

LA NUEVA METAMORFOSIS DEL NACIONALISMO EN AMÉRICA LATINA

Luis Esteban González Manrique*

En América Latina pocas palabras se utilizan con tanta insistencia en los discursos oficiales y políticos como la nación o lo nacional. Sin embargo, pocas regiones del mundo tienen una noción tan ambigua de lo que representa su propia nacionalidad, al menos en los términos convencionales europeos, como lo demuestra la actual proliferación de actores políticos vinculados a una progresiva organización de grupos étnicos que reclaman una mayor cuota de autonomía territorial y política, desde México hasta Chile. Dos centurias después de la independencia de las Repúblicas hispanoamericanas, sus concepciones de nación e identidad nacional están comenzando a experimentar una nueva metamorfosis.

Pocas palabras se utilizan en América Latina con tanta insistencia en los discursos oficiales y políticos como la nación o lo nacional: casi todos poseen un Banco de la Nación, una moneda nacional y unos objetivos nacionales. Sin embargo, pocas regiones del mundo tienen una noción tan ambigua de lo que representa su propia nacionalidad, al menos en los términos convencionales europeos.

Al sostener que la nación es un plebiscito cotidiano, el escritor francés Ernest Renan advirtió que conviene elegir la propia definición de la nación en función del uso político o cultural que se le quiera dar

Revista de Economía y Derecho, vol. 7, nro. 25 (verano de 2010). Copyright © Sociedad de Economía y Derecho UPC. Todos los derechos reservados.

* Periodista y analista de política y economía internacionales. Actualmente es redactor-jefe del Informe Semanal de Política Exterior, Estudios de Política Exterior, Madrid. Es autor de *América Latina: de la conquista a la globalización* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, y Lima: UCSUR, 2009).

porque sus transformaciones siempre pueden prestarse a objetivos diversos. Según Gil Delannoï, “la nación es una entidad teórica y estética, orgánica y artificial, individual y colectiva, universal y particular, ideológica y apolítica, trascendente y funcional, étnica y cívica; todo a la vez: el Estado-nación culmina en un ser a la vez territorial, político, social, cultural, histórico, mítico y religioso”.

La comunidad nacional transmite su legado no solo a través de instituciones estatales como la escuela pública o el Ejército, sino además –y quizá sobre todo– por medio de la familia, la música, el folclore, la literatura y las tradiciones orales. El pasado hace presente la llamada “comunidad de destino”, pero el presente crea el pasado a su imagen y conveniencia.

Según los “perennialistas”, las naciones son tan inmemoriales como la familia y su forma moderna es solo el producto colectivo de depósitos anteriores: una síntesis. Es decir, una nueva forma política de esos estratos “geológicos” anteriores. En un estudio sobre los orígenes étnicos de las naciones modernas, Anthony D. Smith, profesor de étnica y nacionalismo en la London School of Economics, admite hasta cierto punto esa idea: “La nación no es una creación *ex nihilo* puramente moderna. Está en cierto sentido basada en culturas, identidades y herencias preexistentes”.

La filosofía de la historia de cada escuela de pensamiento político privilegia ciertos aspectos sobre otros: el organicismo, el contrato social, la identidad colectiva religiosa, la etnicidad. El romanticismo del siglo XIX sostuvo que la nación es “tangible y emotiva” porque opone el calor de la vida al razonamiento abstracto.

La entidad nacional imaginada en esos términos es una especie de estatua dotada de sentimientos y voluntad. Llevada a sus extremos en la Europa de la primera mitad del siglo XX, esa ideología se demostró tan implacable como cualquier intolerancia religiosa: una vez realidad finita de la nación, se convirtió en un valor absoluto. Estaba obligada a vencer o destruir a todos los que pretendieran competir con ella.

Las naciones son piezas de ingeniería social, pero también comunidades reales de cultura y poder. Como una *matrioska*, la nación se encuentra llena de otras cosas, pero funciona y galvaniza comunidades, por contradictorios que puedan ser los intereses individuales de sus integrantes. En el discurso de la nación, todos pueden encontrar aspectos que pueden compartir y celebrar: su éxito y persistencia se

deben a esa extraordinaria capacidad para mimetizarse con todo tipo de ideologías y estructuras sociales.

América Latina está experimentando una de esas excepcionales mutaciones sociales que acontecen solo cada mucho tiempo. En 1992 la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América catalizó la eclosión de los modernos “movimientos indianistas” de México a Chile.

Ahora, el ciclo de celebraciones del bicentenario de la independencia de las Repúblicas hispanoamericanas que acaba de empezar podría consolidarlos como organizaciones políticas relevantes. En su último estudio sobre tendencias mundiales durante los próximos 15 años –*Mapping the Global Future: Report of the National Intelligence Council's 2020 Project*–, el Consejo Nacional de Inteligencia (CNI) de Estados Unidos dedica muy pocas páginas a América Latina, pero su diagnóstico sobre la principal amenaza a la seguridad de la región es inequívoco: el fracaso de los gobiernos para encontrar soluciones a la pobreza extrema y a la ingobernabilidad podría alimentar el populismo, el indigenismo radical, el terrorismo, el crimen organizado y el sentimiento antiamericano.

Pero sus luchas actuales no son tanto el resultado de la permanencia de identidades indígenas prehispánicas, sino más bien de procesos contemporáneos recientes de “reinvención” de esas identidades y culturas, en lo que hoy los sociólogos llaman “políticas de identidad”.

Como parte de ese proceso, las llamadas “naciones originarias” están generando hoy representaciones alternativas sobre la nación, incluidos nuevos símbolos étnicos como la *wiphala* en Ecuador, el Perú y Bolivia, recuperando calendarios y festividades precolombinos y muchos nombres indígenas que ahora son utilizados por muchos padres para bautizar a sus hijos, es decir, lo que el historiador británico Eric Hobsbawm llamó una vez la “invención de la tradición”.

Los indígenas son una décima parte de los 500 millones de habitantes de América Latina. En algunas partes de los Andes y Guatemala la proporción es mucho mayor. Sin embargo, son más pobres y menos educados que la población en general.

Cerca del 80 por ciento vive con menos de dos dólares al día, una tasa de pobreza que duplica la del resto de la población, según el Banco Mundial. Al menos el 40 por ciento carece de acceso a servicios de salud. En Guatemala, tres de cada cuatro indígenas son analfabetos, según un estudio del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo

(PNUD) de 2006. En Guatemala más del 40 por ciento de la población pertenece a uno de los 23 grupos étnico-lingüísticos mayas, el 57 por ciento de los cuales son pobres.

El informe *Guatemala: nunca más* (1998), de la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado, sostuvo que la inmensa mayoría de los 50 mil muertos civiles de la guerra interna, refugiados, desaparecidos y víctimas de violación y tortura fueron también indígenas.

En México, donde el 6 por ciento de la población no sabe leer y escribir, la tasa de analfabetismo entre los indígenas adultos es del 22 por ciento. Incluso en Bolivia, solo el 55 por ciento de los niños indígenas culminan estudios de primaria, comparado con el 81 por ciento de los otros niños.

Según el Instituto Nacional Indigenista, en México habitan 12 millones de indígenas (el 12 por ciento de la población), que hablan 59 idiomas y dialectos distintos. Si bien los criterios usados en las definiciones étnicas varían en cada país, se estima que existen más de 400 grupos indígenas identificables en América Latina, con una población aproximada de cuarenta millones.

En la década de 1970 las organizaciones que reivindicaban una identidad indígena diferencial apenas eran un puñado. En la década de 1990, eran ya centenares: hoy realizan congresos internacionales, publican manifiestos, dirigen peticiones a los gobiernos y a la ONU y, con mayor frecuencia, marchas de protesta, ocupaciones de tierras y movilizaciones para exigir derechos territoriales, representación política y preservación de sus ecosistemas.

En el Perú, la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), instituida por el gobierno de Alejandro Toledo para investigar los crímenes cometidos en la lucha contrainsurgente de las décadas de 1980 y 1990, que produjo 70 mil muertes, encontró que tres de cada cuatro víctimas fueron campesinos cuya lengua materna era el quechua.

La CVR no encontró bases para afirmar que se hubiese tratado de un conflicto étnico, pero sí aseveraba que las dos décadas de destrucción y muerte no habrían sido posibles “sin el profundo desprecio a la población más desposeída evidenciado por Sendero Luminoso y agentes del Estado por igual, un desprecio entretejido en cada momento de la vida cotidiana de los peruanos”.

En Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas (Conaie), en 1990, 1993, 2000, 2001 y 2005 consiguió paralizar el país, obligando al gobierno de Quito a negociar cuestiones agrarias y

reformas constitucionales. En enero de 2000, el levantamiento indígena condujo a la deposición del gobierno de Jamil Mahuad y en 2005 al de Lucio Gutiérrez, al que había apoyado en 2000.

En agosto de 2008, las movilizaciones, algunas violentas, de 165 organizaciones indígenas amazónicas en el Perú impidieron la promulgación de un decreto legislativo del gobierno de Alan García que hubiera permitido la venta o alquiler de las tierras comunitarias a multinacionales petroleras.

En un artículo publicado en la prensa peruana (“El síndrome del perro del hortelano”, octubre de 2007), el presidente Alan García escribió que “hay millones de hectáreas para madera que están ociosas y cientos de depósitos minerales que no se pueden explotar porque hemos caído en el engaño de considerar que esas tierras –que serían productivas con un alto nivel de inversión– son sagradas y que la organización comunal es la organización original del Perú”.

El conflicto viene de lejos, lo que pone en duda las alegaciones de García de una supuesta injerencia extranjera –en una velada acusación a Venezuela y Bolivia– en las protestas lideradas por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep), que dice representar a 350 mil indígenas amazónicos pertenecientes a 1.250 comunidades de 50 etnias nativas.

Su líder, Alberto Pizango, obtuvo asilo político en Nicaragua tras los enfrentamientos de Bagua que causaron la muerte de 24 policías y al menos 10 nativos amazónicos en junio de 2009 tras la aprobación de otros diez decretos con el mismo objetivo, que desataron protestas aún mayores.

La Aidesep llamó a una acción de protesta nacional contra los decretos el 31 de mayo de 2009, en la clausura en Puno de la IV Cumbre Continental de Pueblos Indígenas y Nacionalidades de Abya-Yala, que atrajo a siete mil delegados de pueblos indígenas de todo el hemisferio.

Abya-Yala es un término kuna que significa “tierra floreciente” y ha sido adoptado por las organizaciones indígenas hemisféricas como una designación alternativa del término América. En Puno se acordó un levantamiento nacional por la derogatoria de las concesiones para el 7 de julio y la formación de un nuevo partido político indígena que representará el “Proyecto Político Perú Plurinacional”.

Poco después de la cumbre indígena, comenzaron las protestas, que interrumpieron el transporte público a Machu Picchu, bloquearon

carreteras en diversas zonas del país y ocuparon instalaciones de petróleo y gas, dejándolas sin combustible para generar electricidad.

El entonces presidente del Consejo de Ministros, Yehude Simon, admitió que el Gobierno pensó ingenuamente que los planes de desarrollo de la Amazonía se podían hacer desde la capital sin una comunicación debida. Los nativos sostuvieron que la decena de decretos legislativos atentaban contra su derecho a ser consultados sobre sus tierras, contenido en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales y la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas, ambos suscritos por Perú.

Otro episodio que confirma esos cambios ha ocurrido en Ecuador, donde el presidente, Rafael Correa, se vio forzado a recibir a más de treinta líderes indígenas en el palacio presidencial para impedir una escalada de protestas contra la nueva ley del agua y los planes mineros del gobierno.

La decisión de Correa mostró que es consciente de cómo el mal manejo por el Gobierno peruano de las protestas de los pueblos nativos en la Amazonía condujo a los sangrientos choques de Bagua.

La muerte de un profesor de etnia shuar, Bosco Wisum, y cuarenta agentes de Policía heridos durante las protestas indígenas en Ecuador a fines de setiembre de 2009 movió a Correa a cambiar su estrategia e invitar a negociar a representantes de la principal organización indígena del país, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie).

La Conaie, cuyos levantamientos paralizaron el país varias veces en los últimos veinte años, es una sombra de lo que era por sus divisiones internas, hábilmente explotadas por Correa, pero el éxito de su última movilización le ha devuelto su antigua relevancia política.

El resultado de las conversaciones fue un acuerdo de seis puntos para institucionalizar un diálogo permanente entre representantes de la Conaie y el Gobierno. Hasta ahora Correa había ignorado a la oposición e incluso ordenó, en diciembre de 2007, a los militares que arrestasen a los “saboteadores antipatriotas” que estaban detrás de las protestas.

Correa corre el riesgo que sus tácticas conciliadoras sean interpretadas como un signo de debilidad, lo que podría alentar una mayor radicalización de la Conaie. Pueblos amazónicos como los shuares insisten que la zona de Morona Santiago sea declarada una zona ecológica libre de minería y explotación petrolera.

En Chile, la presidenta Michelle Bachelet se ha visto forzada también a dar una serie de pasos para desactivar la tensión en la Araucanía (Región IX), donde un activista mapuche fue muerto por la Policía en agosto. Antonio Viera Gallo, el ministro de la Presidencia, ha recibido el encargo de crear un ministerio para asuntos indígenas.

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) será además ampliada de 17 a 44 miembros, con representantes de ocho diferentes etnias elegidos por voto popular. Sin embargo, los lonkos, o jefes, de la Alianza Territorial Mapuche denuncian que las medidas del Gobierno suponen solo más burocracia y han prometido que habrá más invasiones de tierras. Una de sus demandas –autonomía política– ha sido enfáticamente descartada por Viera Gallo. “No habrá un autogobierno mapuche”, dijo.

