

Montserrat Clua i Fainé

**CULTURA, ÈTNIA I NACIÓ:  
UNA APROXIMACIÓ A L'ESTUDI DEL  
NACIONALISME DES DE L'ANTROPOLOGIA  
SOCIAL**

Tesi doctoral dirigida pel  
Dr. Ramón Valdés del Toro

Departament d'Antropologia Social i Cultural

Facultat de Filosofia i Lletres

Universitat Autònoma de Barcelona

2008

## CAPÍTOL 4

### LA PROPOSTA MODERNISTA DE GELLNER

*“Men do not in general become nationalists from sentiment or sentimentality, atavistic or not, well-based or myth-founded: they become nationalists through genuine, objective, practical necessity, however obscurely recognised.*

(...)

*It is not the aspirations of nations which create nationalism: it is nationalism which creates nations.” Ernest Gellner*

#### 4.1. Introducció

No hi ha dubte que la figura d'Ernest Gellner és fonamental i imprescindible en qualsevol aproximació a les teories del nacionalisme. La seva aportació al tema marca un abans i un després en aquest camp d'estudi i, sobretot, inicia amb força el paradigma modernista dominant, que no era nou però que amb la proposta de Gellner viu un salt qualitatiu important. Gellner es converteix en l'autor modernista de referència, no perquè sigui el primer a plantejar aquesta interpretació del nacionalisme, sinó pel fet de ser el primer (i en gran mesura també l'únic) en plantejar *per què* era un fenomen exclusivament modern. Des de llavors, no es pot escriure sobre el nacionalisme sense parlar, tant si s'hi està a favor com en contra, de la teoria modernista de Gellner. S'ha convertit en una referència ineludible i fins i tot els seus crítics li cedeixen el primer lloc en originalitat, complexitat, lucidesa i precisió. La seva teoria ha estat considerada l'intent més important i influent de donar sentit al nacionalisme (Özkirimli 2000:128). Fins al punt que ha vist com es dedicaven multitud d'escriptors (i fins i tot llibres sencers<sup>189</sup>) exclusivament a qüestionar, revisar, criticar o millorar la seva proposta d'interpretació del fenomen. És a dir, que l'utilitzaven com a marc teòric de referència i en buscaven les virtuts i mancances explicatives. Una situació que és realment anòmla en les ciències socials (en les quals és poc comú sotmetre una teoria a una anàlisi contínua per tal de delimitar-ne l'abast explicatiu i molt menys a una refutació definitiva, sinó que més aviat es substitueixen més

<sup>189</sup> V. el recull de J.A. Hall (ed.): *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*, 1998.

per emoció que per certesa) i que reflecteix molt bé l'excelsitud de la seva teoria (J.A. Hall 1998:18).

Però Gellner va escriure sobre més temes a part del nacionalisme, de manera que per la seva obra general és considerat un dels pensadors més versàtils i més importants del segle XX dins del camp de les ciències socials. Com recordava Hann (1998:317), “*El interés de Ernest Gellner abarcó toda la historia humana. Cooperó con arqueólogos como Paul Mellars para investigar los orígenes de la sociedad humana; apoyó el trabajo de especialistas en cazadores-recolectores como James Woodburn, su colega durante muchos años en la London School of Economics; y él mismo llevó a cabo amplios trabajos de campo entre los grupos tribales de Marruecos. Pero sospecho que es mejor conocido por su trabajo sobre la transición a la sociedad industrial y, en particular, por su análisis de los vínculos entre industrialización y nacionalismo.*”

I aquí ens trobem, de nou, amb una altra paradoxa de la nostra disciplina. Si en el cas de Geertz ens trobàvem que la disciplina antropològica el tenia considerat com un dels principals antropòlegs de referència però no es tenia en compte la seva aportació a l'estudi del nacionalisme, en el cas de Gellner la situació és la contrària. Un autor que es considera que ha fet una proposta teòrica importantíssima per entendre l'estudi del nacionalisme, no ha estat prou reconegut dins de l'àmbit antropològic. I sovint ni reivindicat com a tal, deixant que se l'apropin, d'alguna manera, des de la sociologia<sup>190</sup>. La seva influència es fa evident en l'obra dels sociòlegs històrics i els teòrics socials anglosaxons - els quals han dedicat un important treball a l'anàlisi crítica del seu pensament<sup>191</sup>- mentre que passa en gran mesura desapercebuda en l'antropologia contemporània.

Les raons d'aquesta indiferència envers Gellner se m'escapen. Però una vegada més intentant entendre les contradiccions de la nostra disciplina, penso que pot ser el resultat de la combinació de diferents factors. Per una banda hi ha la pròpia biografia de Gellner, que

<sup>190</sup> Jo mateixa vaig ser víctima d'aquesta confusió quan al 1998, en el repàs a les teories del nacionalisme, vaig situar a Gellner al costat de Smith al capítol dedicat a la perspectiva sociològica. V. Clua (1998:156-172). Error que d'alguna manera aquest capítol i tota la tesi vol subsanar en reivindicar la participació de l'antropologia, especialment a través de la figura de Gellner, en el debat sobre el nacionalisme.

<sup>191</sup> V. J.A. Hall & Jarvie (eds), *The Social Philosophy of Ernest Gellner* (1996) i J.A. Hall (ed.), *Estado y nación. Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo* (2000[1998]).

no facilita encasellar-lo en una sola disciplina; més aviat al contrari. Gellner s'incorporà tard a l'antropologia, procedent (o fugint, com Lévi-Strauss) de la filosofia, una disciplina en la qual ja havia desenvolupat una sòlida carrera i de la qual ocupava una càtedra a la *London School of Economics*, després d'haver-hi esdevingut professor de *Philosophy, Logic and Scientific Method* al 1962. Durant aquesta fase de la seva carrera va aconseguir fama i notorietat entre els filòsofs, notablement a través del seu atac a l'idealisme lingüístic d'Òxford a l'obra *Words and Things* (1959). De segur que aquests fets han influït tant en la seva perspectiva interpretativa com en la manera com se l'ha situat dins de l'acadèmia.

En tot cas Gellner sempre combinà la seva passió per les idees amb un interès igualment intens en els constrenyiments pràctics i materials de la vida social. I durant els anys cinquanta descobrí l'antropologia i més específicament, l'estil d'observació empírica promocionada per Malinowski en les dècades d'entreguerres. Per ell l'antropologia fou una disciplina immensament excitant que li permeté perseguir realitats socials a través de fronteres culturals i temporals. Sembla que Gellner va trobar en l'objectivisme científic de l'antropologia molta més satisfacció que en l'estèril relativisme de la filosofia analítica del moment (Salazar 1996:224). Tal i com explicava el propi Gellner en una entrevista molt interessant que li feia John Davis tot just quatre anys abans de la seva mort, es va interessar per l'antropologia perquè *"I wanted to find out more about the real world. It was not merely mistaken philosophy, but any philosophy on its own was too abstract, and I wanted some intellectual activity with an empirical content. When I came to LSE it was quite an ideal place in which to observe the social sciences, and I fairly quickly came to the conclusion that social anthropology was the most interesting, and certainly also the one to which I was temperamentally the most suited. (...) The thing about anthropology was a combination of a contact with reality, interesting ideas, and a community of scholars producing comparable work and taking notice of each other. It really was a scholarly community."* (Davis 1991:66).

Gellner, doncs, va ser oficialment un filòsof que va treballar com a tal durant trenta-cinc anys en un departament de sociologia de la LSE, fins que al 1984 va esdevenir professor d'antropologia a Cambridge. De fet, ell mateix es considerava per igual tant un antropòleg com un filòsof, tot i que també reconeixia que no sempre els altres el percebien

de la mateixa manera: *"I've never felt fully incorporated in anthropology, to my regret. (...) I would have preferred to have been totally inside the tribe; but I'm glad to be tolerated, which is what it feels like."* (Davis 1991:67).

Un segon possible motiu d'aquesta dificultat per ser reconegut plenament en l'univers antropològic pot ser la manera com Gellner treballava, segurament a causa d'aquesta trajectòria vital i professional tant particular. Tot i ser hereu de la tradició social britànica clàssica transmesa a la LSE (admirava a Malinowski – que com ell també era un membre de la LSE reclutat del centre d'Europa<sup>192</sup> - i coneixia molt bé l'obra d'Evans-Pritchard), la seva obra no es basa precisament en el treball de camp etnogràfic, el qual no va practicar més enllà d'un estudi al Marroc als anys seixanta (i d'una breu estada d'un any a Moscou ja cap al final de la seva vida). Com afirma Salazar (1996:225), *"de la seva extensa obra només Saints of the Atlas (1969) pot ser considerada com una monografia clàssica d'estil malinowskià, i encara amb fortes matitzacions."* I malgrat que valorava les dades empíriques obtingudes en el treball de camp per sobre de tot, i que va guiar als seus estudiants en aquest sentit, *"yet he himself often preferred to be comparative, to theorise and to systematize. He was closer in some ways to the anthropology of Sir James Frazer than to that of Malinowski."* (Hann 1995a).

En general Gellner s'ha caracteritzat per una producció teòrica formulada des d'una perspectiva més aviat àmplia, més sociològica o fins i tot de la filosofia de les idees, que no pas antropològica. No en va gran part de la seva carrera la va passar exercint de filòsof en un departament de sociologia. Enlloc de basar les seves afirmacions en el treball etnogràfic o en la comparació etnològica els seus textos formulen propostes explicatives generals, molt sovint aplicant el model habitual de la sociologia de la contraposició de tipus de societats ideals, com feien Durkheim (amb l'oposició entre solidaritat orgànica versus solidaritat orgànica) o Tönnies (amb la seva oposició entre comunitat i societat). En el seu cas serà l'oposició entre la societat agrària religiosa versus la societat industrial científica, que esdevé la base de la seva explicació del nacionalisme. En definitiva, doncs, al llarg de la seva carrera Gellner sempre va mostrar la seva preferència per models ideals

---

<sup>192</sup> En el capítol dedicat als precedents antropològics ja hem fet referència a la reconeguda admiració que Gellner sentia per Malinowski, ja fos perquè es sentia identificat amb la seva experiència vital, pròxim a la seva metodologia o partidari de les seves posicions polítiques cosmopolites.

que poguessin posar a prova les seves estructures més que no pas per treballar amb la concreció empírica. Com ell mateix reconeixia, *“what is true is that I very much like neat, crisp models and try to pursue them, and would be very uncomfortable if I didn't have one. If there is a nice neat structure, then I am content, and if there isn't one then I feel guilty: this is true.”* (Davis 1991:71)

L'obra de Gellner s'ha caracteritzat també per utilitzar el pensament antropològic com a eina de discussió intel·lectual i per ser extremadament crític amb aquelles idees que considerava errònies. Va destacar per les seves polèmiques i dures crítiques dirigides tant a l'estructuralisme francès com al marxisme, el comunisme i la psicoanàlisi. Considerat un gran polemista, el ferotge to dels seus comentaris va fer-lo conegut i influent en altres camps de les ciències socials, traspasant així les fronteres entre disciplines. Tot plegat l'ha portat a ser definit com un filòsof i teòric social tant com un antropòleg (Barnard & Spencer 1996)

Finalment és possible que l'obra de Gellner s'hagi vist perjudicada per la situació general de crisi disciplinar en què es trobava l'antropologia social britànica justament quan ell hi participà (ja que, tot i el seu origen centreeuropeu, Gellner és principalment i per sobre de tot un acadèmic de la LSE). Kuper (2005) descriu com el predomini de la influència americana després de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial també afectà profundament a l'antropologia britànica, la qual estava per altra banda molt debilitada per les acusacions de col·laboracionisme amb l'imperialisme i per la pèrdua dels espais colonials de treball. En aquesta situació de desconcert fins i tot la poderosa tradició social britànica va sucumbir al discurs americà postmodern de la cultura, fins al punt de fer-los replantejar si encara es podien seguir anomenant científics socials.

La tesi de Kuper és que, malgrat tot, en aquest període de predomini culturalista americà la tradició de ciència social de l'antropologia social europea va sobreviure i fins i tot va florir. Però que ho feu principalment **fora** de l'antropologia oficial: *“Its leading figures were increasingly influential in wider debates on social theory, but at the same time they became marginal to the narrowing limits of the discipline.”* (Kuper 2005:61). En aquest situació es trobarien Pierre Bourdieu a França (que escollí fer la seva carrera

principal en la sociologia), Mary Douglas (a la qual pocs antropòlegs avui dia presten atenció), Fredrick Barth (que s'havia trobat "amb el peu canviat" amb els joves antropòlegs) i Jack Goody (que després de retirar-se de la presidència de Cambridge es va donar de baixa de la secció d'antropologia social de l'Acadèmia Britànica per afiliar-se a la secció de sociologia). I també Ernest Gellner, que va passar la majoria de la seva carrera en departaments de filosofia i ciència social.

Aquesta descripció de Kuper encaixa perfectament amb la posició dual en què crec que es situa la figura de Gellner: autor central en la teoria social del nacionalisme s'ha trobat ocupant una posició marginal dins de la disciplina antropològica. Aquesta situació d'exclusió disciplinar pot haver estat també el resultat de la seva manera d'entendre com calia fer antropologia en un moment en què l'entorn era poc propici a aquesta manera de pensar i treballar. La seva perspectiva va ser sempre fidel a la més estricta tradició científica objectivista: *"Gellner va mantenir sempre un estil de fer antropologia abans que tot clar i positiu (no positivista), d'ampla volada intel·lectual, d'una extraordinària agudesesa crítica però ben arrelat a la realitat dels fets i mogut sempre per la necessitat de trobar-ne una explicació racional. Gellner fou potser el darrer gran antropòleg de la Il·lustració."* (Salazar 1996:225, èmfasi seu). I és clar que aquesta perspectiva defensada per Gellner d'una antropologia objectivista que intentava teoritzar, sistematitzar i comparar, es trobava en una posició radicalment oposada de l'hermenèutica que envai l'antropologia (especialment l'americana), situant-lo fora de les tendències principals de la disciplina. Com afirma Hann (1995a), *"His excoriating attacks on the orthodoxies of his times made it difficult for him to be fully accepted into either of these academic communities [filosofia i antropologia social]. That suited him well enough: he seemed to enjoy leading a one-man crusade for critical rationalism, defending enlightenment universalism against the rising tides of idealism and relativism"*. Defensor del positivisme, l'empiricisme i cert racionalisme, fou un dur crític contra el relativisme i el postmodernisme que han dominat la disciplina de les últimes dècades. Erigint-se així, en un formidable opositor a la perspectiva interpretativista de Geertz, amb el qual va mantenir una dura polèmica al voltant del relativisme<sup>193</sup>. Possiblement aquesta ha estat la part de la

<sup>193</sup> Aquesta oposició relativisme/universalisme se suma als múltiples elements teòrics i metodològics que contraposaven aquests dos antropòlegs, europeu l'un, nord-americà l'altre, que s'han erigit com a dos exemples de dues maneres ben contraposades d'entendre el nacionalisme: la modernista de Gellner versus la

seva obra (especialment el llibre *Postmodernismo, razón y religión*, 1992) més coneguda i reconeguda des de l'antropologia social.

El propi Gellner era conscient de que nedava contracorrent: *“The paradox, the joke, is, having escaped from philosophy to anthropology partly, certainly not totally but partly, to escape from linguistic philosophy, I find in my old age that the thing I was escaping from is now almost dominating anthropology: the hermeneutic plague, as I call it, which is partly inspired by Wittgenstein, has become very influential recently in anthropology. I think it's as misguided in anthropology as it was in philosophy. It is ironic that it seems to be following me.”* (Davis 1991:66)

Aquest cúmul de circumstàncies doncs, podrien explicar perquè des de les ciències polítiques i socials (europees i americanes) es considera a Gellner una figura cabdal mentre que l'antropologia (l'europea, però molt especialment l'americana) en general l'ignora. Malgrat tot – i com sol passar - fou durant la seva inesperada mort el novembre de 1995 quan l'antropologia va intentar recuperar la figura de Gellner pel seu panteó particular: *“La desaparició d'Ernest Gellner suposa per a l'antropologia social contemporània la pèrdua d'una de les seves autoritats més prestigioses i a l'ensem més singulars. (...). La seva talla de veritable mètre à penser de l'antropologia social li assegura sens dubte un lloc d'honor en el santuari dels nostres avantpassats més venerables.”* (Salazar 1996:223)<sup>194</sup>

Una figura del calibre de Gellner, doncs, donaria per dedicar-li tota una tesi doctoral. No és l'objectiu d'aquest capítol abordar tota l'obra teòrica de Gellner al voltant del nacionalisme i les crítiques que ha rebut, donat que aquest exercici ja ha estat fet amb

---

primordialista de Geertz (malgrat que, com hem vist, en realitat Geertz no estava tant allunyat del modernisme). Resulta realment interessant contrastar les maneres ben diferents que tenien aquests dos antropòlegs d'entendre no sols el nacionalisme, sinó la pròpia disciplina antropològica. I el què és més interessant encara, contrastar aquestes mirades i pràctiques antropològiques tant diferents amb la seva trajectòria vital ja que, tot i procedir d'entorns biogràfics i intel·lectuals molt diferents, Gellner i Geertz presenten certes coincidències ben curioses. Nascuts ambdós amb un sol any de diferència (Gellner al 1925; Geertz al 1926), els dos lluitaren a la IIª Guerra Mundial, arribaren a l'antropologia procedents de la filosofia, feren treball de camp al Marroc als anys seixanta i ocuparen part de la seva obra a l'anàlisi de l'Islam. Com que aquest tipus d'anàlisi contrastada de la trajectòria vital dels dos autors es desvia considerablement dels objectius d'aquesta tesi, m'he limitat a oferir una mirada sinòptica de la trajectòria contrastada dels dos antropòlegs en forma d'annex al final de la tesi (v. Annex 1).

<sup>194</sup> V. també Guibernau (1996).



gran precisió per part d'altres<sup>195</sup>. Em limitaré doncs a intentar recollir fidelment la proposta teòrica de Gellner sobre el nacionalisme i a analitzar-la aplicant-li la mirada específicament antropològica que guia aquesta tesi. Per fer-ho començaré repassant el paper que va tenir el nacionalisme en la biografia i la bibliografia de Gellner per poder situar i entendre millor l'especificitat de la seva proposta teòrica. Posteriorment recolliré amb cert deteniment la seva teoria del nacionalisme tal com la va exposar per primera vegada al 1965, per complementar-la després amb les ampliacions, modificacions i canvis que hi va fer com a resposta als seus crítics en escrits posteriors.

M'interessa recollir de la manera més fidelment possible el pensament original de Gellner i seguir la seva evolució posterior per tres raons. Per una banda, comparteixo l'opinió del propi Gellner (que expressa en el seu "Replay to critics" del llibre de Hall i Jarvie 1996) de que molt sovint se li han fet crítiques injustes, en el sentit que responen a una mala interpretació de la seva teoria. Val la pena doncs, especificar exactament què va dir i què no va dir Gellner per avaluar el fonament de les crítiques que se li han fet i poder determinar quines d'elles són útils perquè mostren realment les debilitats de la seva proposta.

Per altra banda, Gellner fou un autor que va publicar moltíssim sobre el nacionalisme i en ser un tema que no va abandonar mai, al llarg del temps va anar re-elaborant la seva proposta inicial. En termes generals Gellner es va mantenir sempre ferm en la defensa de la seva teoria i no va modificar cap element essencial del seu argument explicatiu, però sí que féu algunes precisions i cap al final de la seva vida afegí algunes novetats a la primera proposta teòrica amb l'objectiu de millorar-la en resposta a les crítiques que havia rebut. Crec que aquests canvis han millorat alguns aspectes de la teoria, però que en d'altres potser l'han perjudicat, ja que algunes de les crítiques que se li han fet (com per exemple l'èmfasi posat en el concepte d'industrialització) són més aplicables als últims escrits que no pas en el primer. D'alguna manera, doncs, recollir amb més detall les

---

<sup>195</sup> Vegeu Smith (2000:67-100), Özkirimli (2000:127-143), Hall (eds.) (1998) i Hall & Jarvie (eds.) (1996). Però sobretot les aportacions d'O'Leary en ambdós reculls de Hall. O'Leary es pot considerar l'autor que amb més extensió i precisió ha analitzat el conjunt de l'obra de Gellner i que, des del meu punt de vista, dóna la visió més estrictament fidel al pensament de Gellner tal com apareix expressat en els seus textos.

seves primeres propostes ens permet retenir i fins i tot recuperar alguns dels elements més valuosos de la seva teoria que es poden haver perdut pel camí.

Finalment, m'interessa detallar la proposta de Gellner no sols perquè la seva obra s'ho mereix sinó perquè considero que ha estat l'únic autor que ha intentat realment explicar les causes de l'aparició del nacionalisme. I que el nucli central de la seva proposta teòrica encara és vàlid malgrat les crítiques que se li poden fer, esdevenint així la millor de les teories de què disposem per explicar el nacionalisme. Estic d'acord amb Hann (1998:318) quan afirma que els tipus ideals ahistòrics de Gellner són massa desencertats per explicar els contextos específics dels nacionalismes empírics però que són "bons per reflexionar". O com afirma Mouzelis (1998:219), la teoria de Gellner no és tant una teoria "substantiva" que pugui explicar el curs específic del desenvolupament dels diferents nacionalismes històrics sinó més aviat un útil marc conceptual "*con la ayuda del cual puede crecer el interés sobre cuestiones, e investigar de manera cultural e históricamente más específica y de modo más delimitado y contextualizado, aunque más comparativo, los desarrollos del nacionalismo en distintas partes del mundo.*" És a dir, que ens serveix com a instrument de partida, com a marc general des del qual poder investigar els diferents exemples històrics i poder arribar potser algun dia a la construcció d'aquestes anhelades teories substantives. Ara bé, tenir aquesta capacitat d'esdevenir el marc teòric de partida de la recerca és ja de per si tot un mèrit en una teoria (sobretot dins les ciències socials) i per això esdevé tant destacable l'obra de Gellner sobre el nacionalisme. I de fet, així és com l'utilitzo jo. Com que em serveix de base a la meua interpretació antropològica del nacionalisme i que exposaré en la part final de la tesi, crec que val la pena que li dediqui ara l'atenció que es mereix.

#### 4.2. Vida i obra d'Ernest Gellner

Com ja he dit, l'obra de Gellner és caracteritzada principalment per ser prolífica i coherent. La seva extensa obra<sup>196</sup>, tot i haver tractat temes tant diversos com l'Islam, el

---

<sup>196</sup> Veritablement es tracta d'una obra molt extensa. Aquí només faig referència als seus llibres més significatius. Es pot trobar el llistat exhaustiu de la seva producció compilada per I.C. Jarvie a la pàgina web

nacionalisme o el comunisme, està unida per un interès persistent per l'epistemologia i per una forta sensibilitat històrica (fets que ja es mostren a la seva primera crítica a la filosofia analítica de *Words and Things*, 1959). Però sobretot, i malgrat que aparentment semblen temes completament dispars, els tres àmbits que Gellner va treballar estan units per un punt en comú: el fet de tractar-se tots ells de sistemes de pensament tancats. La clau del conjunt del pensament de Gellner rau en l'anàlisi del món modern i de les teories cognitives i socials creades per explicar-lo. Des de diferents perspectives i a través de diferents temes relacionats Gellner intenta comprendre i explicar la modernitat, entesa principalment com l'aparició d'un sistema de pensament obert. Per tant, allò que uneix els diferents temes que treballa Gellner és que tots ells fan referència a sistemes de pensament tancat que estan funcionant en la societat moderna i vol veure com i per què. Cal conèixer aquest punt de partida de fons i quines implicacions té aquest canvi de sistemes de pensament (de tancats a oberts) per entendre la seva explicació del nacionalisme: *"The emergence of an open system in north-western Europe is very central to my interests –but there again I have to use secondary material. I think it is a central fact about the world, about the human condition. There have been transitions from societies based on a stable technology, a stable faith, hierarchical organization, cultural stratification, and all the rest of it to societies based upon economic growth, a kind of universal bribery fund with a commitment to secure material improvement. That involves an unstable occupational structure, which in turn involves a measure of egalitarianism, a homogeneous culture, because people have to communicate with each other, which involves nationalism. This is the enormous transition which I think is the central fact about our world."* (Davis 1991:69)

Així doncs, els temes que Gellner analitza (i que també critica durament) fan referència a sistemes de pensament tancat que exigeixen el compromís de la seva gent. Possiblement en l'opció d'analitzar sistemes de pensament tancat hi influïren directament elements de caràcter personal, tal com ell mateix reconeixia: *"As to closed systems, I suppose I have a horrified fascination with them, having been throughout my life deprived of convictions and faith. I have never gone through any period of conviction for any faith. People who have faith irritate me, fascinate me, and I would like to work out how they tick, certainly. Islam doesn't do anything for me because it is too distant, but Marxism and*

---

que li va dedicar l'ASEN a: <http://members.tripod.com/GellnerPage/Biblio.html>. També el llibre de Hall (1998:379-401) ofereix al final del volum una bibliografia dels escrits de Gellner sobre el nacionalisme.

*Freudianism were both part of the intellectual atmosphere in which I grew up. I never embraced either, but there was a persistent inner dialogue. And the same applies to Wittgenstein. Yes, it's a fatal mixture of fascination and horror.*" (Davis 1991:69)

I de segur que la seva biografia personal també va influir en l'elecció dels àmbits concrets que va analitzar i en la mirada que hi aplicà. Nascut a París al 1925 però criat des de ben petit a Praga en el si d'una família laica d'origen jueu, l'any 1939 van haver de fugir a Gran Bretanya per culpa de la invasió nazi de Txecoslovàquia. Després de la guerra (on va lluitar en les files de la Brigada txeca i amb el qual va desfilar en la victòria a Praga al 1945) va retornar a la seva enyorada ciutat i es va trobar que aquesta havia quedat sota el domini stalinista, de manera que se'n va tornar a estudiar i treballar a Londres (al Balliol College d'Oxford), on va passar la major part de la seva vida (primer vinculat al LSE i posteriorment a Cambridge). Quan al 1993, retirat de la Universitat de Cambridge retornà a la seva Praga natal per fundar i dirigir el *Centre for the Study of Nationalism* a la Central European University, la Txecoslovàquia comunista havia deixat pas a una Txèquia postcomunista pacíficament separada d'Eslovàquia. La Praga multiètnica que havia deixat als anys trenta (amb txecs, eslovacs, rutens, hongaresos, alemanys, jueus i gitanos) s'havia convertit als anys noranta en la capital d'un estat-nació on gairebé coincidien a la perfecció la unitat política i la unitat nacional.

D'alguna manera aquest passat contribueix a fer de Gellner un autor absolutament cosmopolita que, sense simpatitzar gens amb el nacionalisme com a doctrina (ja que visqué de petit l'antisemitisme de Praga i era molt conscient dels horrors que aquesta doctrina podia provocar), no en féu judicis morals sinó que intentà entendre'l com a fenomen social. Considerava que tenia una influència decisiva en el desenvolupament de la ciutadania moderna i que no tenia sentit negar-li el valor moral. "*Gellner understood nationalism so well partly because he was brought up in it, and returned home to it in the year of the Czech-Slovak split (of which he heartily approved).*" (Nairn 1995). A més a més el considerava necessari (funcional) i fins i tot positiu per al pel desenvolupament econòmic en la modernitat; el nacionalisme havia preservat la pluralitat en el món i, per tant, havia preservat també el liberalisme polític.

Deixant al marge la seva obra filosòfica inicial, el primer dels temes treballats per Gellner fou precisament l'anàlisi del nacionalisme i la modernitat. Un tema que va iniciar al 1964 en un capítol de l'obra *Thought and Change* i sobre el qual - a diferència de Geertz - no va deixar mai d'escriure. Fins al punt que la mort el va atrapar inesperadament al 1995 acabant d'enllestir un manuscrit sobre el tema que va ser publicat pòstumament al 1997 amb el títol de *Nationalism Observed*.

Paral·lelament a l'estudi del nacionalisme, Gellner també es va interessar per l'anàlisi del món islàmic. Les raons de la seva elecció, les explicava el mateix Gellner: "*There are one or two cases in my life where I anticipated things correctly. One of them was the coming of Stalinism in Soviet-dominated Eastern Europe. The other thing I foresaw, I think with greater clarity than some of my compatriots, was that the solution of the Jewish national predicament by the establishment of the state of Israel would lead to a dramatic, tragic, perhaps insoluble confrontation with the Muslim world. The least one could do was try to understand that world.*" (Davis 1991:66) Amb aquest objectiu amb ment (i amb l'afegit de les ganes que tenia de practicar muntanyisme, esport del qual era una gran aficionat), després de formar-se com a antropòleg va escollir fer el treball de camp a l'Atlas marroquí<sup>197</sup>. Durant els anys seixanta doncs, se'n va anar a estudiar el sistema de parentiu i l'ordre polític en un context tribal observant com s'expressaven en la vida d'un poble bereber. D'aquí sorgeix el llibre *Saints of the Atlas* (1969) i després tres amplis treballs sobre la societat islàmica que van atreure considerable atenció: *Arabs and Berbers* (1973), *Patrons and Saints* (1977) i *Muslim society* (1981).

Finalment Gellner expressà el seu interès per un altre tipus de sistemes de pensament, el marxisme i el comunisme, envers els quals era molt contrari (possiblement influït per la situació viscuda al seu país natal durant la Guerra Freda). Cap als anys setanta Gellner començà a interessar-se pels antropòlegs marxistes soviètics des de la perspectiva de la filosofia de la ciència. I canvià l'estudi de l'Islam (que s'estava posant difícil de

---

<sup>197</sup> L'elecció del Marroc com a espai d'investigació és un altre dels curiosos paral·lelismes que hi ha entre Geertz i Gellner. Ara bé, mentre Geertz arribà al Marroc un cop aquest ja havia assolit la seva independència, Gellner hi arribà tot just quan començava el principal conflicte franco-marroquí. Durant la seva primera visita s'inicià el conflicte armat amb una bomba al mercat de Casablanca que tingué repercussions indirectes a les muntanyes on ell estava fent el treball de camp (Davis 1991:67). Així mateix, mentre Geertz utilitza el cas del Marroc com a exemple per il·lustrar la seva interpretació sobre el nacionalisme, Gellner no el fa servir directament en la seva teoria.

practicar sobre el terreny per la seva condició d'occidental d'origen jueu) per l'Europa de l'Est (que en canvi, li era propici pel mateix tipus de raons personals).

De tota manera, el seu interès pels països que havien estat sota el bloc soviètic no va ser merament intel·lectual. Gellner va ser sempre un crític ferotge del comunisme i va estar molt interessat en el procés de transició a finals dels anys vuitanta del món comunista cap al capitalisme (*State and Society in Soviet Thought*, 1988). Passà un any a Moscou fent treball de camp a un nivell bastant informal, ja que la seva estada va coincidir precisament amb la caiguda del mur de Berlín (1989-90). O sigui que va viure de primera mà les transformacions de la perestroika soviètica en la seva transició envers una societat intel·lectualment oberta. Aquesta transició fou objecte d'anàlisi en l'últim llibre que va publicar en vida, *Conditions of Liberty* (1994) i era el tema que ocupava el seu interès intel·lectual quan va morir.

D'altra banda la relació de Gellner amb els països de l'òrbita comunista no es limità als escrits teòrics, sinó que treballà activament pel desenvolupament de contactes i intercanvis d'intel·lectuals occidentals amb científics socials dels països del Bloc de l'Est i de la Unió Soviètica. Això inclou el patrocini de l'antropologia soviètica a occident i sobretot, després de la seva jubilació com a cap del departament de Cambridge, el retorn a Praga al 1993 per dirigir un nou *Centre for the Study of Nationalism*, que formava part de la *Central European University* fundada per George Soros a la recent alliberada Europa post-comunista. Aquest centre serà una espècie d'alternativa (amb una aproximació modernista i molt més orientada a la integració dels països de l'Est) a l'ASEN, el centre d'estudis fundat a la LSE sota la forta influència de l'etnosimbolisme de Smith.

Ens trobem, doncs, davant d'un autor que d'alguna manera comença la seva vida professional quan s'inicia el sistema de blocs Est-Oest de l'Europa de postguerra i que mor quan aquest sistema s'acaba d'enfonsar inesperadament. A diferència de Geertz, doncs, no va tenir temps de veure exactament cap on anava aquest món post-comunista i postmodern, de manera que va haver d'incloure aquests canvis en forma d'una etapa o "zona horària" oberta i indefinida en les últimes tipologies que va elaborar per explicar el nacionalisme.

Però sobretot estem davant d'un autor contundent en les seves afirmacions, conegut per la rotunditat i agudesa de les seves crítiques i amb una perspectiva caracteritzada per la seva posició política com a liberal social demòcrata totalment contrari al marxisme i el comunisme. Salazar (1996:225) afirma que "*Gellner era un radical, un defensor radical de la llibertat, de la raó humana, del coneixement científic i d'un sa i genuïnament britànic common sense que el van fer combatre sempre tota metafísica especulativa o extremista*". En aquest sentit, ja fos que parlés de la filosofia política o del nacionalisme, la seva aproximació sempre portà les demandes d'universalitat implícites en aquestes ideologies cap el context històric i social de la seva producció, obrint el camí cap a una comparació més àmplia i unes anàlisis que havien de ser necessàriament històricament contextualitzades. No en va destacà per ser dels primers a denunciar la falsificació de les identitats culturals per part dels intel·lectuals (inclosos els etnògrafs) en el context dels moviments nacionals moderns. I va dedicar alguns dels seus assajos més interessants a les relacions entre els intel·lectuals i el món en què vivien. Un dels millors exemples n'és el llibre que va dedicar als pensadors i teòrics del nacionalisme, *Encounters with Nationalism* (1994). O el seu interès per relacionar a Wittgenstein i Malinowski a través del seu substrat comú vienès. Aquest va ser un dels seus últims temes de treball i va cristal·litzar en el seu darrer llibre publicat pòstumament, *Language and Solitud: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* (1998).

#### 4.3. La interpretació del nacionalisme de Gellner

Com ja he dit abans, l'interès de Gellner pel nacionalisme va començar molt aviat i fou un tema sobre el qual no va deixar mai d'escriure, generant un volum considerable de material escrit sobre el tema. Però a diferència d'altres autors també prolífics sobre el tema (com ara Smith) al llarg d'aquests escrits ha respost als seus crítics sense modificar essencialment la seva interpretació inicial del tema. "*En numerosos artículos y en cuatro libros Ernest Gellner, filósofo excepcionalmente brillante, fluido, prolífico e ingenioso, antropólogo, sociólogo y políglota polifacético elaboró relatos lúcidos y persuasivos acerca de por qué el nacionalismo es un componente necesario de la modernidad, y por*

*qué es el principio característico y más importante de legitimidad política.*" (O'Leary 1998:65)

La primera versió de la teoria del nacionalisme de Gellner aparegué en el capítol 7 del llibre *Thought and Change*, publicat al 1964. En aquell moment i possiblement d'acord amb la dinàmica general, que no tenia massa interès pel tema del nacionalisme, aquest escrit va passar força desapercebut. No va passar el mateix quan va tornar a parlar-ne, ara ja de manera extensa, en el llibre *Nations and Nationalism*, publicat al 1983, quan el tema ja estava patint una certa revolució acadèmica. Com explicava el seu fill, "*para su sorpresa, éste fue de todos sus libros el más célebre y más traducido*" (Gellner 1997:10), més que les obres on exposà tota la seva posició filosòfica o la seva visió panoràmica de la història humana. Després d'aquest llibre, Gellner seguiria ocupant-se del tema en multitud de textos i conferències (especialment quan es va traslladar a Praga al *Centre for the Study of Nationalism*). Entre tots ells en destacaré principalment 3 perquè crec que mostren molt bé l'evolució del pensament de Gellner sobre el nacionalisme. Per una banda hi hauria *Culture, Identity and Politics* (1987), un llibre que destaca pel capítol 2, on Gellner reprèn i resumeix amb molta precisió la seva visió del nacionalisme. I també perquè, tal com explicita el títol, hi desenvolupa la seva interpretació de la relació entre cultura i política, un dels elements a parer meu més valuosos de la proposta de Gellner, donat que aquesta relació és la clau per entendre i explicar el nacionalisme.

En segon lloc hi hauria el text "Replay to critics" (Gellner 1996a), que és la resposta de Gellner a les crítiques que se li fan en el llibre dedicat al seu pensament editat per Hall & Jarvie (1996) i que està incorporada al final del mateix llibre. El fet d'haver de respondre directament als comentaris que qüestionen part de la seva teoria l'obliga a reconèixer que té algunes limitacions i en intentar resoldre-les acaba proposant nous desenvolupaments de la teoria i oferint noves tipologies.

Aquests intents de millorar la seva proposta continuaran en diferents textos, com el que ofereix a la recopilació que edita Balakrishnan sota el títol, *Mapping the Nation* (Gellner 1996b). En aquest capítol Gellner pretén resoldre les dificultats que hi ha en fer encaixar el seu model de tipus-ideals de societat amb els casos nacionalistes històrics i per



això proposa marcar diferents zones de desenvolupament del nacionalisme a Europa i desenvolupa una tipologia a partir de la idea de “zones horàries” per explicar els diferents moments en què es produeix la seva aparició<sup>198</sup>. Aquestes noves tipologies apareixen definitivament formulades i complementades (amb un intent de posar més èmfasi en l'aspecte polític del nacionalisme que havia negligit en la primera versió de la teoria) en l'últim llibre que va escriure sobre el tema, *Nacionalismo* (1997). Aquest llibre també inclou el text d'una de les seves intervencions més celebrades: la conferència que amb el provocatiu títol “Tenen melic les nacions?” va pronunciar en el debat amb Anthony Smith organitzat a la Universitat de Warwick l'octubre de 1995, poc abans de la seva mort. Aquesta obra doncs, caracteritzada pel seu llenguatge clar i planer, ofereix l'última versió de la teoria de Gellner sobre l'origen i característiques del nacionalisme. I en ser publicada pòstumament ha estat considerada el seu testament intel·lectual sobre el tema.

#### 4.3.a. *Thought and Change*

Segons explica el seu fill David, la primera aproximació de Gellner al tema del nacionalisme fou producte de l'encontre que aquest tingué a la LSE amb Kedourie, el qual havia acabat de publicar el seu influent llibre, *Nationalism*, el 1960. En general Gellner compartia la perspectiva modernista de Kedourie, però no acceptava la seva premissa de fons de que el nacionalisme era un invent sociològicament contingent i històricament innecessari, produït per uns pensadors alemanys motivats per consideracions personals i sense el qual s'hauria pogut passar perfectament. Gellner creia fermament que les idees no guien el món i en conseqüència no podia acceptar un argument tan idealista. Així mateix la seva perspectiva sobre el nacionalisme estava influïda per la seva experiència vital amb el fenomen. “*La experiencia personal que mi padre tuvo de la Praga de su juventud fue lo que le llevó a discrepar de la teoría intelectualista de Kedourie sobre el nacionalismo. El nacionalismo no es simplemente una teoría errónea, que pueda ser rechazada y descartada; el nacionalismo fue y es aún una parte ineludible del mundo contemporáneo.*” (Gellner 1997:11). Ell havia crescut en una Praga multicultural i cosmopolita, amb dues cultures principals, la txeca i l'alemanya, amb uns pares d'origen jueu amb els quals

<sup>198</sup> I també hi fa una interessant crítica a Hroch, un dels autors que més respecta i amb el qual té forces punts de contacte.

parlava alemany, una germana i amics amb els quals parlava txec i un cunyat amb el qual parlava l'anglès que havia après a l'escola a Praga. Però tots ells van haver de fugir de la Txecoslovàquia ocupada i no tots ho van aconseguir. *“Estas circunstancias aleccionaron a mi padre sobre la naturaleza contingente del nacionalismo: las naciones no son algo dado, sino una creación de los Estados y los nacionalistas. Los individuos, a menudo, tienen que elegir entre diversos nacionalismos que compiten entre sí. Al mismo tiempo, mi padre, a diferencia de Kedourie, vio que el nacionalismo bajo una u otra forma es el destino inevitable del mundo moderno.”* (Gellner 1997:11-12)

Sota el títol explícit de “Nationalism”, Gellner dedicà un capítol del seu llibre, *Thought and Change* (1963:147-178) a intentar explicar aquest fenomen. Aquest text, doncs, ofereix la primera versió dels principals arguments decisius de la seva interpretació moderna del nacionalisme. Una de les virtuts del text – i que de seguida el van convertir en un referent - fou la manera com va denunciar la falsa “naturalitat” del nacionalisme que fins llavors, en termes generals, s’havia donat per assumida. L’argument ressalta l’historicitat del fenomen nacional (davant l’essencialisme més corrent) i té el valor de qüestionar que s’extrapolin conflictes i situacions pròpies de la societat industrial al conjunt de la història humana.

El punt de partida del text és la voluntat de demostrar que en realitat no sols els defensors sinó també els crítics del nacionalisme (tant els liberals com els marxistes) s’havien acabat creient el propi discurs nacionalista: assumint que posseir una nacionalitat era un fenomen normal i natural, el resultat lògic de la necessitat de la nació d’expressar-se políticament. Per Gellner és fàcil demostrar que el nacionalisme, lluny de ser un universal natural és una entitat nova i històricament rara, ja que en la major part de la història humana les unitats polítiques no han coincidit amb la nació. I el què és més important, aquesta situació tampoc era percebuda com un problema pels que la vivien.

