

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

La (in)determinación de la idea de nación .

María Cecilia Ipar.

Cita:

María Cecilia Ipar (2009). *La (in)determinación de la idea de nación. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/441>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La (in)determinación de la idea de nación

María Cecilia Ipar

ceci_ipar@yahoo.com.ar

I. INTRODUCCIÓN

El título de la ponencia nos sugiere ya cierta incomodidad con el tema que en esta oportunidad queremos compartir con ustedes, respecto de las dificultades –conceptuales y metodológicas- para elaborar una definición de nación que, al mismo tiempo que elimine esa incomodidad, nos permita encontrarle un lugar menos incierto al interior de las distintas tramas de sentidos que, sabemos, la atraviesan. ¿La nación es efectivamente un concepto que pertenece al campo de las ciencias sociales y, por ende, debemos seguir ensayando sus implicancias o es simplemente un significante cosificado absolutamente burocratizado que sólo designa la autovaloración de los símbolos nacionales independientemente de las fuerzas y los actores sociales que involucra?

Retomando la pregunta hecha por Ernest Renan a fines del siglo XIX ¿Qué es una nación?, lo que queremos en esta oportunidad es buscar una posible definición de nación a partir de proponer en su análisis la *identificación* de lo que entendemos son sus dos soportes materiales fundamentales: la individualidad y un pueblo legítimo.

Para ello, haremos dialogar definiciones de Ernesto Laclau –específicamente las que elabora para estudiar la razón que opera en el populismo- con algunas nociones gramscianas -como la de hegemonía y el rol de los intelectuales en la generación de esas prácticas interpeladoras de la ideología dominante- atravesadas por su lectura para luego, bajo ese prisma, repensar las controversias que hallamos en un diálogo imaginario entre dos intelectuales argentinos orgánicos a los movimientos políticos que dieron vida a los grandes proyectos nacionales de la historia argentina: el liberalismo, posterior a la caída de Rosas, con Sarmiento como uno de los ideólogos más destacados en esa planificación nacional desde el pupitre de una elite letrada en la segunda mitad del siglo XIX y los primeros gobiernos peronistas, meditados bajo el crisol de su derrota en la década del '60, con Jauretche como uno de los principales referentes de ese pensamiento nacionalista que signó su contribución al pensamiento social argentino a partir del estudio del movimiento político argentino más importante del siglo XX y la sociedad que éste, bajo su hegemonía, configuró.

II. LA INDIVIDUALIDAD COMO POTENCIAL RESERVORIO DE LAS DIFERENCIAS QUE SE RESISTEN A SU ASIMILACIÓN EN UN ORDEN SOCIAL QUE NO LAS RECONOCE

En términos típicamente metodológicos, cuando en sociología pensamos la nacionalidad o la nación como variable, la suponemos una variable individual. Es decir, como un atributo o propiedad relativa al individuo.

Sin embargo, sabemos que esta característica individual es una característica muy especial que no depende tanto del tipo de recorrido de vida personal -como podría ser el nivel de instrucción- tanto como de la existencia de una determinada historia espiritual y material condensada en un marco simbólico que nos indica la pertenencia a un colectivo que forma parte ineludible de la interpelación por la cual forjamos en parte nuestra identidad.

En el plano más general, sabemos que ella -la nación- implica una relación entre lo universal y lo particular cuya dinámica específica hará surgir un tipo de subjetividad también específica, congruente con esa vinculación y resultado del *límite* que ella demarca. La subjetividad, entendida como universalidad individualmente particularizada –es decir histórica, no abstracta- creemos, es el primer elemento que encontramos *haciendo* una nación.

Al momento de describir cuál sería el rédito, la utilidad, de su existencia para los individuos en el paso de la sociedad monárquica a la sociedad burguesa en el siglo XIX, Renan nos indica que *“la existencia de las naciones es buena, incluso necesaria. Su existencia es la garantía de la libertad, que se perdería si el mundo tuviera una sola ley y un solo amo”*. Pero en esta descripción del beneficio, el autor parecería estar definiendo lo que nosotros podemos entender como más semejante al Estado moderno contractual, el legítimo garante *de* —ya sea su sustrato predominante la libertad, la vida, la propiedad privada, la distribución equitativa de la renta, etc.