En sus manifiestos, las organizaciones mapuches reivindican el derecho a ejercer un “control efectivo sobre sus territorios en Chile y Argentina y establecer su propio desarrollo, principalmente ante la desprotección de su territorialidad, que ha llevado a la privatización de derechos de agua, del mar y borde costero, la expansión de plantaciones forestales, la constitución de concesiones mineras y explotación de hidrocarburos, el patentamiento de germoplasma, grandes obras viales, industriales, energéticas, turísticas, la instalación de vertederos”.

En Brasil, las organizaciones indígenas han comenzado negociaciones para lanzar candidaturas unificadas para obtener una representación sin paralelo en el Congreso, como también en las legislaturas de al menos 19 de los 27 estados del país en las elecciones generales del próximo año. En la actualidad, las etnias nativas brasileñas dependen de la Fundação Nacional do Índio (Funai), una agencia del gobierno, y de organizaciones religiosas para avanzar en sus derechos.

Ahora esperan elegir al menos a cinco miembros en el próximo Congreso federal y cuyas candidaturas serán aprobadas en asambleas regionales de caciques. En las últimas elecciones municipales, celebradas en 2008, la táctica de unificar candidaturas les permitió elegir a seis alcaldes y noventa concejeros locales.

Hay alrededor de 700 mil indígenas brasileños, de los cuales 150 mil están en condiciones de votar. Sin embargo, su fragmentación es extrema: las 220 etnias nativas hablan 180 lenguajes diferentes, lo que perjudica su representación política. Hasta ahora, solo un dirigente indígena, el ya fallecido Mário Juruna, fue elegido para el Congreso,

con un mandato en la Cámara baja de 1983 a 1987 por el Partido Democrático Trabajalista.

Incluso, en Bolivia, muchos pueblos nativos no se sienten representados en el Gobierno del presidente aimara Evo Morales. Los yuracarés, mojeños y chimanes, que habitan el Parque Nacional y Territorio Indígena Isiboro Sécore, de 1.096.000 hectáreas, están librado una resistencia a menudo violenta contra los campesinos cocaleros aimaras y quechuas provenientes del Altiplano.

Con la campaña electoral oficialmente en marcha para las elecciones de diciembre, los medios opositores señalan que el conflicto es una evidencia de las divisiones en la tradicional base de apoyo de Morales, pero los cambios en Bolivia han sido notables.

En 2003 el *mallku* (jefe aimara) boliviano Felipe Quispe declaró: “El Gobierno quiere que seamos mansos, que sigamos siendo pongos como nuestros padres y abuelos, [...] no se dan cuenta de que somos indígenas de la posmodernidad”. Quispe reivindica la reconstrucción del Collasuyo, el nombre prehispánico del Alto Perú, la moderna Bolivia, y decía que cuando llegara ser presidente crearía un “Ministerio para Asuntos Blancos”.

En febrero de 2009, los votantes aprobaron una Constitución que crea un Estado “plurinacional” y les concede un estatus de soberanía a los nativos de Bolivia. Ancestrales modelos de gobierno, justicia comunitaria e incluso tratamientos curativos son ahora legales, al mismo nivel que las leyes más modernas y la ciencia.

En la capital, La Paz, las “cholitas” –mujeres indígenas con sus tradicionales sombreros bombines y chales multicolores– son ahora presentadoras de televisión. Los concursos de belleza “Miss Cholita” están de moda y en los clubes nocturnos hay estrellas de *hip-hop* nativas. En su libro *El sueño de Bolívar* (2008), Marc Saint-Upéry escribe que en el Perú “las *top models* son rubias y los apartamentos de la clase media siguen diseñándose con el imprescindible ‘cuarto de la empleada’ del tamaño de un armario de escobas, reservado a la niñera quechua o afroperuana que vive con la familia pero que come apartada en la cocina”.

Morales ha fundado tres universidades indígenas, formalizado el sistema de cuotas para los indígenas en las filas militares y creado una escuela especial para indígenas que quieren ser diplomáticos. También promueve una campaña para demandar que todos los trabajadores públicos puedan hablar fluidamente al menos una lengua indígena.

En Panamá, el presidente Ricardo Martinelli está afrontando su primera protesta significativa de grupos indígenas desde que llegó al poder. El pasado 17 de setiembre una marcha organizada por el grupo Movilización Nacional Indígena, Campesina y Popular, que comenzó en Bocas del Toro, cerca de la frontera con Costa Rica, llegó a la capital el 12 de octubre, el “Día de la Resistencia Indígena”.

Los siete pueblos indígenas de Panamá –Ngöbe, Kuna, Embera, Wounaan, Naso, Bribrí y Bugle–, que conforman cerca del 11 por ciento de la población del país, de 3,1 millones de habitantes, demandan al gobierno que ratifique la convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los derechos indígenas y frene los proyectos de desarrollo en sus territorios que “violán” sus derechos. Martinelli es radicalmente contrario a la soberanía indígena y a la propiedad colectiva de la tierra, pero ha prometido establecer un ministerio para asuntos indígenas.

El “Día de la Resistencia Indígena” mostró también protestas en Guatemala (donde el 42 por ciento de la población es indígena, según cifras oficiales, aunque algunos grupos ubican la cifra en más del 60 por ciento). Unos 20 mil manifestantes salieron a las calles en todo el país exigiendo se ponga fin a las concesiones mineras, hidroeléctricas y de cemento.

En Colombia, miles de indígenas iniciaron una serie de marchas el 11 de octubre en el sudoeste del país para exigir el derecho a sus tierras y protestar contra el Gobierno del presidente Álvaro Uribe. Las marchas, que culminaron en Cali, la capital del departamento Valle del Cauca, fueron organizadas por la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic), que representa a 1,3 millones de nativos de ese país.

Las marchas coincidieron también con el “Día de la Resistencia Indígena”, el 12 de octubre. Unos 40 mil indígenas podrían haber participado en las marchas, que comenzaron tras una gran reunión, o *minga*, en Santander de Quilichao, en Valle del Cauca. Los manifestantes indígenas demandan al Gobierno que respete el derecho a sus territorios ancestrales y critican la privatización de los recursos naturales y los tratados de libre comercio, denunciando además la violación de sus derechos humanos por el Ejército y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

En 2007, la Corte Suprema de Belice falló a favor de las comunidades mayas que habían cuestionado el derecho del gobierno a dar

en concesión tierras indígenas para la explotación maderera. Un fallo similar se produjo por parte de la Corte Interamericana de Derechos Humanos a nombre del pueblo Saramaka, en remotos parajes del bosque en Surinam, que respalda el concepto de que los grupos indígenas deben otorgar su consentimiento en casos de grandes proyectos de desarrollo.

En diciembre pasado, el Gobierno de Nicaragua entregó finalmente títulos colectivos al pueblo Mayagna, cumpliendo una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, indicando que las autoridades carecían del derecho de entregar en concesión tierras indígenas. En mayo, la Corte Suprema de Justicia de Brasil ordenó a los agricultores de arroz desalojar la reserva Raposa Serra Do Sol, una vasta reserva indígena de 1,7 millones de hectáreas habitada por 18 mil indígenas en los extremos del Amazonas.

La analista venezolana Elizabeth Burgos define el proceso “bolivariano” como un “nacional-populismo-etnicista con rasgos neofascistas”, una especie de racismo invertido que Chávez promueve como parte de su revolución continental. La historiadora Margarita López Maya dijo, ante la Asamblea Nacional en agosto de 2004, que con el chavismo está emergiendo un país “de ancestros mulatos y mestizos” que estaba escondido y silencioso.

El *Jornal do Brasil* editorializó por entonces: “En Venezuela la lista de ingredientes explosivos se engrosa porque –al igual que Ecuador, el Perú y Bolivia– padece una lucha fratricida entre una élite blanca y una población pobre de origen mayoritariamente indígena y mestiza”.

En todos los casos mencionados, las amenazas a los territorios indígenas han crecido en los últimos años. Al reducirse las reservas mundiales de crudo y aumentar la demanda mundial de minerales y madera, los sectores petrolífero y minero se combinan con la industria maderera para abalanzarse sobre tierras tradicionales indígenas.

Según Rodolfo Stavenhagen, un prominente sociólogo mexicano y ex relator especial de la ONU para los derechos humanos de los pueblos indígenas, “los indígenas han estado perdiendo progresivamente el control y la propiedad de los recursos naturales de las tierras y territorios que ocupan desde siempre. A veces las leyes les reconocen el título de las tierras, pero no les quieren reconocer la propiedad de los recursos que están en esas tierras”.

En México, en 1996, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Gobierno mexicano acordaron la aprobación de una ley sobre los derechos de los indígenas, pero, finalmente, el gobierno de Ernesto Zedillo se negó a promulgarla por los problemas que suscitaba por la superposición sobre la constitución de una ley que reconocía jurisdicción territorial a tribunales indígenas y que aplicarían un derecho consuetudinario en contradicción, en varios puntos, con la propia Constitución. Para sus críticos, otorgar una “excesiva” autonomía a las comunidades indígenas pondría en peligro la unidad del país o las situaría por encima de la ley.

En julio de 1995, sin embargo, el Congreso reconoció que la nación mexicana tiene una concepción étnica plural y multicultural, sustentada en sus pueblos indígenas. Por ello, pidió normas que “protejan, y promuevan el desarrollo de sus lenguas, culturas, costumbres y organización social”, mientras no contravengan lo señalado por la Constitución y las leyes federales, pero el futuro de ese experimento plurinacional en un Estado centralizado –algo que sus críticos consideran una contradicción en sus propios términos– es aún difícil de prever.

A todo ello se ha sumando un factor novedoso en las relaciones interamericanas: el color de piel del presidente de Estados Unidos, Barack Obama, su más elocuente –aunque silencioso– de sus argumentos en un continente en el que la raza juega un papel mucho más controvertido que en Europa. Solo por el hecho de ser un mulato, Obama se ha ganado la espontánea simpatía de millones de latinoamericanos, la inmensa mayoría de ellos mestizos como él y que históricamente han identificado a su país con las políticas económicas que benefician a las élites de origen europeo.

Ese crucial factor étnico fue una de las claves del deshielo que protagonizó con Hugo Chávez, que se considera el primer presidente “zambo” (mestizo de indígena y de negro) que ha tenido Venezuela, y el boliviano Evo Morales, el primer presidente indígena de Bolivia, país de mayoría indígena (el 62 por ciento se declara quechua, aimara, guaraní o miembro de otra etnia), como destacó Obama en la cumbre de las Américas de Trinidad y Tobago.

En la reunión a puertas cerradas con los 33 jefes de Estado asistentes, Obama abordó explícitamente el asunto: “La extrema desigualdad que sufre este hemisferio se debe en gran parte a la discriminación racial [...] Debemos enfrentarnos a las fuerzas que apartan a

nuestros pueblos de la libertad: la pobreza, la corrupción, la exclusión social y el persistente racismo”.

En la cumbre de Trinidad y Tobago, Hugo Chávez y Evo Morales mencionaron la raza del presidente de Estados Unidos en sus intervenciones como una señal de que ello podría acercarle más a los pobres de la región, casi siempre de piel más oscura que las minorías dirigentes. Ambos saben de lo que hablan: Rubén Costas, gobernador de Santa Cruz, llamó a Morales en una ocasión “mono” y los insultos contra Chávez suelen ser también de carácter racista.

Pero ningún país americano, desde Canadá a Chile, está exento, formal o informalmente, de los desgarros raciales que atraviesan sus sociedades desde la época colonial. La abolición de la esclavitud no se produjo en Brasil hasta 1888 y en Cuba hasta 1879, muchos después que en Estados Unidos.

La diferencia es que en América Latina se trata de una discriminación no reconocida y más hipócrita, pero no por ello menos real. Varios estudios del Banco Mundial han identificado la coincidencia masiva entre negritud y extrema pobreza y discriminación abierta o solapada en materia de escolaridad, salario, acceso a la salud, empleo y vivienda.

La diferencia de clases es el argumento que más se utiliza para explicar la pobreza porque es el más simple: ofrece una coartada solvente para encubrir aspectos incómodos de las relaciones sociales. Esa estrategia de subterfugios más o menos velados es casi indistinguible en los discursos oficiales de México a Brasil. En ese complejo universo social, lleno de subterfugios y eufemismos, el racismo latinoamericano implica una discriminación no admitida que corresponde a unas sociedades que postulan un credo político igualitario, pero que mantienen la desigualdad en los hechos.

Se trata de un racismo emotivo, no ideológico o doctrinario. Sin embargo, desde la ola democratizadora de la década de 1980, el problema ha comenzado a ser abordado con menos prejuicios a medida que los pueblos indígenas se han convertido en actores políticos y sociales que exigen que las diferencias étnicas reales sean reconocidas social y jurídicamente.

Incluso en un país de relaciones raciales más fluidas como Brasil, según el Instituto Nacional de Geografía y Estadísticas, el 64 por ciento de los pobres son negros o mulatos, el índice de analfabetismo de los negros es del 21,6 por ciento, frente al 8,4 por ciento

de los blancos y el promedio del salario de los blancos es un 50 por ciento superior al de los negros, que constituyen además el 75 por ciento de la población carcelaria (el 45,6 por ciento de la población total).

Solo 25 de 513 diputados y 2 de 81 senadores son afrobrasileños. Brasil es el país de Occidente, junto a Cuba, que recibió el mayor número de esclavos africanos, entre tres millones y cuatro millones desde finales del siglo XV hasta la abolición de la trata de esclavos en 1888, es decir, cerca del 40 por ciento de los esclavos que fueron trasladados hacia las Américas.