Ara bé, a diferència de Kedourie, no creia que el nacionalisme fos sociològicament contingent. De manera que allò que és realment important i que guiava a Gellner és determinar quines són les circumstàncies històriques i profundament contextuals que han fet reeixir el pensament nacionalista. *“The truth is, on the contrary, that there is nothing*

*natural or universal about possessing a 'nationality'; and the supposition that a valid political criterion can only be set up in terms of it, far from being a natural or universal one, is historically an oddity. But: there are undoubtedly overwhelmingly powerful factors in the contemporary and recent social conditions which do make these suppositions, in those particulars conditions, natural and probably irresistible. The theoretical problem is to separate the quite spurious 'national' and 'natural' justifications and explanations of nationalism, from the genuine, time- and context-bound roots of it.*" (Gellner 1963:150-1, èmfasi seu). És a dir, pretén buscar una explicació del *per què* apareix i té èxit el nacionalisme en un moment històric determinat, i la recerca d'aquest objectiu ja el distingeix de moltes de les aproximacions merament descriptives al fenomen que s'havien fet fins llavors.

La base del seu argument és que el nacionalisme és el resultat de la modernitat i més concretament, el producte de la transició d'una societat simple a una moderna. Però sobretot (com queda molt ben explicat en el títol del següent llibre *Cultura, identidad y política*), del nou rol que ocupa la cultura en la societat moderna. Prenent la distinció que habitualment feia l'antropologia social britànica entre cultura i estructura i aplicant-la a l'oposició clàssica entre societats simples i societats modernes, determina que mentre en les primeres societats la cultura no és important per al seu funcionament, en les societats modernes la cultura esdevé estructuralment central. En les societats simples hi ha un tipus de relació inversa entre la importància de la cultura i l'estructura: com més estructurada és la societat, menys important és haver de compartir la mateixa cultura per al bon funcionament social. En canvi en les societats modernes l'home actua separat del seu rol i el pes de la comunicació es desplaça del context al propi discurs: el missatge entre les persones ha de ser intel·ligible fora del context, de manera que els símbols i el llenguatge emprat esdevenen crucials per a una bona comunicació social. "*Hence culture becomes of utmost importance –culture being, essentially, the manner in which one communicates, in the broadest sense. In simple societies culture is important, but its importance resides in the fact that it reinforces structure –the style of being and expression symbolizes, underlines the substance, the effective role, activities, relationships. In modern societies, culture does not so much underline structure: rather, it replaces it.*" (Gellner 1963:155)

Però la cultura no només reemplaça l'estructura. També esdevé el criteri de pertinença i d'obtenció dels moderns drets de ciutadania. En les societats simples els drets de pertinença al grup s'adquireixen (en una espècie d'escala de pertinences que va del nivell més local a àmbits més generals) per virtut d'ocupar un lloc donat en l'estructura social que no depèn de compartir la cultura. En la societat moderna en canvi, la ciutadania es posseeix directament i s'obté de la cultura<sup>199</sup>. Part de l'explicació del nacionalisme, doncs, descansa aquí: si la ciutadania depèn de la cultura se'n segueix que la lleialtat també s'expressi en aquest termes. Amb l'erosió de les estructures tradicionals i dels rols que definien la pertinença automàtica en les societats simples, i amb la mobilitat social i física que requereix la nova societat industrial, la cultura esdevé de la major importància per a la comunicació social: *"If a man is not firmly set in a social niche, whose relationship as it were endows him with his identity, he is obliged to carry his identity with him, in his whole style of conduct and expression: in other words, his 'culture' becomes his identity. And the classification of men by 'culture' is of course the classification by 'nationality'. It is for this reason that it now seems inherent in the very nature of things, that to be human means to have some nationality. In our particular social context, it is inherent in the nature of things."* (Gellner 1963:157, èmfasi seu).

Paral·lelament a aquest aspecte negatiu de l'erosió de l'estructura tradicional Gellner situa una raó positiva de la importància de la cultura: la importància en la societat moderna de l'alfabetització per assolir la plena ciutadania. Per crear un veritable ciutadà ara cal l'educació i cal també un Estat que gestioni i mantingui aquest sistema educatiu. D'alguna manera el nacionalisme esdevé la forma natural de lleialtat política perquè amb l'alfabetització universal<sup>200</sup> tots els individus hi esdevenen *clerks*<sup>201</sup>. I alhora això els limita a moure's horitzontalment, ja que estan limitats per la llengua específica nacional que els

<sup>199</sup> Cal comentar que aquí Gellner reconeix que en alguns casos hi pot haver unadi vergència entre la ciutadania legal i la "cultural" o real, discrepància que pot ser font de tensions internes.

<sup>200</sup> Ni aquí (ni en els seus altres textos escrits en un període més recent) Gellner no fa cap mena de referència a la històrica desigualtat de gènere en l'accés a l'alfabetització i en l'obtenció dels drets de ciutadania, fet que mostra l'androcentrisme tant del propi Gellner, com del món modern occidental on es crea el discurs nacionalista. I planteja alguns interrogants sobre la importància de l'escolarització en la creació del sentiment nacionalista i la seva força mobilitzadora en funció del gènere.

<sup>201</sup> La traducció literal del terme seria contable o secretari i s'usa habitualment per denominar als treballadors de "coll blanc", oficinistes o administradors. Juaristi ho tradueix per "*clérigos (entendido este último concepto en el sentido de depositarios de códigos y tradiciones escritas, cultas, netamente separadas del folklore oral y de los dialectos campesinos en las sociedades agrarias, prenacionales)*." (al pròleg de Hall 1998:13)

marca les fronteres, bloquejant la seva mobilitat. Per Gellner és molt important destacar aquest aspecte, ja que creu que en el fons el nacionalisme està basat en aquestes necessitats pràctiques i això és el que en realitat explica la seva força mobilitzadora. Com afirma en la frase que està reproduïda a l'inici d'aquest capítol, els homes no esdevenen nacionalistes per motius emocionals sinó per motius pràctics.

D'alguna manera aquesta part de l'argument de Gellner pretén explicar l'aparició del primer nacionalisme d'estat a Europa, en el qual l'estat pren la llengua vernacular i la converteix en llengua nacional i on l'existència d'una cultura folk genuïna prèvia ajuda a la formació del nacionalisme, perquè la continuïtat cultural facilita l'aprenentatge. Però en realitat no és imprescindible que hi hagi una cultura prèvia per a l'aparició del nacionalisme. Més aviat al contrari: quan més es remarca la cultura popular és justament quan aquests elements comencen a esdevenir artificials i innecessaris per al ciutadà modern escolaritzat. El rol dels sistemes educatius i dels mitjans lingüístics explicaria la necessitat de crear unitats de lleialtat modernes més grans que les unitats tradicionals i també perquè són unitats culturals: han de poder sostenir un sistema educatiu propi. Ara bé, al seu torn aquestes noves unitats de lleialtat (o nacions) solen ser més petites que les grans "civilitzacions de fe" pre-existents de l'era moderna, que d'alguna manera compatien un "llenguatge" que hauria pogut afavorir la creació d'una unitat política major. Hi ha d'haver doncs, algun mecanisme que expliqui l'aspecte divisor del nacionalisme, que apareix com a oposat a la tendència unificadora descrita anteriorment.

És aquí quan Gellner afegeix un segon factor a la teoria: a l'impacte de la modernització de les estructures tradicionals cal sumar-hi el fet que aquesta modernització es mou per onades successives que la difonen de manera desigual pel planeta: *"Essentially, nationalism is a phenomenon connected not so much with industrialisation or modernisation such, but with its uneven diffusion. The uneven impact of this wave generates a sharp social stratification which, unlike the stratifications of past societies, is (a) unhallowed by custom, and which has little to cause it to be accepted as in the nature of things, which (b) is not well protected by various social mechanisms, but on the contrary exists in a situation providing maximum opportunities and incentives for revolution and which (c) is remediable, and is seen to be remediable, by 'national' secession. Under these*

*circumstances, nationalism does become a natural phenomenon, one flowing fairly inescapably from the general situation.*" (Gellner 1963:166)

Per tant (i aquest argument és el que prendrà posteriorment Nairn), el nacionalisme divisor i o que reclama una nació "pròpia" es dona quan a aquesta situació de desigualtat econòmica s'hi suma una diferència cultural. És a dir, quan un grup reclama una nació diferent és perquè l'entrada a la nació dominant no és possible o és tant difícil que és més avantatjós (o almenys ho sembla) crear una nació pròpia. Aquesta situació es dona quan hi ha raons de tipus superficial (la dificultat de canviar els trets culturals bàsics o el color de la pell) que han estat escollits pel grup majoritari com a criteris per excloure'ls. I en aquest procés Gellner hi destaca la participació de dos col·lectius: el proletariat i la *intelligentsia*. Malgrat la divergència dels seus interessos, comparteixen aspectes culturals i es requereixen els dos estaments per a un moviment nacional efectiu. Contràriament al que afirma el marxisme, el proletariat no és solidari amb els que estan més endarrere, ans al contrari. Però ara el proletariat exclòs té com a líders un grup d'intel·lectuals que per la seva condició de minoria tampoc poden accedir als llocs reservats a la *intelligentsia* de la majoria i que guiaran el procés de reclamació nacionalista. Per això la cultura compartida o el color de la pell esdevé important: servirà com a element d'exclusió per part de la majoria i com a element d'identitat pels exclosos: "*Nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist – but it does need some pre-existing differentiating marks to work on, even if, as indicated, these are purely negative (i.e. consist of disqualifying marks from entry to privilege, without any positive similarity between those who share the disqualification and who are destined to form a new 'nation').*" (Gellner 1963:168)

I aquí apareix l'altra cita recollida a l'inici del capítol, on Gellner formula per primer cop la cèlebre inversió de causalitat que l'ha fet tant conegut: no són les aspiracions de les nacions les que creen el nacionalisme, sinó les aspiracions nacionalistes les que creen les nacions. Amb un gran paral·lelisme amb les idees sobre la identitat ètnica que exposarà pocs anys després Barth, Gellner planteja que no cal una gran diferència cultural perquè es produeixi una reivindicació nacional. Però també deixa molt clar que no sempre que hi ha una diferència cultural gran es produeix una reclamació nacional. El

nacionalisme és una força poderosa en el món modern però no és l'única i pot ser obstruït o facilitat per "circumstàncies especials". De manera que el moviment nacional no sempre té èxit i és impossible predir quan en tindrà i quan no.

En aquest sentit el text acaba amb l'advertiment de no confondre el nacionalisme (un fenomen històric particular amb característiques pròpies), amb tot tipus de lleialtat de grup o sentiment d'identitat; fenòmens més generals, si no universals. Sense negar la importància de la necessitat humana de pertinença, identificació i exclusió, es tracta de fenòmens diferents al nacionalisme i no ajuda gaire analitzar-los conjuntament (com hem vist que feia Connor). Reconeix que hi ha lleialtats pre-modernes similars a les unitats polítiques posteriors i que la cultura compartida prèvia pot ser un factor que faciliti la posterior unitat política, però recalca que la definició de la pertinença a la nació per la "cultura" és una noció absolutament moderna que cal explicar al marge dels fenòmens pre-moderns: "*This is a modern nation, and the yearning for it and the acceptance of it as a norm, requires a specific explanation, over and above any general theory of why men wish to or need to belong to groups and feel loyal to them.*" (Gellner 1963:173, èmfasi seu)

Una de les virtuts de la proposta de Gellner és que especifica amb molta claredat quin és el diferent paper que prenen, en aquest procés de transició, alguns dels distints grups socials implicats i quines són les raons (materials i històriques) que els converteixen en líders del procés. En aquest sentit recupera la importància que Kedourie concedia a la *intelligentsia* (un col·lectiu social que cada vegada prendrà més protagonisme en les anàlisis del nacionalisme); però li dóna un rol nou. La defineix com una categoria sociològica separada que no té res a veure amb les classes intel·lectuals en general. Es tracta d'una classe producte de la transició entre els dos models de societat i com a tal, és una classe alienada de la seva pròpia societat per l'educació que ha rebut. "*This precisely is the condition of 'transitional' societies: what is implicitly or explicitly admitted to be the best of education –in fact, western-type education- at the same time makes its recipient incapable of believing, feeling, acting in the traditional manner. (...) Education, in such a context, is in effect the accentuation, acceleration, of this perception, and the equipment of its possessor with a means of more clearly conceiving, and working towards, an alternative.*" (Gellner 1963:170). A diferència dels intel·lectuals de la societat tradicional

que ajuden a sostenir la societat, aquests “nous intel·lectuals” la refusen i s’erigeixen com els únics que poder guiar la nova societat moderna i governar-la. En aquest sentit és important destacar que en l’argument de Gellner – a diferència del pensament marxista – les elits creen el nacionalisme no només per causes d’interès purament econòmic o per obtenir crèdits polítics immediats, sinó a causa de les especials condicions generades pel context que tendeixen a amalgamar política i cultura en l’era moderna. L’aparició del nacionalisme no és només el resultat de la pura manipulació de classe sinó de les necessitats sociopolítiques generals (Smith 2000:79).

Aquesta situació d’agents “del canvi” de les elits es donà tant en els pensadors il·lustrats que “occidentalitzaren” Europa al segle XIX com en els nous líders que guiaren la independència al Tercer Món al segle XX. Tots aquests intel·lectuals s’enfronten al dilema d’haver d’escollir entre la racionalitat occidental i la tendència romàntica o *narodnik* (dilema que en gran mesura crec que es pot fer correspondre amb la distinció que establia Geertz entre epocalistes i essencialistes). Però segons Gellner es tracta d’un dilema espuri o superficial, ja que tots els moviments contenen alhora els dos elements (les dues cares de Janus que dirà Nairn): la defensa de la modernitat i l’ús de la cultura local tradicional<sup>202</sup>.

Amb aquesta proposta doncs, Gellner explica perquè les unitats modernes han de ser o són unitats culturals: una cultura compartida esdevé un fet indispensable donades les condicions econòmiques que porten al sistema social modern. Ara bé, a parer meu el que no explica tant bé és per què a més esdevé indispensable a nivell polític i com es dona el procés que transforma la cultura en la base de l’estructura política moderna. En aquest sentit el text de Gellner no és gens clar, ja que deixa bastant al marge la qüestió política i el paper directe de l’estat en tot aquest procés (més enllà de l’afirmació de que es necessita el poder d’un estat per sustentar el sistema educatiu que requereix la societat moderna). L’argument no fa cap referència al rol polític dels diversos grups socials implicats en el procés de transició i en la seva participació diferencial en la formació del nou model d’estat-nació modern que garanteix l’escolarització (o dit d’una altra manera, que té els mitjans per imposar un model de cultura i forçar a la resta de la població a assimilar-s’hi).

<sup>202</sup> Val la pena anotar breument aquí que Gellner cita a Worsley (1964) com a font que exemplifica com els intel·lectuals del món subdesenvolupat actuen com a occidentals encara que parlin com a *narodniks*.



Tampoc es parla de la relació entre ciutadania, nacionalitat i democràcia, tres conceptes polítics absolutament nous i que s'imposen en el sistema polític modern, en el qual hi ha un canvi qualitatiu importantíssim: la conversió dels individus de súbdits a ciutadans i la seva participació directa en la legitimació del sistema polític modern a través del sufragi (més o menys universal).

Precisament és en el concepte de ciutadania i, sobretot, amb la idea de nacionalitat on, a parer meu, l'argument inicial de Gellner té més problemes. Sobre aquest tema el text és força ambigu, com si Gellner acceptés implícitament el discurs nacionalista que naturalitza la pertinença política a través de la cultura. Afirmar que en la societat moderna es posseeix la ciutadania (legal) directament i que la ciutadania (real) és *òbviament* una qüestió de cultura: “*The real citizenship, which only receives its ratifications from passports, etc., is of course a matter of 'culture', of similarity in the tone of being, so to speak, of the manner of behaviour and expression, etc.*” (Gellner 1963:157, subratllat meu). En l'argument de Gellner no apareix per enlloc el paper de l'estat, que al cap i a la fi serà el que determini com i a qui dóna la nacionalitat, amb tota la sèrie de drets i deures que això implica. I sobretot no explica com s'arriba a la construcció en un moment històric concret de la pertinença social i política a partir de dos conceptes polítics nous: la ciutadania i la nacionalitat. Simplement la identitat cultural esdevé, *naturalment*, el criteri de classificació política, tal com apareixia en la cita reproduïda unes pàgines enrera: “*And the classification of men by 'culture' is of course the classification by 'nationality'. It is for this reason that it now seems inherent in the very nature of things, that to be human means to have some nationality. In our particular social context, it is inherent in the nature of things.*” (Gellner 1963:157, èmfasi seu, subratllat meu).

Segons es desprèn d'aquest fragment, sembla com si el procés anés “de baix a dalt”, com a resultat de la pròpia força de la cultura: la importància de la identitat cultural fa que automàticament es converteixi també en criteri de pertinença política. Però la classificació dels homes per la cultura és *naturalment* una classificació per la nacionalitat només una vegada s'ha acceptat i imposat el discurs nacionalista que defineix la pertinença política del ciutadà a la nació a través de la cultura; no pas *a priori*. L'argument de Gellner no deixa lloc per veure quins són els efectes polítics de la modernització en les relacions entre

els individus i l'estat, com si la pèrdua de legitimitat del sistema polític de la sobirania tradicional i el pas a un nou concepte polític de ciutadania no fos un procés històricament paral·lel que pot sobreposar-se a la identitat cultural que està prenent importància a nivell quotidià. I aquí el rol dels grups de poder i la seva capacitat de capir el rendiment polític que poden extreure de la importància que està prenent la identitat cultural per als individus és molt important. Així com el fet que hi pugui haver estaments socials pertanyents a cultures diferents que estiguin en pugna pel poder i que lluitin per imposar "ciutadanes legals" o per promoure "ciutadanes reals" diferents com a resposta a la que se'ls imposa des del poder.

En tot cas cal dir a favor de Gellner que en tot moment és conscient que està presentant un model teòric de tipus ideals. I reconeix que es tracta d'una teoria esquematitzada i simplificada que intenta captar el patró general subjacent del nacionalisme modern, però que no es pot aplicar als casos individuals sense afegir-hi detalls i modificacions (Gellner 1963:172). Però allò que fa realment important la tesi de Gellner és el fet que es tracta del primer autor capaç d'anar més enllà: no sols remarca la importància de la cultura sinó que proporciona una explicació de *per què* aquesta esdevé tan important en la modernitat. Lògicament la seva és una proposta summament suggeridora per als antropòlegs i potser per això tenim debilitat pel seu argument, ja que ens desafia a contrastar-lo amb les nostres pròpies hipòtesis.

#### 4.3.b. Nations & Nationalism

Com afirma O'Leary (1998:73) el primer text de Gellner sobre el nacionalisme va passar força desapercbut, "*quizá porque estaba condescientemente clasificada como una variante provinciana inglesa acerca de los temas de la escuela de la modernización pujante en la ciencia social estadounidense*". No hi ha dubte que amb aquesta proposta Gellner continuava la perspectiva modernitzadora que ja funcionava als anys seixanta. Però li donà una nova força i una nova perspectiva pel fet que intenta proporcionar una explicació de les causes del nacionalisme que va més enllà de ser simplement el resultat de l'efecte desestructurador de la modernitat. I sobretot, que situa el seu epicentre en el nou

paper que hi desenvolupa la cultura. A més, a diferència de les teories modernitzadores que habitualment es centaven a explicar el nacionalisme del Tercer Món, els seus arguments retornen l'atenció al seu origen europeu (tot i que també pot ser d'aplicació al que estava succeint als països subdesenvolupats). Però sobretot, mostrava una important diferència de pensament amb la principal figura de la teoria modernitzadora, Deutsch: mentre per aquest els mitjans de comunicació *difonen* la idea del nacionalisme, per Gellner els mitjans *creen* la idea del nacionalisme (independentment del missatge transmès), ja que la comunicació exigeix com a pre-requisit estar inclòs en el mateix grup cultural i es dirigeix *només* a la comunitat que entén el missatge<sup>203</sup>.

En tot cas el nom de Gellner començà a sonar amb força dins l'àmbit més general de les ciències socials dues dècades més tard de la publicació de *Thought and Change*. Serà doncs amb l'aparició al 1983 d'un llibre dedicat exclusivament al tema del nacionalisme, *Naciones y nacionalismo*, quan Gellner entrarà de ple en aquest camp teòric. Es tracta d'un llibre més ambiciós sociològicament, més innovador conceptualment i més prometedor empíricament (O'Leary 1998:74). Si bé el llibre no representa un canvi teòric major en l'explicació de l'origen del nacionalisme, presenta algunes novetats importants que pretenen resoldre algunes omissions i problemes que tenia la primera versió. Per una banda, hi ha una millor definició dels conceptes en joc (especialment els de cultura, nació i nacionalisme) i ara el vocabulari distingirà entre una cultura primària o no domesticada i una cultura avançada o "cultivada". Per altra banda el llibre s'estén en descriure millor les característiques dels dos models de societat ideal i el procés de transició entre les dues. I especialment intenta explicar els aspectes més disruptius del nacionalisme que havia negligit anteriorment (Llobera 1999:29), posant l'accent en la relació causal entre la industrialització i el sorgiment del nacionalisme.

En aquest sentit Gellner estableix amb més detall la seva filosofia de la història general de la humanitat (dividida en 3 grans etapes: pre-agrària, agrària i industrial) com una forma re-elaborada de materialisme històric, ja que cada fase està associada a un mode característic de producció i a les posicions que en cada una d'elles hi adquireixen la coerció, la cultura i el coneixement. El nacionalisme apareix com un fenomen característic del mode de producció

<sup>203</sup> A més Gellner no creia que fos tant fàcil assimilar la gent a un projecte de "construcció nacional" com proposava Deutsch.

industrial. D'aquesta manera en aquest llibre Gellner accentua molt més la importància del caràcter industrial que no pas la idea de modernització general que havia proposat anteriorment. I aquest èmfasi en la industrialització serà un dels elements sobre el qual més es recolzaran després alguns dels seus detractors (especialment els perennialistes) per criticar el modernisme de la seva teoria. Finalment el llibre amplia el model iniciat feia vint anys en proposar una tipologia que pretén esgotar tots els casos possibles d'aparició o frustració del nacionalisme.

Aquesta obra es complementà posteriorment amb *Cultura, identidad y política*<sup>204</sup>, on repeteix i amplia la seva tesi, convertint-se aquests dos llibres en una bona base per analitzar-la.

En aquestes obres Gellner continua el seu plantejament teòric que situa en primer pla la cultura i el seu rol com a element clau per entendre el fenomen nacionalista, però hi proclama de manera més contundent la modernitat del nacionalisme i la nació: la nació és el producte de la ideologia política nacionalista i apareix quan la comunitat de cultura compartida es vincula a una unitat política i reclama el dret a tenir un Estat propi. No n'hi ha prou amb tenir una cultura comuna o sumar-hi una voluntat (tal com defineixen normalment la nació les perspectives culturalista i voluntarista respectivament), sinó que aquesta cultura, font d'identificació dels homes, es converteix en nació quan esdevé l'única forma de legitimitat política. En definitiva doncs, la nació es defineix sols quan ha passat pel sedàs de la ideologia nacionalista. Aquest plantejament conjuga amb una claredat meridiana els dos elements que Gellner situa com la clau per entendre el nacionalisme: la correlació (sota certes condicions econòmiques) entre cultura i política i permet distingir la nació d'altres formes de comunitat i identitat pre-modernes.

Com ja he dit, en aquests llibres Gellner defineix amb més precisió el significat que atorga als conceptes teòrics que utilitza. El nacionalisme és explícitament descrit com un

---

<sup>204</sup> En realitat en aquest llibre, publicat al 1987, Gellner no pretén analitzar els canvis socials de l'era nacionalista sinó veure les teories i les reaccions provocades per tal canvi en els intel·lectuals del moment (com ara Malinowski, Arendt o Durkheim). I de fet recull textos publicats de manera dispersa en diferents publicacions. Un d'ells és el capítol 2, "El nacionalismo y las dos formas de cohesión en las sociedades complejas", un text que va publicar primer a *Proceedings of The British Academy*, 53:165-178 al 1983, gairebé al mateix temps que *Nations and Nationalism* i on ofereix de manera sintètica i clara la tesi plantejada en el llibre.

**principi polític** aparegut al segle XIX a Europa i és en aquest sentit restringit que l'analitza. Ara bé, encara que sigui un principi polític no li interessien les seves formulacions teòriques sinó investigar les causes socials que van fer necessària la seva aparició. Per això presta nul·la atenció al què diuen els seus ideòlegs, mostrant un menyspreu olímpic per la història de les idees nacionalistes i els seus pensadors; menyspreu que després serà fortament qüestionat per alguns crítics (v. Szporluk 1998). Gellner considera que la força del nacionalisme no depèn de les contribucions individuals dels seus pensadors, sinó d'uns condicionaments concrets que van més enllà dels individus particulars i són aquests elements els que pretén descobrir. En aquest sentit, malgrat que cada nacionalisme té els seus "pares de la pàtria" que són absolutament rellevants i l'obra dels quals es considera imprescindible i única per al país al qual defensen, en realitat tots els seus discursos s'assemblen molt. D'alguna manera aquests personatges particulars són contingents, són individus que donen cara i forma concreta a una figura genèrica, la de l'intel·lectual nacionalista, "patriota", que és resultat d'un fenomen que està per sobre d'ells. Són fruit d'un procés que en realitat no poden controlar ni dirigir, només orientar. D'aquí que, en contrast amb l'anàlisi del pensament nacionalista de Kedourie, consideri que es pot aprendre poc estudiant els seus "profetes" ja que les idees nacionalistes particulars són epifenomèniques<sup>205</sup>.

En tot cas en el llibre Gellner ofereix una primera definició del nacionalisme que és una de les més concises i clares que s'han escrit mai: "*Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la*

<sup>205</sup> O'Leary (1998:106) veu un prejudici cosmopolita en la renúncia de Gellner a analitzar la lectura de la doctrina nacionalista i afirma que, de forma incomprensible (sic), Gellner a compartir l'ànim antinacionalista de la intel·lectualitat europea posterior a l'holocaust nazi. Un cop coneguda la biografia de Gellner, no entenc perquè ho troba incomprensible (tot i que penso que Gellner mai va ser un antinacionalista radical). En tot cas haig de reconèixer que pel què fa a la renúncia de Gellner d'estudiar el pensament dels nacionalistes estic bàsicament d'acord amb ell de que no és necessari per al seu projecte teòric. És cert que l'estudi dels escrits dels "pensadors nacionalistes" és bàsic per entendre els diferents discursos que s'han esgrimit en cada nacionalisme concret i que l'estudi de qualsevol moviment nacionalista específic no pot fer-se sense tenir en compte quins han estat els seus autors i quines imatges i símbols han servit per definir el seu perfil "nacional" particular. Ara bé, malgrat les diferències d'orientació política (especialment entre nacionalismes conservadors o progressistes), el cert és que en una teoria del "nacionalisme-en-general" no és necessari fer aquesta lectura dels clàssics. Malgrat que cadascun d'ells és considerat una figura única, irrepetible i imprescindible dins de les seves nacions, la lectura dels textos ens mostra com els arguments, les imatges i fins i tot els significats atribuïts als símbols, són molt semblants per no dir idèntics entre els diferents discursos nacionalistes; pintats, això sí, cadascun amb els seus colors nacionals particulars. I no és estrany, si pensem que la construcció del marc ideològic està responent a unes condicions socioeconòmiques i polítiques generals i compartides per tots ells. De manera que les grans figures de la pàtria esdevenen els noms particulars d'unes figures epifenomèniques que personifiquen el rol de les classes socials que van protagonitzar el procés històric de desenvolupament del nacionalisme.

*política. (...) Para decirlo en pocas palabras, el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente - posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general - que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un estado dado.*" (Gellner 1983:13-14). És a dir, el principi polític es pot resumir en el lema "cada Estat, una cultura" (que es pot expressar en aquest ordre o en l'invers). Un lema que recull de manera sintètica la clau per entendre el nacionalisme: la relació entre cultura i política. Aquest principi polític es pot expressar com a sentiment (que serà d'enuig si es viola el principi i de satisfacció si es realitza) o com a moviment (que obra impulsat per un sentiment d'aquest tipus). Aquesta distinció entre principi, sentiment i moviment és important i la recolliré més endavant en la proposta d'anàlisi que proposaré en les conclusions de la tesi. En tot cas li permet a Gellner fer una aproximació des de la perspectiva del principi polític, deixant fora els altres dos aspectes sobre els quals han treballat altres estudiosos del nacionalisme.

Repetint (i en alguns aspectes desenvolupant amb més detall) els seus arguments originals, Gellner afirma que aquest principi polític es genera com a resultat de la transició que es produeix al canviar d'una societat agrària avançada a una societat industrial; transició que situa la cultura a primer terme. Utilitza un concepte de cultura com a mode de comunicació i conducta distint d'una comunitat donada i el defineix de la següent manera: "*entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.*" (Gellner 1983:20). Citant explícitament a Radcliffe-Brown, parteix de la contraposició que aquest féu entre cultura i estructura per desenvolupar la seva proposta. Però en fa un ús clarament diferent, ja que combina els dos elements de forma que es complementen: "*Pero la argumentación afirma que la esencia de este particular cambio estructural es precisamente que durante él el rol de la cultura misma en la sociedad cambia profundamente. No es cuestión de reemplazar una cultura (un sistema de señales) por otra; aquí se trata de un cambio estructural que lleva a una manera enteramente nueva de usar la cultura.*" (Gellner 1987:24)

L'argument doncs, continua descansant en l'oposició de dues estructures socials diferents, de dos models de societat que Gellner descriu com a tipus ideals, com dos pols d'un continu. L'element clau és el pas d'una societat a l'altra que converteix la cultura en un

element imprescindible per a la vida i la identitat de l'home modern, fent necessària la seva protecció per part del poder. Però ara posa molt més l'accent en que és la lògica de la industrialització (i la nova divisió del treball que implica) la que requereix d'una cultura, una llengua i un codi cultural compartits i extensos, que fan imprescindible una educació generalitzada i homogènia de la qual sols se'n pot fer càrrec un govern centralitzat: l'estat.

Gellner detalla molt més les característiques d'aquesta societat industrial i les seves expectatives de creixement econòmic i millorament continuat. Estem davant d'un nou ordre social que genera noves formes de relació entre l'individu, la identitat cultural i l'estat, requerint d'un nou tipus de legitimació moral i política. *“Lo que caracteriza la región dentro de la cual el nacionalismo llegó a ser el principio político fundamental es el hecho de que se produjo allí un profundo y permanente cambio en el modo de organizarse la sociedad, un cambio que hace anónimas, internamente fluidas, bastante indiferenciadas y culturalmente homogéneas a las comunidades, que se manifiestan entonces como las únicas depositarias legítimas de la autoridad política.”* (Gellner 1987:20-21).

Un dels elements més importants del procés de transició cap a la societat industrial és el pas de convertir una cultura primària (o salvatge) a alta cultura (o cultivada). Hi ha hagut un canvi qualitatiu en el treball, que ja no serà una feina física sinó semàntica: la manipulació de gent i missatges, no de coses. En gran mesura la societat industrial es basa en la possibilitat de comunicar-se de manera abstracta amb altres persones físicament separades, de manera que la cultura es converteix en el mode comú necessari per sobreviure. Tothom ha de respirar la mateixa cultura, que ha de ser desenvolupada i escrita. En aquest context, la cultura que a l'home agrari li passava desapercibuda, es fa imprescindible per a l'home industrial, esdevé l'essència de la pròpia identitat i dignitat, el factor que possibilita la comunicació i l'accés a la plena ciutadania i la participació social: *“De manera que la cultura, que antes era algo así como el aire que respiraban los hombres y del cual éstos rara vez tenían conciencia, se convierte de pronto en algo perceptible e importante. La cultura extranjera se hace amenazadora. La cultura, como la escritura, se hace ahora visible y es una fuente de orgullo y de placer que hay que valorar. Así nace la edad del nacionalismo.”* (Gellner 1987:27)

La llengua i la cultura esdevenen objecte de culte i es reclama el suport de l'estat per protegir-les. En aquesta nova societat de masses anònimes, desapareixen els grups d'identificació intermedis i l'individu es remet directament a la cultura comuna i a l'estat que la protegeix. Mentre que pel camperol el seu món és més estret que la seva cultura, per l'home industrial els límits de la cultura en que serà educat són els límits del món en què moral i professionalment sabrà viure. Aquesta nova dimensió del treball precisa d'una educació genèrica compartida per tots els individus. És a dir, es converteix en norma d'obligat compliment proporcionar una exoeducació que complementa, sense substituir-la, l'aculturació local. És aquí on es vinculen estretament cultura i política, ja que l'estat és l'únic que pot monopolitzar legítimament l'educació i controlar-la: no hi pot haver altres formes menors o alternatives d'educació i cultura. *“Una cultura avanzada impregna toda la sociedad, la determina y necesita el apoyo de una política. Ese es el secreto del nacionalismo.”* (Gellner 1983:33, subratllat seu).

D'aquesta manera el principi nacionalista es genera en aquesta transició a la societat industrial, ja que es pretén fer coincidir la nació amb l'estat. I aquí Gellner implícitament distingeix dos processos diferents. Per una banda hi hauria el procés “normal” i més comú en el qual l'estat assumeix la cultura desenvolupada de la classe dominant i la imposa com a cultura única, fent desaparèixer la diversitat cultural que fins aleshores hi havia a l'interior de les seves fronteres. L'ideal polític de fer encaixar les fronteres polítiques i culturals implica la reducció de la diversitat cultural agrària a una sola cultura desenvolupada dominant: *“No todas las antiguas culturas, para no hablar de todas las antiguas sutilezas y matices, pueden sobrevivir en el mundo moderno. Hubo demasiadas de esas culturas. Sólo algunas sobreviven y adquieren un nuevo apuntalamiento fundado en la alfabetización y así llegan a ser claramente definidas. Los nuevos colores étnicos primarios, unos pocos por su número y claramente diferenciados entre sí, son a menudo elegidos por quienes se adhieren a ellos y quienes luego proceden a internalizarlos profundamente.”* (Gellner 1987:28)

El procés de construcció nacional va absorbint a través del sistema educatiu les poblacions més perifèriques que s'assimilen a la cultura dominant per millorar la seva situació social i laboral. I l'homogeneïtzació cultural genera una consciència nacional. El nacionalisme estatal no dubta en manipular la història (a través del record i l'oblit, tal com ens descrivia



Renan<sup>206</sup>, es genera un passat compartit que vincula als homes) o els símbols, començant per la selecció de la cultura desenvolupada i el seu reforç amb l'alfabetització. L'estat fa un ús obert de la cultura com a símbol de la unitat política i cultural i de l'homogeneïtat per crear un sentit de solidaritat, mobilitat i continuïtat. El nacionalisme pren les cultures preexistents i les converteix en nacions, a vegades les inventa i sovint les elimina. Però Gellner deixa ben clar (fent una crítica directa als plantejaments de Kedourie) que aquesta manipulació ideològica té profundes arrels socials i no s'ha de caure en l'error de considerar que el nacionalisme és simplement una manipulació voluntària o un accident històric<sup>207</sup>. Encara que els símbols culturals defensats s'hagin escollit arbitràriament o fins i tot s'hagin inventat, el nacionalisme no és contingent i no es pot negar fàcilment. Les condicions del seu sorgiment són reals i reconèixer l'aspecte creatiu del nacionalisme no significa que aquest sigui simplement un artifici ideològic dels pensadors europeus sense importància, fruit del ressentiment o d'un error ideològic. Es tracta d'una realitat ineludible, que depèn d'unes condicions socials molt concretes i que utilitza una herència cultural concreta.

La mida i èxit d'una nació depèn de la resposta de les cultures preexistents. Quan la classe dominant és considerada estrangera i es lluita en contra seu és quan sorgeix el principi nacionalista que reclama un estat propi. I especialment sorgeix quan les diferències culturals coincideixen amb les diferències econòmiques, que és bàsicament el motiu que explicava el nacionalisme en el seu primer escrit de 1964. Afirmar Gellner que les revolucions nacionals passen allà on les diferències culturals i de classe es sobreposen. Es tracta de dos factors que per separat són ineficaços però la seva suma té un vertader potencial revolucionari. En moments anteriors de la història també hi ha hagut diferències culturals, però aquestes diferències sols acaben en reivindicacions nacionalistes sota l'impacte de la industrialització i les seves condicions socioeconòmiques. Quan hi ha una polarització de les contradiccions materials i les diferències de nacionalitat és quan es dona una situació explosiva.

---

<sup>206</sup> Cal dir que Gellner és un dels autors que més analitza als clàssics que l'han precedit, usant les seves aportacions més vàlides. De tots ells destaca l'aportació de Renan respecte a l'ús nacionalista de la història. També utilitza la noció de racionalitat de Weber com a base de la societat industrial. En canvi als marxistes i a Adam Smith els rebutja per excessivament deterministes econòmics.

<sup>207</sup> Gellner és especialment crític amb la visió voluntarista de Kedourie segons la qual el nacionalisme imposa l'homogeneïtat pel triomf de la voluntat. El nacionalisme per Gellner no imposa la homogeneïtat degut a una política cultural premeditada sinó que sols reflecteix una obligació objectiva i inevitable d'homogeneïtat que acaba aflorant en forma de nacionalisme.

Un dels elements que destaca del llibre de Gellner és que amplia la teoria elaborant una tipologia de les situacions socials que generen o frustren l'aparició del nacionalisme. Tenint en compte els elements que al seu parer són fonamentals en la formació de la societat moderna, Gellner estableix un quadre que destaca per la seva simplicitat, ja que resulta de la combinació de 3 factors: quin grup té el control del poder (P i -P), qui té accés a l'educació moderna (E i -E) i si es comparteix o no una cultura homogènia (A/A o A/B)<sup>208</sup>. La combinació d'aquests diferents factors proporciona un quadre de 8 situacions possibles, de les quals només 3 (la situació 2, la 4 i la 6) engendren el nacionalisme.

	P	~P	
	E	~E	
1	A	A	industrialismo temprano sin catalizador étnico
2	A	B	nacionalismo «Habsburgo» (y puntos este y sur)
	E	E	
3	A	A	industrialismo homogéneo maduro
4	A	B	nacionalismo occidental liberal clásico
	~E	E	
5	A	A	situación revolucionaria decembrista, pero no nacionalista
6	A	B	nacionalismo de diáspora
	~E	~E	
7	A	A	situación prenacionalista atípica
8	A	B	situación prenacionalista típica

FIG. 2.—Tipología de situaciones sociales que engendran y frustran el nacionalismo.  
~ significa negación, ausencia. P significa poder, E acceso al nuevo estilo de educación, y A y B designan culturas individuales. Cada línea numerada representa una posible situación; una línea que contenga las letras A y B muestra una situación en la que dos culturas coexisten en un mismo territorio, y una línea con A y A significa homogeneidad cultural en un territorio similar. Si A o B aparecen debajo de E y/o de P, el grupo cultural en cuestión tiene acceso a la educación o al poder; si aparecen debajo de ~E o ~P, carece de tal acceso. La situación del grupo dado está indicada por la E más cercana y la P que está encima.

(Font: Gellner 1983:124)

En els casos en què no hi ha diferència cultural poden sorgir conflictes de tot tipus, però no el nacionalisme, que no té on arrelar. El model prediu un conflicte vertical entre

<sup>208</sup> Gellner planteja només dues situacions, societats monoculturals o biculturals, ja que considera que per a l'anàlisi és indiferent que hi hagi dues o més cultures.

diferents estrats horitzontals sols en els casos on allò “ètnic” és visible i accentua les diferències que ja hi ha. Sobretot quan s’inhibeix el lliure flux de persones a través de les difuses línies que informen l’estratificació social. Els casos nacionalistes es corresponen als dos models que ja hem descrit (nacionalisme d’Estat homogeneïtzador i nacionalisme sense Estat secessionista) al quals caldria sumar-hi una variant singular, el nacionalisme de diàspora (on el grup culturalment diferent i sense accés al poder és el que té accés a l’educació), pocs cops tinguda en compte<sup>209</sup>.

La tipologia, afirma O’Leary (1998:80), descansa sobre una teoria del conflicte social dirigida explícitament contra les propostes marxistes, ja que prediu el conflicte quan es combinin les següents variables: diferències ètniques visibles, accés a l’educació, accés al poder i sobretot, quan s’inhibeixi el lliure fluir dels individus. Part de l’argument de Gellner es concentra justament en descriure aquestes situacions de resistència entròpica: quan hi ha un bloqueig de la mobilitat lligat a trets ètnics o diacrítics (diferència física o d’hàbits religiosos o culturals molt visibles)<sup>210</sup>.

En tot cas, la conclusió final de Gellner és que, si bé és difícil predir quines cultures tindran èxit en assolir un nacionalisme triomfant i quines no, de totes les combinacions possibles molts pocs casos porten finalment a un procés nacionalista<sup>211</sup>. D’aquesta manera, doncs, donat el potencial nacionalista marcat per la presència de més de 8.000 llengües al món, sembla que el nacionalisme és més aviat un fenomen dèbil, amb una efectivitat molt baixa. No obstant cal tenir en compte que la tipologia de Gellner està elaborada pensant més

<sup>209</sup> En aquest sentit cal denunciar la falsedat de crítiques com la de Connor (1998:147), que afirma que el model economicista de Gellner no explicaria casos com el basc o el català, en els quals el grup que fa la reclamació nacionalista no està precisament en una posició econòmicament dèbil, sinó tot el contrari. Com es pot veure clarament en la taula, l’argument de Gellner no s’aplica només als casos de desigualtat econòmica, sinó que fa referència justament al factor polític: tenir o no tenir el poder quan es té accés a l’educació. I de fet a *Thought and Change* (1963:168) ja plantejava que es podien donar casos on els que estan econòmicament més avançats no tenen el poder polític.

<sup>210</sup> En aquest aspecte O’Leary considera que la teoria de Gellner no es compagina bé amb el constructivisme que exhibia a *Thought and Change*. Gellner admet que els elements que limiten l’entropia poden ser més o menys construïts, però afirma que només es poden inventar si responen a una noció de naturalitat que ja sigui usual en la societat.

