años 20 y 30 del siglo XX. Y lo fue en muchos otros casos posteriores, de los que los ejemplos serían bien abundantes en todos los continentes. En todos ellos los partidos comunistas asumieron como propias las vindicaciones nacionalistas, haciéndolas inseparables de las de clase. Sabemos que así ha sido y están siendo en muchísimos casos, en los que las tomas de posición revolucionarias han sido esencial y esencialmente patrióticas. Son bien conocidos los ejemplos registrados a lo largo de los años 50 y 60: Angola, Cabo Verde, Cuba, Argelia, Guinea Bissau, Vietnam, Chile y la mayoría de países de lo que un día fue el movimiento de los no alineados. La revolución cubana, con su consigna “Patria o muerte, venceremos”, explicita bien esa síntesis. Líderes revolucionarios bien conocidos lo fueron también de movimientos fuertemente nacionalistas, como Ahmed Ben Bella, Samora Machel, Amílcar Cabral, Ho Chi Minh, Patricio Lumumba, Sekou Touré y el propio Fidel Castro.

Y lo mismo valdría para Eurpopa, donde los partidos comunistas plantearon la lucha antifascista en clave patriótica, sobre todo, como es lógico, en el contexto de la ocupación nazi de sus territorios. Pero es también el caso español y el de los partidos comunistas en Catalunya, por ejemplo, como fue el caso del POUM, de la Unió Socialista, de Estat Català-Partit Proletari, del Bloc Obrer i Camperol y, cómo no, de la fusión de algunos de los mencionados en el Partit Socialista Unificat de Catalunya, el PSUC, que protagonizó el único caso en que Catalunya ha sido admitida como nación con entidad propia en un organismo internacional, en este caso la III Internacional. Recuérdese que la defensa de la República tuvo en España, de la mano precisamente del PCE, una considerable dimensión nacionalista y de liberación nacional, con sus frecuentes exhortaciones a la defensa de la patria contra los invasores italianos y

alemanes, pero también contra “los moros que trajo Franco”, en el marco de un discurso que no cabría dudar a la hora de calificar como racista, en el sentido más habitual del término.¹⁷ Este fuerte componente nacionalista, influenciado por las tesis asumidas por la III Internacional, tuvo exponentes de notable elocuencia –aunque ciertamente marginales– hasta épocas bien tardías, como fue el caso del FRAP, una organización que se cuidaba bien de enfatizar en sus siglas su dimensión “patriótica”.

También cabe tener presente que ese primordialismo étnico-nacionalista que la izquierda marxista hace suyo y que funciona como eje de numerosos movimientos de liberación nacional de los llamados países del tercer mundo, contagió, por así decirlo, a determinados conflictos europeos, como es bien conocido en casos como el corso, el bretón, el nordirlandés o, en el caso español, de catalanes, vascos y gallegos, que en todos los casos –al menos en algunas de sus corrientes principales– asumieron posiciones políticas de signo marxista-leninista. También ahí cabría recordar que el hecho no es específicamente novedoso y no responde, como se ha sostenido, a la influencia del FLN argelino, por ejemplo. En la década de los años 10 del siglo XX, Lenin ya se ocupó de criticar a quienes consideraban que el derecho de autodeterminación que se reclamaba para los pueblos colonizados no era aplicable al caso de conflictos análogos que tenían su escenario en la propia Europa. El propio Lenin ya establecía que lo que se reconocía como objetivo legítimo para Turquía, Egipto, India, Jiva o Bujará –por citar los casos que él mismo proponía–, lo era también para Finlandia, Polonia o Ucrania, e incluso para Irlanda, por cuya revolución de 1916 expresó toda su simpatía.¹⁸

Esta breve exposición ha puesto de relieve cómo fue posible que dos doctrinas de apariencia antitética –nacionalismo e internacionalismo– pudieron llegar a hacerse no

¹⁷ Acerca de la representación de los marroquíes durante la Guerra Civil –sádicos, violentos, sanguinarios, de una sexualidad insaciable que se traducía en todo tipo de aberraciones y abusos–, por parte de la propaganda republicana, sobre todo la comunista, véase el magnífico trabajo recopilatorio de Eloy Martín-Corrales, capítulo VI de *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva siglos XVI-XX*, Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 153-177..