A mediados del siglo XIX, Río de Janeiro acogía la mayor concentración de esclavos del mundo occidental desde finales del Imperio romano y se estima que los descendientes de africanos en Brasil ascienden a 80 millones sobre una población de 186 millones de habitantes.

En Colombia, la clase política proviene en su mayor parte de viejas familias de la oligarquía criolla. En Cuba, casi ninguno de los miembros del Consejo de Estado, del Consejo de Ministros o del Comité Central del Partido Comunista ha sido negro o mulato. Carlos Aldana, el que más lejos llegó en la cúpula del régimen castrista, fue purgado en la década de 1980.

Pero el propio ascenso al poder de Evo Morales y la creciente organización de las comunidades afrolatinas en Colombia, Venezuela, Ecuador, el Perú y Brasil, donde desde 1995 se celebra el 20 de noviembre el “Día Nacional de la Conciencia Negra”, y la introducción de políticas de discriminación positiva a favor de las minorías raciales en la administración pública y el sistema educativo, señala que los tiempos están cambiando.

Algunos sectores temen que la calificación racial de los ciudadanos amenace el principio de igualdad política y jurídica porque las políticas orientadas hacia grupos “raciales” homogéneos en nombre de la justicia social ofrecen un punto de apoyo legal al concepto de raza y favorecen la agudización de los conflictos y la intolerancia.

Sin embargo, como ha demostrado Obama en Estados Unidos, cambiar el color del poder no es la receta mágica que permitirá resolver todos los problemas, pero sí es la condición mínima para que la palabra democracia deje de ser un término vacío de contenidos humanos reales.

1 Los temores criollos

Desde su independencia, las Repúblicas latinoamericanas han sido unitarias y centralistas, incluso cuando se declaran federales. Muchos creen que únicamente reconociendo garantías de autonomía territorial a las comunidades indígenas será posible superar su marginación, pero el pluralismo legal requiere aceptar formas tradicionales de autoridad local, de resolución de conflictos y de otras demandas políticas que exigen una reformulación global del orden legal establecido.

El *establishment* teme que esas demandas sean un paso hacia la fragmentación del Estado nacional o a la aceptación de costumbres inaceptables como la poligamia o el castigo corporal. Las organizaciones indígenas piden generalmente una mayor autodeterminación interna en un estatus político y administrativo similar al de las autonomías españolas.

Las leyes nacionales, por lo general, reconocen a los pueblos indígenas derecho a la preservación de sus territorios tradicionales, pero, en el momento de aprobar proyectos de explotación de recursos naturales, los gobiernos y los tribunales se pronuncian invariablemente a favor de los “intereses superiores de la nación”.

Una solución que trace nuevas fronteras que coincidan con realidades étnicas territoriales exigiría que, solo tomando como criterio las lenguas, se crearan cientos de nuevas unidades administrativas. El principio de los derechos colectivos, in extremis, tendría que aceptar la legitimidad de la autodeterminación de todas las unidades sociales, por pequeñas que fueran y segregarlas, en un sentido u otro, en una multitud de cantones étnicos o de otro tipo.

El peligro es real. El peruano Isaac Humala, fundador del llamado “etnocacerismo” y padre de Ollanta Humala, candidato presidencial en las elecciones de 2006, escribió en uno de los textos fundadores de su movimiento: “La especie humana tiene cuatro razas, una de las cuales está completamente apartada. La blanca domina al mundo, la amarilla tiene dos potencias, China y Japón, y la negra, al menos domina su continente. En cambio, la cobriza no gobierna en ningún lado. Los blancos son el 3 por ciento de la población. Por lo tanto, en un gobierno verdaderamente justo, participarían en el 3 por ciento del poder, de la economía, de todo”. El Movimiento Etnocacerista utiliza profusamente una simbología fascistoide: uniformes, boinas rojas,

banderas, estandartes con águilas y brazaletes, en una suerte de identificación entre el uniforme y la “raza originaria”.

Probablemente no exista ningún asunto que haya sido más largamente debatido a lo largo de la historia latinoamericana que la identidad nacional. Buena parte de la historiografía hispanista desde mediados del siglo XIX partía de la presunción de unas historias de hecho nacionales que hacían innecesario el análisis de sus contenidos específicos. Es posible que se diera por un dato incuestionable que España y sus antiguas colonias estuvieron siempre enlazadas con Europa y siguieron en su historia un curso paralelo al de otros países occidentales y que, por tanto, Cuba o Colombia eran Estados nacionales tan sólidos e incontrovertibles como Francia.

Sin embargo, la continuidad del debate sobre la naturaleza “nacional” de sus países no permite afirmaciones tan concluyentes. En América Latina, especialmente, a principios del siglo XIX, sus países recogieron aportaciones francesas y norteamericanas, pero les dieron el tono inequívoco de su especial configuración social.

Un testimonio recogido por un guerrillero independentista en 1816 en el Alto Perú, en la actual Bolivia, es muy ilustrativo de las contradicciones de la fundación del hecho nacional en el extenso mundo hispanoamericano: “Algunos indios decían que por su rey y señor morían y no alzados por la patria, que no saben qué es tal patria, ni qué sujeto es, ni qué figura tiene, ni nadie sabe si es hombre o mujer”.

El punto de partida del laberinto se encuentra en la península Ibérica. México, Guatemala, el Perú, Bolivia y Ecuador cuentan con una poderosa influencia indígena; la tradición africana es más visible en el Caribe, Brasil, Colombia y Venezuela; en los países del Cono Sur, la presencia europea es más acusada, pero la península Ibérica es –como recuerda el mexicano Carlos Fuentes– en el Espejo Enterrado “nuestro lugar común”.

Mientras el Renacimiento y la Reforma disolvieron el elemento religioso como principal fuente de identidad, los españoles subrayaron su condición de cristianos viejos, sin rastro de sangre mora o judía. El valor mágico y espiritual del linaje –una casta santa y cerrada– fue adoptado como un instrumento jurídico para delimitar a los grupos sociales y sus derechos. Incluso en una fecha tan tardía como 1771 en España y sus colonias había que demostrar limpieza de sangre para ejercer oficios tan mundanos como el de maestro de primeras letras. Humboldt observó esa conciencia de raza: “En Amé-

rica la piel, más o menos blanca, decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad”.

De esa primera identificación religiosa, ejemplarizada en las relaciones de judíos, cristianos y moros en la España de la Reconquista, surgiría el particular racismo hispánico que influyó en las futuras naciones iberoamericanas. La América española reprodujo y recreó una versión ampliada y más compleja de los patrones señoriales ibéricos que las diferencias raciales indianas exacerbaban: cada grupo tenía una función social y económica específica según los conceptos de ciudadanía selectiva del mundo antiguo.

La noción de casta –del latín *castus*, puro, tardíamente aplicada a la India por los portugueses– es el eslabón que vincula la Reconquista con la Conquista ultramarina: la casta implica una sujeción a un grupo racial o religioso al que se pertenece sin que pueda ser modificado por la posición social, lo que explica la obsesión por la minuciosa definición de la gradación racial –zambo prieto, por ejemplo, era siete octavos negro y un octavo blanco– y la ansiedad de las familias sospechosas en probar su blancura acudiendo incluso al litigio para quedar satisfechas con la declaración del Tribunal de “que se tenga por blanco”.

Ese principio definió el estatus jurídico de los indígenas, que, como nuevos cristianos, poseían derechos, en tanto súbditos de la Corona, pero que debían permanecer como una entidad segregada de la sociedad española: la República de indígenas, que, como pueblo conquistado, estaba obligado a vivir en una situación inferior, sujeto a tributos y a servicios públicos y personales. Durante la Colonia, el dinero no era lo único que separaba a la gente; la pureza de sangre determinaba el rango social y los derechos de cada grupo, pero ni aun en esas condiciones el mundo colonial desconoció la presión social ni la iniciativa individual.

La sujeción de los indígenas fue algo más que una dominación sobre campesinos o siervos. Existía una terminología racial y una iconografía de tipos humanos con atributos específicos que reflejaban la disminución de su calidad social a medida que se alejaban del arquetipo blanco. Cuanto más oscuros, más abajo en la escala. La Iglesia tenía tres registros sacramentales: para “españoles” –peninsulares y criollos–, para indígenas y para “castas de mezcla”, consideradas a veces tan monstruosas que se les comparaba a la naturaleza del mulo, de donde viene el nombre mulato.

Pero el ánimo de escapar a las autoridades, los reglamentos y las barreras sociales impulsaba a las personas a burlar las fronteras raciales mimetizándose con otros grupos o refugiándose en la vasta y compleja condición de mestizo. El mestizaje fue inevitable: el contacto sexual entre hombres blancos y mujeres nativas floreció incontenible, pero estuvo lejos de ser apreciado y no disminuía la jerarquización étnica. Las tablas de clasificación interracial manifestaban el menosprecio de españoles y criollos por el mestizo.

Sin embargo, el marco ideal estuvo lejos de ser una práctica uniforme. Las violaciones de la regla aceptada proliferaron en la medida que mulatos y mestizos se hacían pasar por indígenas para huir de los tributos, los indígenas que hablaban castellano pasaban por mestizos. La Corona misma vendía licencias de blanco para recaudar fondos y los criollos enriquecidos compraban títulos de nobleza.

En 1770, el fiscal de la Audiencia de México escribió al virrey: “Un mulato a quien ayuda un poco su color para encubriese en otra casta dicen, según le viene a sus ideas, que es indio aunque rara vez así goza de todos los privilegios de tal y paga menos tributos, y si no que es español, castizo o mestizo, que es lo más frecuente y entonces nada paga”.

La extensión del mestizaje hizo del sistema de castas una farsa legalista antes que un orden inmóvil. No hubo grupos enteramente cerrados. La Iglesia, una de las guardianas de la pureza racial, ofrecía a su modo un refugio en la que todas las castas eran admitidas en una igualdad religiosa que coexistía, sin aparentes contradicciones, con la desigualdad civil.

El sentido general de la monarquía universal de los Austrias en América fue muy distinto al de las colonias inglesas: la tutela de la Corona de los indígenas cubrió con un manto protector muchas de las vertientes más duras de la conquista. A ello contribuyó la baja densidad demográfica de los españoles y la vastedad de la geografía americana: la extensión de las llanuras, la magnitud las cordilleras y las selvas conservaron casi intactas las condiciones propicias para la continuidad separada de sus culturas.

El que 500 años después sigan siendo reconocibles pueblos kunas, aimaras, pehuenches, tupi-guaraníes, yanomamis, machiguengas o yaquis dice mucho sobre la fortaleza y voluntad de supervivencia de esos pueblos, pero también de los frutos de la política colonial de respetar la permanencia de sus autoridades tradicionales y sus fueros ancestrales.

El historiador estadounidense John Coatsworth subraya un aspecto sin el cual sería imposible entender la estructura social de la América española: “El Poder Judicial, relativamente independiente, característico de la Colonia, ofrecía un margen de protección a los derechos de propiedad individuales y corporativos de los pueblos indígenas”.

En Paraguay, los jesuitas intentaron crear con los guaraníes una República cristiana igualitaria semejante a la “Utopía” de Tomás Moro: la Ciudad de Dios en la Tierra, aboliendo el uso del dinero, la propiedad privada y estableciendo la distribución equitativa de la riqueza. No menos importante fue que la colonización de América hizo resurgir la esclavitud, una institución que en el siglo XV se encontraba en decadencia en Europa tras 15 siglos de cristianismo.

La crítica de Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria y Domingo de Soto al colonialismo atenuó las dimensiones más crueles de esa dominación, pero nunca las venció por completo. En el Río de la Plata, según Concolocorvo, las principales familias de Córdoba “no permiten a los esclavos usen otra ropa que la que se trabaja en el país, que es bastante grosera”.

Hasta muy avanzado el siglo XIX los occidentales no cuestionaron la legitimidad moral de la esclavitud basándose en principios sobre la “natural desigualdad entre salvajes y civilizados”. La Corona española reguló el trato de esclavos en beneficio propio. Durante el Congreso de Viena (1815), España se negó a que las potencias vencedoras de Napoleón se pronunciaran en contra de la esclavitud y fue, con Brasil, uno de los últimos países occidentales en abolirla: recién en 1888. Hacia 1800 había cerca de un millón de esclavos entre los 2.500.000 habitantes del Brasil portugués.

La dificultad de muchas sociedades latinoamericanas –a pesar de la igualdad que consagran sus Constituciones– para concebirse como naciones y la subsistencia del racismo, que obedece más a razones de casta que de clase, parten sin duda de esos remotos orígenes. Según las leyes, los países latinoamericanos son sociedades abiertas y Repúblicas de ciudadanos que poseen los mismos derechos; en la práctica, las exclusiones no son solo económicas. El dinero blanquea, pero solo hasta cierto punto: los códigos no escritos de las jerarquías de sangre del orden colonial son aún reconocibles en América Latina.

2 Estados sin naciones

Sobre ese abigarrado escenario multirracial, los criollos, descendientes de españoles nacidos en América, que superaban a comienzos del siglo XIX a los peninsulares en una proporción de nueve a uno, erigieron las nuevas naciones. Parcialmente dominados por los peninsulares, que acaparaban los puestos de mando, los criollos eran los verdaderos señores de indígenas, negros y mestizos; al mismo tiempo aliados y rivales de los españoles.

Carecían de autoridad política, pero eran poderosos en lo económico y social: una élite dominada y dominante. De esa complejidad existencial de los criollos ilustrados del siglo XVIII, surgirían muchos de los problemas de las futuras Repúblicas. Con frecuencia hubo más indígenas y negros en los Ejércitos realistas que en los independentistas y abundaron los peninsulares insurgentes y los criollos realistas.