<sup>211</sup> O’Leary ha argumentat que la teoria de Gellner té més capacitat predictiva del que ell mateix reconeixia i que només caldria tenir en compte 2 criteris (tenir o no tenir una cultura avançada i tenir una mida econòmica suficient per mantenir el sistema educatiu) per predir quines “nacions” podien assolir l’èxit i quines no: “*Si esto es así, entonces el número de pueblos potencialmente nacionalistas en vísperas de la modernidad era probablemente bastante menor que 8.000 [llengües parlades al món]. Esta cuestión es solucionable a través de investigaciones apropiadas de datos demográficos y antropológicos.*” (O’Leary 1998:95, èmfasi seu).

en els “conflictes” nacionals (de tipus secessionista o irredentista) que no les formes nacionals dels estats (l’anomenat “nacionalisme banal” per Billig o “nacionalisme oficial” per Anderson). Només així s’entén que tracti el cas nº 3 (“l’industrialisme homogeni madur”) com un cas “no nacionalista”.

En definitiva doncs, l’obra de Gellner deixa ben clar que el nacionalisme no és ni natural, ni una aberració ideològica, ni un camí erroni de les classes obreres, ni la resurrecció de forces atàviques, ni el fruit del paper de la comunicació, ni el resultat de càlculs individuals sobre beneficis materials o de promoció social. Ni té arrels en la psique humana, tot i que Gellner reconeix una necessitat d’identificació amb un grup i una al·lèrgia individual i col·lectiva a l’anonimat. Si anomenem patriotisme a aquesta necessitat d’un marc d’identificació social, *“una cierta dosis de patriotismo forma realmente parte perenne de la vida humana”* (Gellner 1987:176). Ara bé el nacionalisme seria una classe molt concreta de patriotisme que impera sols en les condicions socials del món modern, i aquestes condicions són les que cal investigar. Si hi ha cert psicologisme en la idea que la cultura esdevé primordial en l’individu industrial perquè no té nivells intermedis d’identificació entre aquest i l’estat, Gellner el relega a una posició secundària: el fet que la cultura esdevingui nacional només té a veure amb l’estat i els condicionants socials.

#### 4.4. Crítiques rebudes i resposta de Gellner

El què és segur és que aquest llibre de Gellner no va passar desapercbut, ans al contrari. Ell i Kedourie es van convertir en els pioners de l’aproximació modernista i gràcies a la seva influència aquesta esdevindrà l’ortodòxia dominant fins a principis dels anys vuitanta (Özkirimli 2000:52). Ara bé, tot i generar una àmplia corrent modernista que en general sosté i confirma els seus arguments, també va rebre forces crítiques, fins i tot per part d’autors que s’enquaden en el bàndol modernista.

La veritat és que en termes generals la proposta de Gellner és brillant, de les millors que s’han escrit sobre el nacionalisme. El seu és un argument clar, coherent i convincent, que atreu sobretot per la seva simplicitat, ja que explica amb claredat un fenomen de per sí

complex com és el nacionalisme. Però aquest també pot ser un dels seus principals defectes, ja que al final hom té la impressió que es troba davant una bona descripció de l'esquelet fonamental dels fets, però que manca omplir-lo amb els elements de la història, la filosofia política i l'antropologia. I de fet per aquí van algunes de les crítiques que se li han fet. He intentat agrupar-les en quatre apartats temàtics: la crítica al seu funcionalisme teleològic; el problema del marc històric; l'excessiu economicisme del seu plantejament i la falta de desenvolupament de l'element polític. Les respostes a aquestes crítiques les va fer Gellner en diferents textos, però les més importants es troben, tal com ja he dit abans, a "Replay to critics" (Gellner 1996a) i a *Nacionalismo* (1997).

#### 4.4.a. *El funcionalisme de la teoria gellneriana*

Per una banda s'ha criticat la teoria de Gellner pel descarat funcionalisme teleològic del seu argument que "*es característico del materialismo histórico y disculpable en un antropólogo social, pero aceptado con menos facilidad por los especialistas en ciencias sociales comprometidos con explicaciones causales o el individualismo metodológico.*" (O'Leary 1998:82). Segons aquesta crítica Gellner intenta explicar el nacionalisme en base a les conseqüències que aquest genera.

Laitin (1998:186), per exemple, l'acusa d'adoptar una lògica d'explicació funcionalista en afirmar que la necessitat d'homogeneïtat lingüística i social de la revolució industrial és la causa del nacionalisme. Gellner estableix un vincle funcional en la relació entre nacionalisme i industrialització quan afirma que les necessitats de la societat industrial provoquen el nacionalisme, però sobretot amb la idea que l'homogeneïtat nacional possibilita el desenvolupament econòmic i polític en la societat moderna. L'argument subratlla la funcionalitat d'una cultura compartida per a l'actuació de la burocràcia i l'organització del treball modern. Però que el nacionalisme sigui funcional no significa que aquesta en sigui la causa. Com afirma Breuilly (1982:419), les diferents teories suggereixen moltes funcions que sembla que pot cobrir el nacionalisme i com que no hi ha una interpretació universalment acceptada de quina/es són les essencials, no té sentit explicar el nacionalisme en termes de la suposada funció que compleix.

O'Leary també planteja una visió fortament funcionalista de l'argument de Gellner, segons el qual el nacionalisme és un efecte de la industrialització que pot ser beneficiós per a la modernització dels estats però que no és intencionat per part dels autors que produeixen la modernització ni els agents reconeixen aquesta relació causal entre nacionalisme i modernitat. El nacionalisme mantindria funcionalment la modernització mitjançant una espiral de retroalimentació que opera a través de les accions dels estats que es modernitzen: *“Así formulado, el argumento de Gellner mostraría los vicios del razonamiento funcionalista, en el que los sucesos y los procesos ocurren totalmente, o en su mayor parte, más allá del entendimiento de los agentes humanos, en el que las consecuencias preceden a las causas y en el que los indicios provocan que entidades supraindividuales y holísticas sean tácitamente invocadas para realizar la labor de explicación.”* (O'Leary 1998:84)

En l'explicació de Gellner, doncs, manca explicar la deliberada intencionalitat dels individus i grups clau en el procés, de manera que de fet està subestimant la racionalitat humana i la capacitat d'acció i resposta dels individus. Per Laitin (1998:189-90) caldria omplir la macroteoria gellneriana explicant els mecanismes a través dels quals els actors no especificats (minories, estats, territoris, classes) responen a un micronivell a les forces macrohistòriques (industrialització i modernització). La proposta de O'Leary, per altra banda, és reconstruir l'argument de Gellner d'una manera no-funcionalista negant el punt que diu que els agents no reconeixen la relació causal. I això es pot fer proposant una explicació “de filtre” a la teoria: les elits modernitzadores reconeixerien el poder modernitzador del nacionalisme i les seves conseqüències beneficioses i això explicaria la seva difusió política. I hi hauria exemples històrics que subratllarien aquesta acció activa de les elits.

Però com afirma el mateix O'Leary, aquesta explicació “filtre” evita el funcionalisme però segueix essent vulnerable en alguns àmbits. Potser el filtre “real” que explicaria millor les accions de les elits sigui l'èxit militar o la seguretat geopolítica més que no pas l'èxit econòmic: *“Por tanto, la relación histórica entre nacionalismo, modernización e industrialización puede haber sido más indirecta y espontánea de lo sugerido por la teoría de Gellner, y puede ser que la teoría de Gellner informe mejor del mantenimiento del*

*nacionalismo que de sus orígenes.*” (O’Leary 1998:85). En opinió d’O’Leary aquestes reserves no posen en perill la tesi general que el nacionalisme és beneficiós per la modernització si s’accepta que aquesta relació es reconeguda pels actors.

En tot cas, O’Leary està fent referència a dos elements del funcionalisme de la teoria de Gellner que també han estat qüestionats i que veurem en els propers apartats: el paper geopolític de l’estat i la separació entre la gènesi i la difusió del nacionalisme. Ho recull de manera clara la crítica de Brubaker (1998:384): *“Primero, la insistencia de Gellner en la homogeneización requerida funcionalmente por la sociedad industrial me parece triplemente inapropiada: al subrayar excesivamente el grado de homogeneidad cultural ‘requerida’ por la sociedad industrial; al soslayar el problema, endémico en las explicaciones funcionalistas, de aclaración (advertir que algo es ‘requerido’ o ‘útil’ para alguna otra cosa no es explicar por qué sucede; ningún mecanismo garantiza que lo que se ‘requiere’ se va a producir); y al descuidar las presiones por la homogeneidad que nacen de la rivalidad interestatal, de la conscripción masiva y de la educación pública nacionalista en la época clásica del ejército de masas ciudadano. Presiones más poderosas, desde mi punto de vista, que las que surgen de la industrialización como tal. En segundo lugar, Gellner no especificó si las fuerzas de la sociedad industrial que favorecían la homogeneización continuaban funcionando, o si la sociedad industrial tardía no está ya en proceso de homogeneización.”*

La resposta que dóna Gellner (1996a:626) a aquestes acusacions de funcionalisme és negar rotundament que hagi afirmat que el nacionalisme s’explica per la utilitat que té per legitimar la modernitat, tal com se li atribueix. I afirma amb contundència que ell no explica la funció del nacionalisme sinó la seva causa. *“Sin embargo, la afirmación más fuerte del funcionalismo, que el nacionalismo se explica funcionalmente (sin intencionalidad) por sus consecuencias beneficiosas para la sociedad industrial, o la simple afirmación causal de que la sociedad industrial causa el nacionalismo, se ponen más ahora de relieve como hipótesis fuertes abiertas a comprobación empírica o modificación. Para tratar la afirmación causal de manera apropiadamente seria, la investigación empírica debe establecer el significado operativo de la sociedad industrial (o una serie de sus posibles*

*significados), así como sus (pretendidos) rasgos más importantes para engendrar el nacionalismo y proceder a comprobar sus interrelaciones.” (O’Leary 1998:120)*

Es pot estar d’acord amb Gellner o no, però jo més aviat estaria d’acord amb Mouzelis (1998:216) de que Gellner utilitza un funcionalisme causal encara que no teleològic. És a dir, que explicar les causes del nacionalisme pels requeriments de l’economia moderna no és el mateix que afirmar la seva necessitat pels seus efectes benèfics per la societat. Com afirma el mateix O’Leary (1998:86): *“es posible argumentar a favor del núcleo de las tesis de Gellner que existe una relación funcional entre nacionalismo y modernidad, pero no tiene que expresarse de modo estrictamente funcionalista.”*

Ara bé, més que acusar-lo de funcionalisme teleològic, jo crec que Gellner segueix un plantejament estructural-funcionalista i la declaració del principi del llibre a favor de Radcliffe-Brown no faria sinó confirmar-ho. Aquesta perspectiva li permet mostrar amb gran claredat les estructures socials que hi ha en joc i el rol de la cultura en tot el procés, però té en contra una manca absoluta de la perspectiva històrica i d’anàlisi de la complexitat d’interessos polítics en pugna que hi ha dins la societat. Dos elements que, com veurem en els propers apartats, també poden ser i han estat objecte de crítica.

#### *4.4.b. El problema del marc històric*

El funcionalisme de Gellner és problemàtic, doncs, per unes altres raons. Per una banda, perquè malgrat que la seva teoria es basa en el procés històric de transició a la societat industrial, el fet de treballar amb models de tipus ideals situats en un marc històric tant genèric (per no dir gairebé atemporal) no permet traslladar fàcilment l’esquema general a l’anàlisi dels casos empírics de moviments nacionalistes específics. De manera que el principal problema que ha tingut la seva teoria ha estat fer-la encaixar amb les dades històriques disponibles: *“Si bien en este tipo de teorías se analizan con un gran convicción temas como por qué y cuando surgió el ‘nacionalismo-en-general’, no permiten obtener respuestas a preguntas como dónde y sobre qué base surgieron las naciones concretas o qué*



*tipo de naciones y nacionalismos pueden llegar a surgir en el futuro. Si queremos contestar a este tipo de preguntas, debemos buscar en otra parte.*” (Smith 2000:100).

No puc estar més d'acord amb Smith, però penso que no era la intenció de Gellner establir quines, com i on sorgeixen les nacions. Per ell això no era important, ja que creia que es produïrien allà on les circumstàncies històriques combinessin el desenvolupament de la modernitat amb una realitat cultural concreta. Per altra banda, em sembla ja tota una fita arribar a explicar quan i per què sorgí el “nacionalisme en general”. Com deia Mouzelis (1998:219), possiblement la virtut del model de Gellner no és precisament que encaixi amb la realitat històrica, sinó que ofereix un marc teòric general dins el qual després caldrà desenvolupar i comprovar la seva concreció històrica. Al cap i a la fi el mateix Gellner deixa ben clar que ha elaborat de dos patrons tipològics abstractes i que la realitat és molt més complexa que l'esquema que presenta. Si la seva teoria s'ha convertit en tant important i influent és justament pel seu ampli abast teòric (Özkirimli 2000:128).

De tota manera, una teoria sobre el nacionalisme no té cap sentit si no es pot aplicar als fets concrets i sembla que en aquest sentit la proposta universalista de Gellner presenta certes dificultats per encaixar plenament amb tota la diversitat històrica. D'aquesta manera, doncs, ha estat criticada també justament pel seu excessiu abast teòric. I sobretot, per la poca modèstia amb la qual ell mateix presentava la seva argumentació – d'una claredat “euclidiana” (Gellner 1996b:111) -, com l'única explicació satisfactòria i d'abast universal del nacionalisme.

Segurament un part dels problemes que planteja l'adaptació de la proposta de Gellner a la realitat històrica són comuns a tot intent de construir una proposta teòrica sobre el tema nacionalista, ja que el caràcter múltiple, processual i dinàmic del propi fenomen fa difícil fer-lo encaixar en tipologies i models teòrics fixes en el temps. Així mateix, no sé fins a quin punt és un recurs metodològicament vàlid utilitzar contra-exemples empírics que no encaixen amb el model per qüestionar absolutament tota una construcció teòrica que en termes generals funciona bé per a la majoria de casos. Les excepcions a vegades confirmen la regla o, en el pitjor dels casos, obliguen a buscar altres factors que intercedeixin en la regla general i que poden incloure's en la teoria en forma de millores o afegits explicatius. I d'això el propi

Gellner n'era ben conscient: *"The argumentation does seem to me to have Euclidean force, but I also note that the world we live in is only in part Euclidean. There are many cases which illustrate the argument, but there are also many which fail to support it. This required investigation. There is something odd about an argument which is cogent but whose conclusions are (in even partial) conflict with the facts. Perhaps –though that remains to be seen- the recalcitrant facts can be explained away as corollaries of other, complicating factors, not included in the initial model, but operative and significant in the real world."* (Gellner 1996b:111)

En tot cas, la principal crítica històrica que se li ha fet és precisament que es donen casos de nacionalisme en llocs on no s'ha produït encara la industrialització o que aquesta es troba als inicis o sense un desenvolupament significatiu (Smith 2000:82), fet que desmentiria totalment la seva teoria. La majoria d'aquest tipus de crítiques procedeixen de les files perennalistes (especialment de Smith i Armstrong) però no només. Alguns historiadors que es troben dins l'òrbita general modernista també han trobat alguns casos històrics que presenten resistència a l'èmfasi gellnerià en la industrialització. Un exemple d'aquest tipus de crítica seria la de J.A. Hall (1993:91), que considera que la tesi de Gellner no és universal perquè no explica el sorgiment del primer nacionalisme de França i Anglaterra, on hi ha evidència de sentiments nacionalistes anteriors a l'aparició de la indústria. També Kedourie (1960) afirma que el nacionalisme era una doctrina articulada a les terres de parla alemanya quan encara no s'hi havia produït la industrialització, mentre que Kitching (1985) argumenta el mateix per a les Illes Britàniques cent cinquanta anys abans de que s'hi produeixi la revolució industrial. Aquest tipus de crítica requereixen, a parer meu, algunes consideracions.

Per una banda, cal veure la validesa metodològica d'algunes d'aquestes crítiques. En alguns casos es troben afirmacions de suposades evidències de "sentiments nacionalistes" anteriors a la industrialització on no s'especifiquen ni quins són aquests casos històrics, ni com es daten aquestes evidències ni, sobretot, com s'arriba a definir com a nacionals a aquests fenòmens. És a dir, com ja hem comentat a la introducció a la tesi, aquí hi ha un problema previ de conceptualització del propi nacionalisme que pot fer incomparables les propostes teòriques en joc. Darrera de l'acusació de que s'ha localitzat un cas on es dona la presència del nacionalisme abans de la industrialització molt sovint hi ha una diferent interpretació de

què s'entén per nacionalisme que inutilitza la crítica. No crec que es pugui qüestionar la tesi de Gellner des d'un argument que considera que és nacionalista un sentiment de grup pre-modern que la teoria de Gellner justament deixaria fora per considerar-la no-nacionalista. *“Muchos de los que debaten sobre naciones antes del nacionalismo en realidad están estableciendo la existencia de precedentes culturales y materiales étnicos y de otro tipo posteriormente moldeados y remodelados por los constructores de las naciones. Pero es una confusión conceptual –o al menos en ello debe insistir un seguidor de Gellner– asimilar los materiales sobre los que nacionalistas se inspirarán al nacionalismo mismo. La conciencia o una identidad cultural, religiosa o territorial compartida no forma parte de la esencia del nacionalismo. Su esencia es una teoría de la legitimidad política: los gobernados deben compartir nación con y ser representantes de los gobernados.”* (O'Leary 1998:89, èmfasi seu)

Un exemple d'aquesta contraposició d'interpretacions pot ser el plantejament de Llobera. Segons afirma Llobera (1999:30), Gellner fracassa en donar compte dels desenvolupaments nacionalistes d'Europa occidental que estaven llargament presents en l'era medieval i que en alguns casos seguiran un patró diferent del que ell va predir. L'argument de Llobera (1994c) és que la nació és una visió imaginativa creada pels intel·lectuals per legitimar l'estat medieval (monarquia agrària) a l'Europa occidental abans de la industrialització. Però aquesta afirmació de l'antiguitat de la nació depèn justament de com definim el nacionalisme i la nació. Segons Gellner és impossible trobar la nació moderna a l'era medieval perquè les nacions (enteses com la idea de que les fronteres culturals coincideixen amb les polítiques) només poden ser definides en l'era del nacionalisme; abans del nou ordre industrial les unitats polítiques no eren definides en termes de fronteres culturals. Però el problema és que Llobera afirma la presència de la nació en l'era medieval sense definir ni com concep la nació ni el nacionalisme i, per tant, en què es basa per afirmar que aquests elements ja estaven presents en l'era medieval.

La qüestió de fons, doncs, està en determinar si hi ha o no presència de sentiments nacionalistes anteriors a la industrialització. En tot cas, cal dir que la majoria d'etnosimbolistes reconeixen que com a ideologia i moviment el nacionalisme és absolutament modern i que la presència de la paraula “nació” en períodes anteriors al s.XVIII

no prova la presència d'un nacionalisme pre-industrial, ja que el sentit que tenia el terme no equival al que pren contemporàniament justament amb el discurs nacionalista.

La resposta que Gellner va donar a la crítica d'establir un vincle massa estret entre industrialisme i nacionalisme fou doble. Per una banda va argumentar que havia usat el terme industrialització en un sentit ampli, mentre que per l'altra es defensà dient que la seva teoria es centrava més en l'aparició del nacionalisme a l'occident industrial que en la seva posterior difusió com a doctrina política per altres zones on la industrialització podia no haver arribat encara. Ambdós arguments requereixen que els dediquem una mica d'atenció.

La majoria de crítiques sobre la discrepància entre la teoria gellneriana i la història "real" focalitzen la seva atenció en el fenomen industrial. I de fet és lògic, ja que és justament en la industrialització on posa més l'accent el llibre de Gellner de 1983. Fixem-nos que en aquesta obra la terminologia ha canviat significativament de la usada al 1964: ara parlarà de societat agrària avançada i societat industrial allà on abans deia societat simple i societat moderna. Parla justament d'industrialisme per remarcar que és aquest el factor clau i rebutja limitar-ho al capitalisme per no deixar fora del debat els països socialistes. A Gellner li interessaven més els efectes econòmics de tipus tecnològic o productiu que no pas el capitalisme en sí o el control del mitjans de producció. De fet, si recordem la distinció que els historiadors feien entre el capitalisme mercantil i industrial quan parlaven de l'aparició del nacionalisme, sembla que es confirma la posició de Gellner que l'element clau no és el capitalisme sinó la industrialització.

Però aquest èmfasi en la industrialisme no estava pas present en la seva primera versió de la teoria de 1964. En aquell text Gellner parlava de societats simples i societats **modernes** i de l'impacte de la **modernització** en la societat simple. El text utilitzava *indistintament* els termes modernització o industrialització com si fossin intercanviables: "*Essentially, nationalism is a phenomenon connected not so much with industrialisation or modernisation such, but with its uneven diffusion.*" (Gellner 1963:166) O bé: "*The argument is in effect this: as the wave of industrialization and modernization moves outward, it disrupts the previous political units.*" (Gellner 1963:171, èmfasi meus). D'alguna manera industrialització i modernització apareixien com a aspectes del mateix

fenomen i Gellner afirma que es poden donar préstecs anticipatius, de manera que es poden trobar casos en què la industrialització ve precedida per les característiques modernitzadores associades a la societat industrial.

Així mateix, cap al final de la seva vida Gellner tornà a minimitzar la importància de la primacia de la industrialització en l'etiologia del nacionalisme i afirmà que si bé la transició a la industrialització és per definició una època nacionalista, creia que el nacionalisme també podia estar relacionat amb altres processos de transició a la modernització com la centralització burocràtica, la Reforma, el colonialisme, l'imperialisme o la descolonització (Gellner 1987:138-142). Aquests casos (i sobretot la reforma protestant) exemplificarien situacions en què hi hauria grups pre-industrials que tendeixen a l'anonimat i als trets culturals bàsics del món modern per accident abans de l'adveniment de la producció industrial. El problema és que no explicà com seria exactament la relació entre aquests processos i el nacionalisme.

En tot cas, si enlloc de focalitzar l'atenció sobre el concepte d'industrialització prenem com a base de l'anàlisi de Gellner aquesta idea més general del procés de modernització (del qual la industrialització en seria l'aspecte més visible) la crítica històrica dels casos de presència d'un nacionalisme pre-industrial esdevé menys rellevant. I aquesta opció encaixa amb una perspectiva històrica a llarg termini, característica de la mirada antropològica de la història de la humanitat que aplicava Gellner: *“Como dicen los rusos, no es accidental que uno de los últimos libros de Gellner, “Arado, espada y libro”, se subtitulara, “La estructura de la historia de la humanidad”. Lo que le atraía era el Cambio, la transición global de una sociedad agraria (Agraria) a una sociedad industrial (Industrial).”* (Szporluk 1998:61). En aquest sentit ampli, el què més interessa del model de Gellner no és tant datar amb exactitud en quin any va aparèixer la industrialització en cada societat concreta com descriure el procés general de canvi que implica l'aparició d'aquest nou sistema de subsistència. I tots els efectes que genera quan s'escampa de manera inevitable per tot el món, produint efectes directes i indirectes en poblacions en les quals potser encara no ha arribat la industrialització en sí. Així, de la mateixa forma que no podem datar exactament quan i com arriba l'agricultura a cada zona del planeta però situem al voltant de fa 10.000 anys l'aparició i difusió d'una nova tècnica que implicarà el pas del paleolític al neolític per a la majoria de la humanitat (que

d'una manera o altra en patirà els seus efectes), Gellner està fent referència a la industrialització com l'element que marca el pas de la humanitat a la modernitat.

Aquesta interpretació coincidiria amb la de Hroch, que justifica les seves discrepàncies amb Gellner argumentant que l'ús que aquest fa dels termes industrialització i industrial és diferent de l'ús que en fan els historiadors: no està fent referència tant a la introducció de la producció mitjançant màquines a les fàbriques com a l'aparició de noves formes d'empresa, mobilitat social i canvis en els models de propietat. És a dir, *“básicamente el sentido de la categoría ‘transición a la sociedad capitalista’.”* (Hroch 1998:132)

De fet, com il·lustra el cas de Hroch, la majoria de discrepàncies històriques que Gellner té amb autors propers al seu pensament modernista es resolen substituint el concepte d'industrialització pel de modernització: *“Con reservas, los argumentos de Ernest Gellner sobre la afinidad electiva entre nacionalismo y modernidad son admisibles. (...) El nacionalismo tiene dimensiones tanto expresivas como instrumentales que parecen estar unidas a la modernización y sus imperativos.”* (O'Leary 1998:121). I aquesta fórmula és la que s'aproxima més al primer Gellner, al de 1964: *“No creo que sea de gran importancia que apliquemos a este proceso de transformación la expresión ‘transición de la sociedad tradicional a la moderna’ o ‘transición de la sociedad agraria a la industrial’.* (...) *Pero el origen de las naciones no puede ser explicado satisfactoriamente sin hacer referencia a los cambios en las esferas de la sociedad, la política y la economía. El hecho de que el desarrollo de la sociedad capitalista moderna se produzca en el mismo periodo que el desarrollo de las naciones no es mera coincidencia cronológica. Asimismo, pienso que es irrelevante que llamemos a la gran transformación social una transición de la sociedad feudal y absolutista al capitalismo, un proceso de modernización, o (en el sentido de Gellner) un proceso de industrialización.”* (Hroch 1998:132).

Fins i tot Mouzelis, un autor que posa més l'accent en els elements polítics que en els econòmics, estaria d'acord amb els plantejaments de Gellner si es fa aquest canvi de terminologia. A parer de l'autor les crítiques rebudes no invaliden la teoria de Gellner, simplement suggereixen que caldria modificar-la en alguns aspectes concrets: *“Una vez se acepta, como hago yo, una afinidad optativa entre la ideología nacionalista y el tipo de*

*amplios escenarios centralizados, no segmentados, producidos por la expansión interrelacionada del Estado y el mercado, entonces la tesis de Gellner sigue siendo relevante si el término industrialización se sustituye por el más completo de modernización. Si por modernización se entiende el tipo de organizaciones sociales que se institucionalizan tras la revolución industrial inglesa y la revolución política francesa, es decir, si el término describe la destrucción del localismo y la creación, a través de una movilización social sin precedentes, de amplias áreas sociales en las esferas social, política, económica y cultural, entonces podemos argüir que la afinidad optativa que trata de establecer Gellner no es entre nacionalismo y industrialización, sino entre nacionalismo y modernidad. En algunos casos la modernidad llegó a través de vías predominantemente mercantiles; en otros, por vías político-militares.” (Mouzelis 1998:215)*

De tota manera però, es pot argumentar que amb aquest canvi terminològic l'únic que hem fet ha estat desplaçar el problema. La majoria d'aquests autors estaria d'acord amb què el nacionalisme està relacionat directament amb la “modernització”, més que no pas amb la industrialització, i remarquen que altres elements (com l'agricultura comercial, l'educació de masses o els sistemes moderns de comunicació) poden produir els efectes que Gellner reclama per la industrialització. El problema ara serà definir amb claredat què s'entén exactament per modernització i posar-se d'acord en quins són els elements més importants en aquest procés de causa-efecte entre modernització i nacionalisme. *“The transformation emphasized by each scholar and the underlying factors they identified display a great diversity: for Nairn, the key to understanding nationalism is ‘uneven development’; for Hechter, it is ‘internal colonialism’; for Breuilly, the rise of the modern state; for Gellner, industrialization; for Anderson, a series of interlinked factors ranging from a revolution in the conceptions of time to ‘print capitalism’. Moreover, they disagree on the degree of ‘genuineness’ of nations. What joins them, or what remains constant in their theories, is the belief that all human collectivities were subject to some fundamental changes at some point in history which disrupted the existing order, thereby forcing them to find new ways of organizing social/political life.” (Özkirimli 2000:218)*

Possiblement aquesta manca de consens en la definició dels factors causals de la modernitat (capitalisme, industrialització, alfabetització, rol de la impremta i el capitalisme

imprès, paper de l'estat,...) és la part més irresoluble de l'aproximació modernista al nacionalisme. De tota manera, a parer meu, les millors aportacions teòriques estan fetes per aquests autors que comparteixen un marc general d'aproximació que posa l'èmfasi en els efectes de la modernització encara que discrepa (i a vegades de manera important) en quin és l'element causal del fenomen. Per això no és d'estranyar que la majoria d'ells estiguin d'acord amb les tesis generals de Gellner i subscriuguin la seva proposta simplement canviant el terme industrialització pel de modernització. A mi no em sembla tampoc mala idea i crec que a Gellner tampoc li semblaria (almenys no al Gellner de 1964). Però si només substituïm un terme per l'altre, mantenim sense resoldre una de les crítiques que se li han fet a Gellner: la tendència a voler explicar el nacionalisme en termes d'un sol factor amb una teoria que es pretén d'abast universal per un fenomen que presenta tanta varietat històrica (Hann 1998:318).

Com dèiem, un altre dels problemes que planteja l'aplicació del marc històric a la tesi de Gellner del lligam entre nacionalisme i industrialització és la qüestió de la difusió. El cert és que és temptador traçar una diferència entre l'explicació de la gènesi del nacionalisme i la seva difusió posterior, i aquest ha estat l'argument que ha utilitzat Gellner per explicar les discrepàncies observades en alguns casos. Conscient que el cas dels Balcans – i especialment el nacionalisme grec – és una excepció problemàtica per a la seva teoria, afirma que en realitat el nacionalisme projecta una “llarga ombra” a la que reaccionen les elits perifèriques pre-industrials, *“permitiendo a ciertas comunidades anticipar sus consecuencias y reordenar sus identidades y acciones de acuerdo con ello.”* (O’Leary 1998:115). D’aquesta manera Gellner reconeixeria que en alguns casos l’aparició del nacionalisme pot explicar-se per raons de “contaminació ideològica” i aquesta explicació seria coherent amb l’explicació de “filtre” que proposa O’Leary. En tot cas, és justament per intentar resoldre aquestes qüestions sobre els diferents ritmes de transició que Gellner acabarà desenvolupant un model de desenvolupament del nacionalisme a Europa segons el que anomena “zones horàries”.

El cert és que sobre el tema de la difusió l’obra de Gellner no és gaire clara. Per una banda en el seu primer llibre no distingia entre el primer industrialisme i la societat industrial posterior, si bé sembla que l’estat de benestar i la igualtat que ell descriu encaixen més amb la



industrialització tardana que no amb els seus inicis. Precisament Guibernau (1995:108) li criticarà que ignora que justament en les primeres fases de la industrialització (quan es produeixen les primeres manifestacions nacionalistes) l'alfabetització encara estava molt limitada als empresaris i empleats i no estava extensament generalitzada com proposa Gellner en la seva teoria. De fet, tal com està descrit el model de societat agrària avançada, es tracta d'un model que respon principalment a la situació europea pre-moderna. Però l'alfabetització generalitzada que descriu Gellner no es dona a Europa fins al segle XX, mentre que el nacionalisme ja hi és present un segle abans<sup>212</sup>.

Posteriorment Gellner sí que establirà aquesta distinció entre la primera industrialització (en què hi ha enormes diferències d'oportunitats i que per tant es genera unes demandes nacionalistes més fortes) d'un moment posterior (on ja no hi ha tant descontentament social i on sols s'engendrarà nacionalisme quan hi hagi una autèntica barrera a la mobilitat i la igualtat que hagi inhibit la facilitat d'identificació). D'aquesta manera Gellner argumentava - d'una forma excessivament optimista en opinió de Nairn (1996) - la pèrdua de força del nacionalisme amb la modernitat, ja que segons la seva teoria hi ha més desigualtat i per tant, més nacionalisme, als inicis de la industrialització que després. Ara bé, la lògica d'aquest argument semblava desmentida pels brots de nacionalisme que s'estaven donant a l'Europa post-industrial de finals del segle XX.

Com afirma O'Leary (1998:90) no està clar com la presència de moviments nacionals post-industrials refuta la teoria en sí mateixa<sup>213</sup>, però sí que mostra com aquesta no pot tractar apropiadament la importància del sistema estatal i els tipus de règims polítics per explicar què anima o coarta el secessionisme nacionalista. I aquí està l'altre problema en el model de Gellner que retrobarem després: el caràcter polític del nacionalisme i el rol dels estats en tot el

<sup>212</sup> V. Guibernau (1995). De tota manera la crítica sobre el paper de l'educació en el nacionalisme va més enllà del debat cronològic. Smith (2000:88) argumenta que el paper de l'educació en la identitat nacional moderna és el producte i no la causa del moviment nacionalista i que la fase B dels moviments nacionalistes descrits per Hroch (1985) mostra com aquests són anteriors a l'extensió de l'educació pública.

<sup>213</sup> D'alguna manera només es pot creure que la refuta si s'entén que la teoria del nacionalisme només explica el procés de transició a la societat industrial, com si un cop consumada *la transició*, el nacionalisme hagués de desaparèixer. Ara bé, si s'entén que el nacionalisme és fruit de les noves condicions estructurals de la modernitat, condicions que segueixen funcionant en la societat moderna plenament industrial, la relació entre cultura i política segueix essent la mateixa i la importància del nacionalisme com a discurs de legitimitat política també. Per tant, tant el discurs nacionalista com el seu potencial conflictiu segueixen essent presents i disponibles per ser activats així que es donin les condicions necessàries.

procés. Un factor que podria explicar els contra-exemples en què hi ha presència del nacionalisme en zones pre-industrials.

Cal remarcar que Gellner assumeix que amb el temps el nacionalisme s'ha imposat com a norma per establir la legitimitat de les unitats polítiques en el món modern, fixant el nivell mitjà comunament acceptat. Però no queda clar si això implica que, un cop establert com a principi polític internacionalment legitimador de les formes modernes d'estat-nació es poden trobar brots de nacionalisme en algunes zones totalment al marge de que s'hi hagi donat el pas a la industrialització. Fins a quin punt en el moment en què es creen els primers estats-nació moderns legitimats a través del discurs nacional els altres estats necessiten imitar-ho? L'argument de Gellner posa tot l'accent en el procés econòmic, de manera que no és fàcil determinar quan el nacionalisme és producte exclusivament d'aquests efectes materials o bé, com en el cas grec, es deu als efectes polítics de la difusió del nacionalisme com a instrument de legitimació política en la modernitat.

Per altra banda, hi ha altres mitjans per difondre la cultura nacional en societats no industrials i un exemple en són els nacionalismes anti-imperialistes o post-colonials que solen ser hostils a la industrialització. En els nacionalismes de descolonització del segle XX retrobem de nou la qüestió de la possible presència del nacionalisme per l'efecte mirall o de poder d'imitació que pot tenir el fenomen nacionalista. És a dir, podem assegurar que hi ha les mateixes condicions causants en el nacionalisme europeu del segle XIX que en el nacionalisme africà del segle XX? O es pot donar un "nacionalisme imitatiu" que ha vist l'èxit de les experiències anteriors i que veu en el nacionalisme certs avantatges nous? Gellner assumeix que l'expansió del nacionalisme com a forma legítima d'expressió política va paral·lela al terratrèmol de la modernització que escombra tot el planeta i afirma que arriba a convertir-se en l'única forma legítima de poder. D'aquesta forma, un cop s'ha convertit en doctrina política, les idees de gent com Hegel fan necessari l'estat, no ja per protegir la cultura sinó per tenir una història pròpia. Els que no comparteixen tal cultura poden reaccionar adoptant-la individualment o bé lluitar-hi en contra reclamant el seu propi estat.

Per tant, retrobem de nou l'explicació filtre que proposava O'Leary: els líders nacionals modernitzadors del Tercer Món són conscients del lligam establert per Gellner

entre cultura i poder? I si ho són, és degut a què la situació econòmica els hi porta o per què és la norma política a l'occident on s'han educat i format políticament la majoria d'ells? Si fos aquest el cas, significa que la difusió del principi polític requereix més de les condicions de la modernitat que de la industrialització. I significa també que és molt important el paper de l'estat i dels poders polítics i el seu interès en difondre un discurs nacionalista.

No sé pas quina és la resposta a aquest dilema. És possible que la difusió del nacionalisme sigui el resultat de la combinació dels dos factors. És a dir, que igualment calguin unes condicions estructurals específiques (encara que no siguin les mateixes que en la situació original) perquè s'adopti aquesta doctrina política entre totes les que en un moment determinat estan disponibles. En tot cas, si el nacionalisme pot sorgir en condicions diferents a les originals també és possible que no desaparegui gradualment a mida que la "transició a la modernitat" sigui un fet a tot el món (i els esclats nacionalistes que estan sorgint en el procés de globalització més aviat semblen confirmar-ho). Sigui com sigui, la indefinició sobre quan es pot donar per tancat el procés de transició a la industrialització deixa totalment oberta la qüestió del futur del nacionalisme.

#### *4.4.c. L'excessiu economicisme*

Curiosament una de les crítiques més importants que se li han fet a Gellner és que la seva teoria pateix de reduccionisme econòmic. I és curiós perquè justament Gellner va destacar per la seva ferotge crítica al pensament marxista i la seva proposta ha estat classificada com un modernisme cultural o sociocultural per la majoria de crítics (v. Smith 2000 i Özkirimli 2000) precisament per diferenciar-la de les posicions modernistes més economicistes d'autors com Nairn o Hechter. Però ben mirat, la causa final de l'aparició del nacionalisme segons Gellner és precisament i bàsicament una raó econòmica: la transició a la societat industrial i els requeriments que aquest model econòmic implica. I Gellner (1963:160) afirma rotundament que en general els homes esdevenen nacionalistes no per sentiments sinó per necessitats pràctiques. En la seva proposta la resta d'elements sociopolítics de la modernitat semblen derivar secundàriament d'aquestes necessitats

materials engendrades per la industrialització. De manera que malgrat la seva antipatia pels marxistes i les seves idees, la seva teoria ha estat especialment ben rebuda des de les files neo-marxistes<sup>214</sup>.

En tot cas, la crítica al determinisme econòmic de Gellner s'ha expressat en tres nivells diferents. Per una banda s'ha argumentat que l'èmfasi de Gellner en l'element material deixa al marge de l'explicació el paper de l'element polític (una qüestió que veurem en el proper apartat). Per una altra banda se li ha criticat que ofereix una visió instrumentalista de l'acció dels individus que negligeix el poder de la identitat i que no pot explicar les passions generades pel nacionalisme. Aquest punt forma part del debat clàssic anglosaxó (o debat de la LSE) entre modernistes i primordialistes/perennialistes, però ha estat criticat per teòrics de totes les bandes polítiques (inclòs el marxista Perry Anderson a Hall & Jarvie 1996). Per exemple Laitin (1998:186-89) li critica que opera amb una visió massa instrumental de la motivació i la naturalesa humana, com si aquesta només es mogué per interès material, quan en realitat cal tenir en compte altres variables. Com afirma Llobera (1999:30), l'accent posat en els constrenyiments econòmics no li permet a Gellner explicar què fa vibrar emocionalment als nacionalistes, què els motiva (excepte, és clar, l'objectiu de la mobilitat socioeconòmica).

Per altra banda Guibernau (1996:230) afirma que Gellner redueix el nacionalisme a una "targeta d'entrada" al món laboral i menysté el rol de la cultura en la construcció de la identitat nacional. No crec que Gellner menystingui aquest rol (al cap i a la fi aquest apareix de manera central en la teoria quan afirma que la cultura esdevé el criteri de la nacionalitat) però sí que és cert que cal una anàlisi més sofisticada del rol de la cultura en la creació del nacionalisme en tant que forma d'identitat (Guibernau 1995:110). És cert que la teoria, tal com la planteja Gellner, no proveeix una explicació satisfactòria de com els imperatius funcionals de la modernitat poden generar sentiments tant forts. Ara bé, el problema és passar-se a una explicació psicologista segons la qual l'etnicitat d'avui respon només a una necessitat d'identitat universal i genèrica (Guibernau 1995:113-114). Gellner ens ofereix una explicació de les circumstàncies històriques que fan important la cultura com a element d'identitat i el què manca és omplir aquest esquema explicatiu amb una bona anàlisi dels

<sup>214</sup> Hroch (1998:146) afirma que tot i els esforços de Gellner per allunyar la seva explicació del marxisme, era metodològicament (però no políticament) proper al materialisme històric.

mecanismes a través dels quals funciona socialment la cultura, es transmet i genera adhesions entre els individus. És a dir, l'anàlisi característica de l'antropologia que pot ajudar a mostrar els mecanismes a vegades subtils i indirectes a través dels quals es transmet la cultura i la lleialtat al propi grup ètnic.

En tot cas Gellner rebutja el simplisme de considerar el nacionalisme només com una targeta d'accés al món laboral i de fet ho contradiuen tots els casos de nacions oprimides on mantenir la dignitat cultural pot excloure als individus del món laboral. Es troben reivindicacions nacionalistes només allà on les diferències culturals coincideixen amb les desigualtats econòmiques flagrants. També afirma que en el fons els casos de reivindicacions polítiques nacionalistes són ínfims donat l'enorme nombre de nacionalismes potencials que hi ha al món<sup>215</sup>. El nacionalisme apareix no sols quan hi ha una disponibilitat cultural, sinó quan hi ha la necessitat objectiva de l'homogeneïtat. Ara bé, no totes les cultures poden o volen tornar-se desenvolupades i la majoria es dissolen en una cultura major sense la menor resistència. Per què algunes d'elles acaben en les proclames nacionalistes i les altres no si totes elles tenen una identitat pròpia sobre la qual construir les seves demandes? Gellner afirma que és impossible predir en quin grup portador de cultura imperarà el nacionalisme per sobre de les altres opcions polítiques, ni establir el requisit necessari que garanteix l'èxit com a catalitzador nacionalista de les cultures que el posseeixen. Però estableix una sèrie de criteris que hi poden ajudar: la magnitud geogràfica, la historicitat, que el territori sigui regularment compacte i una classe intel·lectual capacitada i poderosa. Quan es donen aquests elements es pot predir que el principi nacionalista serà operatiu, però no quins grups en seran els portadors ni quin és el prerrequisit indispensable per a què tingui èxit.