Pero en el siglo XIX, en Francia y para Renan, parecería ser la libertad el valor humano fundamental por el cual el Estado debe orientarse activamente en su defensa. Y, entonces, pasar a hacernos iguales entre sí, en el ámbito formal, por ser nuestras respectivas libertades individuales equivalentes en importancia y primado.

De sobra sabemos que ese régimen político, en el plano material, viene a organizar una forma de producción basada en la explotación de grandes masas de libertades para ser explotadas por la libertad privilegiada de algunas pocas libertades para explotar. Es decir, una sociedad desigual cuyo desnivel se basa en la aparente *autonomía* de una diferencia sustancial en el género humano: la libertad de elegir trabajar o no para subsistir. De donde resulta que el tipo de individualidad predominante en una sociedad liberal sea heterónomamente individualista; donde la libertad que se gana —y el Estado garantiza— es la de estar obligados, para lograr la propia realización concreta, a tomar al *otro* como medio y no como fin.

Ahora bien, suponiendo el triunfo universal del capitalismo, entendiéndolo como un sistema que se orienta a vertebrar *para sí* todos los ámbitos de la vida humana —pujándonos hacia un determinado modo de vida—, y, teniendo en cuenta que la subjetividad es el resultado de una relación específica entre lo universal y lo particular, ¿Podemos con ello afirmar que, entonces, dado que las formaciones históricas capitalistas han triunfado por sobre otra(s) posible(s), no hay lugar para la *diferencia*?

Gramsci, cuando reflexiona sobre los intelectuales y la función social que éstos deben cumplir en una sociedad, se toma la sutil molestia de diferenciar a los escritores artistas de los “mero escribidores”. Y dice: *“dar por terminada la cuestión una vez descrito lo que los dos representan o*

expresan socialmente, o sea, sin más que resumir mejor o peor las características de un determinado momento histórico-social, significa no rozar siquiera el problema artístico”.

De donde nos apoyamos para contestar a nuestro anterior interrogante con un contundente no; la tendencia del capital a querer absorber las distintas formas de individualidad bajo el individualismo mercantil no basta para eliminar al individuo y crearlo a priori devorado, necesaria y plenamente asimilado a la estructura social actual.

Y la política, en el sentido artístico que describiera Gramsci, es por excelencia la herramienta de transformación de la realidad que puede revolucionar la actual razón subjetiva –el sentido *predominante*. De ahí la importancia que cobra para este pensador la batalla cultural, intelectual y política que cualquier grupo social debe organizar y difundir en la sociedad civil si pretende ser el portavoz de una nueva hegemonía, sintetizando sus múltiples mediaciones en un proyecto político de alcance nacional.

III. LACLAU: EL JUEGO DE LAS DIFERENCIAS Y EQUIVALENCIAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE UN PUEBLO LEGÍTIMO

Ahora bien, la subjetividad existe porque los hombres son y se reconocen a partir del contacto con otros hombres, es decir, porque existe la *inter-subjetividad*. Ésta, es el punto de apoyo para la formación de cualquier pueblo.

Estamos ahora en un segundo nivel de agregación que supone la formación de las naciones; el segundo elemento constitutivo de la nación es un “*pueblo legítimo*”.

Siguiendo la línea de análisis de las ideologías políticas de Laclau en “La razón populista”, trataremos ahora de reconstruir el proceso por el cual se construye simbólicamente un pueblo legítimo, entendiéndolo como una forma de lograr la unidad del grupo que, a priori, es negada por su heterogeneidad social constitutiva.