Bolívar intentó borrar las diferencias entre realistas y patriotas convirtiendo el conflicto en una guerra de naciones, entre España y América para evitar los peligros de una guerra de razas: “La igualdad legal no es bastante por el espíritu que tiene el pueblo, que quiere que haya igualdad absoluta, tanto en lo público como en lo doméstico, y después querrá la pardocracia, que es la inclinación natural y única, para exterminio después de la clase privilegiada”.

En el Perú, el último bastión del imperio, el Ejército realista solo tenía un puñado de oficiales peninsulares. La mayoría de su tropa estuvo integrada por indígenas. El tránsito de la soberanía del rey a los caudillos criollos poco significó como mejora de las condiciones de vida para la base de la pirámide social andina. En algunos casos la protección que brindaba la Corona a las comunidades indígenas y a sus normas y autoridades tradicionales se desvaneció ante la voracidad de tierras de los hacendados y estancieros.

Los aristócratas criollos no fueron los colonos anglosajones de las 13 colonias de América del Norte ni jacobinos franceses con un proyecto nacional revolucionario burgués. En Venezuela, México y el Perú fue más el temor a que las castas pardas se movilizasen en contra suya lo que empujó a la independencia a la oligarquía criolla: en último término eran ellos los últimos garantes del statu quo.

Las insurrecciones de esclavos negros en Haití dirigida por Toussaint l'Ouverture y de quechuas y aimaras cusqueños y altoperuanos

por Túpac Amaru II en 1780 habían demostrado la posibilidad de que, con el orden colonial, se desmoronase todo el entramado jerárquico.

Según John Lynch, los criollos –que querían más igualdad para sí mismo y menos igualdad para sus inferiores– perdieron confianza en que el Gobierno borbónico quisiera defenderlos: “Estaban atrapados entre el Gobierno imperial y las masas populares. El Gobierno les consentía privilegios, pero no el poder de defenderse; las masas que se resentían ante los privilegios podían intentar destruirlos”.

Y, sin embargo, los criollos encabezaron una revolución que sustituyó el antiguo régimen en una guerra prolongada que arruinó las fortunas de muchas de sus familias de 1808 a 1828. La guerra revolucionaria fue en sí misma una causa noble en la que los Ejércitos insurgentes libraron batallas gloriosas y el pueblo hizo grandes sacrificios.

De hecho, los independentistas, al escoger el término “patriotas” para autodenominarse, insistieron en la definición de “Patria” de *La enciclopedia*: “Quiere decir Estado libre, del cual somos miembros y cuyas leyes protegen nuestra libertad. Bajo el yugo del despotismo, bajo tiranía, no hay patria”. En *Economie politique*, también Rousseau escribe: “La patria no puede existir sin libertad”. Es decir, la posesión de derechos civiles es necesaria si se quiere que los ciudadanos aprendan el oficio de la ciudadanía.

Sin una República libre no se puede decir que se tiene una patria, tan solo un país. Al menos en teoría, a los ciudadanos de las nuevas Repúblicas se les decía que no se volverían a cometer las inequidades del antiguo régimen. Los criollos integraron a su lucha la tradición tomista hispánica, la Filosofía de las Luces, el jacobinismo francés, la monarquía constitucional inglesa y la democracia estadounidense, inspirando tan diversos proyectos e instituciones políticas que el continente se convirtió en un inmenso laboratorio político.

Para los patriotas, el problema central era el peligro que el principio de soberanía popular suponía para el equilibrio social. El Contrato Social fue la teoría básica que inspiró a los dirigentes y escritores del nacionalismo criollo: de Rousseau los independentistas adoptaron su concepción de la voluntad general como una afirmación de su identidad nacional, pero solo de una de las partes de la sociedad hispanoamericana, a la que tomaron por la nación: la casta criolla.

Según el modelo de Esparta, admirado por Rousseau, intentaron hacer más homogénea a la sociedad colonial adaptándola a sus propios patrones culturales. Cuando comenzó la revolución hispanoamericana,

en 1810, la política jacobina de otorgar plenos poderes a los comités designados por los organismos legislativos, fue imitada en casi todos los países. Robespierre tuvo un gran número de admiradores entre los criollos y su nombre fue utilizado como seudónimo en artículos y cartas, aun como cabecera de un periódico.

En respuesta, surgió una vigorosa reacción conservadora que desconfiaba de las mayorías facciosas y del sufragio universal en pueblos pobres y analfabetos. Su planteamiento fue similar a la de Burke y Constant en Europa: pedir la restricción del voto a los propietarios ilustrados justificándolo en la soberanía de la razón.

Conscientemente o no, los liberales criollos quisieron crear Repúblicas que, por obra y gracia de sus Cartas fundacionales, surgirían como un ave fénix de la barbarie colonial, pero —a pesar de las declaraciones sobre los derechos ciudadanos y los nuevos códigos civiles— la independencia no produjo el derrocamiento un orden social, sino la sustitución política de un grupo de gobernantes por otro, dentro el mismo orden social.

No se cambió de religión y se siguió utilizando la lengua castellana para criticar la tradición cultural española. Teóricamente se constituyeron Repúblicas de ciudadanos iguales ante la ley. En la práctica, las formas de exclusión subsistieron en torno a categorías étnicas. “Todos los hijos de la América española, de cualquier color o condición que sean, se profesan un afecto fraternal recíproco, que ninguna maquinación es capaz de alterar”, escribió Bolívar en su famosa Carta de Jamaica de 1815.

Con todo, liberales y conservadores compartieron, en lo esencial, una misma perspectiva de ideas sobre la irrevocable pérdida de legitimidad de las tradiciones ideológicas en que se había sustentado el antiguo régimen. El constitucionalismo liberal y la soberanía popular eran los horizontes ineludibles de la nueva era. En ninguna parte se intentó seriamente reconstituir el principio dinástico, salvo en Brasil, por el hecho de que la Corte de Lisboa se instaló en Río de Janeiro en 1808 huyendo de Napoleón.

El historiador argentino Tulio Halperin Donghi utiliza el dilema de Bolívar para ilustrar las contradicciones del independentismo criollo: debía buscar la justificación para una empresa revolucionaria en que una élite heredera de los conquistadores aspiraba a continuar siéndolo tras dirigir la lucha de los herederos de los conquistados contra el lazo que los vinculaba a la metrópoli: “[en la Carta de Jamaica]

Bolívar en 1815 proclama su fe en un desenlace victorioso para esa lucha, pero es mucho más reticente cuando se trata de aquilatar los frutos de esa victoria”.

En sus respuestas tentativas a ese dilema, Bolívar articuló la fórmula de un cesarismo semifederal y semidemocrático, de incuestionable influencia napoleónica, que vacilaba entre la República conservadora centralizada y la constitución de gobiernos distintos en los núcleos nacionales históricos, pero inscritos en una federación supranacional que encontró enconadas resistencias entre las élites criollas locales.

La antigua patria medieval localista se convirtió en una patria regional y nacional a partir de las líneas de las demarcaciones coloniales: los virreinos, audiencias y capitanías generales. El aislamiento y las dificultades de comunicación reforzaron el sentimiento de individualidad de unas regiones que tenían mayores relaciones con la metrópoli que entre ellas mismas. La disgregación centroamericana expresó in extremis esa tendencia.

Las asambleas representativas americanas constituidas tras la usurpación napoleónica de la Corona española –las juntas– se convocaron refiriéndose a los reinos: La Plata, Chile, Nueva Granada, Venezuela, el Perú y México. Humboldt había observado a fines del siglo XVIII que las posesiones españolas eran diferentes reinos americanos con base para diversas nacionalidades. John Lynch, en su clásico estudio sobre las revoluciones independentistas, llega a conclusiones similares: América era un continente demasiado vasto y diverso como para entregarle una lealtad individual. Los panamericanistas se encontraron en minoría.

Una vez iniciada la guerra, criollos y mestizos tendieron instintivamente hacia un nacionalismo estrechamente ligado a los sentimientos religiosos que inspiraban las advocaciones marianas y patronales de cada región, bajo el principio secular de que usurpada la Corona, la soberanía revertía los pueblos. El pacto fundador de los conquistadores, argumentaron, citando a Althusius, Pufendorff y las Siete Partidas, fue con el rey, no con España: los virreinos, audiencias y capitanías generales eran reinos añadidos a las posesiones del rey y no del pueblo español.

Los cabildos, al agruparse libremente, siguiendo las afinidades de los marcos virreinales y sus vinculaciones geográficas y económicas, contribuyeron, como confederaciones de ciudades-Estado, a formar

las diferentes naciones. Las fronteras virreinales fueron líneas indicativas pero no determinantes: primó la adhesión libre de las provincias depositarias de la soberanía como la fundamentación jurídica de la diferenciación nacional. Algunas comarcas eligieron en cabildo abierto su adscripción nacional, incluso contraviniendo las circunscripciones coloniales de 1810.

Las fronteras iniciales fueron bastante arbitrarias, pero, con el tiempo, se afirmaron por razones geográficas, políticas y económicas según el principio del *uti possidetis*, por el cual cada nación debía preservar el statu quo de 1810. Bolívar lo subrayó al destacar que la base del derecho público americano solo podría fundamentarse sobre los límites de los antiguos virreinos, capitanías generales o presidencias de audiencias.

España —es decir, la tradición— era un antecedente glorioso pero también un lastre: la ascendencia española seguiría siendo esgrimida como un motivo de orgullo, pero lo español se había convertido en sinónimo del atraso frente al esplendor de la cultura francesa. Las naciones imaginadas nacieron marcadas por la ambivalencia: “No somos europeos, no somos indios [...] La sangre de nuestros ciudadanos es diferente, mezclémosla para unirla”, escribió Bolívar.

Según Benedict Anderson, lo que hace tan interesantes los nuevos Estados americanos es que resulta casi imposible explicar su nacimiento por los factores que explican el ascenso del nacionalismo en Europa: la lengua no los diferenciaba de sus metrópolis y las clases medias eran casi insignificantes. En la antigua metrópoli, los dilemas nacionales no fueron básicamente distintos, con la notable excepción de la multiplicidad de razas.

El punto de unión de ambas experiencias se encuentra en las Cortes constitucionales de Cádiz de 1812, en las que los liberales peninsulares y americanos dieron por supuesta la existencia de la nación española —europea y americana—, pero excluyendo a las castas pardas por solitud expresa de los criollos conservadores.

Los liberales de ambas orillas del Atlántico compartieron el ideal de la nación como sujeto de la soberanía popular: una entidad nueva que se construía y organizaba gracias a la acción patriótica de los ciudadanos. La nación era un proyecto secularizador con voluntad integradora y una entidad cohesionada en torno a las instituciones democráticas, asumidas como propias por los ciudadanos gracias al ejercicio de la soberanía nacional.

Con la restauración absolutista de Fernando VII, los conservadores peninsulares intentaron imponer política y culturalmente un nacionalismo de carácter católico y tradicionalista; es decir, a la nación española como un resultado histórico inmutable e incuestionable: la nación era una realidad natural independiente de la voluntad de los hombres y de las contingencias históricas.

Los americanos, desde ese punto de vista, no tenían derecho alguno a la autonomía. Como respuesta, los criollos realistas abandonaron su fidelidad a la Corona y, con ello, el imperio ultramarino desapareció. En la península, las guerras civiles entre liberales laicistas y conservadores clericales, ambos ferozmente nacionalistas, marcaron el siglo XIX.

Pero ni la izquierda liberal y ni la derecha conservadora en España y América puso en cuestión la identificación de la nación con el Estado ni, mucho menos, admitió la posibilidad de un Estado multinacional. El incipiente jacobinismo hispánico intentó barrer los rezagos de los fueros de las regiones que habían sobrevivido al centralismo borbónico. Los liberales criollos hicieron suya la solución integradora frente a la herencia de la división entre las dos Repúblicas.

La centralización administrativa territorial y jurídica pasó a ser sinónimo de modernidad y buen gobierno. Las autonomías que habían respetado las administraciones virreinales fueron consideradas como un rezago arcaico y condenable. El liberalismo, en nombre de la igualdad de los individuos, se opuso tanto al neotomismo como al comunalismo indígena, rechazando las formas de protección y tutela de las leyes de Indias, sin advertir que con ello propiciaría mayor desigualdad.

La legislación en el Perú, Nueva Granada y México intentó destruir las entidades comunales y corporativas para movilizar las tierras y los fondos de indígenas y forzarlos a abandonar el estatus especial que tenían y hacerles entrar en una economía de mercado y en una sociedad nacional. Según Lynch, ello llevó aparejado el reparto de las tierras comunales de los indígenas entre propietarios individuales, en teoría entre los propios indígenas, pero en la práctica entre sus vecinos blancos más poderosos.

Enrique Krauze hace una observación sobre México extensible a los Andes centrales: “Ante el nuevo Estado-nación débil, pobre e incapaz de reintegrar la estructura del antiguo régimen, los poderes locales y regionales se fortalecieron hasta convertirse en feudos que actuaban con impunidad frente a los pueblos”. A lo largo del siglo XIX,

las élites criollas confundieron uniformar y centralizar con nacionalizar, reduciendo el margen de acción política de las autonomías regionales, incluso en países que se proclamaron federales: un proceso más parecido al despotismo ilustrado del siglo XVIII que a un reformismo democratizador.

Los liberales criollos fueron incapaces de entender y aceptar las autonomías culturales y administrativas de las comunidades subnacionales. Los indígenas dejaron de existir para ser “campesinos de lengua indígena”, pero privados en los hechos de derechos ciudadanos igualitarios. El peso de la tradición jacobina imposibilitó promover un Estado descentralizado, identificado con un régimen débil o anárquico: la izquierda liberal guardó siempre una profunda desconfianza hacia los movimientos o iniciativas que no pudiese controlar.