Finalment Gellner acabarà reconeixent que hi ha una part emocional del nacionalisme que és important i fins i tot descriurà – amb una certa ironia- com s'emocionava interpretant velles cançons populars del seu país natal després d'haver pres algunes copes (Gellner 1996a:624-625). I recorda que en el fons de la seva teoria allò que guiarà la reacció nacionalista serà el sentiment d'humiliació dels individus que no pertanyen a l'alta cultura i no tant la persecució de l'interès personal. Però es reafirma en la idea que aquest espai

---

<sup>215</sup> Prenent el criteri de la llengua com a element definidor dels pobles (una diferència de llenguatge implica una diferència de cultura, que no a la inversa), Gellner calcula que hi pot haver més de 8.000 nacions potencials.

sentimental per si sol no explica *el per què* de l'aparició del nacionalisme, que en definitiva és el què li interessa descobrir. D'alguna manera, el nacionalisme no és causat només per la reacció d'humiliació dels marginats, sinó per les condicions que generen aquesta situació de marginació i que guien la reacció en contra de la humiliació. Al cap i a la fi, la diferència cultural és viscuda com a humiliació només en les circumstàncies modernes.

Ara bé, la principal crítica que ha rebut Gellner ha vingut des de la perspectiva perennialista (i/o primordialista) que no està gens d'acord amb la visió excessivament modernista i construccionista del seu argument, ja que nega l'antiguitat de la nació i la seva força emocional per explicar l'aparició del nacionalisme. Si bé algun d'aquests autors pot acceptar la modernitat del nacionalisme en tant que principi polític, en general tots ells defensen la presència pre-moderna de la nació i/o dels sentiments nacionals. I sobretot posen l'èmfasi en què la nació moderna es basa en antigues ètnies sobre les quals es construeix la mobilització política. Aquí els autors més destacats han estat Smith (1986) i Armstrong (1982), que des de la perspectiva etnosimbolista plantegen la necessitat de tenir en compte els elements d'identitat ètnica prèvia i la seva continuïtat en el nacionalisme per poder entendre la seva força i presència. Però també hi trobaríem autors més moderats com Hroch<sup>216</sup> (amb el qual Gellner tindria molt més punts en comú) i que es situa en una posició d'alguna manera intermèdia entre perennialistes i modernistes en afirmar que el nacionalisme es pot deure a causes econòmiques però no seria útil si no apel·lés a una comunitat pre-existent.

Aquest enfrontament entre la perspectiva perennialista i modernista de la nació ha tingut en Smith i Gellner els seus principals representants<sup>217</sup> i es reflecteix d'una manera

---

<sup>216</sup> Especialment en el capítol que Hroch escriu al llibre de Hall (Hroch 1998) en resposta a la crítica que Gellner li havia dedicat a "The Coming of Nationalism and Its Interpretation: The Myths of Nation and Class", publicada a l'obra compilada per Balakrishnan (1996), *M apping the Nation*.

<sup>217</sup> La relació entre Smith i Gellner és interessant. Gellner l'ha definit com un dels seus deixebles més destacats (Gellner, "Debat de Warwick"), tot i que Smith ha estat una de les veus més crítiques amb el seu modernisme. Per altra banda el propi Smith ha passat de les primeres afirmacions més perennialistes que feia al 1971 a acceptar en gran mesura la posició modernista (almenys pel que fa a l'aparició del nacionalisme com a principi polític). A Smith (2000) es defineix com un modernista "etnosimbòlic" que parteix de la teoria de Gellner per "millorar-la des de dins", afegint-hi els elements etnosimbòlics que no apareixen en la teoria gellneriana i als quals Smith no vol renunciar. D'altra banda ambdós autors han liderat les seves posicions com a fortament oposades (perennialistes o etnosimbolistes vs. modernistes) i ho han exterioritzat en els diferents centres de recerca sobre el tema que han liderat: Smith a l'ASEN (Londres) i Gellner al *Centre for the Study of Nationalism* (Praga).

gairebé simbòlica en el debat que els va enfrontar al 1995 a la universitat de Warwick<sup>218</sup>. El debat va començar amb la ponència de Smith que des de la posició etnosimbolista defensava el passat ètnic de les nacions com un element bàsic per entendre el nacionalisme. Tot i que no dubta de la modernitat del nacionalisme com a fenomen polític i de que el passat es pot instrumentalitzar, afirma que hi ha necessàriament una continuïtat amb aquest passat que limita l'acció i els efectes de la seva possible manipulació per part de l'elit. L'etnohistòria limita la manipulació possible dels nacionalistes i ofereix els marcs simbòlics i institucionals on aquest es pot donar. Els mites i símbols nacionals tenen acceptació popular perquè estan basats en les tradicions vives dels pobles (Smith 2000:99). La nostra comprensió de les cultures del passat limita el grau de les seves possibles transformacions. Smith no entén com la gent es pot identificar fins a la mort amb una cultura totalment inventada. Segons Gellner és per l'educació moderna. Però no es pot establir un sistema d'educació nacional sense establir prèviament què és la nació. Segons Smith la solució està en les cultures ètniques pre-existents, els elements de les quals s'incorporen en la cultura nacional naixent.

Gellner respongué a la demanda de Smith de tenir en compte el passat ètnic per entendre el poder de la nació amb una pregunta metafòrica que s'ha fet famosa. Fent un paral·lelisme entre el seu debat i el que enfrontava a creacionistes i darwinistes (que argumentaven les seves posicions ideològiques a partir de preguntar-se per la necessitat de melic d'Adam, el primer home) es pregunta si tenen melic les nacions. Amb aquesta metàfora Gellner posa sobre la taula l'element clau que l'enfronta amb Smith: l'antiguitat i fonament ètnic de les nacions, esdevenint així la comunitat cultural nacional (o ètnia) el melic de la nació. Matisant el modernisme més radical que havia mostrat en altres ocasions Gellner acabarà dient que hi ha nacions que tenen melic i d'altres no, i que en qualsevol cas aquesta no és una qüestió essencial. Si la modernització explica la meitat de la història ja n'hi ha prou: l'altra meitat és redundant. I posa el cas dels estonis com a exemple de creació d'una nació "sense melic".

---

<sup>218</sup> Les intervencions de Smith ("Nations and their pasts") i la resposta de Gellner ("Do Nations have navels?") es poden trobar en la pàgina web de l'ASEN i també aparegueren publicades a *Nations and Nationalism*, 2 (3), 1996:366-388. Posteriorment Gellner va reproduir el text de la seva intervenció amb alguns petits retocs en el capítol 15 del seu últim llibre, *Nacionalismo* (1997).

Després del debat, a *Nacionalismo* (1997), tot i continuar aferrat al modernisme, Gellner reconeixerà que algunes cultures pre-modernes estigueren millor preparades que d'altres per arribar a ser cultures nacionals modernes. És a dir, va acceptar finalment que hi ha algunes nacions amb melics genuïns, d'altres l'han inventat amb la propaganda nacionalista i d'altres no en tenen. Però insisteix en que els que l'han inventat són la categoria més àmplia. I posa com a exemple el nacionalisme txec, a mig camí entre les nacions sense melic (com els estonis) i les nacions amb melic autènticament històricament: *“Algunas naciones tienen ombligos, algunas llegan a tenerlos, a algunas otras se los imponen sin siquiera buscarlos. Aquellas que poseen ombligos genuinos son probablemente una minoría, pero poco importa, pues lo que importa es la necesidad de ombligos que ha generado la modernidad.”* (Gellner 1997:180). Seguirà essent però encara una qüestió empírica que s'ha de resoldre mitjançant la investigació històrica determinar quin d'aquests tres tipus de nació és el més comú.

Argumenta Smith que tenint en compte la teoria modernista no sorprèn que Gellner posi l'etnicitat i la història en un lloc secundari, quan en realitat per a ell (Smith) és un element crucial. Jo també ho considero crucial, però precisament tenint en compte la teoria modernista de Gellner em sembla sorprenent que quedi en un lloc secundari. Al cap i a la fi la seva teoria està argumentant que el nacionalisme és el resultat d'un procés històric de transformació de la diversitat cultural a unes quantes cultures cultivades, escollides com a nacionals i esdevingudes elements d'identitat política. En el fons tot l'argument de Gellner es basa en la relació entre el procés d'industrialització i la presència d'una diferència ètnica o cultural pre-existent: *“La sociedad industrial, su difusión, sus descontentos e impacto desigual sobre los terrenos étnicos y culturales existentes, causan el nacionalismo.”* (O'Leary 1998:120, subratllat meu). Com es pot descuidar l'anàlisi específica de com es produeix aquest procés de transformació i quines són les bases ètniques i culturals prèvies sobre les quals aquest procés es desenvolupa?

D'alguna manera hi ha com una discrepància entre el què diu realment la teoria gellneriana del què aquest defensa en les seves discussions amb els perennialistes, fet que desconcerta bastant. Com conjugar el seu èmfasi construccionista de la nació amb la continuïtat amb el passat implícita en la seva teoria en el pas de la cultura “primitiva” a la



cultura “cultivada”? En aquest sentit estaria d’acord amb la crítica de Smith (2000:93) de que la indefinició de Gellner fa difícil definir el paper de la cultura primària i la seva relació amb la cultura avançada.

Respecte a aquest dilema crec que cal tenir en compte dues qüestions. Per una banda s’ha de dir que de fet és Smith qui tendeix a reduir el modernisme a formes crues d’instrumentalisme, quan en realitat ben pocs teòrics afirmen explícitament que la nació ha estat creada *ex nihilo* i que no ha existit res més abans. Ni tant sols Gellner ha afirmat que la nació sigui “mera invenció” sorgida del no res, sinó que en argumentar que només algunes de les cultures primitives assoliran esdevenir “alta cultura” de fet està expressant una certa continuïtat cultural entre la societat simple i la moderna: *“Given the competition of various states for overlapping catchment areas, the only way a given culture can protect itself against another one, which already has its particular protector-state, is to acquire one of its own, if it does not already possess one.”* (Gellner 1996b:110)

D’aquesta manera l’argument de Gellner accepta la continuïtat cultural quan afirma que el primer nacionalisme a Europa apareix quan l’estat pren la llengua vernacular i la converteix en llengua nacional. I quan reconeix que l’existència d’una cultura folk genuïna prèvia ajuda a la formació del nacionalisme. El pas a la societat moderna nacional implica la transformació de l’heterogeneïtat cultural a l’homogeneïtat ètnica quan la cultura esdevé “cultivada”. S’usen les cultures pre-existents tot transformant-les en una cosa nova. I de fet la mida màxima de la nació depèn del “pes de les cultures pre-existents” i els factors d’entropia (aquest és un element que potser apareix més formalitzat a *Thought and Change* si bé el tornarà a reemprendre a *Nacionalismo*, quan faci la metàfora dels bassals creats per la pluja). Calen marques ètniques pre-existents per funcionar i recordem que afirma explícitament que el conflicte més fort és dóna quan hi ha una superposició de les divisions socials i les ètniques: *“But, more specifically, the wave creates acute cleavages of interest between sets of people hit by it at differing times –in other words the more and the less advanced. This cleavage and hostility can express itself with particular sharpness if the more and the less advanced populations can easily distinguish each other, by genetic or rigid cultural traits. These aid discriminations and humiliation, and thus further exacerbate the conflict. (...) The importance of the ‘national’ differentiation, of what are in effect cultural definitions of*

*group membership, hinges on the fact that development requires, above all, education, that it is in effect education which confers real citizenship, and that education must be in some medium, some culture, some 'language'.*" (Gellner 1963:171-2).

Però immediatament després afirma que en realitat no és imprescindible que hi hagi una cultura prèvia per a l'aparició del nacionalisme, ja que aquest inventa o crea nacions allà on faci falta. Aparentment aquesta incompatibilitat argumental es resol si es té en compte que el què vol remarcar Gellner és la novetat que significa el concepte i la realitat de la nació moderna, de manera que, sigui quina sigui la seva base ètnica o cultural prèvia, aquesta no té res a veure amb la nova entitat nacional que sorgeix amb el nacionalisme. La clau del seu argument no nega la diferència cultural, sinó que es basa precisament en el nou rol que pren la cultura: cal una cultura prèvia per a què sigui polititzada en la modernitat. El què passa és que la continuïtat és mínima i el canvi de rol de la cultura és tant important que Gellner ho diferencia totalment de tot el què es pugui trobar en l'era pre-moderna.

El què afirma Gellner, doncs, és que el fet que hi hagi una lleialtat ètnica prèvia ajuda a la creació de la nació, però que és molt diferent la identitat o lleialtat ètnica pre-moderna al fenomen modern que es crea després del nacionalisme. Aquí és notable el paral·lelisme dels arguments de Gellner amb els que pocs anys més tard apareixeran en una de les obres més importants que s'han escrit sobre els grups ètnic i l'etnicitat: el llibre compilat per Barth on es mostra com no hi ha necessitat d'una gran diferència cultural per a una reivindicació d'identitat ètnica. Segons Gellner passa el mateix amb la reivindicació nacional: cal un mínim contingut cultural sobre el qual basar les reivindicacions, però és més important la demanda de diferència que la diferència real (la qual pot ser construïda o inventada). Així mateix recorda, una vegada més, que no tota la diferència cultural genera nacionalisme i que no sempre el nacionalisme és la força social més poderosa.

El què vol deixar clar és que s'ha d'evitar confondre la identitat de grup (que pot existir en tot moment històric) amb el nacionalisme, que té uns límits temporals ben clars. I emfatitza els processos històrics i socials on es creen les nacions a través de l'acció de les elits: *"So I would say in general there is a certain amount of navel about but not everywhere and on the whole it's not important. It's not like the cycles of respiration, blood circulation or*

*food digestion which Adam would have to have in order to live at the moment of creation. You'd have to have a kind of fictitious past and the past would not be real. The cultural continuity is contingent, inessential.*" (Gellner 1995). I sobretot, el que nega rotundament és que hi hagi una nació pre-moderna: és el discurs nacionalista el que inventa la nació moderna com a concepte i com a realitat social. I és el canvi de rol que pren la cultura en la modernitat el que farà que allà on no hi hagi una cultura prèvia sobre la qual poder construir la nova nació, aquesta hagi de ser inventada. D'aquí la crítica al paper de l'etnografia en aquest procés de construcció d'una realitat que té poc a veure amb les cultures preexistents.

Potser part del problema es degui a que el seu interès en remarcar el caràcter nou del nacionalisme i el caràcter construït del concepte de nació el portin a remarcar excessivament l'element del canvi per sobre de les continuïtats, tot i que amb el temps (especialment en l'última obra, *Nacionalismo*, 1997) vagi suavitzant les seves postures: "*De ser cierta, y es algo que queda por ver, esta teoría vincula el nacionalismo al mundo moderno, sin prejuicio de la persistencia ocasional de las culturas en el tiempo o de la capacidad que las culturas han tenido ocasionalmente para inspirar la acción política y la lealtad en el pasado.*" (Gellner 1997:170).

Finalment Gellner acaba per reconèixer que les nacions són ahora eines de les elits i expressions autèntiques d'identitat, encara que la nació sigui una falsa construcció moderna: que sigui autènticament sentida no vol dir que sigui autèntica (com proclamen els nacionalistes)<sup>219</sup>. D'aquesta forma, l'últim Gellner s'acostaria al jove Gellner en replantejar que el nacionalisme és important tant pels interessos dels pobles com per les seves identitats i en tenir en compte el poder de la identitat (O'Leary 1998:120). Ja al 1963 Gellner acceptava que hi pot haver lleialtats pre-modernes similars a les unitats polítiques, cosa que les fa més properes al nacionalisme i entén que l'existència de diferències culturals prèvies pot ser un factor d'unitat política que afavorirà el posterior pas cap a determinats tipus de nacionalisme. Però el què li interessa per sobre de tot és recalcar que segueixen essent coses diferents: la

<sup>219</sup> De fet a Gellner se li ha criticat que posa excessivament èmfasi en el caràcter negatiu de la invenció, entesa com a falsació. En aquest sentit val la pena destacar la crítica que li fa Anderson (1983:6), un autor que defensa posicions molt similars a les seves, però que quan parla de "comunitats imaginades" no està assimilant, com fa Gellner, "imaginar" amb "falsejar", sinó que està posant l'accent en el caràcter imaginari (no visible) de la comunitat nacional. Anderson desenvoluparà millor els processos culturals que es donen en el nacionalisme, si bé Gellner explicarà millor quins són els canvis bàsics de l'estructura social que permeten apuntalar aquest tipus de processos culturals que considera Anderson.

presència d'aquesta cultura compartida pre-moderna no es pot equiparar a cap mena de sentiment nacionalista com els que apareixeran en la modernitat i en cap cas pot predir que d'allà en sorgirà una nació abans que cristal·litzi el nacionalisme. Cultures diferents i desigualtats n'hi ha moltes, però no sempre es converteixen en nació, sinó que aquesta és conseqüència de l'arbitrarietat inherent a la idea "nacionalista": *"Un teórico 'moderno' del nacionalismo, como puede ser quien ahora escribe estas líneas, considera que el nacionalismo es un fenómeno inherentemente moderno, pero no que todos los fenómenos sociales sean modernos, ni que en la época moderna todo haya de analizarse como nuevo. Al contrario, cree que tanto la cultura como el poder son algo perenne, aunque en la época moderna se relacionan entre sí de un nuevo modo, que es el que entonces genera el nacionalismo."* (Gellner 1997:165). En tot cas, aquest "matrimoni" entre cultura i poder es produeix de diferents maneres en la història i això és el que intentarà cobrir amb la tipologia per "zones horàries" que acabarà desenvolupant en les últimes obres.

De tota manera és possible que l'arrel del problema de la "contradicció" gellneriana entre continuisme i construccionisme estigui en un altre lloc: en la definició dels termes en joc. Malgrat que Gellner intenta definir amb exactitud els conceptes clau de la seva anàlisi (sobretot en el llibre de 1983), no és tant curós en els seus escrits en diferenciar l'ús que fa (a vegades com a sinònims) de cultura, ètnia i nació. I ni tant sols ho és en l'ús de cultura, en el qual per una banda distingeix entre alta i baixa cultura i per altra entre cultura com a sistema de comunicació i conducta (entesa com compartir un "idioma" comú encara que es parlin diferents llengües) i cultura com a identitat (on remarca el potencial nacionalista per la presència de 8.000 llengües diferents parlades al món). Ho veurem amb més detall en les conclusions d'aquest capítol.

#### *4.4.d. La manca de l'element polític*

He deixat pel final l'altra gran crítica que, amb tota justícia, se li ha fet a Gellner: la seva proposta infravalora els determinants polítics del nacionalisme (Hall 1993:91). Coincidint amb les crítiques economicistes que hem vist abans alguns autors (principalment historiadors i científics polítics) consideren que en la tesi de Gellner hi ha un reduccionisme

de les motivacions polítiques: *“La teoría del nacionalismo de Gellner descansa en premisas materialistas y culturales. Lo que parece faltar es un sentido permanente y desarrollado de lo político – con la notable excepción de la percepción de Gellner de la precariedad del pluralismo liberal occidental y su preparación para agradecer retrospectivamente al nacionalismo por haberlo preservado.”* (O’Leary 1998:100). Incomprendiblement doncs, la seva teoria minimitza el factor polític, entès tant en termes amplis de les desigualtats socials i la lluita d’interessos com en el sentit més estricte del paper de l’estat. I és incomprendible si tenim en compte que el nacionalisme és per definició primer i per sobre de tot un fenomen polític. I encara s’entén menys si recordem que el nucli de la seva teoria és la relació que s’estableix entre cultura i política en la “gran transició” i el rol que juga l’estat modern en tot el procés (especialment a través de l’establiment de l’alfabetització obligatòria). Penso que la clau de l’anàlisi de Gellner és com demostra que el nucli del nacionalisme com a fenomen, comú a totes les seves diferents expressions històriques, és la relació que s’estableix entre cultura i política, en el nou rol polític que pren la cultura i que tan bé expressa la definició que una vegada vaig sentir dir al sociòleg Salvador Cardús: el nacionalisme és la politització de la cultura i la culturalització de la política. Però justament la clau està en la relació entre els dos elements i per tant, l’anàlisi no es pot quedar sols en el nivell material de les relacions econòmiques. El model de Gellner explica molt bé el procés d’homogeneïtat cultural requerit per la modernitat i la seva lògica econòmica (mobilitat social, polivalència professional, formació general sòlida, comunicació única) però en canvi deixa força descuidat el procés de construcció política de la cultura com a identitat i consciència nacionals.

Malgrat la importància que pren, doncs, la política en el nucli del seu argument, Gellner es mostra com un estricte materialista cultural, ja que minimitza el paper de la política dels poders per explicar l’èxit o el fracàs de la construcció de les nacions. Segons la seva proposta *“la política nacionalista es el producto superestructural de las fisuras culturales que a su vez están configuradas por la difusión desigual del industrialismo. Sin embargo, muchos especialistas sugieren que la génesis del nacionalismo, y su mantenimiento, deben mucho a la relación funcional entre nacionalismo y éxito militar, más que a las realizaciones económicas.”* (O’Leary 1998:104).

En aquest sentit un grup de crítiques que s'han efectuat des dels estudis modernistes ofereixen una aproximació històrica que desafia l'economicisme de la teoria de Gellner en subratllar l'impacte de les accions dels estats i posar èmfasi en el paper de les conjuntures geopolítiques en el desenvolupament del nacionalisme. Autors com Mann (1993) o Giddens (1985) argumenten que el tipus d'estructura social que requereix de la "ideologia nacionalista" pot tenir menys a veure amb la indústria i el mercat que amb el desenvolupament de l'Estat i remarquen la competència geopolítica entre estats europeus com a factor independent a tenir en compte. Pot dir-se que el poder polític-militar estigué facilitat pel desenvolupament del mercat, però en definitiva serien les tecnologies militars i no les econòmiques les que explicarien el desenvolupament "infraestructural" de l'estat (Mann 1992) i les que van portar a la transformació dels estats absolutistes en estat-nació<sup>220</sup>.

Una transformació que, entre altres coses, genera un canvi en les orientacions i lleialtats de la perifèria local a la "comunitat imaginada" de l'estat nacional modern, amb la conversió **dels súbdits en ciutadans**. Aquesta transformació és, a parer meu, un dels elements més importants per entendre la modernitat<sup>221</sup> i que en realitat està en el fons de l'argument de Gellner: *"En otras palabras, la vasta evolución de las infraestructuras del Estado no puede verse como un proceso meramente auxiliar y derivado; se hallaba en el centro mismo del desarrollo que trajo consigo el tipo de transformación en la orientación e identidad que se halla en el centro del trabajo de Gellner."* (Mouzelis 1998:213-214). Però en canvi, no hi apareix degudament analitzat.

Un grup de crítiques, doncs, posen l'èmfasi justament en aquest canvi polític central que es produeix en la modernitat: la creació de la lleialtat nacional a través del concepte de nacionalitat. Alguns autors, partint de les pròpies tesis de Gellner, ofereixen un desenvolupament de la seva teoria centrat en l'estat i les necessitats funcionals de la

<sup>220</sup> Justament aquest tipus d'explicació segons una dinàmica polític-militar més que no econòmic-industrial sembla encaixar millor amb el cas dels Balcans que li costa tant explicar a Gellner.

<sup>221</sup> De tots els elements que s'han marcat com a representatius de la modernitat del nacionalisme, per a mi el més significatiu és el nou rol que pren la pertinença política a través de la idea de nacionalitat i ciutadania i les implicacions que tenen a tots els nivells aquests conceptes de creació moderna per als individus contemporanis. Només cal veure els problemes que tenen actualment aquells que no tenen una definició clara de la seva pertinença nacional o un accés legalment regulat a la nacionalitat: apàtrides, refugiats, immigrants "sense papers", ...etc. O bé els problemes que plantegen encara avui alguns grups indígenes no reconeguts com a ciutadans per l'estat dins del qual han quedat inclosos (o quan són reconeguts com a tals però no acceptats en la seva diversitat cultural).

democràcia (v. Taylor o O'Leary a Hall 1998). O'Leary, per exemple, des d'una posició irlandesa moderada afirma que la doctrina liberal nacionalista pot ser tant coherent com les altres ideologies polítiques. Defensa la doctrina de l'autodeterminació degudament interpretada com un principi de consentiment democràtic (tot i que no sigui senzill determinar com fer-la efectiva i com definir la nació). La teoria nacionalista de la ciutadania està estretament limitada al desenvolupament de l'estat del benestar modern i té implicacions legals, limitant l'operació del lliure mercat. De manera que, es considerin nacionalistes o antinacionalistes, en realitat els liberals, socialistes i conservadors també accepten a la pràctica la proposta nacionalista o com a molt en debaten els límits. Per O'Leary doncs, és sorprenent que Gellner vegi les connexions entre nacionalisme i igualitarisme en les societats modernes i no vegi les relacions mútuament enriquidores entre nacionalisme, igualtat i democratització (tot i que el primer nacionalisme exclou de la nació o poble a col·lectius com les dones o els esclaus americans). Per això troba estrany que Gellner consideri una necessitat de la modernització el nacionalisme i en canvi un accident la democratització, quan les relacions entre nacionalisme i democratització són evidents (almenys en l'àmbit doctrinal). El nacionalisme implica la lleialtat del ciutadà i això té implicacions internes i externes: "*El nacionalismo también tiene contenido de política pública, independientemente de las ideologías políticas particulares. Dicho más claramente, el nacionalismo sugiere una doctrina de la ciudadanía. ¿Quién debería y quién no debería ser considerado automáticamente miembro de la nación?*" (O'Leary 1998:111, subratllat meu)

La pregunta que encara resta en peu, doncs, és establir *com* el nacionalisme acaba determinant la norma per la pertinença individual a l'estructura política de l'estat-nació modern i *com* determina també la legitimitat d'aquestes noves unitats polítiques en el món contemporani. Com ja hem dit abans, la teoria de Gellner és poc clara en aquest aspecte i simplement considera obvi que en la modernitat la cultura esdevingui el criteri de la nacionalitat, donada la importància que aquesta pren per a l'home modern: la cultura esdevé el cor de la identitat. Però no especifica exactament com es produeix aquest salt interpretatiu en el discurs de la definició política de la pertinença (excepte per l'aplicació del propi discurs nacionalista, en un procés que sembla que vagi de les necessitats materials a les adaptacions superestructurals) ni quin és el paper de l'estat en tot el procés. De fet, totes les referències que fa Gellner al rol de l'estat es limiten a l'adopció que aquest fa d'una llengua i/o alta

cultura com a nacionals i a la necessitat de l'educació per formar treballadors que sols pot assumir l'estat. *“Es precisamente la obligatoriedad de la exosocialización lo que nos da la pista principal de por qué estado y cultura hoy deben vincularse, cuando en el pasado su conexión era débil, fortuita, diversa, vaga y, a menudo, escasa. Hoy es ineluctable. A partir de aquí podemos explicar el nacionalismo y por qué vivimos en una era de nacionalismo.”* (Gellner 1983:57, èmfasi seu).

Però aquest plantejament deixa absolutament al marge de l'anàlisi la necessitat de l'estat de promoure i controlar l'educació *també* per formar ciutadans patriotes que legitimin el seu poder i que li siguin fidels i lleials. Els camperols, els proletaris, la burgesia..., en definitiva, tots els diferents grups socials moderns han canviat les relacions que tenien anteriorment amb el territori i amb el poder, basades principalment en les relacions interpersonals. I en aquest canvi de relacions s'ha generat una nova cosmovisió sobre les posicions socials i polítiques dels individus i la seva relació amb el poder que el discurs nacionalista ajuda a justificar. La transició a la societat industrial doncs, té dues menes de conseqüències per a l'estat (simultànies i paral·leles, però diferents). Per una banda canvien els seus rols i funcions, ja que ara ha de controlar uns súbdits convertits en ciutadans iguals (fet que els proporciona drets i deures nous) que participen políticament a través del sistema democràtic i als quals cal escolaritzar. Per altra banda ha de crear i potenciar una nova percepció de la legitimitat política i en aquest sentit l'alfabetització i altres mecanismes de control social (com el servei militar, la centralització burocràtica o l'elaboració de censos) serveixen també com a mitjans per instaurar noves formes d'identificació i de lleialtat: la nacionalitat. D'aquesta manera l'elaboració del concepte de nacionalitat recull en una fórmula única dos elements que es retroalimenten: esdevé criteri de delimitació de la pertinença política (dels drets i deures dels ciutadans) i criteri d'identitat nacional a través de la cultura.

Des d'aquesta perspectiva crítica, doncs, el nacionalisme es pot interpretar com una doctrina política creada pels intel·lectuals i aplicada pels poders polítics dins i fora de l'estat com a conseqüència d'una nova estructura social que posa en un nou rol la importància de la cultura. La situació històrica fa que la doctrina sigui tant defensable des del poder com assumible des del poble, que es fa conscient de la seva cultura i que és exo-socialitzat en la lleialtat al propi grup ara convertit en gran nació. Totes les societats de la història han tingut els



seus grans herois, mites i símbols que els identificaven com a membres del grup. Però ara hi ha un poder més gran per imposar els mites per sobre de les discrepàncies en una societat que és més àmplia i heterogènia que les antigues comunitats. I on la lleialtat i els rols ja no són adscrits.

Com afirma la teoria de Gellner, per les condicions d'homogeneïtat cultural que requereixen, les nacions sols poden emergir i ser definides en l'edat del nacionalisme. Però no està del tot clar si l'homogeneïtzació és només fruit de la relació amb l'estat, com afirma Gellner, o bé pot estar relacionada amb altres aspectes de la modernització en general (com per exemple la consciència d'identitat generada pel contrast cultural que poden provocar la mobilitat i la comunicació, independentment del paper de l'estat). Així mateix en algunes ocasions no queda gens clara la relació causa-efecte, és a dir, si és el nou sentiment nacional de la importància de la cultura que porta al paper protector de l'estat o si bé és l'estat protector el que genera la consciència nacional. En tot cas el darrer Gellner (1996a:636) acabarà acceptant que l'Estat compromès amb la unificació cultural no és merament un efecte del nou sistema socioeconòmic sinó una causa independent. Però aquest aspecte seguirà sense ser desenvolupat i no apareix tampoc en el seu últim llibre, *Nacionalismo*.

En tot cas la teoria de Gellner, mostrant una manca de perspectiva històrica típica del funcionalisme, ni tant sols té en compte les diferències en la concepció de l'estat que implica el pas de la societat tradicional a la moderna i l'aparició de l'estat-nació (el nom del qual ja revela el projecte d'unicitat cultural de la modernitat). Gellner (1983:16) no usa la definició de Weber d'estat com el monopoli de la violència legítima, sinó com l'especialització i concentració del manteniment de l'ordre. I afirma que hi ha estat en els dos tipus de societats (agrícola avançada i industrial), ja que aquest és indispensable perquè hi hagi nacionalisme: sols es pot reclamar obtenir un poder propi allà on ja hi ha algú manipulant aquest poder. I en la societat industrial l'estat és imprescindible, prengui la forma que prengui, per controlar la seva complexitat. D'aquesta manera Gellner està pressuposant l'existència prèvia d'un estat com a condició necessària però no suficient del nacionalisme: on no hi ha estat no hi ha problema nacionalista. Però en canvi, quan parla de l'estat de la societat agrària avançada no diu res sobre el tipus d'identificació que de segur hi havia, ja que la presència de l'estat i d'unes fronteres polítiques delimitades havia de generar per força algun tipus de sentiment

polític (encara que no estigués relacionat amb la cultura). Potser valdria la pena complementar la proposta de Gellner amb l'anàlisi d'historiadors marxistes com Vilar (1978) o Hobsbawm (1990) sobre la nacionalitat i altres formes d'identificació política prenatal, sense que això impliqui que afegir aquesta perspectiva invalidi *per se* la proposta de Gellner (a no ser que es consideri que ja en aquell període hi havia sentiment nacionalista, tema que forma part d'un altre debat).

En tot cas la manca d'anàlisi política de la proposta gellneriana va més enllà de la descripció del rol de l'estat en tot el procés nacionalista. D'alguna manera la teoria de Gellner deixa de banda l'anàlisi "des de baix" (*the view from below*) del fenomen nacionalista: la visió i necessitats de la gent ordinària. Aquesta serà la visió que intentarà donar Hobsbawm (1990) usant en general la definició modernista del nacionalisme de Gellner. Ara bé, aquesta mancança va molt relacionada amb l'absència general de l'element polític en la seva proposta. I té molt a veure amb el funcionalisme que guia tota la seva perspectiva.

La teoria de Gellner s'entén millor situant-la en el context d'una tradició sociològica duradora, hereva de la perspectiva de Durkheim<sup>222</sup>. La característica cardinal d'aquesta tradició és l'ús d'un mètode dualista que distingeix entre dos models ideals de societat. S'oposen dos tipus de societat completament diferents, marcant les diferències entre elles com a radicals i negligint les continuïtats entre els dos tipus de societats. I es posa la clau de l'anàlisi en els canvis que produeix la transició d'una a l'altra. La influència d'aquesta perspectiva funcionalista en Gellner es mostra clarament en la seva oposició entre societat tradicional i moderna. Però sobretot en la visió que ofereix del seu funcionament: ambdues societats actuen com un tot amb vida pròpia, com a blocs compactes, estables i equilibrats, amb una solidaritat sense fissures internes, on predomina la igualtat social i, en el cas de la societat moderna homogeneïtzada, on sembla que tothom comparteix la cultura hegemònica (equiparant societat, ètnia i cultura). En definitiva, societats sense diferències d'interessos ni conflictes polítics entre grups malgrat les diferències econòmiques existents (tant en la pre-

---

<sup>222</sup> Tot i que Gellner critica moltes de les aportacions de Durkheim, en el fons pren les seves tesis sobre les arrels de la cohesió social, la solidaritat i la divisió del treball. Curiosament una de les crítiques que li fa, la simplicitat de fer un model unilineal de progrés únic d'una societat amb un tipus de solidaritat a una altra, es podria aplicar fàcilment al seu propi esquema, el qual en certa manera es presenta com un perfeccionament de les propostes de Durkheim.

industrial com en la industrial). Ni tant sols apareixen les diferències de classe o de gènere i, per tant, tampoc les diferències en els efectes del procés modernitzador i en les respostes a aquest segons la posició social que s'ocupa. Diferències i desigualtats que en realitat generen diferents interpretacions de la nació (i diferents tipus de nacionalismes) segons la classe social (tal com proposava interpretar-ho Vilar al 1982) o segons la perspectiva de gènere (Yuval-Davies 1997). No tenir en compte aquesta diversitat interna impedeix analitzar com aquestes diferències de posició social (i de percepció social de la realitat) intervenen en el procés de construcció nacional (en el qual solen haver-hi diferents discursos simultanis funcionant alhora, encara que un d'ells sigui el predominant o majoritari).

El que resulta més curiós de tot és que sembla com si Gellner es cregués el discurs de la modernitat (i de la sociologia durkhemiana) i confongués l'ideal d'igualtat i d'homogeneïtat de la societat industrial amb una realitat social veritablement igualitària i homogènia. Almenys pel què fa als que comparteixen la mateixa cultura. D'aquesta manera només reconeix que l'ideal d'igualtat no coincideix completament amb la realitat desigual justament quan coincideix amb la diferència cultural, que és quan es donen les situacions explosives nacionalistes. És a dir, en la perspectiva gellneriana la societat industrial promou realment la igualtat social i la desigualtat és un element de tensió que està latent i que aflora només quan coincideix amb una diferència cultural que li proporciona símbols (la llengua, els trets genètics,...etc.) per marcar la diferència: *“La cultura, la pigmentación, etc., se vuelven importantes; facilitan los medios de exclusión en beneficio de los privilegiados y un medio de identificación, etc., para los desfavorecidos (...). El nacionalismo no es el despertar de las naciones a la conciencia de sí mismas: inventa naciones donde no existen, pero necesita marcas diferenciadoras preexistentes para funcionar, aunque sean puramente negativas.”* (Gellner 1963:168, subratllat meu)

És sorprenent doncs, que Gellner (i alguns dels seus crítics com O'Leary) veuen una relació entre nacionalisme i igualitarisme però no veuen la relació entre nacionalisme i desigualtat. És a dir, relacionen el nacionalisme amb l'ideal d'igualtat i homogeneïtat de la modernitat però no arriben a plantejar fins a quin punt el nacionalisme pot ser també un discurs que legitima la situació de desigualtat real i permet superar la contradicció entre ideal igualitari i realitat desigual de la societat moderna. D'aquí la proximitat del nacionalisme amb

l'altre gran discurs legitimador de la desigualtat en la modernitat, el racisme (v. Dumont 1967; Stolcke 1995; Balibar & Wallerstein 1988), amb el qual sovint se l'associa o fins i tot es confon. Els arguments funcionalistes ignoren que la funció principal del nacionalisme no és tant generar la igualtat que necessita la modernització com generar la il·lusió d'aquesta igualtat. I donar arguments que legitimen la desigualtat real ja sigui per criteris naturals (a través de la raça o la naturalització de la cultura) o legals (a través del criteri de ciutadania). La distinció pel fet de no ser ciutadà de la nació (ja sigui perquè no es té la nacionalitat legal o bé perquè s'exhibeix una pertinença cultural diferent a l'oficial) esdevé la base que permet justificar la limitació de l'accés als drets i deures que sí tenen els ciutadans nacionals. El nacionalisme és un discurs d'inclusió i exclusió que permet la solidaritat interna dins del grup però que permet també justificar la marginació i/o exclusió dels que no pertanyen al propi grup.

En tot cas les diferències i desigualtats no es donen sols quan hi ha diferències culturals. Com afirma Szporluk (1998:62) els estats no són tan unitaris i homogenis internament com els imagina Gellner. I constata que l'esquema gellnerià no està preparat per veure com va afectar la modernització a les anomenades "velles nacions contínues" que també passaven la transició a la modernitat creant els seus estats-nació sobre les ruïnes imperials. Aquest element és el que farà que no tingui en compte el nacionalisme "banal" o dels "vells estats" (almenys tal com apareixia en la tipologia de 1983). El cert és que encara que no ho afirmi explícitament en aquella tipologia, en el seu argument inicial Gellner sí que parla dels estats pre-moderns que volen consolidar el seu poder i de les cultures avançades que assoleixen imposar-se amb el poder de l'estat a través de convertir en oficial la llengua i imposar-la a través de l'educació. I en la tipologia que oferirà al 1996 ja cobrirà alguns d'aquests nacionalismes d'estat.

Però és veritat que en general presta poca atenció als processos d'homogeneïtzació nacional (més o menys subtil) que aquests estats porten a terme dins els seves fronteres. I el què és innegable és que en cap moment l'argument de Gellner s'entreté a detallar com funcionen els mecanismes d'estat en tot aquest procés de construcció nacional i quins són els col·lectius socials en pugna pel poder que hi poden estar implicats. Una vegada descrita la importància de l'estat en la creació d'una cultura nacional, caldria aprofundir en el procés

polític en si mateix i veure quins són els efectes pràctics, reals, que té tot aquest procés en les formes de poder i en les accions que emprenen els grups socials implicats. Al cap i a la fi el nacionalisme és una reclamació política que es pot basar en una cosa tant etèria com és la nació, però que es concreta en un camp de lluita política ben tangible que és el poder de l'estat i el control d'un territori i una població específics. I la creació de tot nacionalisme (sigui d'estat o no) es troba sempre confrontat a altres interpretacions nacionalistes (ja siguin d'altres estats rivals o nacionalismes de reacció dins el propi estat) que amenacen el seu control i que en la seva pugna per imposar un model d'estat i nació, es retroalimenten entre ells. Aquests aspectes polítics són els que queden menys clars de la teoria de Gellner i que han treballat de manera brillant (compensant així els buits de la proposta gellneriana) historiadors com Breuilly (1982).

Retrobem doncs, de nou, la crítica al reduccionisme econòmic de Gellner que hem vist abans, però ara aplicada a la motivació política de les elits. La teoria sembla confiar en una explicació absolutament materialista de les accions dels nacionalistes, especialment per part dels intel·lectuals que es troben marginats o impeditos en la seva mobilitat social, limitant la raó de les seves accions al paper de la repressió o humiliació. Aquestes crítiques reclamen que cal reconèixer el paper actiu de les antigues burocràcies estatals del vells règims polítics europeus com a mecanismes per la gènesi del "nacionalisme oficial". I que conèixer aquest paper també permetrà entendre les accions polítiques de reacció que emprenen els nacionalistes "independentistes" en aquests mateixos contextos: *"En resumen, el régimen político en el que operan las minorías nacionales, más que sus reclamaciones culturales o materiales, puede explicar mejor su predisposición a ser secesionistas, federalistas o partidarios de la mutua asociación, y esto no es obvio en Thought and Change o Naciones y nacionalismo."* (O'Leary 1998:104).

En definitiva doncs, malgrat que el nucli de la seva teoria és el nou paper polític que pren la cultura en la modernitat, potser és normal que Gellner no s'interessi per desenvolupar l'element polític a l'hora d'explicar l'aparició i desenvolupament del nacionalisme. Si es porta la lògica de la seva tesi fins a l'extrem, tota la revolució política que acaba en els conceptes de ciutadania o d'igualtat i en la constitució del nou model d'estat-nació no seria res més que el resultat d'un factor econòmic: la nova divisió del treball imposada per la industrialització. Si

es pren al peu de la lletra la seva proposta subordina tot els aspectes socials i culturals a una base econòmica i les seves conseqüències. Perquè no és el mateix afirmar que l'onada d'industrialització inicia una cadena causal que condueix a través de l'alfabetització i els altres elements al nacionalisme que dir que les "necessitats" del sistema industrial existent **requereixen** el nacionalisme, ja que d'aquesta forma aquest es converteix en la conseqüència inevitable dels determinants econòmics.