Para este autor, las ideologías políticas y sociales descansan sobre concepciones de la realidad que presentan siempre, y necesariamente, una distorsión. Esta distorsión en la representación de la realidad social tiene que ver con que un sentido particular tiende a cerrar la significación sobre sí mismo y de este modo presentarse como una identidad sin fisura. Dice

Laclau: *“Esta ilusión de cierre puede ser negociada en varias direcciones, pero nunca eliminada. La ideología es una dimensión que pertenece a toda experiencia posible.”*¹

Esta negociación en el cierre de la significación depende del juego de las “equivalencias” y las “diferencias”: el sentido sólo puede expresarse a partir de encarnarse en un contenido particular que resulta equivalente a otras particularidades.

Ahora bien, lo que se encarna y representa en el orden simbólico cuyo sentido se encuentra sometido a lo que Laclau denomina el juego de las diferencias y equivalencias, es siempre el intento de comprender la propia realidad concreta. Por ello mismo, su sustento, lo que exige simbolización para la comprensión, son las demandas que socialmente se encuentran insatisfechas:

Existen en la sociedad diversos tipos de demandas sociales que perturban la continuidad “armoniosa” de la sociedad, cuyo destinatario en el reclamo es siempre un poder central que, o bien las atenderá, o bien seguirá ignorándolas. “A una demanda que, satisfecha o no, permanece aislada, la denominaremos *demanda democrática*. A la pluralidad de demandas que, a través de su articulación equivalencial, constituyen una subjetividad social más amplia, la denominaremos *demandas populares*”².

¿Qué significa articulación equivalencial? Pues, siendo que las distintas demandas sociales no encuentren satisfacción por parte del poder, estas diferentes demandas sociales –saneamiento cloacal, aumento salarial, casamiento homosexual, conservación de las tierras para los pueblos originarios, etc.- empiezan a ser equivalentes entre sí. Al mismo tiempo que, si logran un cierto grado de movilización política, esas equivalencias –que al comienzo no pasan más allá de un sentimiento vago de solidaridad- pueden llegar a unificarse en un sistema estable de significación³. En este momento, estaríamos asistiendo a la construcción de una identidad popular que es algo cualitativamente distinto a la suma de los lazos equivalenciales.

La relación que existe al interior del sistema de diferencias –los distintos significados que intentan nombrar el conjunto de demandas populares insatisfechas- es una relación de lucha y de poder. En otras palabras, la

¹ E. Laclau: *“Misticismo, retórica y política”*, pág. 36.

² E. Laclau: *“La razón populista”*, pág. 99

³ Un ejemplo podría ser la bandera nacional, símbolo de la lucha popular por la Independencia frente al poder monárquico.

emergencia de un significado particular para representar cierto significante ideológico —es decir, totalización imposible y necesaria a la vez—, en nuestro caso la nación, por sobre otros posibles, es lo que se define como hegemonía.

*Esto es posible porque “la relación entre significante y significado tiene ya que ser indefinida —si el significante estuviera adherido a un solo significado, ningún flotamiento tendría lugar.”*⁴

La tensión entre la diferencia y la equivalencia es lo que constituye para Laclau el *locus* de lo social.

Y para que lo social se unifique es necesario un desnivel que se expresa cuando una particularidad —elemento diferencial— asume la representación de esa totalidad imposible; cuando una diferencia encarna la función totalizadora de aquella fractura insalvable que sedimenta el campo social. O, lo que es lo mismo, “cuando una *plebe* (particularidad) reclama ser el único *pueblo* (universalidad abstracta) legítimo (hegemónico)”⁵. Así, la dislocación social original —demandas insatisfechas vs. un poder hostil a ellas—, comienza a definir un antagonismo político en el cual los responsables de que “la plenitud de la comunidad sea precisamente el reverso imaginario de una situación vivida como *ser deficiente*, no pueden ser una parte legítima de la comunidad; la brecha con ellos es insalvable.”⁶