Los criollos retuvieron en sus manos los instrumentos de poder y se negaron a compartirlos con los sectores populares, con lo que el proceso de construcción nacional —es decir, incorporar a la nación a quienes no tenían propiedades ni privilegios— se frustró: la nación criolla —y fundamentalmente una privilegiada minoría que monopolizaba las tierras y los cargos públicos— era la estructura de poder más adecuada para preservar el orden social y económico existente.

El historiador chileno Mario Góngora interpretó la formación de la República chilena con rasgos que podrían traducirse, con algunas variantes, a la aspiración compartida por las élites criollas en el siglo XIX: “el Estado es la matriz de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado”.

A su vez, el argentino Ricardo Rojas sostuvo que la escuela debía imponer la transmisión de un relato histórico que cimentara la unidad nacional, en un proceso que suponía la creación de un mito nacional: un relato épico que permitiera fundar la nacionalidad. Las zonas de colonización, como la Patagonia y la Amazonía, fueron el escenario propicio para esas gestas de afirmación colectiva, en una función similar a la que cumplió el Far West en Estados Unidos en la creación de su propia conciencia nacional.

El dirigismo político se encarnó en una figura paradigmática del mundo hispano decimonónico: el caudillo. El vacío del poder dejado por las instituciones coloniales fue llenado por el personaje providencial que simbolizaba las fuerzas de la nación.

Según el escritor estadounidense Richard Morse, “la lucha para capturar el pequeño Estado patrimonial, fragmento del Estado impe-

rial originario, resultó una fuerza dominante en la vida pública de los nuevos países”. Al contrario de otros grupos de poder, los hacendados y la Iglesia, los militares no tenían una fuente independiente de ingresos, por lo que se vieron tentados a dominar el Estado y controlar la distribución de los recursos.

Así, al absolutismo restaurado de Fernando VII en España le correspondieron las dictaduras de Rosas en Argentina, Páez en Venezuela o Santa Anna en México; a los pronunciamientos del Madrid isabelino, los cuartelazos hispanoamericanos. Mientras en el resto de Occidente se organizaron revoluciones en torno a ideas o doctrinas políticas –libertad, igualdad, nacionalismo, socialismo, fascismo–, en el mundo hispánico se constituyó una tradición aparte por haberse hecho, primordialmente, alrededor de personalidades, cada uno generando un ismo específico: peronismo, getulismo, franquismo, cardenismo, zapatismo, castrismo, guevarismo.

La concentración del poder en una sola persona –monarca, virrey, presidente, jefe, comandante, caudillo– representó la traslación del principio de legitimidad divina del orden monárquico al orden republicano en la apología de la tiranía honrada y del gendarme necesario. Muchas de las guerras civiles del siglo XIX fueron libradas por caudillos conservadores –federalistas y clericales– que combatían por las libertades regionales contra caudillos militares –jacobinos y liberales– que esgrimían la superior legitimidad de la soberanía unitaria de la nación y el progreso.

En cualquier caso, los desmesurados territorios americanos y las dificultades de las comunicaciones hicieron que las identidades nacionales tuvieran un escaso arraigo inicial. A fines del siglo XIX era evidente que las naciones-Estado hispánicas en América eran bastante frágiles: pertenecían, en lo fundamental, a sus poblaciones de origen europeo.

Las naciones criollas-mestizas se impusieron muchas veces bajo los principios del racismo científico europeo. En 1884 el patricio argentino Bartolomé Mitre reflejó esa visión en su *Historia de San Martín*: “Desmintiendo los siniestros presagios que la condenaban a la absorción por las razas inferiores, la raza criolla, enérgica, elástica, asimilable y asimiladora, las ha refundido en sí, emancipándolas y dignificándolas, y, cuando ha sido necesario, suprimiéndolas”.

La nación criolla era, en los hechos, excluyente. Los genocidios –como los ocurridos a fines del XIX en la Patagonia contra mapu-

ches y pehuenches o contra los yaquis de Sonora— y el fomento de la inmigración europea fueron instrumentos de un esfuerzo de redención racista colectiva, siguiendo las teorías del “racismo científico”, muy popular en Europa y Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XXI.

En su obra *Hereditary Genius* (1869), el erudito británico Francis Galton diseñó una escala de inteligencia racial de 16 puntos, cuya cima ocupaban los atenienses, mientras que el punto inferior correspondía a los aborígenes australianos. Por su parte, Joseph Gobineau (1816-1882), el fundador del “racismo científico”, en su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853), identificó tres razas arquetípicas, de las que la raza aria era la superior y responsable de todos los grandes logros de la historia.

Gobineau, que fue diplomático francés en Brasil, introdujo también una nueva idea: que la decadencia de una civilización tendía a producirse cuando su sangre aria se había diluido por el mestizaje: “Cuanto más cruza su sangre, más aumenta la confusión [...] tal población no es más que un horrible ejemplo de anarquía racial”.

Juan Bautista Alberdi, el mayor jurista argentino de su época, escribió con él que “todo lo civilizado en nuestro suelo es europeo [...] en América lo que no es europeo es bárbaro”. Y lo español, escribió Sarmiento, era casi una “excrecencia semiafricana”. Entre sus seguidores, esa actitud pronto derivó en una forma vulgar de adoración europeizante teñida de racismo que no tardaría en asimilar las ideologías fascistas del Viejo Continente.

En una carta de 1863, Domingo Sarmiento, autor de *Facundo*, el mayor ensayo literario argentino del siglo XIX, definió a los indígenas americanos como “una raza prehistórica servil” y se burló de la *Araucana*, de Alonso de Ercilla, por elogiar a una horda de “indios asquerosos”. Su visión fue, por ello, una de las primeras expresiones del racismo criollo moderno que, al renegar de las formas culturales autóctonas, puso en peligro la propia identidad nacional que ayudó a construir durante su presidencia (1868-1874).

Sarmiento estaba convencido de que la decadencia argentina podía ser revertida mediante la transformación de la composición étnica de su población. Cuando asumió la presidencia, sus planes eran transparentes: Argentina sería un país de inmigrantes, una “cultura blanca” volcada hacia Europa, pero esa política no obedecía solo a motivaciones prácticas: su política presuponía, de hecho, una filosofía racista.

En su último libro, *Conflicto y armonía de las razas de América*, escribió que la superioridad de la América del Norte surgía de una ventaja racial: el anglosajón estaba libre de “toda mezcla con razas inferiores en energía”. La sombra de esas tesis fue alargada y, de hecho, alentó una forma de etnocidio que arrasaría las raíces mismas de varios países latinoamericanos.

Alberdi hizo famosa su sentencia de que “gobernar es poblar”, en el sentido que poblar era desarrollar y fortalecer “nuestros jóvenes cuerpos nacionales” con inmigrantes europeos que “civilizaran” la salvaje naturaleza americana. Otro famoso ensayista argentino, José Ingenieros (1877-1925), creía que el progreso de su patria solo podía fundarse en “una raza blanca argentina que borrara el estigma de inferioridad con que han marcado siempre los europeos a los suramericanos”.

El naturalista y paleontólogo Florentino Ameghino (1854-1911), que defendió el origen americano del *Homo sapiens*, sostuvo que “la raza blanca es la superior de todas las humanas: a ella está reservado el dominio del globo”.

Carlos Octavio Bunge (1875-1918) asimiló las teorías de Gustave Le Bon sobre la influencia de los caracteres raciales en la fisonomía social de un pueblo y presentó a indígenas y negros como elementos socialmente retrógrados, incapaces de actividad intelectual o artística significativa y al mestizo como producto de una mezcla racial que agrava y degenera los rasgos tipológicos originales.

En su libro *Nuestra América*, Bunge escribió que “la organización política de un pueblo es producto de su psicología y que ella resulta de los factores étnicos del ambiente físico y económico”. En su visión, el mestizaje latinoamericano había generado “inarmonía psicológica, relativa esterilidad y falta de sentido moral”.

La indiofobia era inherente a la eurofilia. Javier Prado y Ugarteche, rector de la Universidad de San Marcos y principal representante del positivismo en el Perú, se refirió en la inauguración del año académico de 1894 “a la influencia perniciosa que habían jugado las razas inferiores en América” y que el problema racial se solucionaría mediante una política de fomento de inmigraciones de europeos nórdicos.

Incluso el boliviano Alcides Arguedas, en el prólogo de la tercera edición de su libro *Pueblo enfermo* (Santiago de Chile, 1937), presenta al indígena andino como una raza “atrofiada” que yace en un estado irreparable de abyección por la “aridez de sus sentimientos y la absoluta ausencia e afecciones estéticas”. En su bibliografía, Arguedas

menciona al *Mein Kampf*, de Adolf Hitler, en la lista de autoridades sobre el “problema racial”.

Los postulados racistas no eran meras teorías intelectuales: justificaban la expansión territorial del Estado sobre las áreas consideradas bajo la influencia de culturas “inferiores o salvajes”. Y para ello no había mejor remedio que reemplazar a la población aborigen de sus países con inmigrantes europeos. Los supuestos valores en conflicto eran la defensa de la propiedad privada frente a quienes la ignoraban: los sistemas sociales indígenas.

Se prolongó así una persistente discriminación entre los descendientes de europeos y los indígenas. Ese contraste creó una red ubicua de dominación interna, basada en las distancias culturales y económicas entre las élites blancas y el resto de la sociedad.

Según Luis Alberto Sánchez, un notable escritor y ensayista peruano (1900-1092): “Las élites nuestras, cerrando los ojos en cuanto no sea Europa o Estados Unidos, resultan coloniales hasta la médula y, por ende, incapaces de reconocer el aporte de las tradiciones americanas más remotas y auténticas. De lo único que fueron capaces fue de crear un sistema para servirse a sí mismas, es decir, de instaurar un nuevo colonialismo, pero de origen y fines aristocrático-nacionales”.

De 1880 a 1920 en Brasil, Argentina y Chile, los indígenas fueron tratados como una categoría marginal, externa a la vida de la nación. Chile dividió sus tierras, Argentina intentó exterminarlos en la “conquista del desierto” y Brasil borrarlos socialmente, enseñándoles a ser brasileños.

Esas tendencias revelaban la continuidad de la herencia jacobina de la independencia que, en nombre de la libertad, el progreso y la modernidad, intentó unificar el espacio estatal en un molde centralizado y a la nación en una entidad homogénea, monolítica e indivisible.

El legado de Sarmiento era patente: las diferencias o desviaciones de la identidad ideal –lingüísticas, jurídicas o culturales– fueron percibidas como vestigios arcaicos u oscurantistas, cuando no amenazas potenciales a la unidad nacional. De hecho, las comunidades indígenas tuvieron más derechos reconocidos sobre sus aguas, sus bosques y sus tierras durante el régimen colonial que durante las Repúblicas.

En la República, los gobiernos quitaron a las comunidades indígenas los derechos que las autoridades virreinales habían reconocido y respetado. Irónicamente, la nueva identidad política ciudadana de los indígenas los despojó de sus territorios ancestrales. Los pueblos que

habían podido sobrevivir a la colonización europea resistieron mucho peor los embates de los nuevos Estados.

El despojo perpetrado contra las sociedades tribales fue considerado un problema interno, siguiendo muy de cerca el modelo establecido por Estados Unidos desde 1871. Hasta entonces, Washington había firmado 371 tratados con las tribus indias al oeste de los Apalaches, a las que reconocía como naciones soberanas. Pero, en esa fecha, el Congreso decidió no firmar ningún otro acuerdo semejante en el futuro: a partir de entonces, ninguna tribu sería reconocida o considerada como potencia independiente con la cual el gobierno federal pudiera concertar un tratado.

Para el argentino Ricardo Rojas, el objetivo era uniformar lingüísticamente el país e imponer la transmisión de un “relato histórico” que cimentara la identidad nacional. Ese modelo, implantado en Argentina desde la década de 1880, se extendió con relativa uniformidad por todo el subcontinente, al menos como proyecto ideal.

Esa práctica institucional supuso la transmisión de una cultura racional, que se pretendía socialmente neutra y que debía reforzar el vínculo entre la nación y la razón: fuera de ella, solo quedaba el oscurantismo de la religión o los arcaísmos de las culturas regionales.

La meta era lograr la consolidación nacional mediante una homogeneidad cultural que se percibía más justa y democrática. Pero, en el fondo, se oía el mismo lejano eco del temor de los criollos de la época de la independencia a la guerra de castas y la esperanza de que las identidades étnicas indígenas, porfiadamente vivas, se disolvieran. Si se vive en un país que permite la discriminación racial, no se pertenece a una patria: se vive como un extranjero en su propio país.

3 El siglo XX

La homogeneidad cultural regional puso en evidencia la dificultad de consolidar referentes nacionales diferentes a los límites geográficos. En consecuencia, el desarrollo de sus nacionalismos oficiales en el siglo XX fue producto de instituciones estatales que inventaron identidades colectivas sobreponiendo una doctrina política a la natural necesidad humana de pertenecer a un grupo. Los conceptos de dignidad nacional, patriotismo y la defensa de la integridad territorial fueron términos claves que se instalaron en el lenguaje político de todas

las corrientes ideológicas, sobre todo tras la emergencia de Estados Unidos, como resultado de la guerra de independencia de Cuba, como la gran potencia hemisférica.

La comparación entre Estados Unidos y sus vecinos sureños ha sido una constante siempre realizada desde el sur con una actitud en la que se mezclan la admiración, la envidia y el temor. La fractura que se produjo en 1898 quedó reflejada en un libro publicado en 1900: *Ariel*, del uruguayo José Enrique Rodó, una obra destinada a influir poderosamente en varias generaciones de nacionalistas latinoamericanos.