#### 4.5. Conclusions

Malgrat totes les crítiques que acabem de veure, la tesi de Gellner s'ha mantingut i es manté com una de les propostes més importants i més aconseguida d'aproximació a les causes del nacionalisme: *"Las críticas esbozadas aquí no son fatales para la teoría de Gellner; son, meramente, necesarias reservas o reformulaciones. Lo que ha muerto (o es al menos dudoso) es su argumentación explícitamente funcionalista. Lo que también es dudoso es la primacía que da a la industrialización para explicar la génesis y permanencia del nacionalismo, a no ser que industrialización signifique algo en general sinónimo de modernización, comercialización y democratización. Otros mecanismos han coadyuvado a la génesis y permanencia del nacionalismo, incluyendo mecanismos explícitamente políticos, y es difícil ver cómo podría probarse la primacía de uno u otro mecanismo. La tipología del nacionalismo de Gellner es deficiente en sus grados y defectuosamente elaborada, mientras que sus últimos estadios históricos y zonas horarias son específicamente europeas y desconectadas de las premisas centrales de su propia teoría."* (O'Leary 1998:122)

Els comentaris i problemes que se li han plantejat, doncs, no desafien el fons més sòlid de la seva teoria i per això segueix essent un referent. El què sí plantegen són les debilitats i buits que té i algunes propostes contemporànies han apostat per continuar la recerca a partir de la tesi de Gellner per tal de desenvolupar-la i millorar-la amb noves mirades i aplicacions. Com ja he dit en la crítica anterior, un dels desenvolupaments teòrics més importants han estat els treballs d'historiadors i politicòlegs que complementen i milloren la proposta de Gellner amb l'anàlisi dels processos polítics que la seva teoria

negligeix o oblida: quins són els grups de poder i les lluites per la transformació del model d'estat absolutista a l'estat-nació modern, com es realitza la construcció de la nació des de l'estat i com es formalitza a nivell polític i administrativo-legal aquest paper de la cultura en el concepte de nacionalitat. En l'argument de Gellner queda clar que la cultura necessita l'estat però li manca analitzar com l'estat també requereix de la cultura per legitimar les noves formes polítiques (ja que les velles han estat erosionades pel capitalisme i la indústria), a través del nou concepte de ciutadania que implica drets, deures, igualtat i lleialtat. En el proper capítol veurem alguns d'aquests desenvolupaments modernistes post-gellnerians fets des de l'antropologia sociocultural.

Per altra banda, un dels efectes positius de l'aplicació de la teoria de Gellner com a marc teòric de base és que ha estat repassada de dalt a baix i des de tots els punts de vista. Les diferents crítiques rebudes van obligar a l'autor reconèixer alguns dels problemes i limitacions que tenia la seva proposta i a intentar resoldre'ls. Per solucionar aquestes qüestions i refinar la seva teoria Gellner acabà desenvolupant un model dels estadis d'evolució del nacionalisme en la transició des de la societat agrària fins a una societat plenament industrial<sup>223</sup>. Observant que aquest aspecte havia quedat sense tractar en la versió original de la teoria i que no hi ha un pas directe i fàcil entre els dos tipus ideals extrems de societats, postula 5 estadis del què considera que és el camí "normal" de transició des del món dels imperis no-ètnics fins a l'establiment de les micro-unitats homogènies dels estats-nació moderns. Per altra banda reconeix que aquest esquema històric del pas d'un ordre no nacionalista a un de nacionalista no és universalment aplicable, ni tant sols a Europa, on afirma que la transició s'ha produït de diferents maneres en varies "zones horàries" (identificant-ne 4 que van des de la part més occidental atlàntica fins a l'Europa de l'Est post-soviètica).

La tipologia reflecteix la nova preferència de Gellner per una concepció més explícitament històrica de les etapes del nacionalisme i la pèrdua d'interès per la seva pròpia primera tipologia sobre el nacionalisme induït. Segons aquesta nova formulació Gellner preveia que quan avanci la industrialització el nacionalisme perdrà força, predicció que

<sup>223</sup> La primera versió d'aquesta tipologia la va presentar Gellner en una conferència pronunciada a la 8th. Annual E.H.Carr Memorial Lecture del University Collage of Wales el novembre de 1991 i apareix recollida com el capítol 2 "Nationalism and the International Order" del llibre *Encounters With Nationalism* (1994:20-33). Però es troba també a Balakrishnan (ed), *Mapping the Nation* (1996:98-145) i - amb algun lleuger canvi en la terminologia de descripció de les etapes - a *Nacionalismo* (1997:73-110).

sembla que es contradiu amb el ressorgiment als anys noranta de sentiments ètnics i nacionalistes en les societats industrials avançades. Com sempre aquest tipus d'afirmacions tenen el problema que no se sap exactament quan es pot donar per acabat el procés total d'industrialització i per tant, quan s'acabaran les demandes nacionalistes. I tal com comentava abans, és un tema que possiblement es pot resoldre si parlem de modernització més que no pas d'industrialització.

Però el cert és que, malgrat els esforços de Gellner per corregir els problemes històrics a través del model de les “zones horàries”, com sol passar en qualsevol tipologia del nacionalisme, ni la seva última versió és tant inclusiva com ell creia, ni resol els contra-exemples de nacionalismes que apareixen en “zones horàries” o “etapes històriques” que no els pertoquen<sup>224</sup>. Però el què és més important és que en aquesta última tipologia sembla que desapareix el lligam estret que Gellner havia establert entre nacionalisme i industrialització (o desenvolupament econòmic desigual) per explicar la transició entre les etapes. La tipologia “horària” sembla operar més d'acord amb els ritmes i ruptures de la política de les grans potències (i la seva capacitat per assolir el matrimoni ideal entre nació i estat) que per la lògica funcional de l'industrialisme i les pressions del desenvolupament desigual: *“Por lo menos las zonas horarias, a diferencia de las etapas, tienen el mérito de estar vinculadas a su más amplia teoría: la condición de equilibrio de la política y la cultura modernas es el Estado nación; su formación en lugares particulares se realizará en función de materiales nacionales, políticos, agrarios e industriales precedentes.”* (O'Leary 1998:117)

L'elaboració final de la seva teoria, doncs, ofereix un quadre molt més ric i elaborat de les causes i els vincles del nacionalisme amb la modernitat (més que no pas amb la industrialització) i fins i tot explica millor el paper de l'estat en la funció de supervisar i controlar el sistema educatiu de masses. Però el nucli original de la teoria resta intacte: *“Esta tesis sigue teniendo fuerza y siendo relevante porque en ella se busca la causa subyacente más profunda que explique la impregnabilidad de las naciones y la recurrencia y proliferación de los nacionalismos en el mundo moderno.”* (Smith 2000:81).

---

<sup>224</sup> Com pot ser, per exemple, posar Espanya o Gran Bretanya com a exemple de “zona 1” o de “nacionalisme atlàntic” on estats dinàstics forts fan casar cultura i estat de forma no problemàtica, de manera que després no pot situar en cap “zona horària” els nacionalismes de resposta (català, basc, irlandès o escocès) que es generen en aquests dos estats durant la mateixa època o en posteriors.



La principal virtut de l'obra de Gellner segueix essent, doncs, aquesta voluntat d'intentar donar una causa explicativa del nacionalisme com a fenomen. Potser juga a favor seu el fet que, tot i no compartir gens el principi polític nacionalista, no es situa en una posició radical de negació del fenomen com sí que fan altres autors que elaboren els seus treballs des de posicions clarament i militantment antinacionalistes. Gellner és força crític amb la mitologia nacionalista i creu que es basa en un principi contradictori: el concepte d'estat nacional homogeni és incompatible amb l'heterogeneïtat ètnica real dins cada territori<sup>225</sup>. Ara bé, aquest desacord amb la doctrina no el porta a negar el fet nacionalista ni la seva importància. Tot el contrari: per Gellner el nacionalisme és un fenomen absolutament important i que cal explicar buscant quina és la funció que compleix i què el fa necessari en el món modern. La seva proposta explica molt bé perquè les unitats polítiques modernes han de ser o són unitats culturals (una cultura compartida és un fet indispensable d'un sistema social modern) i perquè la cultura esdevé políticament important en aquest moment històric (sense haver de recórrer a causes psicològiques per fer-ho). El seu model mostra perquè en l'actualitat tot estat modern s'ha de legitimar pel principi nacional i com el nacionalisme usa les cultures com a matèries primeres per (malgrat el llenguatge populista) imposar una cultura avançada diferent. D'aquesta manera confirmaria i explicaria les fases de desenvolupament del nacionalisme que proposava Hroch, situant la *intelligentsia* en una posició que quasi l'obliga a ser la primera a reaccionar, alhora que permet que després les masses s'afegeixin i participin en un fenomen caracteritzat pel seu caràcter interclassista.

Lògicament això no significa que la hipòtesi de Gellner esdevingui una teoria explicativa universal del nacionalisme absolutament acceptada com a tal per tots els estudiosos del tema. El més crític entre tots ells (potser pel complex freudià de desitjar matar

---

<sup>225</sup> En la realitat és impossible de portar el principi a la pràctica, ja sigui perquè el límit d'espai fa impossible donar la sobirania política a totes les nacions que potencialment podrien sorgir, ja sigui perquè no existeix cap unitat política que sigui completament homogènia culturalment. "*Si este razonamiento o cálculo es correcto, no todos los nacionalismos pueden verse realizados en todos los caos y al mismo tiempo. La realización de unos significa la frustración de otros. Por otra parte, este razonamiento se ve enormemente reforzado por el hecho de que la mayor parte de estas naciones potenciales que existen en el globo viven, o han vivido hasta hace poco, no en unidades territoriales homogéneas, sino entremezcladas unas con otras en moldes complejos. De ellos se sigue en que en tales casos una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando, a todos los no nacionales. La poca paciencia a la hora de sobrellevar estas expectativas pueden hacer difícil la consumación pacífica del principio nacionalista.*" (Gellner 1983:15).

simbòlicament el pare, en aquest cas intel·lectual) és, com sempre Smith, que retorna de nou a la qüestió de la continuïtat entre l'etnicitat pre-moderna i el nacionalisme modern. En termes de Smith (2000:95) el principal problema de la teoria gellneriana és el que anomena "presentisme bloquejant": la insistència modernista en la configuració de la nació en el present bloqueja la nostra comprensió de la relació existent entre generacions passades i presents. La teoria de Gellner no tracta seriosament el desig modern d'autenticar el passat, de seleccionar allò que ens distingeix com a propi per delimitar així un únic destí compartit. Si no som conscients del concepte de fons no es pot explicar l'ardor messiànic del nacionalisme: a la flexibilitat per adaptar els discursos a la realitat del present cal afegir-hi la fe apassionada en el poble com a base de l'autenticitat nacional. Per tant, el recurs del nacionalisme a l'ethnohistòria és essencial per al projecte de la modernització. En la visió de Smith, el nacionalisme és el pont entre l'herència distintiva del passat ètnic i la necessitat de cada comunitat de viure com una nació entre altres en un món capitalista industrial. Actua com un prisma on es poden preservar alguns elements de continuïtat amb el passat enmig de les transformacions a la modernitat.

Aquí estaria doncs, l'element clau de la crítica etnosimbolista al modernisme de Gellner. Smith afirma que en realitat ell accepta la discontinuïtat entre etnicitat pre-moderna i nacionalisme modern, però critica que aquesta discontinuïtat es construeix sobre una continuïtat històrica. És a dir: una nació moderna es forma amb més èxit quan s'edifica sobre una base ètnica comunitària ja existent. Tot i la seva originalitat indubtable, doncs, teories com la de Gellner *"no permiten dar cuenta de la profundidad histórica ni del alcance especial de los vínculos que mantienen unidas a las naciones modernas, porque carecen de una teoría de la etnicidad que permita establecer la relación entre ésta y el nacionalismo."* (Smith 2000:99). En definitiva, a la teoria de Gellner li manca tenir en compte el fenomen ètnic, s'ignora el procés d'etnogènesi i hi ha un tractament superficial de la relació del nacionalisme amb el passat.

Davant d'aquesta crítica cal recordar una vegada més que Gellner havia negat que sols li interessés el present o que en la modernitat no hi hagués continuïtats amb el passat. Recordem la cita que reproduïem a la pàgina 56 on l'últim Gellner afirmava que considerar el nacionalisme un fenomen modern no és sinònim d'afirmar que tots els fenòmens socials

siguin moderns, ni que en l'època moderna tot s'hagi d'analitzar com si fos nou: *“Al contrario, creo que tanto la cultura como el poder son algo perenne, aunque en la época moderna se relacionan entre sí de un nuevo modo, que es el que entonces genera el nacionalismo.”* (Gellner 1997:165). El que planteja Gellner és un conjunt complex de continuïtats relacionades i que el què les caracteritza és la nova forma com s'expressaran en la modernitat: *“las culturas, las estructuras de poder, el reconocimiento de una cultura determinada como entidad (como un objeto de amor, de lealtad y de identificación), y el uso político de la identificación y de la diferencia culturales, ¿atravesan la frontera, dondequiera que se sitúe, de lo tradicional y lo moderno?”* (Gellner 1997:166, èmfasi seu)

Aplicant la mirada antropològica que possiblement li falta a Smith quan parla de cultura i etnicitat, Gellner recorda que les cultures són contínues però que també poden canviar ràpidament. I hi ha contundents proves empíriques en els dos sentits (entre elles les que ofereix la reconeguda obra de Hobsbawm & Ranger 1983). Més aviat succeeixen les dues coses: les cultures són tenaces i volàtils alhora. Així mateix la fidelitat dels homes respecte a les seves cultures també varia segons les circumstàncies, variabilitat que requereix d'una investigació històrica i etnogràfica. La clau està justament en veure que la importància que pren la cultura en les nostres vides modernes és un fenomen nou i això és el què cal explicar. I aquí Gellner fa una de les seves agudes crítiques que tant el caracteritzaven i que ens permeten veure com es mantingué en una interpretació de l'antropologia que el marginà respecte a les tendències predominants dins la disciplina del moment. Gellner critica l'excessiva importància que la mirada antropològica postmoderna ha posat al concepte de cultura en detriment de l'anàlisi social i històrica: *“En la antropología y, de un modo más general, en las ciencias sociales se ha puesto en boga recientemente la preocupación exclusiva por la cultura, por su diversidad y su carácter fundamental. Esta moda tiene raíces diversas que no nos corresponde explorar aquí. Lo que sí nos importa es hacer hincapié en el daño que esta moda causa a todo avance en la comprensión del ámbito que nos preocupa: al buscar explicaciones que sean de manera primaria o exclusiva 'culturales' y no organizativas esta tendencia prejuzga, de manera injustificable, la cuestión esencial de la importancia relativa de los factores culturales y sociales. (...) El 'culturalismo, el 'hermeneutismo' o el 'interpretacionismo' exclusivos, por citar sólo algunas de las denominaciones posibles de esta tendencia, dificultan o hacen imposible incluso plantear la*

*pregunta más importante, por no hablar de la búsqueda de pruebas para responderla.”*  
(Gellner 1997:168-169)

Per Gellner la solució està molt clara. Si el nacionalisme és un fenomen general que abraça una gran varietat de nacions, és obvi que no pot explicar-se per les raons que operen de manera interna dins de cada moviment nacional: aquestes raons han d'estar relacionades de manera específica amb cada nació i la seva cultura i no són generals. De manera que l'explicació general ha d'estar fora de les cultures i explicar per què, en general, les cultures s'han convertit en un principi polític, independentment de si les cultures són contínues o no. El que ell pretén (i crec que tothom accepta que assoleix) és oferir una interpretació de les causes del nacionalisme general com a fenomen, sense que això negui el valor de l'anàlisi específica posterior de com s'ha produït cada cas nacionalista etnogràfic en el seu moments i entorn particular.

Gellner acaba reconeixent que sobre l'atractiu polític de les nacions tampoc hi ha una resposta general. En tots cas ha intentat oferir una argumentació plausible i persuasiva i creu que el conjunt de proves disponibles ratifica la teoria en termes generals (sobretot a Europa). Però no de manera perfecta i a tot arreu, de manera que les contraproves, si bé no són una negació de la teoria, no permeten considerar-la irrefutable: *“De ser cierta, y es algo que queda por ver, esta teoría vincula el nacionalismo al mundo moderno, sin prejuicio de la persistencia ocasional de las culturas en el tiempo o de la capacidad que las culturas han tenido ocasionalmente para inspirar la acción política y la lealtad en el pasado. Por todo ello, para comprender el nacionalismo, soy de la opinión de que debemos examinar ante todo aquello que distingue al mundo moderno, más que aquello que éste comparte con el pasado.”*  
(Gellner 1997:170).

Francament, no puc estar més d'acord amb l'autor, malgrat reconèixer que Smith té raó quan afirma que a la proposta de Gellner hi manca tenir més en compte la relació entre el nacionalisme i l'etnicitat, que està en el fons de tot el debat sobre la continuïtat històrica nacional. Però no crec que sigui un problema inherent a la teoria gellneriana, sinó al tipus de desenvolupament específic que Gellner féu de la seva tesi. I que per tant, assumint com a punt de partida absolutament vàlid la seva hipòtesi (la relació especial que s'estableix en la

modernitat entre cultura i política), el què és pot fer és desenvolupar l'anàlisi d'aquesta *relació* que és la clau per entendre el nacionalisme i que en la proposta de Gellner ha rebut un tractament superficial i limitat. Tant pel què fa a l'aspecte polític del fenomen com a la relació de tot plegat amb el fet ètnic.

La solució pot estar, doncs, en una via intermèdia entre el continuisme i el construccionisme que apliqui el marc teòric gellnerià a l'anàlisi de casos etnogràfics i històrics específics per veure com es dona aquest procés de canvi en la posició política de la cultura en la modernitat. Una via intermèdia que eviti certs errors que comparteixen tant Smith com Gellner. Un d'aquests problemes (i que pot estar en el fons del debat que els enfronta) és que tots dos apliquen un model evolucionista de transició que distingeix els dos tipus de societat (tradicional i moderna) com si fossin realitats socials absolutament diferents. Com afirma Smith (2000:84) l'ús de Gellner dels conceptes de tradició i modernitat és ambigu i trobaríem molts exemples de coexistència d'elements tradicionals i moderns que apareixen barrejats en la societat. La falsa oposició per marcar la transició oculta les continuïtats entre les dues societats.

Però per altra banda el mateix Smith oculta aquestes continuïtats quan interpreta que l'etnicitat, una vegada apareguda la nació en la modernitat, només s'expressa a través d'aquesta. Com si haguessin d'encaixar al cent per cent ètnia, cultura i nació, i com si desapareguessin els mecanismes socioculturals a través dels quals sol establir-se la pertinença al grup més immediat, independentment o paral·lelament als mecanismes estatals de definició i imposició d'una identitat de pertinença específica. En la teoria de Smith, sembla que l'ètnia es transforma en nació i desapareix com a entitat amb vida pròpia paral·lelament o al marge d'aquesta.

Els seus plantejaments parlen del nou rol que pren la cultura a través de l'exosocialització, creant un nou concepte de nació. Però ho fan com si en aquest procés deixés d'existir també la identitat ètnica i l'enculturació a través d'altres mecanismes no oficials. Tot s'ha d'aprendre, fins i tot l'amor a la nació. Però també s'aprenen l'afecte i la lleialtat al propi grup ètnic i això es pot fer a través de l'escola o al marge del què s'ensenya en ella. D'aquí el problema de com explicar les relacions entre nació i altres identitats

ètniques que poden estar funcionant simultàniament (i que solen generar els nacionalismes “de reacció” quan hi ha discrepàncies entre el què es transmet en la família i el què s’explica a l’escola sobre una pertinença que fins aleshores era percebuda com a “normal” o “natural” i que ara esdevé “problemàtica”). És cert que hi ha discontinuïtats entre les velles cultures primàries i les modernes cultures avançades i no podem pressuposar que simplement les essències culturals i ètniques es reproduïen fidelment en el temps, però també hi ha continuïtats en els mecanismes de transmissió cultural en les dues societats que caldria tenir en compte. Caldria analitzar els trets generals a través dels quals es transmet la pertinença ètnica tant en les societats pre-modernes com en la posterior modernitat, posant l’atenció en institucions com ara la família o grups d’associació i socialització que estan al marge dels mecanismes oficials de l’estat. Això si, sempre pensant que allò que es transmet (la cultura, la pertinença, la identitat) ha pogut canviar profundament els seus elements definitoris d’una etapa a l’altra.

El què hi ha aquí darrera doncs, és un problema de delimitació i definició dels conceptes que hi ha en joc (ètnia, cultura, nació, raça) i de les idees teòriques subjacents sobre les seves característiques i el seu funcionament. Tant Gellner com Smith defineixen els conceptes que utilitzen (o gairebé tots) però després no acaben d’aclarir exactament el sentit que donen a la cultura i la seva relació amb l’ètnia i la societat. Especialment quan els tres termes apareixen interpretats com a sinònims de nació, cosa que passa sovint. Aquesta ambigüïtat o confusió en els usos dels termes no és específica d’aquests dos autors sinó que és general en totes les teories nacionalistes. Fins al punt que, tal com hem vist en la primera part de la tesi, quan es plantegen els paradigmes explicatius de les teories del nacionalisme es barregen en un mateix marc teòric les teories sobre l’etnicitat (primordialistes) amb les del nacionalisme.

Gellner parla sobretot de cultura i nació i en general evita el terme ètnic, el qual no apareix definit enlloc. Quan en alguna ocasió sorgeix el terme és com a sinònim de cultura diferencial i, sobretot, de presència de marques fenotípiques diferencials. El terme etnicitat sol aparèixer bàsicament quan parla dels casos de nacionalisme d’escissió en un estat-nació (o subnacionalisme). El problema més greu de l’argument de Gellner, però, és amb el concepte de cultura, donat que la cultura i el seu canvi de rol és la base de tot el seu argument. Gellner

fa una definició clara del terme cultura, però després la seva teoria desenvolupa altres sentits del terme que no estaven inclosos en aquella definició. En principi la cultura és definida com una *forma de vida* apresada (i expressada en el tipus de roba o en les danses pròpies) per oposició a la societat i l'estructura (Gellner 1963:154). I durant el període pre-modern aquesta cultura entesa com a mode de vida passava bastant desapercebuda per l'individu que "la practicava" alhora que hi havia molta diversitat cultural existint sense problemes.

Però quan passa a explicar els canvis que implica la modernitat, la cultura passa a ser principalment una *forma de comunicació social*. Recordem la cita: "*Hence culture becomes of utmost importance –culture being, essentially, the manner in which one communicates, in the broadest sense. In simple societies culture is important, but its importance resides in the fact that it reinforces structure –the style of being and expression symbolizes, underlines the substance, the effective role, activities, relationships. In modern societies, culture does not so much underline structure: rather, it replaces it.*" (Gellner 1963:155). Quan la industrialització requereix de la mobilitat social i física, la diversitat cultural és inadmissible i ha de ser unificada. En aquests moments, doncs, està parlant de cultura com a comunicació lingüística, la necessitat d'entendre's parlant el mateix llenguatge. Posteriorment Gellner matisarà aquesta afirmació i distingirà entre homogeneïtat lingüística (*koiné*: compartir una llengua comuna) i homogeneïtat comunicadora (compartir un idioma cultural). La modernitat requerirà almenys compartir el mateix idioma cultural sense que això impliqui compartir també la llengua de parla. Però quan la modernitat significa convertir la cultura "salvatge" en "avançada (esdevenint cultura pública, escrita, educativa, ...etc.), en realitat ens tornem a trobar amb una necessitat d'homogeneïtat també lingüística.

Però la qüestió de la definició del concepte de cultura no s'acaba aquí. La clau de l'explicació del nacionalisme de Gellner està en què el nou rol polític que ocuparà la cultura en la modernitat la converteix també en una *forma d'identitat*. Allò que és específic del nacionalisme (i que el converteix en fenomen modern i no universal) és la nova forma de relacionar cultura, identitat i política de la modernitat. D'aquesta manera ara la cultura deixa de ser només trets de forma de vida o element de comunicació social per esdevenir, també i sobretot, element d'identitat/identificació en les relacions socials: categoria de classificació de la pertinença i, sobretot, categoria de classificació política dels drets i deures en un nou món

tancat en fronteres. Aquí està la gran diferència i aquí està justament l'element que caracteritza i explica el nacionalisme. La cultura passa a ser identitat i fonament de la política.

Aquesta és la clau de l'anàlisi del nacionalisme, i si bé és cert que cal entendre aquest procés situat en un context històric, social i ètnic previ, el més important és que la situació en què es viurà ara l'etnicitat i la cultura és totalment nou. I això és el que pretenia explicar Gellner. En aquest sentit, la seva teoria explica molt millor el rol de la cultura com a forma de comunicació social que com a forma d'identitat. La manca d'interès pel context cultural previ a l'era moderna i pels processos polítics que es donen en la transició a la modernitat, fa que mostri de manera més clara com és que la cultura esdevé important per a la identitat quotidiana de l'individu modern, que no pas com esdevé també políticament important per a l'estat-nació modern.

En definitiva doncs, el principal valor de la proposta de Gellner ha estat la seva capacitat per mostrar-nos quins són els elements en els quals s'ha de fixar l'anàlisi del nacionalisme, encara que ell mateix no hagi encertat en mostrar exactament com es relacionen aquests elements entre ells. La seva proposta, encara que no sempre encaixi amb els processos històrics reals a curt termini, ens ofereix una explicació general (que a grans trets encaixa amb la macrohistòria) del nacionalisme en singular, a partir de la qual es pot donar cabuda a les anàlisis de les variants històriques específiques. És possible que sigui certa la crítica que els processos que subjauen a la seva explicació són massa generals i vacus. Però això és el que els fa útils com a guia en l'anàlisi dels casos particulars. En aquest sentit no comparteixo la crítica excessivament relativista d'autors com Zubaida (1978:56-59), que argumenta que les experiències nacionalistes es basen en processos i grups que no són generalitzables o comparables entre els diferents contextos socials. A parer seu ni tant sols la pròpia idea d'indústria no té el mateix significat a tot arreu, ja que cobreix un ampli ventall de formes de producció i per tant les seves conseqüències no són uniformes<sup>226</sup>. La diferència de factors porta a configuracions socioeconòmiques diferents que són incompatibles amb una teoria universal del nacionalisme com la de Gellner, que sobrepassa les variacions regionals i històriques.

---

<sup>226</sup> Caldria recordar però aquí, que quan Gellner parla de la industrialització posa més l'accent en la divisió social del treball que no en les formes de producció específiques.



No seré pas jo qui negui la necessitat de conèixer els contextos històrics i específics per comprendre millor el nacionalisme. Però des del meu punt de vista si volem entendre un fenomen com el nacionalisme (que se suposa que està darrera de tots els fenòmens socials que denominem nacionalistes) caldrà tenir un model explicatiu suficientment general que serveixi de paraigües teòric des d'on aplicar després l'anàlisi de les variants nacionalistes específiques. I si no és possible arribar a construir tal teoria, almenys arribar a generalitzacions que, com afirma Mouzelis (1998:220), siguin interessants: *“No creo que sea posible una teoría del nacionalismo, sea general (es decir, aplicable a todo tipo de nacionalismo) o substantiva (es decir, que no nos diga trivialidades). O, por decirlo más comedidamente, creo que tanto una teoría general como sustantiva sobre los vínculos entre industrialización y nacionalismo seguro que será cierta pero trivial, o errónea, en el sentido de que sus planteamientos se aplicarán únicamente en ciertas condiciones que, dada la generalidad de la teoría deberán seguir siendo inespecíficas.”* D'aquesta manera i segons Mouzelis, les generalitzacions interessants en ciències socials adquireixen dues formes:

- a) o bé són una generalització delimitada, atenta al context i substantiva basada en una metodologia comparativa, històrica i culturalment sensible;
- b) o bé es construeixen a partir de tipus ideals que son eines conceptuals útils per investigar problemes interessants i per preparar el terreny per a la construcció de teories més substantives.

La teoria de Gellner doncs, no seria a) i no podria explicar el curs específic seguit pel vincle entre industrialisme i nacionalisme en un país concret; però seria b), un marc conceptual, un instrument de gran utilitat per desenvolupar qüestions interessants que un sociòleg més orientat per la història pugui adoptar per construir teories més substantives i circumscrites al context (Mouzelis 1998:220-221).

I cap aquí semblen que tendeixen les aportacions més recents, que consideren les implicacions i limitacions de la teoria i la desenvolupen seguint les directrius del propi Gellner. A mi em sembla una bona opció. Si realment volem aspirar a una millor pràctica cognitiva, la teoria de Gellner, amb les seves virtuts i els seus defectes (i amb les millores

que hi ha fet les propostes posteriors) pot ser un excel·lent punt de partida. I el què encara és més important, serveix també per plantejar noves preguntes que abans encara no s'havien fet. Com ara per què coincideixen en el mateix període històric, l'aparició del nacionalisme (que és el resultat del nou rol polític de la cultura en tant que identitat) i la creació de disciplines com l'antropologia i l'estudi del folklore (que pretenen explicar, i en alguns casos justificar, precisament les diferències culturals dins i fora d'Europa).



**CAPÍTOL 5****ELS ESTUDIS ANTROPOLÒGICS DEL NACIONALISME MÉS ENLLÀ DE GELLNER**

*“En este enigmático campo la antropología, la sociología, la ciencia política, la historia, la economía, la psicología, así como la más antigua de nuestras disciplinas, la adivinación, se encontraron en la inusitada posición de abordar de manera diferente un cuerpo de datos que era esencialmente el mismo. (...) La sociedad cerrada ha estallado por completo para la mayor parte de quienes estudiaron las nuevas naciones así como para la mayor parte de quienes viven en ellas.”*

Clifford Geertz

En aquest capítol em proposo presentar les propostes d'anàlisi del nacionalisme que s'han fet des de l'antropologia, des de que en els anys seixanta es va produir la participació de Geertz i Gellner en el debat, fins a l'actualitat. Es tracta d'un període molt extens en el temps però que no compta amb noms tant destacats com els d'aquests dos antropòlegs que ja hem vist. El què tenim són alguns autors que, des d'obres d'abast més limitat i amb molt menys impacte teòric que la de Gellner, d'alguna manera exemplifiquen els paradigmes generals que, dins de l'estudi del nacionalisme, s'han donat en les ciències socials des dels anys vuitanta ençà. El fet que aquesta obra es consideri “menor” respecte a les dues grans figures analitzades, pot portar a afirmacions com la de Llobera (2003:160) quan, fent referència a l'estudi recent del nacionalisme, constata que: *“Si analitzem els vint volums més impressionants publicats entre els primers vuitanta i avui, no se'n pot atribuir cap a l'antropologia.”* Però en realitat, una mirada més acurada de la producció d'aquest període ens permet veure que la participació de l'antropologia en el debat sobre el nacionalisme, una vegada iniciat, no s'aparta gaire del camí teòric i metodològic que han fet la resta de ciències socials que hem vist en la primera part de la tesi. I que si no hi ha antropòlegs en la llista que proposa Llobera és perquè no hi inclou precisament al seu principal representant, que és Gellner. I perquè realment les altres obres fetes des de l'antropologia després d'ell potser no arriben a la consideració d'*impressionants* al costat del renom que aquest ha adquirit.

Recordem que, malgrat que la primera aproximació de Gellner al tema del nacionalisme fou al 1963, el seu nom i la seva teoria no tingueren un ampli ressò dins les ciències socials dedicades al tema fins a la publicació de *Nations and Nationalism* al 1983. Serà doncs, a la dècada dels vuitanta quan es produeix realment el *boom* teòric de producció al voltant del tema del nacionalisme. Curiosament el mateix any 1983 també aparegueren l'obra (estranyament propera a l'antropologia) de Benedict Anderson, *Imagined Communities* i l'influent recull històric de Eric Hobsbawm i Terence Ranger, *The Invention of Tradition*. I tot just al cap de dos anys aparegué per fi editada a Cambridge la traducció anglesa de la rellevant obra comparativa de l'historiador txec Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*. No ha de ser casualitat que totes aquestes obres que comparteixen una mirada crítica del nacionalisme fossin publicades en el mateix període històric. Però en tot cas la seva publicació simultània va generar un canvi radical en els estudis del nacionalisme que s'havien desenvolupat fins aleshores, esdevenint aquests títols les obres "clàssiques" de l'aproximació modernista que aquests autors abanderaven i que esdevindrà la perspectiva predominant durant aquesta dècada (i a la qual caldria afegir la important aportació crítica de John Breuilly amb *Nationalism and the State*, publicada just un any abans, al 1982).

Aquesta mirada modernista fou, però, contrarestada ja en aquest període per una perspectiva més perennialista que qüestiona la modernitat del nacionalisme i que posa l'èmfasi en l'element ètnic per explicar la seva perllongada presència en la història (curiosament, una posició adoptada principalment autors que no són antropòlegs). Així, la dècada dels vuitanta també és la dècada de l'aparició de dues de les obres més representatives de la mirada "etno-simbolista": la de John Armstrong, *Nations before Nationalism* (1982) i la d'Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (1986).

D'aquesta manera doncs, a la dècada dels anys vuitanta s'inicia un període de forta producció teòrica sobre l'estudi del nacionalisme, que s'accentua a finals de la dècada i principis dels noranta amb la caiguda del mur de Berlín al 1989, la guerra de Iugoslàvia i el procés de desintegració de l'antiga Unió Soviètica. Com afirma Özkirimli (2000:2), els anys vuitanta signifiquen un punt d'inflexió en molts aspectes i "*the debate on nationalism*

*completed its 'adolescence'. In this period, the theories grew more sophisticated and the 'lines of battle' became clearer. Nationalism, which had to wait until 1974 to have its first academic journal, finally had a stimulating, even polemical literature."*

Una literatura que es polaritza en un intens debat entre perennialistes i modernistes que ha arribat fins als nostres dies. Aquesta polarització és una qüestió molt important perquè quan a la dècada dels vuitanta es configuren dels paradigmes explicatius del nacionalisme que dominaran l'àmbit d'estudi del nacionalisme fins a l'actualitat, es produirà un sol·lapament o fusió entre el debat sobre el nacionalisme i el debat entre primordialistes i instrumentalistes en l'estudi de l'ètnicitat. Fins al punt que en una guia bibliogràfica de l'any 1981 es recollien més de 2.300 títols que relacionaven d'alguna manera els dos elements<sup>227</sup>. A partir d'ara, doncs, l'anàlisi del nacionalisme es trobarà estretament vinculat amb les teories de l'ètnicitat i és quan es començaran a assimilar els seus paradigmes: per una banda s'associarà la mirada primordialista de l'ètnicitat amb la interpretació perennialista del nacionalisme; per l'altre cantó i en oposició, es contraposarà la mirada modernista i instrumentalista de la realitat ètnica i nacional.

Per entendre les propostes teòriques sobre el nacionalisme que s'han desenvolupat en els darrers vint anys, doncs, cal fer una mirada prèvia al desenvolupament de la teoria de l'ètnicitat, un camp d'estudi que precisament ha tingut una gran importància dins de l'antropologia. I com hem vist en la crítica que fèiem als paradigmes del nacionalisme de les ciències socials, és necessari conèixer bé de què estem parlant quan fem referència a l'ètnicitat, perquè en alguns casos trobem bones aproximacions al nacionalisme que fallen perquè l'argument explicatiu es basa en una errònia concepció de l'ètnicitat. A aquests desenvolupaments dedicarem la primera part d'aquest capítol. La segona part farà referència als desenvolupaments antropològics al voltant del nacionalisme que es desenvolupen després de Gellner fins a l'actualitat.

---

<sup>227</sup> G.C.Bentley, *Ethnicity and Nationality. A Bibliographic Guide* (1981). Cal remarcar que l'obra es féu subvencionada per un centre de *Comparative Studies in Ethnicity and Nationality* de l'*School of International Studies* de la Universitat de Washington. Caldrà esperar però, a l'obra de Brass (1991) i de Eriksen (1993), totes dues amb el mateix títol, *Ethnicity and Nationalism*, per trobar una anàlisi que lligui explícitament l'ètnicitat no ja amb la nacionalitat, sinó estrictament amb el nacionalisme.

Com ja he dit, l'estudi antropològic d'aquest període segueix la mateixa tònica de multiplicació de propostes i enfocaments que s'està donant en les ciències socials generals del període. Dintre de l'antropologia els anys vuitanta també són anys de forta activitat, on es produeix una ampliació de perspectives teòriques i una multiplicitat d'enfocaments temàtics. I on s'inicia un important treball al voltant d'un concepte més múltiple i construccionista de la identitat, tenint en compte sobretot la diversitat de classe i gènere. I contrastant especialment aquesta realitat múltiple de la identitat amb les imatges construïdes des del poder. Aquesta mirada múltiple i diversa de la identitat té molt a veure amb un nou tipus d'enfocament teòric i metodològic dins la disciplina, especialment en l'antropologia cultural nord-americana, que posa a l'individu i la seva capacitat d'acció (*agency*) en el centre de l'anàlisi antropològica, des d'una mirada molt més weberiana de la realitat social (Ortner 1984). Però pel que fa a l'anàlisi específica del nacionalisme, als anys vuitanta no trobem cap altre antropòleg que pugui fer ombra a Gellner, que esdevé l'autor de referència per excel·lència. Caldrà esperar a la dècada dels noranta –quan el nacionalisme esdevingui un tema de “candent actualitat” en els mitjans de comunicació -, per trobar enmig de la proliferació d'obres que apareixen al voltant del tema a d'altres antropòlegs participant del debat teòric.

Durant els anys noranta i la primera dècada d'aquest mil·lenni, doncs, dins de l'antropologia - i de totes les ciències socials en general - s'obre el debat i les perspectives teòriques a una més gran multiplicitat d'aproximacions, algunes de les quals suposaran una crítica al tipus de plantejaments que s'havien fet fins llavors. En el cas de la producció teòrica al voltant del nacionalisme aquesta situació s'ha traduït en una tendència a abandonar la recerca o ús de paradigmes explicatius generals i a substituir-los per models limitats i intents d'explicacions parcials o locals basats en l'anàlisi etnogràfica o l'especificitat històrica. Això ha provocat la multiplicitat d'anàlisis de casos i ha limitat la producció teòrica a la publicació de reculls de textos clàssics o d'articles d'anàlisi de les teories prèvies en forma de *readers*.

La influència del post-modernisme en els estudis del nacionalisme i el seu èmfasi en la descomposició del concepte de nació - denunciant la seva reificació social-, ha portat a Smith a presagiar la defunció de la teoria del nacionalisme. Com ja hem vist en la

primera part de la tesi, Özkirimli no comparteix aquesta visió tant pessimista de Smith i afirma que el sorgiment de noves teories en l'estudi del nacionalisme està relacionat amb una transformació més general en les ciències socials que reflecteixen els canvis del món globalitzat en el qual ens movem i que tenen també una part positiva per l'avenç del coneixement sobre el nacionalisme. D'aquesta manera, doncs, afirma que els estudis del nacionalisme en els anys noranta entren en una nova etapa ja que *"the Eurocentric, gender-blind character of the 'classical' debate on nationalism has been transcended by studies which have drawn our attention to such issues as the differential participation of woman in nationalist projects, the daily reproduction of nationhood, the experience of nationalism in postcolonial societies, the specific contributions of the people on the national margins, that is the 'hybrids', to the construction of national identities and the like."* (Özkirimli 2000:10)

Aquesta situació és exactament la que trobarem en l'estudi del nacionalisme dins de l'antropologia dels anys noranta i que analitzaré en la segona part d'aquest capítol. Com en la resta de ciències socials d'aquest període, el post-modernisme també s'expressa en la disciplina antropològica amb la proliferació de perspectives que posen l'èmfasi en l'anàlisi etnogràfica o l'estudi de casos enlloc d'intentar fer construccions teòriques. I que des de diferents posicions teòriques o paradigmes tendeixen a aplicar una mirada especialment desconstruccionista de la realitat.

Però en fer l'anàlisi d'aquest període dins de l'antropologia m'he trobat en la necessitat de distingir entre dos tipus d'autors o aportacions teòriques diferents. En un primer grup hi he situat les propostes de dos antropòlegs que, malgrat escrigueren les seves principals obres sobre el nacionalisme a primers dels noranta, per edat, trajectòria i tipus de plantejaments metodològics, penso que no encaixen amb el model postmodern que es reproduirà a finals dels anys noranta i que ens ha portat fins al segle XXI. Em refereixo a Louis Dumont i Josep Ramon Llobera, els dos primers antropòlegs a participar en el debat sobre el nacionalisme després de Gellner i que - malgrat que són dos autors amb trajectòries vitals i intel·lectuals molt diferents -, comparteixen una mirada teòrica i general del nacionalisme que els distingeix de les propostes postmodernes més recents. En el segon grup intentaré donar una panoràmica de quins són els noms que més destaquen actualment



entre els autors contemporanis que estan plantejant noves anàlisis del nacionalisme i intentaré reflectir cap on sembla que van les últimes tendències sobre el tema. Però haig d'advertir d'entrada les limitacions d'aquesta part que serà necessàriament general i esquemàtica, perquè molts d'aquests autors encara estan en ple desenvolupament de la seva trajectòria teòrica com per poder fer un balanç exhaustiu de la seva obra. I s'ha de tenir present que aquesta producció teòrica ens és massa propera en el temps com per poder veure quines són les aportacions que acabaran essent més significatives i els resultats que finalment en derivaran de tot plegat.