¹⁸ Cf. al respecto, Lenin, “Balance de la discusión sobre la determinación”, sobre todo los puntos 6, “¿Se puede contraponer las colonias a Europa en esta cuestión”, y 10, “La insurrección irlandesa de 1916”. En *op. cit.*, pp. 244-259.

sólo compatibles, sino hasta inseparables en determinadas circunstancias históricas. Ello no advierte sino de que la identidad no sólo se negocia y resulta de negociaciones; no sólo es el resultado de un sistema de afinidades y oposiciones cuyos contenidos son arbitrarios. Advierte cómo la identidad étnica o nacional no es la causa, sino el resultado de complejas dinámicas históricas, sociales, políticas, económicas, etc., y que no puede ser entendida al margen de la manera como grupos humanos con intereses y objetivos específicos la emplean como fuente de legitimidad. De este modo, tendríamos que no es la nación lo que da pie a los diferentes nacionalismos: son los distintos nacionalismos – cada uno de ellos contemplable como singular y en relación y como resultado de contextos siempre singulares– los que inventan –literalmente– la nación que defienden y en nombre la cual afirman luchar.

De este modo, con las identidades, al igual que tanto con sus formalizaciones doctrinales como con sus emanaciones sentimentales –los nacionalismos, los etnicismos del tipo de que sea–, se debería aplicar el principio analítico que proponía Radcliffe-Brown para el estudio de las religiones, que no pueden ser estudiadas sino *en acción*.¹⁹ Puestos a proponer definiciones, se asumiría como propia aquella en que se ha basado la larga tradición de la antropología social europea: aquella según la cual la cultura sería, ante todo, la forma que adoptan las relaciones sociales –“el vestido”, diría Edmundo R. Leach en su clásico sobre los kachin birmanos–,²⁰ lo que supone que toda vindicación culturalista e identitaria debe ser interpretada como la expresión de una estructura societaria dada y sus necesidades y conflictos. Eso no implica entender la cultura como una trasposición mecánica de lo que el marxismo vulgar ha entendido siempre como la dimensión ideológica, proyección precisa de una determinada infraestructura tecnoecológica y tecnoeconómica. Más bien, que se trata de una visibilización de un referente permanentemente móvil y, por tanto, procurador de todo tipo de sombras y ambivalencias. Esa última perspectiva es la que ha orientado buena parte de las teorías procuradas por la antropología acerca de ese asunto al que una

¹⁹ A.-R. Radcliffe-Brown, “Religión y sociedad”, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1996, p. 176. La analogía no es nada arbitraria. Son abundantes y cada vez más frecuentes las percepciones de hasta qué punto la cultura nacional o étnica funcionan de manera análoga a como lo hace la religión, y con sus mismas funciones cohesionadoras.

²⁰ “La cultura proporciona la forma, el ‘vestido’ de la situación social” (E.R. Leach, *Sistemas políticos en la alta Birmania*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 38).

generalización tan injusta como injustificada ha globalizado bajo el epígrafe de “el problema de los nacionalismos”, un asunto cuya clarificación, una vez rescatada del campo de las patologías políticas y hasta mentales, se desplaza ahora, de la mano de autores como Gellner o Llobera –por citar sólo algunos referentes accesibles al lector español–,²¹ a las nuevas formas de transmisión de pautas culturales que caracterizaron el tránsito de las sociedades premodernas a las modernas sociedades urbano-industriales, es decir a la modernidad.

²¹ Véanse, como ejemplos accesibles de este tipo de enfoques, Ernest Gellner, *Nacionalismo*, Destino, Barcelona, 1998, y J.R. Llobera, *El dios de la modernidad*, Anagrama, Barcelona, 1996.