El arielismo sintetizó la necesidad de recuperar la unidad del gran círculo cultural latinoamericano, denunciando la imitación acrítica de la cultura anglosajona —el materialista y mediocre Calibán— y reivindicando la herencia histórica europea: la Hélade y la latinidad, identificadas con el alado y espiritual Ariel.

Isaiah Berlin, en un ensayo sobre el ascenso del nacionalismo, escribió un pasaje iluminador sobre ese tema: ser objeto del desprecio de unos vecinos orgullosos es una de las experiencias más traumáticas que pueden sufrir individuos o sociedades; como reacción, al menos en la mitad de las veces. Esto empuja a exagerar las virtudes propias, reales o imaginarias.

Ariel fue apenas un balbuceo que tuvo, no obstante, perniciosas desviaciones nacionalistas de izquierda y derecha, obviamente no pretendidas por Rodó: ambas corrientes tendieron a denunciar el sistema político estadounidense como el reinado de las masas en perjuicio de las aristocracias intelectuales.

Fue una teoría de obvias resonancias neoplatónicas que se mimetizaría, con similar facilidad, con el pensamiento político de vanguardias revolucionarias o élites militares autoritarias. Con sus críticas y ataques a la democracia liberal, coadyuvaron al reinado de regímenes de muy opuesto fundamento ideológico pero que compartieron una profunda crítica de los valores políticos que representaba Estados Unidos.

Desde la Revolución mexicana de 1910, el nacionalismo de izquierdas intentó rescatar para el pueblo la idea de la nación: el nuevo depositario de la soberanía no sería más la nación criolla, sino lo nacional-popular, símbolo y concreción del ser mestizo que emergía para reclamar sus derechos de ciudadanía efectiva. En esa nueva comunidad imaginaria se reconciliarían las diferencias: el pasado prehispánico, la religión traída por los españoles y los héroes y gestas de la independencia, todo ello enraizado en la tierra y su cultura. Si la

construcción nacional seguía inconclusa, no existían opciones distintas al nacionalismo.

Según esa visión, las élites criollas liberales no habían sabido ganar para su hegemonía el consenso de las masas rurales. Las nuevas Repúblicas serían modernas, democráticas y progresistas, pero gobernadas desde el centro por un fuerte Estado nacional que defendería el nacionalismo social, la búsqueda de una cultura propia, la redención del campesino indígena y la construcción de una sociedad más igualitaria.

El nuevo nacional-populismo rechazó el nacionalismo conservador y a la nación criolla como único factor definitorio de las identidades nacionales latinoamericanas: se debían formar sociedades mestizas donde las tradiciones fuesen capaces de dialogar entre sí, intercambiar valores y costumbres, y crear espacios políticos de convergencia.

En el levantamiento de 1910 participaron bandoleros, analfabetos, hombres de letras, guerrilleros y visionarios en busca de un nuevo orden social y una forma renovada de entender y asumir lo que significaba ser mexicano: “En esa fiesta sangrienta, México se atreve a ser”, escribió Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1950).

Las nuevas culturas nacionales de ese proyecto surgirían del entrecruzamiento y la unificación de las vertientes europeas y americanas: solución mediante la integración y el mestizaje. Lo indígena, lo negro o lo blanco debía ser valorado como vivencias personales, pero no transformado en reivindicación colectiva.

En México, donde antes de la revolución el 98 por ciento de la tierra cultivable era propiedad de latifundistas, el indigenismo oficial propuso la construcción nacional en un espacio común de identidad. José Vasconcelos (Oaxaca, 1882-1959) fue uno de los primeros ensayistas en crear una visión de los nuevos tiempos en un concepto utópico, optimista y estético de la realidad americana: la raza cósmica sería la culminación del mestizaje de todos los pueblos en el crisol del Nuevo Mundo.

Efraín Kristal sospecha que, en los países andinos, los discursos indigenistas fueron más un mecanismo de expresión y búsqueda de solución de las contradicciones inconscientes de los blanco-mestizos antes que un propósito real de resolver los problemas indígenas: una apropiación de los símbolos culturales indígenas por las facciones indigenistas de la emergente intelectualidad criollo-mestiza de clase media.

Según Krauze, la revolución –como un mito de renovación histórica– nació en 1789, alcanzó su cénit en 1917 y murió en 1989, pero en México la mitología revolucionaria se conservó intacta a todo lo largo de los siglos XIX y XX: “La palabra revolución se usa todavía con una carga de positividad casi religiosa, como sinónimo de progreso social”.

Lo bueno es revolucionario, lo revolucionario es bueno: una tauología que se escucharía con toda nitidez en la marea de los movimientos nacionalistas que surgieron en todo el continente a imagen y semejanza de la matriz mexicana, en una búsqueda de valores políticos propios y excéntricos a lo occidental y –simultáneamente– como un desarrollo de las ideas de la independencia.

El peronismo, el aprismo, el movimiento nacionalista revolucionario boliviano y la revolución castrista de 1959 surgieron del avance político de las masas y del agotamiento del programa liberal en una explosión de agrarismo, nacionalismo cultural y económico en las imágenes épicas y anónimas de un pueblo en armas. La nación, a través de la revolución, pertenecía nuevamente al pueblo. A su vez, el nacionalismo revolucionario activó la reacción de un nacionalismo conservador que defendió valores tan tradicionales como la catolicidad, el hispanismo y la defensa del orden social.

El fantasma del comunismo exacerbó, como en la España de 1936, las tendencias autoritarias antiliberales que condujeron a una crítica fascistoide del sistema parlamentario que justificó y apoyó a sonadas militares para intervenir en la patriótica misión de salvar la unidad nacional. El nacionalismo fue el botín de los sectores reaccionarios y antidemocráticos frente al internacionalismo socialista.

Pero su propósito no prosperó: el discurso nacionalista nunca fue abandonado por los sectores reformistas, populistas, revolucionarios e izquierdas que prolongaron la tradición de la defensa de un Estado fuerte e intervencionista. En ambos bandos, la apelación a la defensa patriótica de la auténtica nación fue utilizada con similar intención por izquierdas y derechas, sustentándola en la descalificación del otro, siempre deslegitimado.

Desde inicios del siglo incluso en Argentina, Chile, Uruguay y Costa Rica, las sociedades más homogéneas y europeizadas, las reivindicaciones políticas y económicas de la izquierda aportaron un sentido de pertenencia a una comunidad nacional confiscada o adulterada por los extranjeros y la oligarquía nativa, percibidos como un conjunto casi indiferenciado.

Para estar con el pueblo, los nuevos grupos reformistas o revolucionarios tenían que estar con la nación y contra los “vendepatrias”. La conciencia social, para ser auténtica, debía ser necesariamente nacionalista e insistir en la construcción –o mejor dicho, recuperación– de la nación de manos de sus usurpadores.

Las élites tradicionales fundaban la legitimidad de sus títulos en la herencia del patriotismo criollo del siglo XVIII, las gestas de la independencia y la construcción del Estado en el siglo XIX. Por su parte, las clases medias emergentes y populares construían sus señas de identidad en torno a las tradiciones populares, la herencia prehispánica, los levantamientos campesinos, las luchas por los derechos civiles y la solidaridad comunitaria.

La conciencia de que la independencia dejó intacta la separación que establecía la colonia entre blancos, negros, indígenas y mestizos conducía a la creencia de que la nación estaba todavía por fundarse. Pero ¿de qué manera se podía integrar a los indígenas en la trama de la nacionalidad? De hecho, el indigenismo fue una de las formas privilegiadas del nacionalismo de izquierdas en América Latina, incluso en países como Argentina o Brasil: el indígena era depositario de los valores “nacionales” de los populismos.

El hispanismo, a su vez, tendía a unificar las fuerzas sociales conservadoras alrededor de la idea de que la conquista y el catolicismo unían para siempre a hispanoamericanos y españoles en una civilización única, latina y cristiana. En Brasil ocurría algo similar con la herencia portuguesa. Por un lado, la *intelligentzia* de cada país admitía que los pueblos latinoamericanos eran naciones en gestación, pero que, al menos, tenían Estados.

Esa constatación introducía un factor inquietante: la naturaleza precaria e injusta de la sociedad nacional suponía una carga moral y una deuda histórica. Por otro lado, los países vecinos eran demasiado parecidos para que se pudiese adoptar una identidad basada en la confrontación y la diferencia. Las potencias mundiales dominantes eran, en cambio, un objetivo más propicio para la retórica nacionalista.

En los primeros años del siglo XX la necesidad del ejercicio de la soberanía nacional para ponerle límites a la injerencia política y económica del imperialismo se convirtieron en las principales banderas de la izquierda emergente.

¿Pero sobre qué valores se construiría la nación? El mexicano Alfonso Reyes advirtió que “buscar el alma nacional” era una labor

proclive a caer en despropósitos y extremismos: se hacía utilizando un lenguaje y un idioma adoptados para “revelar una sociedad balbuciente y un hombre enmarañado”. Vasconcelos se refirió a un mestizaje inconcluso: “Las dos sangres que llevamos dentro aún no han alcanzado un estado de pacífica combinación; se encuentran en perpetuo conflicto”.

Octavio Paz suscribió esa tesis en términos similares: “Escribir en México equivale a deshacer el español y a recrearlo para que se vuelva mexicano, sin dejar de ser español. Nuestra fidelidad al lenguaje implica fidelidad a nuestro pueblo y fidelidad a una tradición que no es nuestra totalmente sino por un acto de violencia intelectual”.

Otro mexicano, Jorge Castañeda, observa una paradoja: esos mismos intelectuales nacionalistas eran también los ciudadanos más cosmopolitas de sus países. La generación de escritores y artistas latinoamericanos que alcanzó su madurez en el centenario de la independencia tenía la convicción de que le correspondía una especial responsabilidad en la construcción de sus naciones.

Esa actitud militante influyó sobre la sociedad y los gobernantes, con lo que accedieron a un nivel de excepcional relevancia pública que les permitió contribuir a la formulación de nuevas concepciones sobre los objetivos nacionales deseables. Una de sus primeras conclusiones fue que sin una base social amplia la conciencia nacional carecía de significado.

La defensa del statu quo equivalía a la defensa del pasado oligárquico y a la discriminación cultural que prolongaría las injusticias y las desigualdades. No era factible una construcción nacional sin la nacionalización de la sociedad y el Estado. El pueblo era la nación y, por tanto, la nación debía pertenecer al pueblo. No hay verdadera nación que no sea un patrimonio popular.

Los reformistas se lamentaron de que la nación no hubiera pertenecido históricamente al pueblo: los pobres, con frecuencia pertenecientes a una etnia sojuzgada y de piel oscura, formaban también parte de la sociedad, pero estaban excluidos de ella por lo que revelaban el rostro de la nación real. O su alma verdadera. Ergo, los ricos eran los otros: casi una nación diferente que debía nacionalizarse a través de su conversión social.

O su derrota política. La segregación y la extrema heterogeneidad racial latinoamericana exigían soluciones inéditas: desplazamientos sociales, cambios de piel, metamorfosis y síntesis racial. Mestizaje, en suma.

Es en este punto donde las trayectorias convergentes de los nacionalismos latinoamericanos, que confluyen en un populismo común, se separan en vías divergentes. Todos ellos compartieron rasgos políticos básicos: obrerismo, caudillismo, eclecticismo doctrinal, interclasismo, pero en un estudio más cuidadoso se aprecian significativas variantes nacionales.

Los países más europeizados produjeron un nacional-populismo con marcadas influencias de los nacionalismos autoritarios europeos. En contraste, en los países de fuerte impronta indígena –México, Guatemala, el Perú, Bolivia, Ecuador–, donde el orden estamental se había prolongado casi intacto hasta el siglo XX, el populismo fue acentuadamente igualitarista y pletórico de simbología indigenista.

Si bien ese discurso a veces fue más retórico que real, imprimió a sus movimientos políticos una impronta agrarista y un carácter netamente revolucionario. El nacional-indigenismo se convirtió en la ideología oficial de algunos Estados y de varios movimientos y partidos políticos de izquierda. La reforma agraria fue defendida como la mejor forma de liberar a los indígenas del yugo de los hacendados y abrirles canales de movilidad social e integración en la nueva nación emergente.

Al profundizarse la densidad de la historia nacional, incorporándole el pasado precolombino, se establecieron nuevos patrones culturales e impulsaron nuevos cánones artísticos. Un tercer grupo de países lo conformaron los países multirraciales de mestizaje preponderantemente afro-latino-caribeño –Colombia, Venezuela, Cuba y algunos países centroamericanos–, que desarrollaron un nacionalismo populista de rasgos menos definibles, aunque vinculados a los del resto de América Latina por las líneas generales de sus políticas económicas.

La excepción fue Chile, cuya arraigada tradición institucional le acercó más a la fenomenología partidista europea del juego político democrático entre izquierdas y derechas vinculadas por una común aceptación de las reglas del constitucionalismo liberal.

La Revolución cubana, al fusionar en la década de 1960 la tradición nacionalista con el marxismo, rompió los esquemas políticos latinoamericanos establecidos, incluidos los chilenos. Pero eso ocurrió solo después de la crisis de identidad del nacional-populismo de izquierdas que dominó el pensamiento de la izquierda continental desde la década de 1930.

A pesar de la considerable influencia continental de la Revolución cubana durante la Guerra Fría, después de la caída del Muro de Berlín

el régimen de Fidel Castro se convirtió en un fósil de la época en que Fidel era Dios, el Che su profeta y Cuba el Paraíso prometido. En contraste, importantes partidos descendientes o marcados por la Revolución mexicana nunca se alejaron del todo del poder, incluso cuando lo perdieron: el PRI en México, el Partido Justicialista –peronista– en Argentina o el APRA en el Perú.