### 5.1. La qüestió de l'etnicitat

L'interès pel tema de l'etnicitat als anys setanta coincidí, com no podia ser d'altra manera, amb un determinat context històric. En contra de les idees de principis del segle XX, que consideraven que l'etnicitat (i també el nacionalisme) decaurien i acabarien desapareixent com a resultat de la modernització, la industrialització i l'individualisme, aquests elements van créixer en importància política al món, particularment després de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial i les reivindicacions d'independència de les antigues colònies. I molt especialment, als Estats Units, a partir de les lluites pels drets civils de les minories ètniques dels anys seixanta i el reconeixement des de les ciències socials de la conflictiva realitat pluriètnica que es vivia en les ciutats nord-americanes.

Com reconeixien al 1975 Glazer & Moynihan, el terme "etnicitat" és força nou dins la literatura científica. La primera aparició a un diccionari, l'*Oxford English Dictionary*, data de 1972 i el seu primer ús s'atribueix al sociòleg americà David Riesman (Glazer & Moynihan 1975:1). En aquesta mateixa obra els autors es preguntaven si realment tenia alguna utilitat aquest terme que apareixia com a "nou" o si simplement es tractava d'una nova manera de denominar un fenomen antic. Constataven que el terme s'aplicava a fenòmens d'allò més variats i això els feia dubtar de si utilitzar el terme "ètnic" ajudaria a descriure el món amb més precisió o simplement a confondre'l més. Però el què realment constataven és la presència, cada cop més important, del terme en el discurs científic: "*But the fact that – as we believe – social scientists tend to broaden the use of the term "ethnic*

*group*” to refer not only to subgroups, to minorities, but to all the groups of a society characterized by a distinct sense of difference owing to culture and descent, itself reflects the somewhat broader significance that ethnicity has taken up in recent years.” (Glazer & Moynihan 1975:4). El seu propi treball no només reflecteix la importància que el tema tenia en les ciències socials, sinó que ajudà a multiplicar-la en oferir un recull de les principals perspectives que sobre el tema s’oferien justament llavors.

Però el terme “ètnic” és molt més antic. Deriva del grec *ethnos* (que al seu torn deriva de *ethnikos*) que originalment significava gentil o pagà. Fou usat en el llenguatge eclesiàstic medieval en la seva forma llatina, *ethnicus*, per fer referència als infidels o idòlatres. I mantingué aquest sentit en anglès des de mitjans del segle XIV fins a meitats del segle XIX, quan gradualment es va començar a fer referència a característiques “racials” per classificar als “altres”.

L’ús del terme “ètnia” (o en anglès “grup ètnic”) es va estendre després de les dues grans guerres per raons principalment ètiques i ideològiques: per evitar l’ús del terme “raça”. Especialment després de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial i del genocidi del poble jueu, el terme raça començà a ser anatema i aparegueren els primers intents de substituir-lo pel d’ètnia, amb la voluntat de donar un contingut menys biològic a l’origen dels grups humans, considerats ara construccions culturals i històriques (Ventura 1994:117). Un dels exemples d’aquest procés de substitució a Europa és el pioner treball de Huxley, Haddon & Carr-Saunders (1935), que ja abans de l’esclat de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial feren una forta crítica del què anomenaven “pseudo-ciència” de la “biologia racial” (generada per justificar ambicions polítiques, finalitats econòmiques, rancors socials i prejudicis de classe). En aquesta obra els autors intentaren presentar d’una manera planera però científicament rigorosa la doctrina genètica de les lleis biològiques de l’herència. I proposaren ja el terme ètnia com a alternativa per poder parlar dels grups humans i les seves relacions socials independentment dels factors biològics, que reconeixien fortament influïts per les migracions i els contactes entre grups. I predicaren amb l’exemple, aplicant

el terme per analitzar la composició ètnica de les nacions europees (Huxley, Haddon & Carr-Saunders 1935:138-198)<sup>228</sup>.

Als EUA el terme “ètnic” es començà a usar després de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial com un terme “polit” per referir-se als altres grups culturals (jueus, italians, irlandesos...) tradicionalment considerats inferiors al grup dominant de descendents britànics o WASP (*White Anglo-Saxon Protestants*). Cal dir però, que aquests intents de substituir l’antiga denominació de “raça” per “ètnia” en moltes ocasions no va aconseguir modificar la idea naturalitzadora de la diferenciació dels grups que hi havia darrera, de manera que ètnia es va convertir en un eufemisme que permetia expressar la mateixa idea racial de fons sense fer servir el terme tabú. Una situació que, lamentablement, encara es manté en alguns dels usos actuals del terme.

Cal recordar que durant tot aquest període, en general cap dels pares fundadors de la sociologia i l’antropologia social prestaren gaire atenció a aquest tema. Excepte, com ja hem vist a la primera part de la tesi, Weber. Des dels anys setanta, però, els grups ètnics i l’etnicitat havien esdevingut paraules familiars en l’antropologia social anglòfona. Encara que, com remarcà R. Cohen (1978:385), pocs dels que usaven el terme es molestaren en definir-lo. Aquest canvi teòric s’expressa en la presència de determinades paraules claus en les publicacions antropològiques en anglès. Des de 1965 fins a primers dels anys 80 els termes marxistes com “superestructura” o “mitjans de producció” substitueixen els d’“estructura” o “funció”. Mentre que termes com “etnicitat” i “grup ètnic” comencen a aparèixer entre mitjans i finals dels anys 60 (encara que en la majoria de casos fou en

---

<sup>228</sup> Vull agrair la generositat de la professora Verena Stolcke, que no només em va fer conèixer l’existència d’aquesta obra sinó que em va prestar, per un temps realment llarg, un valuós exemplar del llibre de l’any 1939. El llibre destaca, no només pel valor polític de fer una dura crítica als arguments racistes nazis en ple ascens de Hitler, sinó perquè en l’obra, malgrat no ser aquest el seu tema, es parla de les nacions, afirmant que abans del Renaixement, les nacions o els estats nacionals en el sentit que pren la paraula al 1935, no existien. I fan una definició de la nació - comparant-la amb la família -, que no em puc resistir de reproduir: *“Very many human activities, aspirations, and emotions have contributed, either naturally or artificially, to build up the great synthesis that we term a nation; language, religion, art, law, even food, gesture, table manners, clothing, and sport all play their part. So also does the sentiment of kinship, for the family has extended some of its age-old glamour to that wholly different and much newer aggregate, the national unit. We would stress the contrast between family and nation, since the family is an ancient biological factor, while the nation-state is a modern conception and product, the result of certain particular social and economic circumstances.”* (Huxley et alt.1 935:15)

estudis funcionalistes sobre les anomenades “societats plurals” que creien que es tractava d’un tema en vies de desaparició).

Eriksen (1993) afirma que hi pot haver dues causes principals que poden explicar aquest canvi:

**a) Canvis històrics en el món.** Mentre l’antropologia social clàssica (és a dir, el funcionalisme britànic però també Lévi-Strauss a França) podia posar el focus en simples societats “tribals”, els canvis que es produeixen en el món després de la II<sup>a</sup> Guerra Mundial havien posat a moltes d’aquestes societats en contacte amb altres cultures, amb l’estat i amb la societat global. D’aquesta manera: *“Many of the peoples studied by social anthropologists have become involved in national liberation movements or ethnic conflicts in post-colonial states. Many of them, formerly regarded as ‘tribes’ or ‘aboriginals’, have become ‘ethnic minorities’.”* (Eriksen 1993:8)

Per altra banda, molta de la població dels països recent alliberats emigra a Europa i Nord-Amèrica, on foren estudiats pels sociòlegs, psicòlegs socials i antropòlegs. Aquests grups d’immigrants, tot i patir ràpids canvis socials i culturals, tendien a mantenir el seu parentiu i les xarxes socials de veïnatge, així com a retenir una identitat ètnica. Aquest tipus de canvi social fou investigat per una sèrie d’estudis pioners en les ciutats nord-americanes des de 1920 i a l’Àfrica sud-oriental des de primers de 1940, tots ells iniciadors de la posteriorment anomenada antropologia urbana.

**b) Canvis en la manera de pensar dominant en l’antropologia social durant els anys seixanta.** Un dels llibre més influents en aquest procés de canvi fou l’estudi sobre identitat ètnica als EUA de Glazer & Moynihan (1963). En aquest treball els seus autors qüestionaren la perspectiva clàssica de Park i l’Escola de Xicago, afirmant que el “*melting pot*” americà mai havia succeït: en realitat la societat americana moderna havia creat una nova forma de autoconsciència que afegia la identitat italiana o polonesa a la de ser americans. D’aquesta manera, amb els seus nous plantejaments Glazer & Moynihan ajuden a l’expansió constant del terme “grup ètnic” (que fins llavors s’havia aplicat al camp nord-americà per denominar els subgrups minoritaris i marginals que s’esperava que

s'assimilessin, desapareguessin, o continuessin només com a supervivències exòtiques més o menys molestes) cap a elements majors d'una societat, incloent en la denominació de grup ètnic fins i tot als WASP majoritaris.

Per altra banda, en aquest període comença a gestar-se un paradigma explicatiu alternatiu al primordialista. L'organització ètnica i la identitat, enlloc de ser fenòmens primordials radicalment oposats a la modernitat i l'estat modern, apareixen ara com a reaccions habituals als processos de modernització (cosa que no significa que l'etnicitat sigui només i principalment un fenomen modern, sinó que es reconeix que hi ha aspectes dels processos ètnics que sembla que s'accentuen amb la modernitat). Aquest nou panorama sobre l'estudi de l'etnicitat es veurà àmpliament influït per les repercussions que tingué l'aparició al 1969 de la recopil·lació de Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*.

D'aquesta manera doncs, l'interès pel fenomen de l'etnicitat estaria relacionat amb els canvis històrics però reflecteix també canvis en el mode de pensament dominant en antropologia: *"Instead of viewing 'societies' or even 'cultures' as more or less isolated, static and homogeneous units as the early structural-functionalists would have tended to do, many anthropologists now try to depict flux and process, ambiguity and complexity in their analyses of social worlds. In this context, ethnicity has proven a highly useful concept, since it suggests a dynamic situation of variable contact and mutual accommodation between groups."* (Eriksen 1993:9)

Es produeix, doncs, un canvi en la terminologia anglosaxona<sup>229</sup> concernent a la naturalesa de les unitats socials que estudia l'antropologia social. Ara esdevé molt més comú parlar de grup ètnic que de tribu, de manera que l'etnicitat es converteix en una presència ubiqua (R. Cohen 1978:379). Segons l'estudi que va fer L.A. Despres (1975), a partir de 1971 es comença a trobar el terme "ètnic" als índexs dels manuals d'antropologia, fet que ell atribueix a l'impacte de l'obra de Barth, publicada al 1969.

<sup>229</sup> Es tracta d'un debat bàsicament anglosaxó. C. Aldrà esperar als anys vuitanta per trobar, amb l'aproximació d'Amselle et al. (1985) a l'etnicitat des de l'experiència africana, els primers treballs francesos sobre el tema. D'Appollonia (1998:68), reconeixent aquest desfàs sociològic de l'estudi francòfon de l'etnicitat, ho atribueix a la força que té a França la ideologia de la identitat nacional jacobina i el "mite de la integració" de l'immigrant basat en l'assoliment individual de la ciutadania igualitària en detriment de l'etnicitat particular de cadascú. En aquest sentit el model republicà adoptat des del segle XVIII a França portà a la negació de les identitats ètniques, considerades una amenaça per a la cohesió i la integritat de la identitat nacional.

En tot cas, aquest canvi terminològic implica molt més que un mer reemplaçament de termes: suggereix contacte i interrelació. Per definició un grup ètnic està en contacte amb membres d'un altre grup ètnic, per aïllats que estiguin. De fet, es tracta de categories que són *creades* a través d'aquest contacte. D'aquesta manera la nova terminologia també pretenia mitigar o transcendir un biaix etnocèntric i eurocèntric que tenia el terme "tribu", que apareixia associat a una idea de societat tancada, aïllada i sense escriptura. En realitat el terme tribu establia una distinció qualitativa entre "nosaltres" i els pobles estudiats, normalment en termes de l'oposició entre societats modernes i societats primitives o tradicionals (Ventura 1994:118). La categoria ètnica es concebia com a superadora aquesta distinció, ja que virtualment tot humà (inclosos els antropòlegs) pertanyeria a un grup ètnic independentment de la regió del món en què es trobés. *"In this sense, the concept of ethnicity can be said to bridge two important gaps in social anthropology: it entails a focus on dynamics rather than statics, and it relativises the boundaries between 'Us' and 'Them', between moderns and tribals."* (Eriksen 1993:10)

D'aquesta manera, doncs, les coses havien canviat per a l'antropologia. I si, per exemple, per Evans-Pritchard era possible escriure sobre el parentiu o l'organització política dels Nuer sense haver d'explicitar primer qui eren aquells nuer sobre els quals escrivia, pels autors dels anys seixanta esdevé tot un desafiament determinar quins eren els límits dels grups que estudiaven. D'aquesta forma, quan en un estudi de les relacions ètniques a Tailàndia Michael Moerman (1965) es preguntà "Who are the Lue?" sobre els quals es centrava la seva recerca, es trobà amb un problema important per definir en què eren diferents "els seus" estudiats dels altres grups ètnics amb els quals aquests interaccionaven. Un problema que s'ha anat presentant des de llavors fins a avui i que en la teoria antropològica encara no hem acabat de resoldre del tot. O no d'una forma consensuada. Anem a veure, doncs, breument quins han estat els principals desenvolupaments teòrics al voltant de l'etnicitat per poder aplicar després aquests planejaments a la part de l'anàlisi del nacionalisme que li correspongui.

### 5.1.a. Les primeres propostes sobre l'etnicitat

Els primers treballs de recerca empírica en societats poliètniques complexes es feren en uns pioners anys 20 i 30 a l'Escola de Xicago, a través del treball de sociòlegs urbans i antropòlegs socials, però on hi destaca principalment la figura de Robert Park. Interessats en la continuïtat i el canvi en les relacions ètniques, aquests autors pretenien investigar com els grups ètnics mantenien el seu caràcter distintiu en les ciutats nord-americanes i durant quan temps. Partien doncs, de la presumpció que la mobilitat social anava a través de l'aculturació i que el procés acabava amb la integració total de les minories ètniques en la societat d'acollida. A ells devem l'aparició i extensió teòrica de conceptes com el d'"aculturació" i "American Melting-pot". Amb el terme *aculturació* denominaven l'adaptació dels immigrants al seu nou context cultural, que podia acabar (o no) amb una assimilació total a la societat nord-americana receptora. Així crearen aquest model teòric d'una societat nord-americana producte de la barreja de les aportacions de ciutadans americans de diferents orígens ètnics i que anomenaven *melting pot*.

Park (1950) veia la ciutat com un tipus de sistema ecològic amb la seva pròpia dinàmica interna, creant diferents oportunitats i constrenyiments als diferents individus i grups. Alhora la ciutat contenia diferents "móns socials" basats en la classe i la "raça" o etnicitat. Aquests móns socials es corresponien amb barris físics distintius dividits pel desigual accés als recursos econòmics així com per les diferències ètniques, creant "àrees naturals" com la *Petita Sicília* o el "*Black Belt*" (cinturó negre) de Xicago. La conclusió principal del treball de Park era que tota societat urbana és un "melting-pot" més o menys aconseguit.

El context investigat a Xicago era força recent i potser atípic. I amb el "*revival*" ètnic dels anys seixanta i setanta va començar a ser habitual criticar la noció de "melting-pot" per haver estat empíricament equivocada en predir la fi de l'etnicitat. La realitat mostrava que les diferències ètniques, en lloc de desaparèixer, s'havien accentuat després de generacions d'adaptació mútua. De tota manera els estudis de Xicago varen ser de gran valor per a l'estudi de l'etnicitat, ja que foren els primers a emprendre-la. I perquè establiren una sèrie d'idees que s'han convertit en bàsiques en aquest àmbit d'estudi. Idees

que també compartiran després els estudis del “tribalisme” a Sud-àfrica i que val la pena resumir per tenir-les en compte a l'hora de relacionar la identitat ètnica amb el nacionalisme:

- Remarquen el caràcter fluid i negociable de les relacions i categories ètniques, de manera que la seva importància varia situacionalment;
- Afirmaven que pels seus clams de primordialitat i arrels culturals, les identitats ètniques podien ser manipulades conscientment en la competició moderna;
- D'aquesta manera en moltes situacions l'ètnicitat no importa o no és activada. I en d'altres la categoria del “nosaltres” es pot expandir o contraure d'acord amb la situació: *“In other words, individuals have many statuses and many possible identities, and it is an empirical question when and how ethnic identities become the most relevant ones.”* (Eriksen 1993:31)
- D'aquesta manera l'ètnicitat pot ser sobrecomunicada (*overcommunicated*) o infracomunicada (*undercommunicated*) depenent de la situació. I pel seu caràcter fluid i ambigu, té un grau considerable de manipulació per part dels propis agents.

El següent focus d'investigació de l'ètnicitat fou producte de l'anomenada Escola de Manchester i és el resultat del treball d'una sèrie d'antropòlegs que treballaren els processos d'urbanització a les ciutats africanes a través del *Rhodes-Livingston Institute* de Lusaka. Hi destaquen noms fonamentals de l'antropologia social britànica com G. Wilson, M. Gluckman, J. Clyde Mitchell o A.L. Epstein. Aquests autors estaven interessats en els processos de canvi i continuïtat i feien referència als processos de “destribalització” (Wilson 1941-2) o “retribalització” (Mitchell 1956) que observaven en els seus estudis.

Els seus treballs en les ciutats africanes els mostraren com en aquests espais pluriètnics, tot i que el parentiu i les “tribus” eren econòmicament relativament poc importants, la pertinença al grup d'origen era emfasitzada (o sobrecomunicada) en rituals públics (com la dansa *Kalela* estudiada per Mitchell com un espai de negociació de la identitat). Encara que en els seus llocs d'origen els individus no solien estar socialment organitzats al llarg de línies ètniques o tribals, quan es trobaven en la ciutat en circumstàncies de contacte extensiu amb membres d'altres ètnies creixia en ells una forta consciència de la seva identitat ètnica. Així desenvolupaven formes estandarditzades de



relacionar-se entre ells d'acord amb mapes ètnics que haurien estat força superflus en els poblats d'origen, on la majoria de contactes eren intraètnics (Mitchell 1956).

També com a resultat del treball en societats postcoloniales, però variant tant la perspectiva d'anàlisi com l'espai geogràfic (amb un desplaçament cap a les colònies britàniques i alemanyes del sud-est asiàtic) sorgeix la "Teoria de les societats plurals". Històricament relacionada amb la perspectiva estructural-funcionalista de l'antropologia social britànica clàssica, té com a màxims representants a J.S. Furnivall (1948) i, uns anys més tard, a M.G. Smith (1965). Aquests autors pretenien estudiar la inestabilitat del que anomenaven "societats plurals": societats amb una diversitat de grups ètnics vivint junts aparentment sense res en comú, units només per la força d'elements externs.

Aquesta perspectiva coincidiria plenament amb el que s'ha anomenat el paradigma primordialista que aplica una aproximació objectivista de l'etnicitat. Encara que estaven plantejant (com farà després Barth) una anàlisi de la interacció ètnica, aquests autors no posaren el focus en l'agent individual o en els avantatges competitius de l'organització ètnica, sinó en la integració de les societats. Consideraven que la principal causa de la diferenciació ètnica eren diferències objectives de cultura, entesa la cultura com a variable independent. Des d'aquesta perspectiva doncs, l'etnicitat i la identitat ètnica no poden ser escollides, sinó que hi hauria un lligam intrínsec entre etnicitat i llenguatge, costum i organització social. D'aquí en deriva l'anomenada perspectiva primordialista de l'etnicitat, segons la qual el grup ètnic esdevé una unitat cultural caracteritzada per un cert nombre de trets suposadament objectius que l'individu adquireix al néixer dins de la comunitat.

Aquesta perspectiva és perillosament propera a l'essencialisme biològic ja que, malgrat s'accepti que la cultura s'adquireix per la socialització o enculturació dins del grup, una vegada adquirida esdevé una identitat inherent que no es pot modificar ni negar (especialment quan va associada a trets físics externs distintius, com ara el color de la pell). La versió més extrema d'aquest biològisme de l'etnicitat la representarà anys més tard la sociobiologia de Van den Berghe, que ja hem vist anteriorment, però s'expressa també en l'obra d'altres autors que no pertanyen a la sociobiologia, com Francis (1976) o Isaacs (1975).

Sigui més o menys biologista, la perspectiva primordialista serà igualment molt criticada pel fet que interpreta el grup ètnic d'una manera estàtica i per reïficar la cultura, que és vista com un sistema fix i tancat. Però com molt bé afirma Eriksen, nocions similars a aquestes estan implícites en molts estudis d'ètnicitat posteriors que se suposa que ja no funcionen amb el paradigma primordialista: *"If the focus of the investigation is on the ethnic boundary that keeps ethnic groups discrete, then one is led to regard the total system as a 'unit of disparate parts', even if the analysis focuses on the contact between members of different ethnic categories. How much contact across ethnic boundaries is necessary for a society to cease to be a volatile plural society composed of discrete groups with no shared values? Conversely, one might say that virtually every society is a unit of disparate parts in so far as it consists of competing interest groups."* (Eriksen 1993:49). En tot cas, la mirada primordialista serà seriosament desafiada als anys setanta amb la perspectiva situacional (també anomenada transaccionalista) elaborada a partir de la influència de l'obra de Barth.

### 5.1.b. La proposta teòrica situacional i la crítica instrumentalista

Respecte a la simplificació d'assimilar els grups ètnics amb grups culturals, ja amb anterioritat als anys seixanta alguns antropòlegs com Leach (1954) havien argumentat que els membres d'un grup social no han de compartir necessàriament un conjunt de trets culturals distintius. La seva experiència amb els Kachin de Birmània li mostrà que les unitats socials poden estar produïdes per processos subjectius d'adscripció que tenen poc a veure amb les discontinuïtats culturals que observa l'antropòleg. Per tant Leach defensà que en l'anàlisi antropològica de l'ètnicitat cal situar el focus precisament en la interacció i organització social, en lloc de fer-ho en el "contingut cultural". L'organització social és més fonamental que la cultura: *"Culture provides the form, the 'dress' of the social situation. As far as I am concerned, the cultural situation is a given factor, it is a product and an accident of history."* (Leach 1954[1977]:16)

El principal canvi en la interpretació de l'etnicitat, però, es produeix als anys setanta arran de l'aparició del treball de Barth (1969) que ja ha esdevingut un clàssic. El llibre recollia l'aportació etnogràfica sobre diferents casos d'interrelació ètnica de diferents autors. Però el que la va convertir en un referent fou la seva introducció, on Barth, com a resultat de la seva experiència de treball de camp (especialment la viscuda a Omán segons Monsutti & Pétric 2005) plantejava una proposta teòrica d'aproximació a l'etnicitat absolutament innovadora, centrada en la idea de la frontera. Tot i tenir predecessors en l'Escola de Xicago, el treball de Leach i els estudis de l'Escola de Manchester a Cooperbelt (i les menys conegudes aportacions de científics soviètics), l'assaig de Barth ha passat a la història per la seva claredat en desenvolupar un model per a l'estudi de les relacions ètniques que desplaça l'atenció del contingut cultural a les fronteres entre grups. És el que posteriorment s'ha etiquetat com el paradigma situacional de l'etnicitat.

La proposta de Barth és, primer de tot, una crítica directa a la perspectiva primordialista que identificava els grups ètnics amb les unitats culturals. Aquesta visió pressuposava erròniament que els grups tendien a estar aïllats i implicava que el manteniment de les fronteres no era problemàtic. Quan, de fet, si els grups estaven en contacte constant, la persistència de la variació cultural requeria ser explicada. L'aproximació de Barth posarà l'accent en allò que és "socialment efectiu" de les relacions interètniques, observant els grups ètnics, tal com deia Leach, principalment en termes d'organització social.

Des d'aquesta perspectiva la discontinuïtat entre els grups ètnics apareix principalment com una discontinuïtat política i social, i no pas cultural. I en posar l'accent en la frontera que separa els grups socials, Barth advoca per una aproximació a l'etnicitat subjectivista (els grups havien de ser definits des de dins, des de la perspectiva dels seus propis membres), relacional (l'etnicitat apareix sempre en un context de contacte interètnic amb varis grups implicats) i processual (l'etnicitat és dinàmica i canviant en funció de les circumstàncies). Com resumeix molt bé Ventura (1994:123): *"Al seu entendre, la definició de la identitat ètnica hauria de reposar en la dels elements emprats pels actors per establir i mantenir una distinció ètnica, tant en els signes exteriors com en els codis de conducta. D'aquesta manera, els aspectes culturals que marquen el límit poden canviar, com ho pot*

*fer l'organització del grup, però el que ens permet estudiar la forma i el contingut cultural que canvien, és la subsistència de la dicotomia entre membres i estrangers.” A partir d’ara l’element clau de l’anàlisi serà el concepte de frontera, i la diferència cultural només esdevé important quan és rellevant en l’acció social: “The ethnic group is defined through its relationship to others, highlighted through the boundary, and the boundary itself is a social product which may have variable importance and which may change through the time. The group’s culture as well as forms of social organisation may change without removing the ethnic boundary. In some cases, groups may actually become culturally more similar at the same time that boundaries are strengthened. (...) Cultural differences relate to ethnicity if and only if such differences are made relevant in social interaction.” (Eriksen 1993:38)*

En definitiva doncs, les fronteres ètniques no són necessàriament territorials sinó bàsicament socials, ja que els grups no estan aïllats i es produeix un flux continu d’informació, intercanvis i fins i tot de gent entre ells. De manera que es poden donar fàcilment situacions de “*passing*” individual (és a dir, de canvi d’identitat ètnica per part d’un individu), sense que això afecti a la resta del grup<sup>230</sup>. Des d’aquesta perspectiva, doncs, l’etnicitat pot variar en la seva importància social: en un extrem pot funcionar merament com a adscripcions categorials o etiquetes usades per classificar als altres; en l’altre extrem l’etnicitat pot organitzar aspectes crucials de la vida individual i pot tenir una gran importància en el nivell social. El que caldrà veure en l’anàlisi és quines són les circumstàncies històriques, polítiques i socials que porten a un o altre sentit de l’etnicitat.

La perspectiva de Barth no sols va suposar un canvi en els plantejaments teòrics sobre l’etnicitat sinó que s’ha convertit en un referent absolut, donat que la majoria dels seus plantejaments continuen vigents avui en dia. Si bé amb matisacions (o perfeccionaments) resultat de les crítiques que també va rebre. Una de les més destacades va ser el treball de Abner Cohen (1974a), que d’alguna manera assumeix les tesis de Barth

<sup>230</sup> Aquí però, caldria incloure la precisió, que se li va fer a Barth en el seu moment, de que no sempre és possible el canvi d’identitat ètnica, especialment quan els demarcadors diferencials entre els grups són marques físiques o fenotípiques, que converteixen en molt més rígides les fronteres. Aquest seria el cas de les relacions interètniques entre “blancs” i “negres” als EUA, tot i que el cas del Brasil (on “el diner blanqueja”) ens mostra també que les condicions socials (o econòmiques) poden “flexibilitzar” enormement aquests demarcadors físics suposadament donats com a inalterables.

però les porta a l'extrem, iniciant el què s'ha anomenat després el paradigma instrumentalista.

Es podria dir, simplificant, que Cohen defineix l'organització ètnica com un tipus d'organització política. Segons Cohen l'organització i interacció social és un fenomen essencialment dual: comprèn aspectes d'utilitat i aspectes de significat. I l'etnicitat és una forma organitzativa que explota aquesta dualitat per als seus fins particulars (sigui això reconegut o no pels seus propis agents). La ideologia ètnica té una atracció immediata en la gent perquè ofereix respostes al què es podria anomenar els "problemes eterns" de la vida, però *també* ha de tenir una funció pràctica per ser viable. Només així, afirma Cohen, es pot explicar perquè alguns grups prosperen i d'altres desapareixen, i perquè només algunes identifications ètniques assumeixen gran importància social. I ho exemplifica amb dos estudis empírics a l'Àfrica que descriuen l'etnicitat com un instrument per competir per recursos escassos (encara que estigués circumscrita per ideologies de cultura i orígens compartits i un parentiu metafòric).

Des d'aquesta perspectiva Cohen criticà la posició de Barth dient que en el fons el seu argument també era primordialista, ja que Barth havia definit explícitament les adscripcions ètniques com a adscripcions categòriques que classificaven "*a person in terms of his basic, most general identity, presumptively determined by his origin and background.*" (Barth 1969:13). Segons Cohen aquesta posició defineix la identitat ètnica com un estatut imperatiu, com un aspecte més o menys immutable de la persona i per tant, promou una visió estàtica de l'etnicitat, independent de tot context social. En canvi Cohen ofería una visió segons la qual la identitat ètnica es desenvolupava en resposta a requeriments organitzatius funcionals, en termes de la seva interconnexió amb les estructures econòmiques i polítiques. I ho situava en un marc més general de desigualtat o estratificació dins de contextos pluriètnics, en els quals l'etnicitat és entesa com la resposta utilitzada pels grups menys avantatjats per progressar en un espai de competició per a l'obtenció dels escassos recursos.

Tal com molt bé comenta Eriksen, aquesta reorientació de Cohen amplia i alhora estreny la perspectiva dels estudis d'etnicitat. Per una banda ho limita al camp dels

processos polítics de líders que per obtenir suport usen símbols primordials en la seva estratègia política. En aquesta interpretació, l'etnicitat no necessita explicació històrica o cultural; sorgeix absolutament de condicions socials contemporànies i la seva única raó de ser descansa en la seva funcionalitat política, que esdevé l'únic factor causal: *“He defines ethnicity simply as a particular form of informal political organisation where cultural boundaries are invoked so that de group’s resources or ‘symbolic capital’ can be secured. In this way, Cohen goes even further than Barth in severing the tie between ethnicity and culture. Indeed, as mentioned above, he regards London stockbrokers as an ethnic group.”* (Eriksen 1993:55).

Aquesta posició extrema de Cohen també està subjecta a algunes crítiques. Per una banda, posicions més matisades mostren situacions etnogràfiques que posen en dubte que l'etnicitat només sigui un aspecte de l'estratificació social, ja sigui perquè les relacions interètniques observades no estan basades en la desigualtat, ja sigui perquè hi ha casos en què la reivindicació identitària és clarament perjudicial als interessos del grup (R. Cohen 1978; McKay 1982).

Per altra banda se li pot criticar a Cohen que no pot explicar per quina raó certs símbols són efectius i certes configuracions ètniques són possibles i d'altres no. De manera que, si no és possible sempre crear una identitat, l'etnicitat ha de tenir, *també*, un element no instrumental, no polític. Cohen està en el cert quan argumenta que els grups en lloc de ser “primordials” són aspectes dels processos de canvi (habitualment la urbanització i la migració), però no discuteix la naturalesa dels elements dels quals surten aquests grups. És una vegada que ja existeixen que poden ser més o menys activats o manipulats. De manera que en el seu model, al cap i a la fi, la identitat compartida dels individus que eventualment formen un grup ètnic també és presa per garantida.

En definitiva, no trobo encertada l'acusació que Cohen fa de primordialisme a Barth, però no hi ha dubte que la seva proposta ha ajudat a plantejar una sèrie de disjuntives que es poden trobar en les diferents interpretacions de l'etnicitat. Per altra banda, la distinció que s'ha establert entre primordialistes i instrumentalistes il·lumina una dualitat crucial en el fenomen de l'etnicitat que, en certa manera, el mateix Cohen va

admetre anys més tard en el seu llibre, *Two-dimensional Man* (1974b). En aquesta obra, tot i mantenir que l'organització ètnica serveix finalitats polítiques Cohen finalment va acceptar que també satisfà necessitats psicològiques de pertinença i significat.

Per altra banda, la intervenció de Barth i la distinció entre perspectives "objectivistes" i "subjectivistes" posa sobre la taula el delicat tema de la part psicològica o emocional de l'etnicitat (durant molt de temps negligida o vista amb escepticisme des de l'antropologia social, que ho havia considerat una intromissió no desitjable en la psicologia). És innegable que l'estratègia de fixar-se en els elements emocionals de l'etnicitat corre el risc de posar massa l'accent en la identitat com a resultat d'una "necessitat" gairebé natural de pertinença, negligint els processos històrics i els contextos específics que són els que realment determinen quines, quantes i per què són importants les identitats en el nivell interpersonal. Ara bé, aquest risc es pot evitar si es parteix de l'assumpció que la identitat no és única i exclusiva i que, per tant, cal analitzar sempre com els individus perceben i classifiquen en cada moment el seu entorn social, que és el que dona finalment sentit a les seves identifications. Així mateix, com que les nocions de compartir un origen solen ser crucials en les definicions de la pertinença (sigui o no sigui històricament cert el mite d'origen), cal veure com el passat és usat per justificar el present; com és interpretat ideològicament per enfortir i mantenir identitats ètniques particulars. En aquest sentit, qualsevol treball sobre una identitat ètnica hauria d'analitzar amb detall els estereotips i els símbols usats en les definicions i les classificacions ètniques, especialment els seus canvis històrics i les causes (sociopolítiques i econòmiques) que habitualment guien aquests canvis.

Finalment, la proposta de Cohen va posar sobre la taula la discussió al voltant de la noció d'"elecció situacional", ja que la seva teoria pressuposa que els agents són lliures d'escollir racionalment les seves accions. Tradicionalment es tendeix a considerar com a excloents la perspectiva que accentua la part *cognitiva* (l'etnicitat està subjecta a la selecció i elecció estratègica de l'individu segons la situació) i la perspectiva que accentua la part *estructural* (l'etnicitat apareix com un estatut imperatiu imposat als actors pels constreyniments socials). D'alguna manera aquesta distinció reflecteix una vella dualitat fonamental en les ciències socials: la visió de la vida social de Weber (individu-acció-

elecció) versus la de Durkheim (societat-estructura-constreyniment). Aquesta dualitat ha intentat superar-la Giddens amb la fusió de les dues perspectives amb un concepte dual de la vida que comprèn alhora agència i estructura. En el cas de l'ètnicitat sembla que actualment tothom accepta que les identitats ètniques no són ni adscrites ni adquirides, sinó les dues coses alhora. De tota manera, no estaria de més tenir en compte l'advertència de Worsley, que ens recorda que: *"Many interactionist studies of ethnicity at the level of the community are vitiated by a liberal metaphysic developed in open societies, where a degree of choice exists for the individual to consciously decide whether to assimilate or not, and where social mobility is permitted and significant."* (Worsley 1964:246)

### 5.1.c. Les propostes postmodernes en l'estudi de l'ètnicitat

Als anys 90 es produeix una espècie de ressorgiment dels problemes ètnico-nacionals al món que produeix una explosió de publicacions sobre ètnicitat i nacionalisme en els camps de la ciència política, la història, la sociologia i l'antropologia social. L'aplicació de la perspectiva postmoderna en l'estudi de l'ètnicitat s'expressa en un tipus d'aproximació molt crítica i deconstructivista dels discursos sobre la identitat ètnica. Algunes de les crítiques que es fan són realment remarcables i, sumades a les aportacions teòriques anteriors, poden ajudar a millorar l'aproximació al tema.

Precisament en aquest període esdevé força corrent una crítica a la pròpia disciplina antropològica com a constructora del concepte d'ètnicitat i fins i tot en alguns casos com a "inventora" d'una realitat ètnica en contextos colonials on prèviament aquesta no existia. Esdevé comú parlar del caràcter global i fluït de les identitats socials i més aviat es tendeix a negar l'existència de les identitats o no es tenen en compte els factors estructurals o històrics que les fan importants (Amselle & M'Bokolo 1985). En opinió d'Eriksen (1993:136) els estudis d'aquest període han tractat els processos polítics i d'identitat, però el rol de les diferències culturals no ha estat analitzat, per una espècie de por de que en posar l'èmfasi en la diferència cultural es caigui en una reificació de la diferència i es contribueixi a reproduir els estereotips i les ideologies nadiues.



Una de les principals aportacions a la crítica d'aquest període és la qüestió de l'anomenat "etiquetatge ètnic". Apareixen alguns treballs que afirmen que moltes de les "tribus" sobre les quals han escrit els antropòlegs no tenien existència empírica fora de la ment dels etnògrafs, de manera que la identificació dels individus en algunes de les categories usades pels teòrics (com la Nuer, per exemple), era impensable pels seus propis protagonistes nadius. En una posició menys radicalment constructivista, autors com Sahlins (1999) ens mostren com moltes categories i jerarquies ètniques que encara funcionen avui dia són el resultat (intencionat o no) dels processos de colonització europea a tot el continent americà, el Carib, Àfrica, Austràlia i el Pacífic. En molts casos eren simples etiquetes usades per l'administració colonial per diferenciar als grups, uns etnònims que es corresponien escassament amb les identitats pre-colonials però que posteriorment han estat reclamades pels pobles afectats pel colonialisme en els seus processos d'etnogènesi. D'aquesta manera, doncs, l'ètnia esdevindria un fals arcaisme, una creació colonial (Amselle & M'Bokolo 1985).

D'altres treballs (Fardon 1987) mostren com les categories ètniques que s'estan usant en l'actualitat poden tenir sentits i funcionalitats molt diferents dels que tenien els seus precedents històrics i solen ser el resultat de la seva integració a l'estat-nació i el capitalisme (passant a esdevenir, molt sovint de manera sobtada, minories ètniques dins el seu propi territori). Però això no significa que les distincions categòriques no existissin abans del colonialisme, sinó que potser aquestes categories de pertinença eren més segmentàries, més fluïdes i menys institucionalitzades del què han estat les distincions ètniques modernes.

Una assumptió comuna actualment per part de tots els autors que estudien la semàntica de la identitat és que els grups tendeixen a ser fluïts i segmentaris en caràcter. I que les fronteres entre ells són confuses, ambigües i situacionals. De manera que l'establiment de clares fronteres i etiquetes de categorització ha tingut un efecte conceptual però també social de reïficar els grups. D'aquesta manera, doncs, la majoria de treballs ignoren els possibles camins pels quals les particularitats culturals poden donar forma a l'etnicitat, com si aquestes fossin irrellevants per a l'estudi de l'etnicitat o fossin "simples accidents de la història". Es tracta d'arguments excessivament constructivistes que

semblen ignorar que *“The mere act of naming a smaller or larger cluster of clans, villages or lineages with a collective label is not, of course, sufficient to turn the discrete and fluid groups into ethnic categories.”* (Eriksen 1993:90) Eriksen doncs, tot i compartir el punt de vista situacional de Barth, emfasitza la necessitat de no negligir el contingut cultural real que entra en joc en les relacions interètniques.

Per contrarestar aquest excés de construccionisme, podem citar el treball historiogràfic de J. Peel (1989) que, interpretant l'etnicitat Yoruba des d'una perspectiva històrica, remarca que res no surt del no res. Contra la posició de Cohen que considera que l'etnicitat no requereix una explicació cultural ni històrica, Peel argumenta que cal prendre seriosament els materials històrics en el seu doble paper: com a fonts per a documentar els fets reals més o menys acuradament i com a intents seriosos dels propis “nadius” de tractar amb el seu passat. La història és allò que ha passat, però “l'invent de la tradició” (és a dir, l'escriptura de l'etnohistòria) només és efectiu quan pren contacte amb l'experiència real de la gent, il·luminant així els orígens de l'etnicitat contemporània. No es tracta de negar que hi ha un ús selectiu i “creatiu” de la història en la construcció de l'etnicitat, sinó de veure les maneres com aquesta història particular és usada com a eina en la creació *contemporània* d'identitats i polítiques particulars. La història no és mai un producte del passat sinó una selecció i una interpretació efectuades en resposta a demandes del present. I per tant, només té força i és sentida com a pròpia quan respon efectivament a aquestes demandes.

Al cap i a la fi, doncs, la principal tasca de l'antropologia potser no ha de ser demostrar que les identitats ètniques no són contínues en el temps, sinó mostrar a través de quins mecanismes socials es transmet la sensació de que ho són. I especialment analitzar perquè és tant important aquesta percepció de continuïtat amb el passat en l'època moderna. No sigui el cas que, com afirma Eriksen (1993:96), *“the very notion that people ought be concerned with the past is an ideological child of the age of nationalism.”*

Un altre dels temes principals de la producció teòrica postmoderna al voltant de la identitat és la qüestió de la pertinença o no de l'Estat-nació com a contenidor de les identitats socials contemporànies. Ja al 1990 Hobwbawm vaticinava la fi de l'Estat-nació.

Les propostes d'autors contemporanis com Hannerz (1989; 1992) i Appadurai (1990) continuen en aquesta línia en afirmar que els individus de les societats contemporànies tendeixen a situar les seves identifications i alineaments socials en eixos socials diferents dels del passat, donat que les modernes tecnologies de comunicació han relativitzat la dimensió espacial en la vida humana. Aquesta perspectiva ha portat a conclusions més radicals a autors com Giddens (1990; 1991) i Wallerstein (1991), que afirmen que les ciències socials necessiten un replantejament profund de les seves categories d'anàlisi, ja que (segons Wallerstein), el propi concepte de societat ha esdevingut obsolet.

En la direcció oposada hi ha alguns teòrics que han qüestionat en canvi la categoria "individual" en l'anàlisi social. Les teories postmodernes afirmen que l'individu del món actual és menys "integrat" i més "transeünt" i canviant que abans. Una de les referències més citada en aquest sentit és Strathern (1993), que ha argumentat que el que està perdent credibilitat és la nostra ficció cultural (occidental) de l'individu integrat que se suposa que viu dins d'una identitat com a membre d'una "cultura" amb fronteres ben delimitades.