La definición del antagonismo político que polariza el campo social, presupone el privilegio de algunos *significantes* que condensan en torno de sí la identidad popular en tanto cadena equivalencial significativa totalizante, y, por ende, por expulsión, la identidad del enemigo. Dice Laclau: “En este proceso de condensación debemos diferenciar, sin embargo, dos aspectos: el rol *ontológico* de la construcción discursiva de la división social, y el contenido *óntico* que, en ciertas circunstancias, juega ese rol. El punto importante es que, a cierta altura, el contenido óntico puede agotar su capacidad para jugar ese rol, en tanto permanece, sin embargo, la necesidad del rol como tal, y que —dada la indeterminación de la relación entre contenido óntico y función ontológica— la función puede ser desempeñada por significantes de signo político completamente opuesto.”⁷ Y acá entraríamos en el punto exacto de conflicto con nociones como la nación para defender una posición política determinada por la ideología política y la contradicción en la que entra ese significante, como expresión de la totalidad fallida a ser conquistada, con contenidos ideológicos

⁴ E. Laclau: “*Misticismo, retórica y política*”, pág. 26

⁵ E. Laclau: “*La razón populista*”, pág. 108. Los paréntesis son agregados propios.

⁶ *Ibíd.*, p. 113

⁷ *Ibíd.*, p. 115

antagónicos entre sí. Donde “nacionalismo” huele a derecha reaccionaria y, a la vez, resuena su veta potencialmente nacional-popular.

De todas maneras, lo que el autor apunta a caracterizar en la cita anterior como una necesidad irrenunciable en la conformación de cualquier identidad popular, es la función de *representación*. Y, asimismo, indicar que lo que varía en esa construcción son los predicados que significan esa particularización, siendo la función predicativa “insuperable” en tanto mantiene latente aquella contradicción basada en la indeterminación apriorística de la relación significante-significado.

Puesto que la identidad nunca es idéntica, cerrada, aprehensible de modo directo, sólo puede existir a partir de la representación. Y para lograr esta operación de la representación es necesario que exista un adentro y un afuera; es decir, un límite *objetivo* sobre el cual poder disipar una *alteridad*.

Ahora bien, así como asistimos en una tendencia progresiva al vaciamiento de sentido en el ámbito de la representación cuando se avanza en la satisfacción de las demandas sociales, dado que las diferencias se van ligando a la cadena equivalencial significativa hegemónica, cuando una demanda permanece insatisfecha, es decir, cuando *excede* lo que diferencialmente es posible representar dentro del sistema⁸, la heterogeneidad social vuelve a poner en evidencia su dislocación constitutiva.

Pero la suerte de este proceso de construcción simbólica del pueblo para devenir efectivamente una nueva hegemonía, es decir, pasar a institucionalizar –a partir de ganar poder en los medios de representación- como pueblo legítimo su derecho como particular a identificarse con el todo, depende, para Laclau, de la productividad social del *nombre*. “El nombre, una vez que se ha convertido en significante de lo que es heterogéneo y excesivo en una sociedad particular, va a ejercer una atracción irresistible sobre cualquier *demanda* vivida como insatisfecha (...) Si los nombres del pueblo constituyen su propio objeto –es decir, dan unidad a un conjunto heterogéneo-, el movimiento inverso también opera: nunca pueden controlar completamente cuáles son las demandas que encarnan y representan (...) Una reagregación o un desplazamiento retórico tiene precisamente la función de emancipar un nombre de las referencias conceptuales unívocas.”⁹

⁸ *Ibíd.*, p. 139

⁹ *Ibíd.*, p. 140

La fuerza del *componente afectivo*¹⁰ –que por lo general suele ser proporcional al odio enemigo- con la que un significante nombra a ese pueblo, es la dimensión fundamental de su investidura radical: aquella que hace posible la encarnación en un objeto de una plenitud mítica.