La explicación de esa trayectoria divergente se puede encontrar en los orígenes de la introducción del marxismo en la región. Según José Aricó, el más importante especialista en la historia del marxismo en América Latina, “en muchos casos, partidos políticos o movimientos nacionales que reclamaron enfáticamente para sí la calificación de marxistas deberían ser considerados expresiones, más o menos modernizadas, de antiguas corrientes democráticas latinoamericanas, antes que formaciones ideológicas adheridas estrictamente al pensamiento de Marx o a las corrientes que de él se desprendieron”.

Marx y los primeros teóricos marxistas tuvieron un interés escaso en América Latina, a la que consideraron un confín “semibárbaro y ahistórico” del mundo occidental. Marx hizo comentarios despectivos sobre la figura de Bolívar, a quien consideró un caudillo hispánico más o menos indiferenciado de un sátrapa oriental. Friedrich Engels, por su parte, se alegró del despojo territorial que México sufrió en 1848 –año del *Manifiesto comunista*–, asegurando que había salido beneficiado de unas invasiones que le aportarían “modernidad e industrialización”.

Marx rechazó que el Estado tuviera cualquier tipo de influencia sobre los procesos de constitución de la nación. Es decir, precisamente el modo en que el Estado latinoamericano configuraba identidades nacionales distintivas utilizando instrumentos políticos antes que condicionantes exclusivamente económicos.

Sus prejuicios le movieron a no reconocer en los Estados latinoamericanos una densidad histórica propia, subrayando más bien su carácter arbitrario, irracional o absurdo.

La penetración con la que Marx había analizado las diversas realidades nacionales europeas se tornaba, cuando abordaba el tema latinoamericano, en un ejercicio de equívocos –conscientes o no– que revelaban cuando menos ignorancia o, lo que puede ser peor, una nula voluntad de entender.

De modo similar a los pensadores políticos latinoamericanos del siglo XIX, Marx creía que la modernidad solo podía lograrse a través

de un acelerado proceso de aproximación e identificación con Europa. La tradición marxista se cristalizó, señala Aricó, en una ideología fuertemente eurocéntrica. Para unos pueblos con una religiosidad popular persistentemente católica, la visión marxista ortodoxa solo se podía adoptar casi mediante un cambio de religión.

Pero, a diferencia del universalismo profesado en las mejores tradiciones de la Iglesia católica, los partidos comunistas mostraron casi siempre una tendencia a constituirse en organizaciones sectarias que requerían de sus adeptos una adhesión sin reservas. Ese tipo de cultura política tuvo un gran atractivo para sectores radicalizados que encontraron en ella un programa coherente de acceso al poder y una visión global del mundo.

El argentino Juan P. Justo, que tradujo *El capital* al español, advirtió que el socialismo podía ser una fuerza nacional en Argentina si demostraba ser capaz de luchar por la nacionalización de las masas trabajadoras. Ese promisorio desarrollo teórico fue frustrado por la introducción de la perspectiva leninista en el socialismo latinoamericano. La versión leninista del marxismo dio una importancia preeminente a la formación de una “vanguardia” especializada en la captura del poder, no en la pedagogía social desde las bases que proponía Justo.

A partir de la Revolución rusa, esa visión tuvo en América Latina una difusión sistemática. La personalidad de Lenin –tanto como sus ideas– atrajo profundamente a sus seguidores latinoamericanos, desde Fidel Castro y el Che Guevara hasta Abimael Guzmán, el fundador de Sendero Luminoso en el Perú, quienes, como él, pasaron la mayor parte de su vida entre miembros de su propia clase: la *intelligentsia* pequeñoburguesa universitaria, que Lenin consideró una casta privilegiada, imbuida de una gnosis especial y escogida por la historia para un destino decisivo.

La Constitución soviética de 1918 no contenía garantías de protección de los derechos individuales contra el Estado, cuyo poder era ilimitado e indivisible: si el individuo era el Estado no existía contradicción entre ellos..., a menos que el individuo fuese un Estado enemigo. El propio partido quedó como patrimonio de una vanguardia interior, una élite secreta que reproducía los hábitos políticos del absolutismo zarista.

Ese carácter, radicalmente extraño a la cultura política latinoamericana, que podía ser autoritaria pero no totalitaria, hizo de los partidos comunistas nacionales organizaciones débiles electoralmente

pero muy activas por su cohesión y *sprit de corps*. Sin embargo, nunca lograron, salvo en algún momento y lugar determinados, arraigarse entre los sectores populares, que rechazaron casi siempre el nuevo absolutismo.

Para Marx y Engels, el nacionalismo, como la religión, era un fenómeno transitorio, un producto de la dominación burguesa, es decir, una de las armas utilizadas por la clase dominante contra las víctimas del sistema, una máscara que encubría las contradicciones de clase. El nacionalismo podía tener su influencia propia, como otros subproductos de la evolución de las fuerzas populares, pero no sobreviviría a la destrucción de su causa principal: el sistema capitalista.

Esa discutible teoría se convirtió en un dogma para el marxismo revolucionario. Para la izquierda internacionalista, la Primera Guerra Mundial representó una enorme decepción: la nación se impuso sobre el principio clasista. La Revolución rusa fue, por ello, profundamente antinacionalista. Esa doctrina no se modificó hasta finales de la década de 1930, cuando Stalin apeló al nacionalismo ruso y a la doctrina del “comunismo en un solo país” para contener la amenaza nazi contra la patria soviética.

En América Latina, los nacionalismos de izquierda y derecha reprodujeron una relación cargada de desconfianza a Estados Unidos y a los valores de su sistema político desde la guerra hispano-cubano-estadounidense de 1898, que hizo del Caribe un lago norteamericano desde el cual Washington proyectó su poder económico y militar en el subcontinente.

4 El nacionalismo marxista

Desde entonces, el antiimperialismo definió doctrinas políticas, movimientos sociales y esquemas económicos proteccionistas y autárquicos en toda América Latina.

En 1890 Estados Unidos, durante la Primera Conferencia Panamericana de Washington, formuló su primera propuesta de una zona de libre comercio hemisférica, que luego archivó completamente hasta la Cumbre de las Américas, en Miami, en 1994. La guerra de 1898 interrumpió un desarrollo pacífico de ese proceso y lo reemplazó por una actitud impositiva y unilateral que, para buscar aliados en su penetración económica, no dudó en apoyar dictaduras militares.

El nacionalismo cubano, surgido de la descolonización tardía y el sentimiento nacional herido frente a Estados Unidos, que impuso un régimen de semisoberanía en la isla a través de la enmienda Platt, gestó las condiciones emotivas para el triunfo de la revolución de 1959: el antiimperialismo se convirtió en la ideología nacional y la defensa de la identidad nacional cubana, casi en una fe religiosa.

Todo en la historia del nacionalismo cubano estaba rodeado de excepcionalidad. Y de capacidad para universalizar su causa, a pesar de que la suya era la identidad nacional con más especificidades intransferibles al resto de los países latinoamericanos. Su propia condición insular era una metáfora de su conciencia de representar algo singular: Cuba nunca había experimentado una real sincronía con la política continental, sobre todo porque en la isla se había prolongado el orden colonial un siglo más que en el resto de países, para caer después bajo el poderoso influjo de Estados Unidos. La permanencia de las estructuras coloniales básicas, hasta la tercera década del siglo, tuvo efectos perceptibles en su institucionalidad, comportamiento social y relaciones de producción.

Esas razones explican que el régimen de Fidel Castro sobreviviera al colapso de la Unión Soviética. Como escribe Rafael Rojas, la nación cubana surgida de los mitos de las guerras de la independencia se convirtió en “un altar, una piedra de sacrificios, el refugio privilegiado de una cultura”.

El nacionalismo de un pueblo guerrero y desconfiado del exterior produjo una compleja burocracia que desde el Palacio de la Revolución centralizó la vida de la isla en torno a un poder teocrático-político. Y, como en la antigua Grecia, la isla-Estado caribeña tuvo que convivir con una cercana República imperial: Estados Unidos.

La radicalización adoptó un ritmo discontinuo, pasando por periodos de moderación a aceleraciones súbitas con los que Castro tanteaba el terreno político. Es incierto el momento en el que Castro decidió la radicalización completa de su régimen, inclinándose hacia el ala extremista de su movimiento que encarnaban su hermano Raúl y Guevara. Lo cierto es que todo nacionalismo de izquierdas coherente, desde que Cárdenas nacionalizó la industria petrolera en 1938, conducía inexorablemente al enfrentamiento con los intereses económicos de Estados Unidos, que en Cuba eran inmensamente mayores que en cualquier otro país de la región.

En el contexto internacional, Cuba tenía más afinidades con los movimientos de liberación nacional asiáticos y africanos que luchaban por la descolonización que con la izquierda latinoamericana integrada en sus respectivos sistemas políticos. En 1960 todo parecía confirmar las profecías escatológicas de Marx sobre una ley histórica que hacía inexorable el comunismo.

No menos importante en ese contexto fue la capacidad cubana para articular una ideología que combinaba en partes iguales nacionalismo y comunismo que tenía pretensiones de erigirse como único nacionalismo consecuente: el carácter de la revolución nacional antiimperialista solo podía ser el de la revolución socialista. En 1960 Castro declaró: “Traicionar a la revolución es traicionar a la nación”. El Che añadió el matiz internacionalista: “Para nosotros, la patria es América”.

El régimen cubano, basado en su propia lucha antiamericana, comenzó a crear una idea de América Latina a imagen y semejanza suya, asumiendo la misión de convertirse en el centro de entrenamiento de revolucionarios latinoamericanos y en puerto de expedición de recursos materiales y humanos que se embarcaron—literalmente—en la tarea de derrocar tiranos o democracias “burguesas”.

Así, la experiencia cubana introdujo un hecho diferencial en la historia latinoamericana: a pesar de los cuartelazos y las dictaduras, la democracia se había considerado desde la independencia la única legalidad constitucional, su legitimidad histórica. Incluso los dictadores admitían el carácter transitorio de sus regímenes. Castro, en cambio, propuso una nueva legitimidad revolucionaria que llevaba al dirigismo tradicional a niveles sin precedentes: el ejecutivo centralizaría el poder del Estado, que también controlaría toda la actividad económica. Si el continente quería superar el subdesarrollo, las desigualdades y la dependencia respecto a Estados Unidos debía imitar ese modelo.

Ese esfuerzo hegemónico del castrismo tuvo poco éxito real, pero dividió, por una cuestión de ideología y ejemplo más que por intervención directa, el seno de la izquierda socialista latinoamericana. La ultraizquierda hizo estallar en fragmentos a los partidos comunistas locales. Algunas facciones optaron por la vía armada, como ocurrió con los partidos de Guatemala y Venezuela.

Las continuidades clásicas de la región —lingüísticas, étnicas, históricas, religiosas, culturales...— habían convencido al Che de que los nacionalismos tradicionales estaban obsoletos o que al menos eran irrelevantes para la revolución, lo que explica que creyera que una

columna de guerrilleros cubanos y algunos bolivianos, operando desde la supranacionalidad y dirigidos por un argentino, fuera bien recibida –o al menos admitida– por los campesinos mestizos del sudeste boliviano. En su visión, que era más bien una ilusoria manifestación de deseos, las diferencias nacionales atañían a “condiciones subjetivas”.

Los más pragmáticos, por su parte, reconocieron que no se podía operar sin canales partidarios ni como si los Estados-nacionales no existieran o hubiesen sido reemplazados por una ideal “nación” latinoamericana. La izquierda de la región intentó conciliar el marxismo con el pensamiento de los próceres nacionales, lo que abrió un nuevo sesgo nacionalista al asumirse como herederos del legado de Bolívar, Martí, Túpac Amaru –de allí el nombre tupamaro– e incluso de Perón, en quien los montoneros argentinos vieron un antecesor directo de Castro. En ese proceso se acercaron a Ho Chi Minh y Tito en su desarrollo de un comunismo “nacional”.

Según uno de los más importantes marxistas latinoamericanos, el peruano José Carlos Mariátegui, “en estos pueblos el nacionalismo es revolucionario y, por ende, concluye con el socialismo. Aquí, la idea de la nación no ha cumplido aún su trayectoria ni ha agotado su misión histórica”. Esas ideas podrían suscribirlas hoy líderes como Hugo Chávez o Evo Morales, desde la izquierda, o Álvaro Uribe y Felipe Calderón, desde la derecha.

5 Democracia y nación

En la segunda mitad del siglo XX, con las masivas migraciones internas del campo a la ciudad y el desarrollo de los grandes medios de comunicación, se creó por primera vez en la historia latinoamericana la emergencia de una cultura de masas. Los núcleos urbanos, hasta entonces enclaves modernos pero reducidos, se convirtieron en dínamos de fusión cultural y racial.

Recibir una educación formal, dejar atrás las tradiciones rurales y redefinirse en base a una nacionalidad implicaban integrarse a una escala social más flexible. Ocurrió una nueva paradoja: la identidad nacional moderna ya no estaba asociada a un voluntarismo político centralista tanto como a una industria cultural –radio, prensa, cine, televisión– fuertemente marcada por su carácter transnacional.

Como resultado, en América Latina, como en el resto del mundo, la concepción jacobina y centralizadora de la nación se enfrenta hoy a nuevas concepciones más abiertas y plurales de la nacionalidad. La lucha por el respeto de las especificidades culturales de las minorías étnicas ha experimentado un crecimiento progresivo que en este siglo se situará en un nivel similar a las reivindicaciones por los derechos civiles, políticos y sociales.