Sense dubte el que està en joc aquí és la idea/realitat de la globalització i el debat sobre els efectes d'homogeneïtzació cultural i de creació de nous localismes que sembla que hi van aparellats. Al costat de les reflexions teòriques sobre el sistema global es produeixen moviments ideològics i socials per tot el món (inclosa Europa) que proclamen l'adhesió de l'individu a identitats que competeixen entre elles per la lleialtat de la gent. Per la seva banda Friedman (1990) ha proposat un programa de recerca per a l'antropologia social que prengui el desafiament de la postmodernitat seriosament. Un programa que comença amb l'assumpció que la globalització i la localització són dos processos interrelacionats i mútuament dependents. Com bé diu Hannerz (1989), els cosmopolites depenen dels locals per a poder concebre's com a tals. Potser és cert que el món és un lloc únic (*single place*), però tot i la migració i altres tendències globalitzadores, encara està construït i viscut localment. I jo hi afegiria que, malgrat ens pesi, el poder de l'estat nacional per permetre l'accés o no als recursos a través de la pertinença nacional segueix ben fort i marcant la importància d'allò local. Potser l'individu pot obrir-se a noves identitats més fluïdes, però tard o d'hora acaba topant amb la força de l'estat que, des del remarcable poder que encara té, posa límits als seus drets i deures.

Finalment (però no per això de menys importància) cal destacar els treballs més recents que relacionen l'etnicitat amb el gènere. Entenent ambdós elements com a producte de construccions culturals al voltant de la identitat i la pertinença, s'estableixen complexes relacions entre ells. Aquí caldria destacar el llibre de Yuval-Davies & Anthias (1989) que analitza les imatges de gènere en les ideologies ètniques i nacionalistes, subratllant com aquestes tendeixen a reproduir una visió patriarcal de la família i les relacions de gènere *prevalents* en la societat analitzada. Ho tornarem a veure quan parlem de la mirada postmoderna de gènere des de l'antropologia al final d'aquest capítol.

Actualment doncs, malgrat totes les crítiques deconstructivistes al debat sobre l'etnicitat, en termes generals hi ha un ampli consens en rebutjar la mirada primordialista més tosca i s'han acabat acceptant com a fons teòric no problemàtic les principals aportacions de les propostes situacionals i instrumentals. De fet el debat actual està tendint a buscar una síntesi de les aportacions de les diferents perspectives que combini l'explicació psicològica de la solidaritat ètnica oferta pel primordialisme i l'explicació comportamental que aplica el punt de vista instrumentalista (v. McKay 1982 i Scott 1990). Hi ha un acord tàcit sobre la relativitat i el caràcter relacional de la identitat ètnica. I que les nocions de les diferències culturals i els processos de manteniment de les fronteres entre els grups sorgeixen d'aspectes de l'organització social i no pas de diferències culturals "objectives". S'assumeix també el caràcter dual (de significat i de política) dels processos d'identitat. Un caràcter dual que seria el que els dona la seva força i explicaria la seva persistència, però que també explicaria la capacitat de manipulació política d'aquests sentiments (i d'invent de la tradició) per part dels poders o les elits en determinats moments històrics, ja sigui en els contextos colonials o en la construcció dels estats nacionals europeus.

De fet, a parer meu, la qüestió estaria, no tant en que la identitat tingui aquest caràcter dual sinó en assumir que aquests dos pols són interdependents. És a dir, la identitat només pot tenir una utilitat política justament perquè té un fort significat simbòlic i, alhora, creix en significat simbòlic gràcies a la manipulació política. Més que tractar-los com dues

facetes separades del què es tracta és d'assumir que només les podrem entendre si les treballem conjuntament, en la seva interacció.

Sigui com sigui, el debat sobre l'etnicitat ha passat d'aplicar una primera mirada "objectivista" externa i col·lectiva sobre la identitat del grup a una perspectiva "subjectivista" que posa a l'individu i la seva capacitat d'acció en el centre de l'anàlisi. Però aquest canvi de perspectiva no està exempt de problemes teòrics i metodològics. Especialment amb la multiplicació dels moviments de població que acompanyen la globalització, incrementant les situacions de multi- o interculturalitat. Aquesta situació de noves realitats socials fruit del contacte entre gent procedent de diferents orígens culturals (que no és nova qualitativament en la història humana però sí en les seves dimensions quantitatives) va acompanyada d'un discurs polític que situa la cultura i els problemes que suposadament genera el contacte intercultural en el centre del debat. I ha coincidit amb un discurs teòric postmodern sobre la identitat que qüestiona la unitat i homogeneïtat de les formes humanes d'identificació. D'aquesta manera la identitat de grup ha esdevingut un fenomen complex d'analitzar, un element més dins un discurs complex i fluid d'identitats possibles de diferents actors que actuen en diferents posicions i rols socials, difícil d'acotar i generalitzar més enllà de la subjectivitat específica de l'individu particular en un moment concret.

#### *5.1.d. Les aportacions de l'estudi de l'etnicitat a l'anàlisi del nacionalisme*

En definitiva doncs, el breu repàs a les teories de l'etnicitat mostra que la identitat ètnica és un fenomen complex i difícil, sobre el qual no hi ha una definició consensuada ni un acord sobre la forma més adequada d'analitzar-lo. Fet que cal tenir molt clar davant la recent implicació del fenomen ètnic en l'anàlisi del nacionalisme. Especialment quan es parteix d'una mirada única i simplista de l'etnicitat, com si fos un supòsit no problemàtic de partida sobre el qual es construeix després una teoria del nacionalisme. No crec que la disciplina necessiti raons per justificar la seva participació en l'anàlisi del nacionalisme. Però si en calen, és indubtable que amb el sol·lapament del debat del nacionalisme amb el

debat de l'etnicitat l'antropologia es troba absolutament obligada i legitimada a entrar en el debat teòric. Com a mínim des de dues vessants o nivells complementaris.

Per una banda com a especialistes d'una part de l'equació, la que fa referència a l'etnicitat. L'aportació de l'antropologia és fonamental per posar de relleu la fal·làcia de considerar la identitat ètnica com una realitat primordial, única i fàcilment delimitable. Tenir en compte una visió múltiple i instrumentalitzable de l'etnicitat ens permet posar en dubte les propostes d'anàlisi del nacionalisme que posen l'accent en la força de l'etnicitat per sí mateixa, com una realitat primordial i perenne, al marge del context històric i polític. De fet aquesta és la principal crítica que, en la primera part de la tesi ha sorgit fent referència a les teories del nacionalisme de les ciències socials que acabaven posant com a causa explicativa última la força del sentiment de pertinença al grup.

És precisament des de les perspectives primordialistes i etnosimbolistes on s'ha fet més èmfasi en el grup ètnic i on s'ha relacionat més l'anàlisi del nacionalisme amb el de l'etnicitat<sup>231</sup>. No em sembla malament la seva proposta de tenir en compte la presència del factor ètnic en l'explicació del nacionalisme, ja que coincideixo amb ells en què es tracta d'un fenomen bàsic per entendre el fenomen nacional. El què critico és que les seves propostes d'anàlisi no tinguin en compte el caràcter instrumental i comportamental de l'etnicitat i posin (a parer meu excessivament) tot l'èmfasi explicatiu sobre l'aspecte emocional de la identitat ètnica. D'aquesta manera redueixen i simplifiquen l'explicació de molts nacionalismes a la suposada força moral i emocional de la identitat de grup.

L'anàlisi de l'etnicitat ens ha mostrat que és cert que la identitat ètnica implica forts elements emocionals capaços de mobilitzar els individus en la defensa del grup. Però per sobre de tot ens ha mostrat que aquest no és un sentiment donat "per naturalesa" des dels inicis dels temps històrics (en una espècie d'*in illo tempore* identitari) i independentment de l'entorn sociopolític específic. Tot el contrari. Seran les condicions històriques les que determinaran la importància que prendrà la identitat en cada moment. En aquest sentit, en el cas dels etno-simbolistes l'error s'agreuja pel fet que apliquen una mirada "a llarg

---

<sup>231</sup> En són un exemple l'interès en publicar un *reader* sobre l'etnicitat per part de dos teòrics del nacionalisme etnosimbolistes com Huthcinson & Smith (1996). O el de Guibernau & Rex (1997) publicat explícitament per relacionar etnicitat amb nacionalisme.

termini” de la suposada persistència o constància de certs grups ètnics i les seves etnicitats al llarg de la història. Una mirada que no té en compte aquest caràcter variable (històrica però també culturalment) dels grups ètnics i dels seus contextos sociopolítics, malgrat puguin conservar un mateix etnònim al llarg dels segles.

Per altra banda la mirada holística i comparativa que l'antropologia aplica en l'anàlisi de tota mena de societat en el temps i l'espai ens vacuna contra el virus –molt estès en les teories del nacionalisme– de considerar que la simple presència d'una etnicitat diferent va automàticament lligada a unes demandes nacionalistes. L'experiència etnogràfica ens mostra que no sempre on hi ha una cultura hi ha un grup ètnic; no a tot arreu on hi ha una ètnia hi ha una etnicitat explícita; ni a tot arreu on s'expressa una identitat ètnica clara hi ha una reclamació política de tipus nacionalista. Per altra banda, no tots els nacionalismes reivindiquen explícitament una base ètnica ni sempre les demandes culturals esgrimides pels nacionalistes es corresponen automàticament amb la presència d'un grup ètnic. Així mateix, malgrat que la identitat ètnica es veu afectada per la seva relació amb la identitat nacional, aquestes dues identitats no sempre coincideixen. I quan no coincideixen, això no implica que automàticament es produeixi una demanda de secessió o independència per part de l'ètnia que no es veu reconeguda en la identitat nacional. Fins i tot poden coexistir identitats ètniques i nacionals diferenciades però que són sentides simultàniament (com exemplificaria la vivència absolutament normalitzada d'una identitat de grup específica dins d'una ciutadania nord-americana inqüestionable, com succeeix en el cas dels Estats Units). I, lògicament, existeixen multitud de grups ètnics amb unes reivindicacions polítiques i identitàries clares que no han convertit aquestes demandes en un discurs nacionalista.

El fet que les teories del nacionalisme hagin acabat relacionades amb les propostes sobre l'etnicitat no és casual, donada la capacitat política del nacionalisme per gestionar el contingut cultural i el sentiment d'identitat ètnica. Una correlació que es va veure fortament accentuada amb els successos que es van produir durant els anys noranta a Europa amb la guerra de Iugoslàvia, en què el conflicte nacionalista (i les consegüents accions bèl·liques) estigué estretament relacionat amb les demandes d'espais polítics i territorials que foren justificades sobre bases ètniques. Però això no ens ha de portar a una

confusió dels dos fenòmens, que cal tractar separatament en la seva relació històrica i contextual, i no com a sinònims.

Potser podem arribar a assumir que la nació i el nacionalisme es poden basar en una realitat ètnica i una etnicitat per legitimar el seu discurs, però en tot cas l'etnicitat esdevindria una condició potser necessària però en cap cas suficient per explicar el nacionalisme. L'experiència històrica i etnogràfica ens mostra que d'etnicitat n'hi ha en diferents llocs i moments de la història però que el nacionalisme és un producte modern i d'origen occidental. I que per tant, no sols és absolutament moderna la idea de nació que es deriva de l'aplicació del nacionalisme, sinó que també és absolutament modern l'èmfasi que pren la cultura i el grup ètnic en aquest moment històric. De fet els treballs instrumentalistes i postmoderns posen l'accent en què l'etnicitat és més rellevant en els estats-nació justament perquè hi ha una competència més gran per uns recursos escassos, mentre simultàniament permet majors oportunitats per a la mobilització ètnica. Especialment en l'actual estat de benestar que es dedica a redistribuir els recursos en base a la diferència ètnica (Glazer & Moynihan 1975:9).

Crec que es pot obtenir millors resultats teòrics analitzant perquè en la modernitat es donen aquestes condicions més favorables a la reivindicació ètnica i com es relaciona aquesta etnicitat amb la reivindicació nacionalista, que no pas donant per suposat que la mera existència d'una identitat ètnica explica la seva transformació en un concepte modern de nació. De manera que l'explicació del nacionalisme no està en la simple presència de l'etnicitat, ans al contrari, estarà en elements externs a ella. En la constatació de la presència de l'etnicitat no s'exhaureix l'explicació sinó que, com a molt, aquest pot ser un punt de partida des de la qual iniciar l'anàlisi. I el què ens ha de proporcionar l'anàlisi del nacionalisme és l'explicació de per què, en certs contextos històrics, polítics i culturals, l'etnicitat pot esdevenir un element de reivindicació política a través de la nació.

En definitiva doncs, crec que l'antropologia té un paper clau en l'estudi del nacionalisme per superar la mirada primordialista de l'etnicitat i perennialista de la nació i que ja comença a ser hora que el comenci a jugar el seu rol sense complexes.



## 5.2. L'estudi antropològic del nacionalisme des dels anys 90

La dècada dels noranta és testimoni de la proliferació d'obres al voltant del tema del nacionalisme des de tota mena de perspectives teòriques. El *boom* de la literatura sobre el tema coincideix amb un context històric i polític en el qual semblava que el nacionalisme havia rebrotat amb força, especialment a Europa, i això implicarà nivells molt desiguals de qualitat i rigor en les aportacions. Dins de l'antropologia sociocultural els noranta esdevenen la dècada en què *altres* antropòlegs, més enllà de Gellner, comencen a publicar també sobre el nacionalisme. Ara bé, dins del conjunt d'antropòlegs que comencen a escriure sobre el tema als anys noranta, penso que val la pena distingir, per les seves característiques, dos tipus d'obra o plantejaments diferents. Per una banda tenim un tipus d'aportacions que apareixen publicades a principis dels anys noranta però que encara responen al model d'anàlisi que es realitzava als anys vuitanta. Per l'altre cantó tenim la resta de propostes que ja es situen íntegrament en els plantejaments crítics i deconstruccionistes postmoderns que es generalitzaran en aquesta dècada.

En el primer grup hi trobarem dues figures com Dumont i Llobera. Malgrat les fortes diferències biogràfiques i teòriques que hi ha entre aquests dos autors, pel què fa a la seva aproximació al nacionalisme ambdós comparteixen una sèrie de trets que penso que els uneixen i distingeixen enormement respecte a les joves generacions posteriors d'antropòlegs "postmoderns" dedicats a l'estudi del nacionalisme<sup>232</sup>. I que els converteixen

---

<sup>232</sup> Procedents de diferents orígens (nascut a Salònica en el sí d'una família jueva francesa Dumont; nascut a Cuba en el sí d'una família catalana a l'exili Llobera), pertanyents a diferents generacions (Dumont neix al 1911; Llobera al 1939) i productors d'una obra teòrica poc comparable (especialment pel què fa al volum de treball de camp i a l'impacte internacional de l'obra de Dumont respecte a la de Llobera), el cert és que ambdós autors mostren algunes coincidències biogràfiques curioses. Ambdós visqueren els efectes de dures postguerres: Dumont patí la II<sup>a</sup> Guerra Mundial i va estar presoner en un camp a prop d'Hamburg; Llobera passà els seus primers anys de vida a Catalunya, on patí la dura postguerra franquista. Ambdós reberen una formació en la cultura i llengua francesa, amb un coneixement especial de Durkheim i Mauss: Dumont per origen; Llobera per "adopció" durant l'època que va passar voltant per Europa en els convulsos seixanta. I ambdós acabaren donant classes a Anglaterra, on foren influïts per l'antropologia social clàssica: Dumont a Oxford; Llobera al Goldsmith Collage i a l'University Collage de Londres. Per altra banda, des de formes i canals ben diferents, han estat autors molt crítics amb la pròpia antropologia i que s'han mogut una mica al marge del poder acadèmic. Per a la biografia de Dumont v. Stolcke (2001). Per a la de Llobera vegeu el relat que ell mateix ofereix a Llobera 2003b (p.19-21). Haig d'agrair enormement la gentilesa del Dr. Llobera, que a través del correu electrònic va proporcionar-me generosament la informació que em mancava sobre alguns aspectes de la seva vida i obra.

en quelcom semblant als últims antropòlegs que encara apliquen la mirada moderna al nacionalisme.

Per una banda ens trobem davant de dos antropòlegs veterans, amb una àmplia i reconeguda trajectòria professional dedicada a diferents temes que als anys noranta publiquen el seu primer llibre dedicat explícitament i exclusivament al tema del nacionalisme. Al 1991 Dumont publica *Homo Aequalis II: L'idologie allemande. France-Allemagne et retour*, un recull d'assajos sobre la ideologia nacional alemanya escrits al llarg dels anys vuitanta i que aparegué publicat en anglès el 1994. Aquell mateix any Llobera publica en anglès el llibre *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe* (1994c; en castellà 1996), on intenta explicar l'origen medieval de la identitat nacional a Europa occidental i el seu desenvolupament posterior a través del nacionalisme. Aquesta tardana entrada en el tema per part de dos autors consolidats contrasta amb les joves generacions d'antropòlegs que a partir dels anys noranta convertiran el nacionalisme en el seu primer (i a vegades exclusiu) tema d'estudi específic, dissenyant treballs de camp i recerques específiques sobre el tema.

Aquest "retard" de Dumont i Llobera en publicar un llibre dedicat específicament al nacionalisme no significa que el seu interès pel tema fos absolutament recent o que impliqui una ruptura amb la seva obra anterior. Tot el contrari, aquests llibres apareixen com un resultat lògic i coherent de la seva trajectòria intel·lectual prèvia. Una anàlisi dels seus escrits mostra com en ambdós antropòlegs el nacionalisme està present, de forma més o menys directa, al llarg de la seva obra i que està estretament relacionat amb els interessos teòrics que els han fet més coneguts. En el cas de Dumont, l'estudi de la doctrina nacionalista a Alemanya i França esdevindrà un camp privilegiat on aplicar la contraposició entre el pensament individualista occidental i l'holisme oriental que ha guiat tota la seva obra. En el cas de Llobera, el llibre significarà la seva primera aportació teòrica específica al voltant del nacionalisme després d'haver analitzat les aportacions dels altres; ja sigui els autors clàssics (com hem vist i utilitzat en l'anàlisi de Durkheim, van Gennep o Mauss) o autors contemporanis com el mateix Dumont (Llobera 1996a; 1996b i 1999).

Per altra banda, hi ha una diferència metodològica entre aquests autors i les obres dels joves antropòlegs dels anys noranta. L'anàlisi tant de Dumont com de Llobera és de tipus teòric: cerca oferir una explicació general del perquè del nacionalisme com a fenomen a partir d'un treball històric basat principalment en l'ús de la bibliografia de primera i segona mà i elaborat principalment a través de l'anàlisi dels discursos. Els dos llibres, doncs, no són el resultat d'un treball etnogràfic dissenyat exclusivament per a analitzar el nacionalisme com a fenomen, tal i com trobarem en les joves generacions posteriors. Això no significa que la seva aproximació al tema no tingui una base de coneixement empíric, sinó que la seva relació amb el nacionalisme ha vingut donada per vies més indirectes i sense el disseny i aplicació d'un treball de camp explícit. En el cas de Dumont, a partir del seu contacte com a occidental amb la realitat Índia primer i amb l'estudi de la doctrina francesa i l'alemanya després. En el cas de Llobera a través de l'experiència de ser català i de viure la realitat del catalanisme amb més o menys distància<sup>233</sup>.

En tot cas, ja sigui perquè segueixen aquest tipus d'enfocament teòric i històric força general (en el cas de Dumont gairebé filosòfic) del nacionalisme, ja sigui perquè la seva obra no té l'abast teòric ni acadèmic de la de Gellner, ambdós autors comparteixen també la circumstància d'haver tingut poca repercussió en els estudis actuals de les teories del nacionalisme. Smith (2000) no cita enlloc a Dumont i fa una referència molt de passada (en nota a peu de pàgina) a Llobera, malgrat que aquest ofereix una mirada perennialista - o com diu el mateix Llobera, de *longue durée* -, de la identitat nacional que es troba en completa sintonia amb la perspectiva etnosimbòlica que propugna Smith. Özkirimli (2000) per la seva banda, dedica una mica més d'atenció a Llobera (mitja plana) malgrat no comparteix gens la seva mirada perennialista o "etnosimbolista"; a canvi, tampoc fa cap referència a Dumont. Caldrà esperar a la lectura de les teories del nacionalisme feta per un

---

<sup>233</sup> En el cas de Dumont, malgrat el seu primer treball sobre el sistema de castes a l'Índia és resultat d'un important treball de camp etnogràfic, la seva aproximació al nacionalisme està feta a través de l'anàlisi dels escrits dels autors "clàssics" creadors de la doctrina nacionalista alemanya i francesa. Per altra banda la major part de l'obra de Llobera s'ha sostingut en una sociologia històrica basada en l'anàlisi crítica d'altres textos. I malgrat en la seva biografia cita un treball de camp a les Barbados i Catalunya, enlloc de l'obra de Llobera he trobat especificades les característiques d'aquesta experiència etnogràfica ni tampoc apareix explícitament com a base etnogràfica sobre la qual fonamenti els seus arguments teòrics del nacionalisme. De manera que es dedueix que la seva anàlisi del cas català es basa més en la seva experiència personal com a català (i com a catalanista) i en les lectures que ha utilitzat per aproximar-se al tema que no pas en un treball etnogràfic estricte.

antropòleg com Eriksen, que coneix prou bé la importància que ha tingut Dumont dins de la disciplina, per trobar una referència al seu treball sobre el nacionalisme. Però llavors qui desapareix del seu mapa teòric és Llobera (v. Eriksen 1993).

Independentment però, de que hagin fet una aportació significativa o no des de la perspectiva de les teories del nacionalisme, es tracta de dos autors importants dins de l'antropologia sociocultural en general, motiu pel qual penso que està més que justificat conèixer quina és la seva aproximació al tema. No hi ha dubte que el/la lector/a pot criticar el fet de posar a un mateix nivell l'obra de Dumont amb la de Llobera, que és clarament desigual pel què fa a la seva importància i impacte a nivell internacional. Però crec que cal fer justícia a Llobera i recordar que es tracta d'un autor d'una importància vital per al desenvolupament històric de l'antropologia espanyola en general i catalana en particular. I que ha patit injustament els efectes de ser membre d'una comunitat científica lingüísticament en desavantatge dins d'una antropologia espanyola (al seu torn perifèrica respecte als nuclis de producció centrals en antropologia) que tradicionalment no té gaire en compte els seus "fills" que han anat a créixer a l'estranger. Des de la perspectiva antropològica "local" i d'anàlisi del cas català que estan subjacents com a fils conductors d'aquesta tesi Llobera esdevé, doncs, un autor imprescindible.

### 5.2.a. *Louis Dumont*

Louis Dumont fou un antropòleg i historiador de les idees francès, altament conegut dins l'antropologia pel seu treball sobre la societat de castes a l'Índia i la comparació que va establir entre la ideologia jeràrquica hindú i la ideologia individualista occidental. Fruit del treball de camp efectuat al nord de l'Índia a finals dels anys quaranta va sorgir el seu primer llibre important, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système de castes* (1966). El llibre és a l'hora una síntesi dels coneixements antropològics sobre el sistema de castes i una vigorosa reflexió sobre el principi jeràrquic. I per la seva importància teòrica i etnogràfica va establir l'agenda de treball que va predominar en els estudis del sud-est asiàtic durant els anys cinquanta. Però el valor principal de Dumont és que a partir d'aquest primer treball etnogràfic va desenvolupar tota una proposta teòrica i intel·lectual de

caràcter transversal que toca molts altres temes i que l'ha fet present en diferents àmbits de debat antropològic: *“Convertido en historiador de las ideas, deseoso de poner las bases de una sociología comparativa de nuestra modernidad, Dumont no ha dejado de ser solicitado por los debates teóricos de la antropología, como lo demuestra la serie de sus contribuciones a las investigaciones sobre los modelos del parentesco y la alianza.”* (Galey 1991: 218).

Com en un joc de miralls, aquest treball de Dumont amb la societat de castes índia (estructurada a partir de l'organització jeràrquica i del principi “holista”) li va mostrar el caràcter històricament excepcional de l'individualisme característic del sistema occidental d'idees i valors. Aquest individualisme fou estudiat primerament a través de la gènesi històrica de la ideologia econòmica occidental (*Homo aequalis, I*, 1977) i posteriorment als *Essais sur l'individualisme* (1983) on recollí una sèrie d'assais sobre el mètode i sobre la gènesi d'aquest fenomen específic, aplicant una mirada comparativa i de “llarga durada” especialment vinculada (en el cas occidental) amb el cristianisme. Finalment, amb *Homo aequalis II* (o *L'Idéologie allemande*, 1991) la tècnica comparativa de Dumont es desplaça a l'interior mateix del món contemporani per analitzar les variants nacionals de l'individualisme modern, exemplificades principalment en els casos francès i alemany.

Al llarg dels anys, doncs, Dumont va anar desplaçant la seva atenció analítica de forma progressiva però definitiva de l'Índia a Europa. Stolcke (2001:15-16) descriu aquest procés com una decisió metodològica i epistemològica estratègica - en un origen fruit de l'atzar-, però que té a veure amb la necessitat d'evitar al màxim l'etnocentrisme i el subjectivisme en la mirada occidental a partir de remarcar els contrastos entre nosaltres i els altres. Sigui com sigui, no és fàcil descriure en poques línies l'evolució d'una obra intel·lectual com la de Dumont. Crec que Stolcke (2001:11) aconsegueix fer-ho a partir de la figura retòrica del treball en espiral: *“Pero al contemplar la trayectoria intelectual de Dumont viene a la mente la imagen de una espiral. Las ideas fundamentales no suelen llegar acabadas al primer golpe sino que se ramifican y adquieren profundidad gradualmente. Dumont hace alarde de un despliegue dialéctico y creativo de ideas desde que inicia su formación como etnólogo e indianista en la escuela sociológica de Durkheim y Mauss, pasando por su experiencia iniciática etnográfica en la India, cuyo sistema*

*socio-ideològic le reveló, como si fuese un espejo, la peculiaridad excepcional del individualismo moderno, cuyo puesta en perspectiva recíproca lleva Dumont a arraigar la propia antropología social en la modernidad y a desafiar el mismo método antropológico.”*

Crec que aquesta és una bona manera d'enfocar l'anàlisi de l'obra de Dumont en general. Però que va especialment bé per entendre la seva aproximació al tema del nacionalisme, que al cap i a la fi, és la part de l'obra de Dumont que ens concerneix aquí. Perquè si un es limita – tal com fan Eriksen (1993) o Llobera (1996a; 1996b) – a analitzar només l'obra de Dumont directament relacionada amb el nacionalisme, és a dir, al llibre *L'idéologie allemande*, acaba per oferir una mirada parcial i incompleta del què realment pot aportar Dumont en el debat sobre el nacionalisme. I possiblement és aquesta mirada limitada i empobrida el que l'acaba convertint, a ulls dels teòrics del nacionalisme, en un autor “menor”, ja que de fet aquest llibre, específicament basat en l'anàlisi de la gènesi i desenvolupament del discurs nacionalista alemany (per contrast amb el cas francès), realment aporta poques novetats teòriques al debat que ens ocupa.

El treball de Dumont a *L'idéologia Allemagne*, es una història comparada de la cultura alemanya elaborada a partir de l'anàlisi dels escrits de pensadors considerats clau en la tradició germànica: Ernst Troeltsch, Thomas Mann, Wilhelm von Humboldt i Goethe. A través de l'anàlisi de les idees d'aquests autors clàssics Dumont pretén conèixer la història intel·lectual de l'Alemanya moderna i així poder explicar l'emergència del nacionalsocialisme. Estableix així una continuïtat ideològica que va de Herder a Hitler i divideix la història ideològica alemanya en tres etapes marcades per tres successos claus: els efectes de la Revolució Francesa (que fa arribar fins a 1830), la 1ª Guerra Mundial i l'arribada al poder de Hitler. Aquesta ideologia nacional alemanya és explicada també a través de la comparació amb la ideologia nacional francesa.

En aquest llibre doncs, Dumont no pretén establir una teoria del nacionalisme sinó que l'anàlisi del cas alemany en realitat és un espai on poder observar les variants de l'individualisme modern més general. Per tant, a través d'aquesta comparativa de les històries divergents d'Alemanya i França Dumont està fent una anàlisi de les diferents

maneres que tenen aquestes dues societats d'entendre el rol de l'individu en relació a la totalitat de la comunitat. Així es pot entendre que converteixi el ja clàssic contrast franco-alemany entre un nacionalisme polític francès i un nacionalisme cultural alemany en una nova forma d'oposició: la que s'expressa en la dualitat constantment present en la seva obra entre individualisme i col·lectivisme.

La tesi que defensa Dumont és que l'individualisme, malgrat ser un element comú d'occidentalitat que comparteixen alemanys i francesos, es desenvolupa històricament de manera diferent en cada cultura. De manera que: "*In the predominant ideology, the Frenchman sees himself as a man by nature and a Frenchman by accident, which is what we call individualism, while the German feels he is first a German and a man through his being a German, which corresponds to what we call holism.*" (Dumont 1991:218) Segons Dumont aquesta diferent concepció de l'individu emergeix amb la Reforma, que tingué èxit a Alemanya i permeté la creació d'una determinada mirada col·lectiva de l'individu. Mentre que a França, on la Reforma no prosperà, es desenvolupà un concepte individualista de la persona basada en la idea de ciutadà. Però sobretot es concentra en el concepte germànic de *Bildung* (auto-aprenentatge) que considera un component essencial de la ideologia holística alemanya.

Una de les primeres crítiques que se li van fer a Dumont feia referència a l'excessiva simplificació i oposició de dos models ideològics de la nació: la nació cultural alemanya versus la nació política francesa<sup>234</sup>. Una contraposició que no és nova però que ja fa temps que s'ha vist que no es correspon amb la realitat. Malgrat que és cert que en cada discurs nacional hi pot predominar o aparèixer com a element més principal un dels dos components, en realitat tots els discursos nacionals comprenen elements tant polítics com culturals i les proporcions en què apareixen un o altre en el discurs hegemònic poden

<sup>234</sup> Aquesta crítica a un cert reduccionisme sociològic i una mirada excessivament estructuralista d'oposició binària entre dos models teòrics de societat no és exclusiva d'aquest llibre de Dumont. L'autor ha tingut més celebritat entre els filòsofs polítics, els historiadors i els sociòlegs que entre els seus propis companys antropòlegs, que l'acusen d'oferir una mirada dualista i fixa d'una societat, l'Índia, que en realitat és fluïda i múltiple. L'obra etnogràfica de Dumont serà especialment criticada per la moderna historiografia de l'etnohistòria del sud d'Àsia desenvolupada a principis dels anys 80, que va qüestionar de forma convincent que Dumont estava donant una mirada de l'Índia com una societat ahistòrica, holística i jeràrquica. Especialment se li va criticar que no tingués en compte la pròpia història colonial, arribant a argumentar alguns crítics més radicals que la proposta de Dumont no era una anàlisi distintiva antropològica sinó la culminació d'una tradició del discurs colonial que dissenya a l'Índia com un domini místic i arcaic caracteritzat precisament per a ser l'antítesi d'occident (Inden 1985).

canviar en funció del context històric de cada moment. Tal com el mateix Dumont descriu, l'èmfasi alemany en la cultura cal entendre'l com la reacció, en un període històric molt específic, contra els intents francesos d'imposar un model de ciutadania universal. Però hi ha hagut altres moments de la història en què el discurs nacional alemany implicava una mirada política de la nació tant o més important que l'aspecte cultural.

Precisament pel fet d'oferir aquesta mirada excessivament contraposada dels models francès i alemany Llobera es planteja fins a quin punt el treball de Dumont no està esbiaixat per una mirada francesa etnocèntrica. Un biaix nacional que faria que *"there are a number o instances in which Dumont paints Germany in true dark colours, but conveniently forgets that similar comments could be made about France or other Western European countries."* (Llobera 1996b:205)

Sigui o no certa aquesta mirada "afrancesada" de la realitat alemanya, el principal problema del llibre de Dumont és un altre. Tot i que la seva anàlisi dels textos alemanys és molt rica i interessant, al tractar-se d'una història de les idees cal assumir d'entrada la premissa de que societats complexes poder ser enteses en termes d'ideologies hegemòniques. I que aquestes poden ser explicades simplement a partir de la producció escrita d'una sèrie (sempre limitada i necessàriament escollida amb criteris particulars) de pensadors i intel·lectuals. Si, com és el cas de Llobera, no s'accepta aquesta premissa de partida, aleshores és lògic que se li critiqui que en el seu llibre hi manca una anàlisi sociològica que permeti entendre el per què aquestes ideologies i no unes altres esdevenen hegemòniques: *"The real problem that arises is how to explain the origin and reproduction of hegemonic ideas. (...) One of the problems with the intellectual history practised by Dumont is that, in its flight from economic reductionism, it fails to specify the relationship between successful ideologies and key social groups and institutions."* (Llobera 1996b:143). Una crítica que esdevé especialment pertinent quan el què estem intentant explicar, en gran mesura, és un fenomen tant complex com la gènesi i desenvolupament del nazisme alemany; un fenomen que no pot ser satisfactòriament explicat *només* a partir dels seus components ideològics.



En definitiva, és molt possible que l'anàlisi estructuralista dels discursos de Dumont no pugui resistir el pes de la història quan s'estan analitzant societats europees històriques i complexes (Llobera 1996b:210). De manera que el balanç final que es pot fer de *L'ideologie allemande* és valorar el llibre com una bona història de les idees sobre el pensament nacional alemany que aporta poques novetats a l'anàlisi del nacionalisme com a fenomen. Però si anem més enllà d'aquest llibre específic i l'analitzem en conjunció amb la resta de l'obra de Dumont (aplicant la mirada en espiral que ens proposava Stolcke), com un pas més dins d'aquesta anàlisi més àmplia de la modernitat de Dumont, aleshores la seva proposta genera idees molt interessants per a l'anàlisi actual del nacionalisme.

Per començar descobrirem que el tema del nacionalisme no apareix en l'obra de Dumont al 1991 com sorgit del no res. Ans al contrari, és la culminació de tot un procés de pensament que s'inicia en el primer llibre sobre les castes a l'Índia. I de fet només cal fixar-se en la primera part del títol del llibre, *Homo Aequalis II. L'ideologie allemande*, per veure com el mateix Dumont entén aquesta anàlisi de la ideologia nacional franco-alemanya com una continuïtat en la seva aproximació al pensament modern occidental que va iniciar al 1982 amb la publicació de *Homo Aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Una aproximació al pensament modern occidental que, recordem-ho, al seu torn va sorgir a partir del contrast amb el sistema de castes de l'Índia. I de fet, ja en aquest primer llibre, *Homo Hierarchicus*, Dumont ofería un "Apèndix" dedicat a comparar el nacionalisme i el "comunalisme" a l'Índia (Dumont 1966:387-408). Així mateix ofería també una aproximació a les concepcions holístiques de la societat i la seva relació amb el concepte de nació en les pàgines dels *Essays sur l'individualisme*, on ja plantejava l'oposició entre l'individualisme francès i l'holisme alemany que desenvoluparà després. Veiem doncs, com l'anàlisi de la modernitat occidental de Dumont el porta constantment i des del principi a fer referència al nacionalisme, malgrat que en aquests escrits l'aproximació de Dumont al tema és sempre secundària, com a complement del seu discurs principal. Aquestes referències reflecteixen la seva mirada francesa al fenomen nacional i el seu deute intel·lectual amb Mauss, del qual pren directament els plantejaments i la definició de nació que hem vist anteriorment. Anem a veure breument què diu Dumont sobre la nació i el nacionalisme en aquests escrits.

En el primer text, l'apèndix D del seu *Homo Hierarchicus*, titulat "Nacionalismo y 'comunalismo'", l'objectiu principal de Dumont era intentar explicar els sagnants enfrontaments que es van produir entre les dues comunitats religioses de l'Índia: hindús i musulmans. Uns enfrontaments que van acabar, en el moment de la independència de 1947, amb la divisió del país en dos estats separats, l'Índia i el Pakistan. En contra de la visió general que es donava en aquells moments de les dues comunitats com a parts unides d'una mateixa societat, Dumont mostra com en realitat eren dues comunitats profundament dividides per una sèrie de causes històriques.

L'argument de Dumont descansa sobre l'afirmació que el comunalisme<sup>235</sup>, com els altres canvis socials que estava experimentant l'Índia del moment, eren explicables com el resultat de la combinació d'elements tradicionals i moderns: *"hemos intentado aquí llegar a comprender un fenómeno político particular, pero importante, como un aspecto de la interacción, de una parte, de la sociedad tradicional y del legado de la historia; de otra, de la dominación británica y de los ideales y normas occidentales."* (Dumont 1966:408). És per això que contraposa el model de societat tradicional índia amb el model de la nació occidental moderna i mostra els elements en comú i divergents entre el nacionalisme i el comunalisme, en tant que ambdós són formes d'organització política adaptades a diferents tipus de societat: *"Entre las expresiones 'nacionalismo' y 'comunalismo' existe a la vez paralelismo y asimetría. El nacionalismo remite a la nación, lo mismo si se trata de la aspiración a constituir una nación, que de una tendencia inspirada por su existencia. El comunalismo supone la existencia de una 'comunidad' en el sentido de grupo de personas adheridas a la misma religión, pero el término se forma como 'nacionalismo', y es lo que le da el sabor y como la intención de su sentido; el comunalismo es algo como el nacionalismo, pero en el que la nación es reemplazada por la comunidad religiosa. En otros términos, es la afirmación de dicha comunidad como grupo político. Este carácter híbrido está implicado en el término. Existe también una contradicción, implícita entre lo uno y lo otro, como si el comunalista prestase a su comunidad la fidelidad que normalmente corresponde a la nación."* (Dumont 1966:388)

---

<sup>235</sup> Terme amb el qual es designa en la literatura britànica l'oposició entre comunitats religioses que esdevenen grups polítics.

La idea de Dumont és que si la religió és substituïda pel nacionalisme a occident, a l'Índia ho ha estat pel comunisme. L'element que distingeix més clarament el nacionalisme del comunisme, doncs, és el paper que hi té la religió: en teoria en el nacionalisme es manté al marge de la vida social i política, que esdevenen àmbits autònoms. Aquest és un fenomen distintiu de la societat secularitzada moderna i que l'oposa a la major part de les entitats polítiques tradicionals del passat (com la mateixa Índia antiga, on el poder estava en mans del rei sobirà). La idea de Dumont és que el comunisme és un híbrid entre els dos extrems (la nació i el rei sobirà), que mescla i modifica per la seva combinació elements dels dos universos: *“La conciencia de una comunidad de ser diferentes de los otros, su voluntad de vivir unida y en contradicción con otras, y también su capacidad de reflejarse en un territorio -lo veremos más adelante en el caso del Pakistán-, todo esto aproxima el comunismo al nacionalismo. Pero la adhesión a la religión de grupo la distingue de éste fuertemente. El rasgo crítico es que en el comunismo la religión de grupo pretende constituir la particularidad del grupo, mientras que la adhesión del individuo exige que la religión de grupo sea reemplazada por la religión individual.”* (Dumont 1966:392)

Dumont considera natural que apareguin aquestes formes híbrides (i potser transitòries), resultat d'estar en una zona de transició entre dos sistemes oposats. És important com destaca que hi ha una diferència de medi entre la societat europea que originàriament va donar lloc a la nació i els països que després intenten adoptar-la, mostrant que la difusió no és automàtica ni simple. De fet d'aquí sortiria precisament el comunisme com a forma híbrida d'adaptar la ideologia occidental a un entorn tradicional. Però recorda que fins i tot a occident hi hagué guerres religioses entre religions més afins que l'hinduisme i l'Islam (guerres que tindrien cert paral·lelisme amb les guerres comunistes de l'Índia) abans que l'estat aconseguís desprendre's de la religió en la modernitat.

Dumont diu que potser aquestes guerres comunistes es podrien considerar una malaltia infantil de la nació, però no està clar ni que sigui un fenomen patològic ni que la nació hagi de ser necessàriament el producte final de la transformació social, ja que la nació ha deixat de predominar en el món d'avui. En tot cas el propi comunisme és

ambigu, igual que un Jano polític, girat alhora cap al passat i cap al pervenir (com, no ho oblidem, també fa el nacionalisme).

L'exemple concret del comunisme indi analitzat per Dumont té aplicacions teòriques que van més enllà del cas etnogràfic. Ens mostra, per una banda, que una nació no sorgeix d'un simple teixit de solidaritats sense relació amb els valors. La coexistència real de comunitats diferenciades compartint un mateix territori no sempre genera una síntesi ideològica: *“Sociològicamente, el asunto es ejemplar. Nos enseña que gentes que han vivido juntas durante siglos no constituyen verdaderamente una sociedad si sus valores no se han fundido en el conjunto. Contrariamente a lo que se admite a menudo, el poder –o más exactamente la fuerza ante la cual se capitula de hecho- no encuentra automáticamente su ‘expresión’ en forma de valores; la coexistencia se aceptaba aquí empíricamente sin legitimarse, por cuya razón estaba, y con ella la simbiosis cultural, a merced de un cambio de poder.”* (Dumont 1966:396)

Per altra banda també ens mostra com la reviviscència religiosa que es produí a l'Índia tingué un efecte separatista perquè la importància de les idees religioses és molt forta. En aquest cas la *intel·ligentsia* nacionalista hindú estava limitada per la legitimitat dels seus propis discursos, ja que *“la conciencia de grupo utiliza la imagen que el grupo está en condiciones de formarse de su propio pasado”* (Dumont 1966:399). La síntesi que féu la intel·lectualitat en resposta al desafiament occidental acabà fent una integració dels valors racials i polítics nous (occidentals) amb una visió tradicional reformada, però que seguia essent religiosa. En realitat la integració i interiorització d'idees occidentals esdevingué una reafirmació dels valors hindús tradicionals i acabà construint un nacionalisme indi que en realitat era “hindú”: com que el patriotisme indi tenia per símbols les deesses hindús no deixava lloc a que s'hi poguessin identificar els musulmans.