La nación, en este sentido, podemos pensarla como un significante que tiende al vacío, en el sentido de ir haciendo más difuso y menos urgente los modos y la fuerza con la que se expresa el antagonismo político que supone a medida que la legitimidad de su pueblo se amplía hacia la representación institucional de la mayoría de las demandas populares; como el *nombre* límite que se le da internamente a la variedad de pueblos que han sabido configurar su identidad popular en esta lógica de las diferencias y las equivalencias, es decir, mediante una lucha hegemónica.

Podemos entonces entender a la nación como el nombre que se le da a esa totalidad mítica, imposible pero necesaria a la vez, cuyo sentido vivo implica estudiar los pueblos que la componen y compusieron a lo largo de la historia. Sólo haciendo ese trabajo es que podemos decir –parafraseando a Renan- que tiene sentido hablar de la nación como un principio espiritual plebiscitario en la vida cotidiana, que incluye una dimensión pasada –herencia de gloria- y una presente –donde forjar un proyecto por realizar orientado hacia el futuro-. Al igual que la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida.

IV. RELECTURA DEL PASADO EN LA ORIENTACIÓN PRESENTE DEL FUTURO: PENSANDO UN CAMBIO EN LA HEGEMONÍA NACIONAL, DE SARMIENTO A JAURETCHE

Nuestro propósito ahora es analizar históricamente cómo se dio ese juego político, retórico, de construcción simbólica de “el pueblo” en la época de institucionalización del proyecto nacional hegemónico resultante a la caída de Rosas y cómo la relectura de ese pasado es determinante para comprender un presente que vislumbraba un futuro distinto en la década del '40.

Arturo Jauretche fue y es el emblema de un pensamiento nacional que intentó –y más allá del desprecio academicista, lo logró- poner en jaque los saberes naturalizados por el sentido común colonial predominante, en un momento de la historia nacional caracterizado por cambios políticos (que reflejan, por ende, cambios económicos y sociales) de gran envergadura, como ser la incorporación de los sectores populares en la representación política institucional. Cambios que

¹⁰ Componente que para Laclau explica la sobredeterminación del sentido de los elementos sociales.

necesariamente interpelaron las premisas fundamentales e inmanentes al proyecto político vigente hasta la emergencia del peronismo y que podemos titular “*El liberalismo congruente con la dicotomía Civilización y(/o) Barbarie*”. El cual expresa el modo específicamente a *lo* argentino en el que desarrollamos la modernización del capitalismo agroexportador al calor de la división internacional del trabajo -el modo de producción, en general-, y una sociedad segregada basada en el desprecio y el odio profundo hacia la reminiscencia telúrica - nuestro *espíritu del capitalismo*, en particular.

Sarmiento, al igual que otros intelectuales argentinos, asistió a un momento histórico de re-definición y de re-determinación hegemónica, conforme a la racionalidad moderna que planteaba, entre otras cosas, la necesidad de crear un Estado moderno.

La nueva forma de vida en el siglo XIX necesitaba de la creación de estados nacionales, la cual no suponía solamente la organización territorial del poder (lograda en gran medida en la época rosista): era necesaria, además, la instrumentación de mecanismos que posibiliten el desarrollo de una *sociedad civil* consistente con dicha racionalidad. La cual requiere de instituciones -públicas y privadas-, burocracia, espacios de socialización y sociabilidad a partir de los cuales adquirir la disciplina necesaria para vivir bajo esa nueva forma de organización social.

Sarmiento ve en el *americanismo* un límite moral, espiritual, que imposibilita el desarrollo del país en ese sentido, mixturándose, por momentos, con su preocupación por la inconmensurable extensión del territorio: cuando ésta lo desborda, transfiere al americano el límite que precisa para definir el antagonismo político por el cual solventa su programa de desarrollo.

En este sentido, el rompimiento con la armonía de la naturaleza como correlato necesario de aplicar la técnica moderna para alcanzar ese desarrollo, se traduce en un necesario desarraigo telúrico. Empezando por el hombre que la habita y la trabaja: Sarmiento ve en el americano la anarquía del salvaje al que hay que domesticar si se pretende construir civilización.