Y, como en otras latitudes, ello conlleva los riesgos de favorecer repliegues o enclaustramientos comunitarios, de dividir a las sociedades en grupos opuestos o de impedir la comunicación entre los grupos, pero también es una salvaguardia frente a las tentaciones de subordinar la diversidad cultural a una imagen única de la nación: el respeto interétnico no es irreconciliable con una identidad mestiza de libre elección.

Otro claro peligro es el de la involución democrática, con el resurgimiento de caudillismos de todo tipo que concentran el poder y la ley al reclamar la representación exclusiva –y excluyente– de la nación. Como en el siglo XIX y bajo los liderazgos de los grandes caudillos del nacional-populismo de la primera mitad del siglo XX, de las decisiones de los neopopulistas dependen el orden interior, las grandes decisiones sobre el desarrollo económico y la organización nacional: su autoridad es inviolable, superior a la Constitución y a las leyes.

Tras el fin del último ciclo militar, a principios de la década de 1980, los países de la región le dieron la espalda a los gobiernos autocráticos y fijaron límites al tiempo que los políticos pueden permanecer en el poder. Ahora, sin embargo, una nueva oleada de presidentes muy populares trata de anular esos límites, argumentando que impiden las reformas profundas.

Por ello, a medida que más y más países autorizan a sus líderes a permanecer en el poder, crece el temor de que se esté volviendo a la era de los caudillos, en un nuevo modelo político, que Manuel Orozco, analista de Diálogo Interamericano, llama “dictaduras de baja intensidad”.

En casi todos los gobiernos de la “alianza bolivariana” o eje-chavista se ha intentado el control político de los órganos judiciales y electorales, la politización partidista de las Fuerzas Armadas, la ideologización del sistema educativo y la militarización de la vida social con la creación de milicias “revolucionarias”.

Las maniobras para permitir la reelección del presidente Manuel Zelaya motivaron el golpe de Estado de junio de 2009 en Honduras.

Poco después, la Corte Suprema de Nicaragua autorizó al presidente Daniel Ortega a buscar la reelección cuantas veces quiera. Escenarios similares se han producido a largo de esta década en Venezuela, Bolivia, Ecuador y Colombia, propiciando el malestar que generan la corrupción y la ineficacia de numerosas democracias.

Hugo Chávez, Evo Morales y el ecuatoriano Rafael Correa son populares por sus esfuerzos por redistribuir la riqueza y darles voz a los pobres, y han ganado referendos que los autorizan a buscar un segundo mandato.

En Colombia, los partidarios de Álvaro Uribe tampoco quieren que se vaya el presidente, enormemente popular por la mano de hierro con la que ha combatido la violencia de la guerrilla.

Sin embargo, hay otras señales alentadoras. Lula da Silva, quien ha presidido un largo periodo de prosperidad y de distribución más equitativa de la riqueza, dejará la presidencia en 2010 tras completar el máximo de dos mandatos permitidos por la ley. En México el presidente no puede buscar la reelección y nadie ha intentado modificar este sistema vigente desde la revolución que derrocó al dictador Porfirio Díaz en 1910. En Chile, Michelle Bachelet, una presidenta muy popular que sucedió a otro mandatario popular, dejará el cargo también en 2010.

Obama probablemente le envió un mensaje a Uribe en junio, cuando poco antes de encontrarse con él elogió públicamente a Lula y dijo que era un ejemplo a seguir por países “donde la tradición democrática no está tan afianzada como quisiéramos”.

Por otra parte, el modelo chavista tiene claras limitaciones económicas: al utilizar la industria petrolera como casi única fuente de ingresos fiscales para financiar un gasto público creciente, pero mal organizado y con mucho desperdicio, aunque de alta rentabilidad política, Venezuela ha vuelto a ser un país prácticamente monoexportador. Más allá de algunas políticas bien intencionadas, pero generalmente erráticas y rápidamente desvirtuadas por la corrupción, Chávez se ha limitado a teñir de rojo el modelo de capitalismo de Estado de rentista y derrochador de típico de la Venezuela “saudí” en sus momentos de bonanza petrolera.

El chavismo nada contracorriente en muchos sentidos: el Estado-nación, como área primordial de la actividad productiva, ya ha alcanzado sus límites en la región. Los reducidos mercados internos obstaculizan la inserción en los mercados mundiales en condiciones favorables. Ni

siquiera países más grandes como Brasil, Argentina o México pueden ya formular políticas económicas autónomas.

Sin embargo, el continente está tan fragmentado que los neopopulistas “bolivarianos” pueden aprovechar las elevadas cotizaciones de sus recursos naturales en los mercados mundiales. En América Latina, pese a las docenas de cumbres en las que los presidentes proclaman la definitiva integración regional, varios países ni siquiera mantienen relaciones diplomáticas con sus vecinos o no tienen relaciones comerciales fluidas.

Ecuador rompió relaciones con Colombia en el 2008 tras la incursión colombiana contra un campamento guerrillero en territorio ecuatoriano. Chile y Bolivia solo mantienen relaciones consulares desde 1978, a raíz de una disputa territorial. El Perú retiró recientemente a su embajador en Bolivia por comentarios insultantes del presidente boliviano, y llevó a la Corte Internacional de La Haya una disputa territorial con Chile.

Argentina y Uruguay prácticamente no se hablan por un conflicto en torno a una planta papelera en este último país, que, según funcionarios argentinos, contamina el medio ambiente. Venezuela retira periódicamente a sus embajadores de Colombia, el Perú y otros países.

El gasto militar en América Latina ha aumentado un asombroso 91 por ciento en los últimos cuatro años, hasta alcanzar el 2008 los 47.200 millones, según el Instituto Internacional de Estudios Estratégicos de Londres.

Los países latinoamericanos pagan un alto precio comercial debido a esa mutua desconfianza. El Perú está a punto de empezar a exportar gas natural a México, mientras su vecino, Chile, está a punto de empezar a importarlo de Indonesia. La razón es simple: la disputa por la frontera marítima entre ambos países ha dificultado la exportación de gas natural entre ellos.

En América Central, cinco pequeños países tienen monedas diferentes, y reglas comerciales propias. En Guatemala resulta más barato exportar pollos a China que a Costa Rica. Lo que es más absurdo aún: muchos países latinoamericanos ni siquiera tienen acuerdos que permitan que turistas de otras partes del mundo puedan visitar la región con una visa única.

Si algo se mueve en los próximos años en ese sentido, dependerá no de los Estados, sino de la sociedad civil. El desarrollo económico integrado será, en cierto modo, el nacionalismo del futuro.

6 Discriminación positiva

Para adaptarse a los nuevos tiempos, la definición de la nación debe ser lo más receptiva posible a los cambios de las sociedades latinoamericanas y a la emergencia constante de nuevas identidades, muchas de ellas efímeras, pero que poseen, todas ellas, un deseo de expresión y reconocimiento.

Brasil ha sido el país latinoamericano que más ha avanzado en la adopción de políticas de discriminación positiva, en gran parte debido a la fuerte influencia de juristas y teóricos políticos afroestadounidenses en las facultades de Derecho y Ciencias Sociales de las universidades brasileñas.

El año pasado, la Asamblea Legislativa de Río de Janeiro aprobó una ley para reservar el 20 por ciento de las plazas de las universidades estatales para negros o indígenas (“pretos” y “pardos”, en portugués), el 20 por ciento para los alumnos procedentes de la red pública y el 5 por ciento para deficientes o hijos de policías muertos en servicio.

Pero el diputado estatal Flavio Nantes Bolsonaro, quien promovió la moción de inconstitucionalidad ante el Tribunal, argumentó que guardar una cuota en las universidades en función de la raza atenta contra el principio de igualdad consagrado en la Constitución.

Los partidarios de la ley consideran que la sociedad brasileña tiene una deuda con los negros e indígenas. En 1995 un estudio del sociólogo Sergio Adorno sobre el racismo en las prácticas penales encontró que los sospechosos negros tienden a ser en mayor medida víctima de la persecución policial, tienen más dificultades para acceder a los tribunales, no gozan plenamente del derecho a la defensa y reciben un trato penal más riguroso.

Para remediarlo, desde hace una década, el Congreso brasileño está tramitando un estatuto de igualdad racial y una ley de cuotas que podrían servir para implantar medidas de discriminación positiva para la población con ascendencia africana a escala nacional.

Sin embargo, a pesar de no existir todavía una norma, cerca de la mitad de las universidades públicas ya toma alguna medida para reservar plazas para “pretos” y “pardos”, que representan en torno a la mitad de la población de Brasil, pero que tienen menos acceso a los servicios y a la administración públicos.

El problema es muy similar en el resto de los países latinoamericanos, donde el discurso oficial del elogio al mestizaje como norma deseable de las relaciones sociales es con frecuencia la máscara amable del racismo cotidiano. Un reciente sondeo en Guatemala, por ejemplo, reveló que nueve de cada diez personas en el país consideran que existe racismo y que sus principales víctimas son los indígenas y los garífunas, descendientes de africanos.

La exclusión lingüística es en muchos países de la región el vehículo privilegiado de un racismo casi institucional. La abrumadora mayoría de maestros, jueces, policías y médicos que trabajan en zonas rurales son incapaces de comunicarse con las poblaciones a las que supuestamente deben atender.

No es extraño que ante esa realidad las políticas de discriminación positiva desarrolladas en Estados Unidos desde la década de 1970 hayan encontrado una creciente receptividad en el resto del continente. Lani Guinier, una jurista estadounidense, sostiene que el principio de igualdad ante la ley soslaya el hecho de que la raza es un fenómeno social, político, histórico y económico que demanda respuestas políticas ad hoc y la más importante es la discriminación positiva.

“Nuestro ideal nacional es que la justicia debe ser ciega ante el color”, ha dicho el senador texano John Cornyn, miembro republicano del comité Judicial del Senado. Argumentos similares de universalismo republicano intransigente son utilizados por los conservadores brasileños e incluso figuras de la izquierda.

En mayo de 2006, 114 intelectuales, entre ellos el cantante Caetano Veloso, y especialistas académicos en materia de racismo como Lilia Moritz e Ivonne Maggie y representantes de movimientos culturales afrobrasileños firmaron un manifiesto “contra la clasificación racial oficial” de los ciudadanos porque viola el principio de igualdad política y jurídica.

Pero esas posiciones parecen ir en contra de la tendencia mayoritaria. Durante el Gobierno de Fernando Henrique Cardoso, quien inició su carrera de sociólogo con un estudio sobre la esclavitud en el sur de Brasil, se decretaron las primeras medidas de discriminación positiva en la administración y se atribuyeron tierras colectivas a los descendientes probados de “quilombolas”, es decir, esclavos en fuga que fundaron comunidades cimarronas independientes en zonas aisladas del interior del país.

Por su parte, el Gobierno de Lula da Silva ha nombrado al primer juez negro de la Corte Suprema, Joaquim Barbosa Gomes, y ha creado una secretaría especial para las políticas de promoción de la igualdad racial, con rango de ministerio y dirigida por una militante histórica del Partido de los Trabajadores, Matilde Ribeiro.

En los sondeos, el 65 por ciento de los brasileños favorece la atribución obligatoria del 20 por ciento de las plazas a los estudiantes negros en la enseñanza pública y privada. Políticas de discriminación positiva sancionadas y estimuladas por la ONU ya existen en India, Malasia, Sudáfrica, Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Colombia y México. En todos esos países los estudios disponibles han demostrado que el rendimiento académico de los beneficiarios de las cuotas es, en general, igual o superior del de los estudiantes normales.

El problema para aplicar estas políticas en un país de 180 millones de habitantes en el que casi todos reconocen tener ancestros de diferentes razas es elemental: ¿quién es realmente negro, blanco o indio? ¿Es suficiente decir, como ahora, que uno es negro —o blanco— para serlo? ¿Debería existir una especie de tribunal racial que clasifique a las personas según un genotipo racial específico? El censo brasileño incluye cien clasificaciones determinadas por el color de la piel, algunas tan surrealistas como la de “café con leche”. América Latina sabe ahora que tiene un problema racial, pero está aún lejos de saber cómo resolverlo.

El sentimiento supranacional latinoamericano depende de movimientos culturales espontáneos y de simpatía mutua por una lengua e historia compartidas, desafíos nacionales semejantes y, sobre todo, porque manifestaciones arraigadas en su cultura popular, como la música, expresan universalmente lo común latinoamericano, mucho más que su política.

La patria es, en esa visión, una metamorfosis eterna, una identidad que solo se realiza en la diferencia y la amplitud. Frente al discurso nacionalista que exige “ritos de adoración, pruebas ontológicas de fe, confirmaciones recurrentes de una existencia”, el ensayista cubano Rafael Rojas propone, en cambio, un “discurso tenue” de la nación que registre también lo oscuro, lo impreciso, lo fugitivo: “Detrás de la ética intelectual de una era sin certezas políticas integrales se encuentra la necesidad de despojar a la nación de una maquinaria simbólica que establece un vínculo saturnal entre la madre y sus hijos”.

Un nacionalismo no puede ser un proyecto monolítico, basado en una retórica autoritaria, sin violar derechos humanos fundamentales como la libertad de conciencia y de asociación. La patria no es solo deber y sacrificio; es también placer y ese cierto “amor ridículo a la tierra” al que se refirió el poeta mexicano Ramón López Velarde.

Borges contaba que su patria era un Buenos Aires desaparecido en su infancia: la ciudad que veía en sueños, durmiendo en cualquier lugar del mundo. El gran escritor argentino solo creía en una “nacionalidad onírica”, lo que implica una racionalidad disolvente de sus relatos míticos: un “patriotismo suave” que la enseñe a olvidar, un poco, el siglo XIX.