Inmerso en un nuevo panorama de ruptura, Jauretche se da cuenta que, para completar el dislocamiento de la realidad social pasada con el nuevo horizonte que se avecinaba, para -en términos de Laclau- construir un “pueblo” a partir de cadenas equivalenciales significativas distintas, tiene que discutir con Sarmiento. O mejor dicho, con el *sarmientinismo* inscripto en las mentes y las almas de los individuos que aún configuran su identidad política a partir del viejo antagonismo liberal.

Con ese propósito, Jauretche se detiene a revisar una apreciación política central que lleva a Sarmiento a pensar la nación como potencialmente posible de *ser* en el territorio delimitado por el Estado *más allá* de las tradiciones telúricas forjadas durante los años previos a la caída de Rosas. Esa apreciación política fundante, que tiñe el conjunto de las apreciaciones políticas y que orienta la proyección estratégica del futuro, es la confusión de pensar irreconciliable el progreso objetivo de las fuerzas productivas con el *espíritu* subjetivo que había en el país para ese desenvolvimiento universal en nuestra región. Este pensamiento, como bien señala Jauretche, se resume en el siguiente encadenamiento lógico: “*aprender la técnica y practicarla era civilizarse y civilizarse, culturalizarse, considerando los tres términos como inseparables, lo que es incierto, como lo demostró Japón, que hizo suya la técnica de la civilización europea asimilándola a sus formas culturales.*”¹¹

Hay en el pensamiento político de Sarmiento, pensará Jauretche, la idea de una subjetividad adecuada para elevar a la sociedad hacia estadios civilizatorios superiores que justamente se parece en nada al percibido en el territorio nacional por estar ligado al caudillismo revolucionario y agitador que la figura de “lo autóctono” encarna (sujeta ésta siempre a variaciones históricas...).

En este sentido, el revisionismo que hace de la historia le permite plantearse la sospecha de que otro proyecto político podría haberse realizado si se hubiesen contemplado intereses económicos que comprendieran a una amplitud de demandas sociales más marcada que la que resulta de atender sólo los intereses mezquinos de la elite bonaerense favorecida con el modelo de desarrollo agroexportador.

Revisión del pasado que le sirve para intentar desarticular aquél discurso dominante sobre el que aún en su presente –y podríamos decir que en el nuestro todavía sentimos fuertes resonancias– era funcional a un proyecto de desarrollo donde intereses económicos minoritarios prevalecían en la representación y legitimidad política por sobre los intereses de la gran mayoría que, él entiende, son los que deben primar en la planificación económica del Estado.

Así, poner en discusión aquél endiosamiento de valores universales en sí y para sí legítimos –como ser el progreso y la libertad– por parte de algunos intelectuales argentinos, sin hacer un trabajo intelectual crítico respecto de los sentidos que asumen en nuestra realidad concreta, es lo que Jauretche denuncia como un comportamiento cipayo, antinacional, cuya manera de pensar la

¹¹ A. Jauretche: “*Los profetas del odio*”, pág. 101

revolución termina impidiéndola, como diría Horacio González, sin tener que hacer más que impedir la nación.

Estar frente a lo que Gramsci denominara la dimensión artística de la política y del trabajo intelectual comprendería entonces esta desarticulación discursiva de la realidad que intentara Jauretche respecto de Sarmiento, para poner al descubierto cuáles son las demandas sociales que existen por detrás de la configuración de “el pueblo” legitimada en los ámbitos de representación colectiva y cuáles son los discursos naturalizados que sostienen esa legitimidad.

Pero como deja entrever Gramsci, la actividad intelectual crítica requiere dar un paso más allá de la –más o menos acertada- descripción de la realidad. Es necesaria la dimensión artística, creadora, organizativa de una nueva cultura política que prolifere una estructura de valores y sentimientos tendiente a engrandecer la dignidad humana subvirtiendo la hegemonía dominante.