L'exemple concret també ens mostra com aquells que tenen el poder (en aquest cas els hindús) poden fer afirmacions com si ells no introduïssin elements religiosos (que en realitat sí que hi eren) perquè podien recolzar-se en la força de ser numèricament més forts per resoldre a la pràctica certes qüestions. Mentre que la minoria no podia fer-ho i havia de

ser explícita en els mateixos assumptes (de manera que s'acusà als musulmans d'haver estat els primers en introduir la religió en la política).

En tot cas, en la seva comparativa entre el nacionalisme i el comunalisme Dumont es veu obligat a definir la nació i els seus elements implícits. Per fer-ho segueix la definició que va proposar al 1919-20 Mauss i es situa clarament dins d'una perspectiva absolutament modernista: *“La nación, en el sentido restringido de un grupo político moderno provisto de ciertos caracteres, se define generalmente, dentro del marco de las ideas políticas modernas, como un grupo de personas unidas por su propia voluntad y teniendo ciertos atributos comunes (territorial, histórica y facultativamente otros más).”* (Dumont 1966:388, el subratllat és seu). Malgrat que aquesta definició posa la demanda renana de la voluntat política en primer i principal lloc, posteriorment Dumont modificarà lleugerament la seva definició de la nació. Intentant explicar les causes per les quals el conflicte comunalista a l'Índia va acabar amb la creació del Pakistan, Dumont remarca la importància que té el territori en la definició de la nació. I es pregunta perquè la idea d'un territori comú sembla tant necessària a la consciència moderna de la identitat política: *“Con la voluntad de la población, es el único elemento cuya presencia está generalmente considerada como un sine qua non en la constitución de una nación, mientras que otros elementos, como una historia común (muy recomendado), una cultura común, un lenguaje común, se encuentra frecuentemente que no son indispensables. Se dirá quizá que territorio es casi sinónimo de dominio político, y que decir que la nación tiene un territorio es lo mismo que decir que es un grupo político. Esto no es así, porque es necesario distinguir como de ordinario entre la presencia empírica de un territorio -que acompaña a todo grupo humano de un volumen suficiente- y el lugar del territorio como tal en la consciencia que el grupo tiene de sí mismo.”* (Dumont 1966:405-6)

Posa l'exemple de França, que no és pels francesos només una col·lecció de persones o una individualitat col·lectiva; la imatge de França té com a complement la imatge d'un territori amb una forma determinada. I l'accent sobre la seva unitat és ben clara. Fa notar que durant molt de temps la sobirania no era territorial, i cita el treball de Maine a *Ancient Law* (1887), que afirma que la sobirania territorial és un derivat tardà de la feudalitat. Dumont, doncs, reprèn la definició de nació posant l'èmfasi ara en l'element

territorial: *“En todo caso, la nación moderna se caracteriza en primer lugar por un pueblo (un grupo de personas que poseen una voluntad común) como sujeto político y por un territorio como su atributo inalienable. La extensión continua del país no simboliza solamente la unidad de la colectividad (que puede no tener rey), pero forma la base de la soberanía real del pueblo como persona moral, y la relación entre pueblo y territorio refleja la distinción entre alma y cuerpo o humanidad y naturaleza.”* (Dumont 1966:406)

En la modernitat, doncs, el territori passa de ser un element secundari i atribut necessari del poble, a ser part integrant de l'aspecte cognoscitiu i normatiu del sistema. És un factor necessari de la individuació, que és l'essència del sistema. I aquí justament rau, a parer meu, l'aportació més important de l'obra de Dumont a l'estudi del nacionalisme. Més enllà de les definicions concretes sobre la nació, el que demostra Dumont ja al 1966 és que la nació és un fenomen específicament occidental i modern perquè requereix d'un concepte d'individu que representa una revolució absolutament moderna dels valors tradicionals. Tota l'obra de Dumont és un contrast entre les societats tradicionals i modernes que es basa precisament en aquesta idea occidental d'individu. I que resulta imprescindible per poder pensar la nació: *“[Amb la modernitat] La universalidad, la racionalidad que se atribuía a la religión cuando ella gobernaba el orden social, de acuerdo con la naturaleza última de las cosas, ha sido transferida al hombre como individuo y medida de todas las cosas. La nación es el grupo político concebido como una colección de individuos y es, al mismo tiempo, en relación con las otras naciones, el individuo político. Por eso es incompatible con la religión de tipo antiguo.”* (Dumont 1966:390-1)

D'aquesta manera, doncs, l'individualisme modern no s'ha d'entendre com a oposat al nacionalisme, ans al contrari. La base del nacionalisme modern i del seu concepte de nació és precisament la concepció moderna de l'individu com a valor: *“Alguien, sin dar una explicación, opone el nacionalismo al individualismo; habrá que entender, sin duda, que el nacionalismo corresponde a un sentimiento de grupo que se opone al sentimiento 'individualista'. En realidad, la nación, en el sentido preciso y moderno del término, y el nacionalismo - si lo distinguimos del simple patriotismo- coinciden históricamente con el individualismo considerado como valor. La nación es precisamente el tipo de sociedad global que corresponde al reinado del individualismo como valor. No sólo lo acompaña*

*históricamente, sino que la interdependencia entre ambas se impone, de manera que podemos afirmar que la nación es aquella sociedad global que está compuesta por gentes que se consideran a sí mismos como individuos.*" (Dumont 1983:24). Només des d'una concepció prèvia de la llibertat i la igualtat dels individus podem entendre els conceptes de ciutadà i dels drets i deures derivats de la pertinença a una entitat política, la nació, entesa com un grup d'iguals compartint un territori i que tenen la voluntat de viure i organitzar-se col·lectivament.

D'aquesta manera, argumentarà anys més tard Dumont a *L'ideologie allemande*, la nació moderna es pot entendre de dues maneres diferents: com una col·lecció o suma d'individualitats (que seria la idea francesa de nació) o bé com una totalitat, com un individu col·lectiu (que seria el model alemany). L'holisme alemany (que es pot entendre justament com una reacció a l'individualisme i universalisme de la Il·lustració, així com el romanticisme alemany s'oposa també al racionalisme il·lustrat) i l'universalisme francès apareixen com dues ideologies amb funcions similars però que generen sistemes de valors molt diferents: en un cas es dona primacia a l'individu entès universalment (com exemplifica la Declaració dels Drets de l'Home) i en l'altre se'l subordina a la col·lectivitat (i aleshores es reivindiquen els Drets de les Nacions). En realitat en l'holisme alemany el què s'ha produït és una transferència del mateix principi individualista del pla de l'home individual al pla de les col·lectivitats: *"Dentro de una perspectiva comparativa que hace hincapié en la ideología, la nación - la de Europa occidental en el siglo XIX- es aquel grupo sociopolítico moderno que corresponde a la ideología del Individuo. Como tal, es dos cosas a la vez: por una parte un conjunto de individuos y, por otra, el individuo situado en un plano colectivo, frente a otros individuos-naciones."* (Dumont 1983:138)

Però encara en el text de 1966, en nota a peu de pàgina Dumont es veu obligat a explicar com es pot entendre un col·lectiu d'individus com un individu col·lectiu. I en aquesta nota secundària, amb una estranya lucidesa per part d'algú que és membre de la pròpia societat analitzada, Dumont fa una brillant anàlisi sobre la pròpia percepció que la societat moderna té de sí mateixa i de l'individu. Precisament, afirma Dumont, és l'individualisme occidental el que no ens permet acceptar o comprendre la nació com un individu col·lectiu: *"Los dos aspectos de la nación están dados empíricamente en*

*diferentes partes de la ideología moderna, pero hay una tendencia que rechaza el segundo aspecto [que la nació pugui constituir un individu d'ordre superior] en nombre del primero [la suma d'una col·lecció d'individus]: el individuo es todo, la nación es solamente una colección de individuos, un dato puramente empírico, sin realidad absoluta y normativa; el Estado es solamente el instrumento de la dominación de ciertos intereses sobre otros. El individuo no encuentra nada ontológicamente real entre él mismo y la Humanidad entera.” (Dumont 1966:391). D'aquí ve que Dumont consideri l'internacionalisme un desenvolupament lògic però fals de l'individualisme (d'acord amb Mauss, que considerava l'internacionalisme una utopia): “Pero después de todo, a partir de la idea moderna general, normativa, del individuo como encarnación de lo absoluto, el desarrollo es lógico. Es falso porque desprecia la sociedad de dos maneras: primero, suponiendo que la ideología moderna del hombre como individuo explica suficientemente al vida real del hombre en sociedad; segunda, correlativamente, prefiriendo la coherencia inmediata de su esquema intelectual al reconocimiento de la existencia de la nación en el mismo universo social que ha dado origen a esta ideología en sí misma. Para el sociólogo, la nación es, en primer lugar, la sociedad que se ve a sí misma como compuesta de individuos.” (Dumont 1966:391, subratllat seu). I aquesta és un tipus de percepció de la societat profundament moderna i occidental<sup>236</sup>.*

Dumont doncs, il·lustra brillantment una tendència força comuna en els autors francesos, que són capaços de passar de l'etnografia a la reflexió teòrica més general, gairebé filosòfica. Mostra com la pròpia construcció ideològica occidental del concepte d'individu (al qual es considera l'estat de naturalesa a partir de la qual es construeix la societat per lliure associació d'individus segons el model del contracte social de Rousseau), en realitat és una construcció social i cultural no universal, una interpretació sobre la idea d'individu i de societat, històrica i geogràficament delimitada. Una idea que continuarà desenvolupant als *Essais sur l'individualisme* (1983). En contra de la visió general dins les ciències socials, Dumont mostra que és la societat (occidental) la que crea a l'individu i no a la inversa: “Societas – y otros términos similares: asociación, consociatio- posee aquí el sentido limitado de asociación, y evoca un contrato mediante el

<sup>236</sup> Aquesta visió contrasta amb la societat tradicional, com per exemple l'Índia antiga, on l'ordre està fundat en la interdependència de les classes particulars d'homes i no hi ha un cos polític, sinó que el rei és l'únic subjecte polític.



*cual los individuos que la componen se han 'asociado' dentro de una sociedad. Esta forma de pensar corresponde a la tendencia, tan difundida en las ciencias sociales modernas, que considera a la sociedad como algo consistente en individuos, individuos que se anteponen a los grupos o relaciones que constituyen o 'producen' entre sí más o menos voluntariamente. La palabra con la que designan los escolásticos la sociedad, o las personas morales en conjunto, universitas o 'todo', le convendría más que 'sociedad' al punto de vista opuesto, que es el mío, según el cual la sociedad, con sus instituciones, valores, conceptos y lengua es sociológicamente anterior a sus miembros particulares, que sólo se convierten en hombres a través de la educación o adaptación a la sociedad determinada." (Dumont 1983:86)*

En definitiva doncs, i com a conclusió de tot plegat, és innegable que hi ha una continuïtat coherent en l'obra de Dumont. I que allò que la seva obra pugui aportar a l'estudi del nacionalisme s'entén més en una visió de conjunt de la seva proposta teòrica que no pas focalitzant en un sol llibre. Com hem vist, l'experiència etnogràfica a l'Índia és conceptualment i cronològicament primera respecte a l'estudi de la ideologia occidental moderna. Però és també el punt de partida que immediatament es converteix en el contrapunt analític que li permetrà, al llarg de més de vint-i-cinc anys, aplicar una mirada comparativa de la ideologia i els valors propis dels dos universos enfrontats: el pensament holístic i jeràrquic tradicional versus l'individualisme igualitarista occidental dins el marc de la modernitat. La clau de la seva obra està justament en la mirada comparativa en el pla de les ideologies, que li permet estudiar la modernitat occidental per contrast i mostrar-li l'excepcionalitat de la ideologia individualista moderna. *"A diferencia de la casi totalidad de estudiosos del individualismo democrático, el pensamiento de Dumont de modo alguno se inscribe exclusivamente en la modernidad occidental. Por el contrario, accedió a la lógica excepcional de la ideología moderna, según él única en la historia del género humano, la centralidad en ella del individuo, el valor dado a la libertad y la igualdad, a través de un constante juego de espejos de referencias a civilizaciones distintas desprovistas de esta vocación individualista. Y sería en particular el sistema de castas de la India tradicional que se transformaría para Dumont en al imagen espejo privilegiada que le ayudaría a identificar e interpretar la singularidad de la ideología moderna occidental." (Stolcke 2001:12)*

L'obra de Dumont exemplifica doncs, esplèndidament, el valor del caràcter comparatiu i relativista de l'anàlisi antropològica: ens permet analitzar la ideologia occidental com un producte específic de la modernitat i no com un valor universalista, trencant amb l'etnocentrisme que ha guiat bona part de les ciències socials. I és en intentar analitzar la relació que s'estableix entre individu i societat en la ideologia moderna occidental que Dumont es troba, una i altra vegada, confrontat amb el fenomen nacionalista, en tant que ideologia profundament moderna i individualista. No és precisament la manera com concebem el lloc de l'individu en relació a la societat moderna un element determinant del nacionalisme com a ideologia? L'anàlisi comparativa de Dumont, doncs, també posa de relleu l'excepcionalitat i singularitat històrica de la ideologia nacionalista i el seu caràcter profundament modern. Un element que cal tenir molt en compte davant aquelles anàlisis del nacionalisme que tendeixen a presentar-lo com un fenomen universal i inevitable, la conseqüència única i lògica dels processos històrics a llarg termini. Potser ens donarà millor resultat analitzar el nacionalisme com una ideologia global moderna que formaria part de la configuració d'idees-valors subjacents a occident i inscrites en el nostre comportament cultural específic.

Per altra banda el treball de Dumont és un bon exemple d'un ús (no reduccionista marxista) del terme ideologia, que en antropologia ha fet referència al sistema d'idees socials i morals d'un poble i que és contrastada en la pràctica. Cal dir que l'estudi de la ideologia hegemònica centrada en el pla dels valors de Dumont no nega els fets reals de les desigualtats en la distribució dels recursos o de la interacció de les persones. Hi ha sense dubte tot tipus de desigualtat de riquesa, poder i estatus en tota societat moderna, però el què mostra Dumont és que aquestes desigualtats existeixen en un entorn cultural i moral la premissa bàsica del qual o occident és la igualtat, mentre a l'Índia la premissa bàsica de l'entorn és la jerarquia.

En aquest sentit la proposta de Dumont no aconseguí donar una resposta que permetés interpretar com és que fou precisament la ideologia liberal la que, en circumstàncies molt determinades, va provocar fenòmens totalitaristes com el nazisme alemany. Però els seus plantejaments serviran de punt de partida perquè autors posteriors

amb altres plantejaments puguin pensar la contradicció entre l'individualisme liberal i les doctrines antiliberals que el propi occident genera. En pot ser un exemple l'obra de Stolcke (1995), que després d'aplicar la mirada de Dumont a la realitat de la Cuba colonial aconsegeix oferir una interpretació del racisme com una ideologia característicament moderna. Necessària justament en la societat occidental per poder fer socialment acceptable la contradicció evident entre una ideologia igualitària i una realitat de desigualtats: *“Lo novedoso e incluso actualmente rara vez reconocido en Dumont es el haber mostrado que doctrinas discriminadoras, excluyentes y/o jerarquizantes que coartan la profesada libertad individual, sin embargo, por necesidad la presuponen como ideología que postula la igualdad entendida como identidad cum unidad de la especie humana. Resulta lógicamente imposible pensar la segregación o discriminación racial como ideología si no prevaleciese una idea de la unidad e igualdad humana. Resultaría políticamente superflua la descalificación racista si no prevaleciese una ética igualitaria.”* (Stolcke 2001:28)

I és precisament en aquest tipus de discurs de justificació de les desigualtats on el nacionalisme mostra els seus paral·lelismes amb el racisme, ja que, entre altres coses, el nacionalisme també serveix com a ideologia que justifica un tracte desigual en la nostra societat idealment justa i igualitària en funció de ser o no ser nacional; és a dir, que limita els drets de lliure circulació i d'accés als drets universals als individus pel principi de la nacionalitat.

Finalment i ja en un àmbit més ampli, el treball de Dumont sobre la modernitat va acabar posant en qüestió també la pròpia disciplina antropològica. En aquest sentit la constatació de la modernitat de la ideologia occidental reforça el debat sobre l'antropologia social com a forma moderna de coneixement. Una antropologia que, recordem-ho una vegada més, s'inicia de forma històricament paral·lela al discurs nacionalista: *“Si la antropología social asimismo es una invención radical moderna subyace también a ella una relación de jerarquía entre universalismo e individualismo o particularismo. La comparación intercultural que realiza la antropología exige la diferencia y simultáneamente supone la unidad de la especie humana.”* (Stolcke 2001:29). Tornarem sobre aquest punt a les conclusions de la tesi. Ara és moment de deixar a Dumont per

passar a veure l'aproximació al nacionalisme d'un antropòleg amb una trajectòria i un obra amb un àmbit d'influència, un mètode de treball i una aproximació al tema molt diferents al què acabem de veure.

### 5.2.b. Josep Ramon Llobera

Parlar de Llobera és fer referència a una figura d'importància indiscutible en la història de l'antropologia a Espanya. Al llarg dels anys setanta i vuitanta, des de la seva posició acadèmica a Anglaterra i a través de la direcció de la “Biblioteca Anagrama de Antropología” (1973-1983) i “Cuadernos Anagrama. Serie Sociología y Antropología” (1970-1980), Llobera va fer arribar al públic universitari espanyol del tardo-franquisme i la transició les principals propostes teòriques i autors que dominaven l'antropologia del moment. El seu domini de la literatura antropològica francesa i anglosaxona varen permetre que l'antropologia social, que tot just es començava a institucionalitzar a Espanya, pogués conèixer els debats teòrics al voltant de la “crisi” de la disciplina que llavors s'estaven produint fora del país<sup>237</sup>.

Aquest extens domini de la producció teòrica és possiblement el què millor caracteritza l'obra d'un autor que, des de la pràctica d'una sociologia històrica, ha destacat per produir una història de les ciències socials basada en l'anàlisi de les teories socials i als autors més destacats considerats “clàssics” de la disciplina<sup>238</sup>. Una lectura dels clàssics que va començar ja al 1972, en el procés d'elaboració de la seva tesi doctoral. Iniciada com un intent d'aplicar el concepte de mode de producció marxista a les societats de caçadors-recol·lectors, Llobera va acabar fent una història de les convergències i divergències entre el marxisme i les ciències socials que posteriorment publicaria en forma de llibre: *Hacia una historia de las ciencias sociales* (1980). De fet, el procés de recerca de la tesi el va

<sup>237</sup> L'antropologia catalana li deu, a més, que hagi publicat l'únic manual d'introducció a l'antropologia social que existeix en llengua catalana. Publicat per la UOC al 1999, segurament és resultat de la seva estada a la Universitat Pompeu Fabra com a professor visitant a finals de la dècada dels noranta i primers anys del 2000.

<sup>238</sup> Malgrat la seva formació com a antropòleg social britànic, Llobera va cursar en la seva joventut alguns cursos d'economia i filosofia a la Universitat de Barcelona, ha estat durant molts anys donant classes de sociologia a Anglaterra i és un entusiasta de la història, de manera que es mou amb comoditat en un domini que podríem anomenar de les ciències socials en general. Possiblement per això també Llobera sempre ha ofert una mirada àmplia de l'antropologia, que inclou l'anàlisi de les societats europees i “desenvolupades”.

enfrontar amb un debat epistemològic i metodològic sobre les possibilitats de les ciències socials que ha continuat desenvolupant després en obres tant destacades com *Caminos discordantes* (1989a) i *La identidad de la antropología* (1990a). Algunes de les idees que Llobera planteja en aquests llibres han estat fonamentals per a l'elaboració d'aquesta tesi i és per aquest motiu que l'autor ha aparegut profusament citat al llarg de les seves pàgines.

Llobera es va trobar iniciant la seva carrera antropològica en plena crisi dels fonaments i la identitat de l'antropologia, quan semblava que l'enfocament marxista i l'estructuralisme levi-straussia eren les úniques alternatives vàlides per a una disciplina que als anys setanta descobria perplexa els seus límits morals i epistemològics. En aquells anys el marxisme apareixia a ulls de Llobera el marc polític i intel·lectual més important del moment, però la seva mirada crítica aviat hi va trobar els límits teòrics (i els esdeveniments històrics dels anys seixanta i setanta li mostraren ràpidament els límits polítics també). És per això que, malgrat aquests inicis pro-marxistes, anys després Llobera serà extremadament crític amb l'aproximació marxista al nacionalisme. Considerarà que el seu reduccionisme economicista i de classe no és gens satisfactori per explicar el per què d'una força emocional nacionalista interclassista que sens dubte ell ha sentit en pròpia pell.

Des del principi, doncs, l'obra de Llobera ha estat orientada amb l'objectiu d'intentar entendre i superar la inferioritat epistemològica de les ciències socials respecte a les naturals. És natural, doncs, que els camins hermenèutics postmoderns que ha seguit l'antropologia dels darrers anys hagin defraudat les seves expectatives, fins al punt que en els darrers anys l'autor s'ha allunyat de la pràctica de la disciplina<sup>239</sup>.

Pel què fa al tema del nacionalisme, segons afirma el mateix Llobera (2003b:20), és un fenomen que va començar a estudiar a finals dels anys vuitanta i que cada vegada l'ha interessat més. Aquest interès pel nacionalisme es va traduir al principi en una recerca sobre la presència (o absència) que havia tingut el tema en els autors clàssics de les ciències socials com Marx, Durkheim, Mauss o Van Gennep (v. Llobera 1994a i 1994b).

---

<sup>239</sup> Almenys de l'antropologia social més hermenèutica i reflexiva que es practica a Europa i, molt especialment, als EUA. Llobera ha mostrat en alguns moments un cert acostament a la sociobiologia, l'alternativa que li semblava més propera a una pràctica científica de la disciplina (similar a la de les ciències naturals) i que li permetia comprendre millor el funcionament del cervell humà, l'objecte d'estudi que ocupa actualment el seu interès.

Uns treballs molt interessants i imprescindibles que hem vist i utilitzat en els capítols anteriors de la tesi dedicats a aquests autors. Fins que al 1994 Llobera publicà per fi la seva pròpia anàlisi del nacionalisme: *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*<sup>240</sup>. Paral·lelament Llobera ha mostrat un interès per recollir i sistematitzar les propostes teòriques que intentaven explicar el nacionalisme i els problemes epistemològics que planteja la seva anàlisi (Llobera 1987 i 1999), mostrant una posició molt crítica amb els plantejaments modernistes (especialment amb Gellner) i trobant-se més proper o còmode amb els plantejaments etnosimbolistes o de “*longue durée*”. La conjunció entre l’interès pel nacionalisme (bàsicament restringit al cas d’Europa occidental) i la història de les idees el portaran a publicar dues obres teòriques més: *The Making of Totalitarian Thought* (2003a) i *La teoria del nacionalisme a França* (2003c).

Malgrat que, com hem dit, l’aproximació de Llobera al tema del nacionalisme ha estat sempre a nivell teòric i bàsicament a través de la història del pensament social i polític, en ella hi apareix freqüentment citat el cas català, que li ha servit d’exemple i de referència teòrico-empírica. I amb el qual ha participat en debats sobre el futur de les “petites (etno)nacions” dins de la recent creada Unió Europea (v. Llobera 1992 i 1993b). Com ja he dit abans, el seu coneixement del cas català ve donat per les seves condicions biogràfiques i familiars. Nascut al 1939 a Cuba en el si d’una família d’origen català exiliada a causa de la Guerra Civil, Llobera va passar la seva infantesa i primera joventut a Catalunya, rebent una primera formació catalana i patint després la imposició d’una estricta educació espanyolista i catòlica franquista. I malgrat la seva trajectòria vital el va portar a Anglaterra (on va emigrar al 1969, va adoptar la cultura anglesa i va esdevenir ciutadà britànic), es considera i es defineix com a anglo-català i catalanista, partidari de que Catalunya esdevingui un país independent dins la Unió Europea (Llobera 2003b:20). Un catalanisme que considera que no li impedeix analitzar el tema des d’una perspectiva fiable i objectiva i que ha mostrat i defensat en diferents textos al voltant de la identitat nacional catalana publicats als anys vuitanta i noranta (v. Llobera 1983; 1989b; 1990b; 1993a i Llobera (ed.) 1990)<sup>241</sup>. El seu interès pel nacionalisme català i la identitat nacional

<sup>240</sup> La versió que utilitzarem aquí és la que aparegué publicada en castellà al 1996.

<sup>241</sup> Aquests textos de Llobera dels anys vuitanta es poden incloure en un conjunt més ampli d’articles que van escriure en aquesta dècada un seguit d’antropòlegs catalans i que oferien una aproximació crítica a les

catalana culminà finalment amb la publicació d'un llibre específicament dedicat al tema: *De Catalunya a Europa. Els fonaments de la identitat nacional* (2003b). Llobera s'ha convertit així (juntament amb la politòloga Montserrat Guibernau, una altra catalana emigrada a Anglaterra) en un autor de referència sobre el cas català dins del món acadèmic britànic.

L'aportació de Llobera al debat sobre el nacionalisme, doncs, descansa sobre dues línies o dos tipus d'aproximació diferents. Per una banda hi ha els textos on Llobera ens acostava a les interpretacions que han fet altres autors al fenomen del nacionalisme; ja siguin els "pares fundadors" de les ciències socials, ja siguin les propostes dels teòrics contemporanis. Per altra banda hi ha la seva pròpia interpretació del sorgiment del nacionalisme a Europa occidental que ofereix a *El dios de la modernidad*. A parer meu, allà on Llobera ha fet la millor aportació i ens ha proporcionat un material inqüestionable és en el primer tipus de material. El seu coneixement profund dels autors, la seva capacitat de síntesi crítica i el seu rigor en l'exposició de les dades ens permet acostar amb facilitat a parts desconegudes d'autors extensament coneguts, com Durkheim o Mauss, esdevenint la seva aportació d'un valor indiscutible. Per contra, la proposta d'anàlisi del nacionalisme que ofereix en el llibre no proporciona una mirada realment innovadora al tema i possiblement per això Llobera apareix poc citat pels teòrics del nacionalisme.

Amb *El Dios de la modernidad* (1996) per primera vegada Llobera fa la seva pròpia interpretació del nacionalisme com a fenomen i de la manera com caldria analitzar-lo. En ell ofereix una recerca empírica original sobre els orígens medievals de les nacions europees que permetria explicar l'aparició del nacionalisme a Europa occidental a finals del segle XVIII. El llibre està format per cinc parts i presenta temes i aproximacions molt diferents en estils, arguments i nivell empíric entre elles<sup>242</sup>. La primera part està dedicada a recollir els processos històrics i les ètnies implicades en la formació de les nacions i les

---

nacions i discursos catalanistes i nacionalistes (v. també Pujadas & Comas 1982; Mira 1984 i Prat 1980). Aquest moviment crític va coincidir amb el context històric de la transició espanyola, la creació de l'Espanya de les autonomies i la celebració de les primeres eleccions autonòmiques a Catalunya, que donaren el poder al partit nacionalista conservador de Jordi Pujol.

<sup>242</sup> Malgrat que Llobera afirma que ja tenia un projecte en forma de llibre sobre el tema des dels anys vuitanta i que només una part d'un capítol fou publicat prèviament en forma d'article, el llibre sembla el resultat de la suma de diferents textos pensats per separat. I el fet que al final de cada capítol presenti la bibliografia específica utilitzada, reforça més aquesta sensació al lector.

identitats nacionals d'Espanya, França, Anglaterra, Itàlia i Alemanya (des de l'any 900aC fins a la creació dels estats feudals medievals). La segona part està dedicada a explicar els factors estructurals que des de la teoria contemporània s'han considerat determinants per explicar el desenvolupament del nacionalisme. Per això ofereix una revisió de la literatura teòrica existent sobre el nacionalisme i dels elements estructurals que cada tendència remarca com el factor explicatiu de l'aparició del nacionalisme: el capitalisme, l'estat, la lluita de classes o la religió. La tercera part la dedica als factors ideològics i es tracta d'un repàs dels pensadors que generaren el discurs nacionalista (és a dir, Montesquieu, Hume, Rousseau, Herder i Hegel), posant especialment l'accent en el contrast clàssic entre el nacionalisme cívic o polític de Rousseau i el nacionalisme ètnic o cultural de Herder. La quarta part és una revisió del procés de desenvolupament i expansió del nacionalisme des de la seva aparició a finals del segle XVIII fins al present, amb una crítica més normativa que empírica sobre la realitat multinacional dels suposats estats-nació actuals i el repte de la creació de la Unió Europea. Finalitza l'obra amb una cinquena part que recull, en forma de tesis o enunciats breus, les principals idees del llibre que ofereix com a conclusions.

La part més innovadora doncs, seria la primera, on l'objectiu de Llobera és aplicar una sociologia històrica per demostrar que si bé el nacionalisme és un fenomen modern, la creació de la identitat nacional a l'Europa occidental és un procés lent que es va gestant des de la romanització i durant l'era medieval per desembocar en l'època moderna amb la creació dels estats actuals. La llàstima és que són precisament la segona, tercera i quarta part, - les que aporten menys elements originals del pensament de Llobera-, les més ben lligades, ja que ofereixen allò que l'autor millor sap fer: una revisió crítica de la literatura contemporània sobre el nacionalisme i un repàs de les idees dels ideòlegs del nacionalisme cultural i polític (amb una més que interessant anàlisi en termes de societat civil en substitució de la classe social). Mentre que els apartats on Llobera intenta explicar i demostrar la tesi que guia els seus plantejaments particulars són precisament els més problemàtics.

L'obra comença amb un punt de partida amb el qual no podríem estar més d'acord. El centre de la seva anàlisi és Europa occidental, lloc de naixement i espai clàssic del nacionalisme, que cal poder explicar en primer terme abans de pretendre anar més enllà en



la comprensió d'un fenomen tant proteïforme: *“Personalmente, creo que cualquier teoría del nacionalismo debería empezar por intentar explicar la convergencia y el desarrollo del nacionalismo en esta área. Solo cuando estemos seguros acerca del significado del nacionalismo en Europa occidental podremos esperar comprender su difusión en otras partes del mundo.”* (Llobera 1996:10) La seva tesi de fons és que *“el discurso nacionalista es un campo semántico privilegiado que encapsula, in nuce, la estructura y la dinámica de Europa occidental moderna en general y de cada país específico en particular. Es problema es cómo interrogar este discurso, cómo descubrir las reglas de su formación y cómo evaluar sus efectos sobre la sociedad.”* (Llobera 1996:15)

La proposta de Llobera és que la millor manera d'interrogar i entendre el nacionalisme a Europa occidental és tenir en compte la seva força emocional i assumir que es tracta del producte històric d'un procés a llarg termini determinat per la formació de la nació i la identitat nacional en l'era medieval. Parteix d'una concepció geològica i estratigràfica del temps històric que el porta a concebre el present com una acumulació jeràrquica i geomètrica de les construccions ideològiques del passat (Llobera 1996:13). Això el porta a evitar visions atomistes de la societat (que combinarien elements a plaer com un joc estructuralista) sinó que considera que la realitat està condicionada per la història, que en cada etapa històrica pren un curs d'acció que tanca algunes possibilitats futures: *“El concepto de historia que utilizo es muy estructurado y actúa como un mecanismo de retroalimentación en el que la información selectiva del pasado se introduce firmemente en el presente a través de imágenes, mitos y símbolos que nos permiten interpretar nuestro tiempo y controlarlo y dirigirlo en la forma deseada, dentro de los límites de la existente correlación de fuerzas.”* (Llobera 1996:279)

Seguint aquest procediment i adoptant clarament els plantejaments etno-simbolistes l'autor posa l'accent en els processos de formació i aparició d'uns sentiments d'identitat nacional que no poden ser subestimats. Aquests sentiments són el resultat de processos històrics a llarg termini, més o menys accidentals. Uns processos que també determinen l'aparició de trets etno-culturals específics que considera el “potencial etnonacional” que explicarà l'aparició posterior de les nacions. Dues idees que expressa clarament el seu autor: *“es cierto que el nacionalismo moderno sólo apareció como una secuela de la*

*Revolución Francesa, pero la identidad nacional es un fenómeno de la longue durée. Esta es la razón por la que este libro comienza con un consideración, en la primera parte, sobre cómo se formaron las naciones de Europa occidental. (...) También introduce la idea de un potencial etnonacional como un concepto fundacional. El potencial etnonacional aparece en el periodo moderno como un don: una región lo tiene o no lo tiene. Pero lo que intento captar aquí es el proceso y los elementos constitutivos de la formación de la conciencia nacional en la Edad Media. Es importante constatar que al final de la época medieval la suerte etnonacional estaba echada.” (Llobera 1996:13)*

Amb aquest objectiu, doncs, Llobera ofereix una cuidada narrativa històrica basada en àmplies lectures sobre el passat europeu i la superposició d'ètnies i religions que generaran els futurs regnes feudals, punt de partida política a partir dels quals es crearan els actuals estats d'Europa Occidental. La detallada i erudita descripció de Llobera mostra com la formació d'aquests estats moderns és producte d'un procés lent i relativament estable de fixació territorial d'unes ètnies (nacions en la seva terminologia) més o menys homogènies, per contrast amb els processos que es donaren posteriorment a altres parts de la mateixa Europa i del món. I tot i això, com denuncia Llobera, ni en aquests casos de lenta creació podem creure que estem davant d'estats-nació homogenis i uni-nacionals, formats “naturalment” sense pressions polítiques i militars sobre la seva diversitat ètnica, tal com les demandes de les minories etnonacionals d'aquests estats europeus constantment ens recorden.

El problema del plantejament de Llobera és que tot el desplegament d'erudició històrica que mostra en aquesta primera part (especialment en el segon capítol) en realitat no demostra que la identitat nacional sigui prèvia (i per tant, la base) del desenvolupament del nacionalisme modern, que era precisament l'objectiu que buscava. Demostrar que hi ha una identitat ètnico-cultural construïda i mitificada al llarg del temps en el territori europeu no implica directament que aquesta identitat sigui nacional, que generi una nació, ni explica les formes com el nacionalisme modern i els estats usen aquesta identitat. Possiblement la clau de l'argument és com definim “identitat nacional” i com connectem les demandes d'una identitat històrica amb els processos moderns de formació de l'estat-nació i, especialment, amb el rol que hi juga en tot això el propi nacionalisme. Però

justament Llobera només dedica un breu capítol a això i en cap lloc no analitza les bases socials del nacionalisme i la seva contribució (a través de la seva capacitat de mobilització) en la construcció de l'estat-nació que finalment s'acabarà formant.

La qüestió clau, doncs, no és negar la força emocional de la identitat. Estem d'acord amb Llobera que es tracta d'un poder polític que ni els estats ni els científics socials no poden menystenir, malgrat que ha rebut molt poca atenció teòrica per part dels últims. El problema és que Llobera posa l'accent en la primera part de l'equació "*identitat nacional*", sense explicar justament la segona part, l'element *nacional*, que és clau per entendre què fa diferent aquesta identitat de les altres identitats ètniques pre-modernes, ja siguin europees o d'altres regions del món. De fet, l'obstacle principal de l'obra de Llobera es troba en una greu manca de definició dels termes teòrico-històrics que hi ha en joc, sense la qual no es pot pretendre fer cap mena d'aproximació realment explicativa al nacionalisme. Malgrat ser un dels crítics més aferrissats contra els treballs que considera poc científics justament perquè hi manquen les definicions dels conceptes, en el seu llibre Llobera no dedica ni una pàgina a definir com entén la nació ni el nacionalisme. O l'estat. Els termes estat, nació i estat-nació són una presència constant en els seus arguments, fins al punt que el segon capítol es titula "Dominios de categorías de Estado y nación" (Llobera 1996:42-129). Però tot i el títol, en el capítol l'autor es limita a advertir que donada la fluïdesa extrema que caracteritza la història de l'Europa medieval es referirà a aquests dominis amb els termes llatins (*Germania, Galia, Itàlica, Britania o Hispania*), sense determinar a quin tipus de categoria està fent referència en cada cas.

El més aproximat a una definició de la nació que trobem en tot el llibre és la següent afirmació: "*La nación, como una comunidad culturalmente definida, es el valor simbólico más elevado de la modernidad; posee un carácter casi sagrado igualado sólo por la religión.*" (Llobera 1996:10, subratllat meu). De tota manera en un altre fragment del text utilitza la nació com a sinònim d'ètnia (segons la definició d'ètnia de Smith): "*Los criterios que Smith sugiere para que una entidad pueda calificarse de etnia ('nación' en mi terminología) son los siguientes: un nombre propio colectivo, un mito específico de ancestro común o un mito común de descendencia, uno o más elementos diferenciados de cultura compartidos, una asociación con una tierra natal o historia concreta y un sentido*

*de solidaridad para secciones significativas de la población. Como veremos, hay argumentos para sugerir que Escocia, Gales e Irlanda cumplían las condiciones requeridas.*" (Llobera 1996:65) En altres moments però, afirma que les ètnies són les nacions de l'edat mitjana i que l'època medieval només coneixia ètnies (Llobera 1996:65). De manera que no queda gaire clar fins a quin punt es poden considerar nacionals les identifications que apareixen en alguns documents de l'època medieval, encara que parlin de *regnum* i *patria*. Pel què fa al nacionalisme, no en fa cap definició però accepta que es tracta d'un fenomen de masses absolutament modern. N'ofereix una interpretació força durkhemiana que l'entén com un substitut secular de la religió en l'era moderna. D'aquí el títol del llibre: "*La nación es fundamentalmente el dios secularizado de nuestro tiempo.*" (Llobera 1996:290). Per altra banda no el distingeix del patriotisme, malgrat que és conscient que hi ha una forta ambigüetat en la manera d'entendre aquests conceptes: "*Mientras que en inglés nacionalismo y patriotismo se utilizan a menudo de manera intercambiable, en francés se considera que nacionalismo es patriotismo llevado al extremo.*" (Llobera 1996:238)

Però el més greu és que manca tota definició de l'element clau de tot el seu discurs: la identitat nacional. Malgrat que reconeix que la nació en el sentit modern del terme no existia en el passat medieval europeu, Llobera no especifica perquè defineix com a nacional la identitat de grup que segons ell es forja en aquest període, ni quina seria la seva diferència respecte a altres formes d'identitat ètnica que hi pogués haver en el passat. Tampoc defineix exactament que entén per potencial etnonacional, malgrat que aquest és un element clau del seu discurs. Com hem vist anteriorment, el fet de tenir o no tenir un potencial etnonacional explicaria per Llobera la possibilitat o no d'aparició posterior d'una nació en el mapa europeu. El text dóna a entendre que aquest potencial etnonacional és alguna cosa més que la presència de diferències culturals o lingüístiques i que implica la consciència de diferència nacional per poder subsistir o no després com a nació, però el cert és que Llobera no és gens explícit amb els termes en joc.

Aquesta mancança teòrica porta a l'autor a moure's constantment en una mena d'ambigüitat contradictòria entre uns plantejaments perennialistes i un reconeixement explícit de la modernitat del nacionalisme. Una ambigüitat que, com hem vist en el capítol

que els hi hem dedicat anteriorment, és present en la majoria de plantejaments etno-simbolistes. Llobera no té cap problema en afirmar que la revolució francesa fou un conjunt d'esdeveniments que desencadenaren el nacionalisme modern i que si una de les pre-condicions del nacionalisme és l'existència d'un moviment de masses, llavors no hi havia nacionalisme en el passat pre-modern. Però tampoc en afirmar que en el passat medieval sí hi hagué una concepció cultural i política de la nació, malgrat que **no era la mateixa idea de nació que en la modernitat** i que era molt restringida a certes elits i minories intel·lectuals: *"En el sentido moderno del término, la conciencia nacional sólo ha existido desde la Revolución Francesa, desde los tiempos en que en 1789 la Asamblea Constituyente identificó el pueblo de Francia con la nación francesa. Lo crucial es, sin embargo, identificar las diferentes fuerzas que han ido moldeando al discurso nacionalista en Europa occidental hasta lo que finalmente ha llegado a ser: la ideología de los movimientos de masas."* (Llobera 1996:15). Tenint en compte, doncs, que la base del seu discurs es troba en la formació en l'era medieval d'una realitat empírica que anomena "nació" però que no té res a veure amb el concepte de "nació" que s'usarà en l'era moderna, potser hauria estat convenient definir exactament què s'entén per nació en cada moment històric. Aquest tipus d'indefinició és la que fa difícil assumir com a no problemàtiques moltes de les afirmacions que se'n deriven. Com ara dir que hi havia una clara identitat nacional a Anglaterra al final de l'època medieval quan aquest sentiment, fos o no nacional, el compartia només un 5% de la població (Llobera 1996:65).

En tot cas, el què mostra la detallada descripció històrica de l'autor és com els sentiments d'identitat de grup (una consciència de comunitat o de participar d'una descendència biològica comuna) lligats a un territori més o menys delimitat es desenvoluparen a través de diferents moviments polítics i poblacionals a Europa occidental en el període medieval. I que les monarquies que estaven convertint les velles lleialtats feudals en noves formes d'estat centralitzat tingueren un paper predominant en fomentar aquests sentiments, establint una continuïtat entre certs elements ètnics premoderns i la nació que reivindicarà postriorment el nacionalisme modern. El problema és que la descripció, sense anar acompanyada d'una proposta teòrica ben definida, no ens explica perquè hem d'assumir com a donat que la identitat que es donava a l'Europa medieval, dins d'uns grups ètnics i al llarg d'uns processos històrics, és una identitat nacional (i no

simplement una identitat ètnica generada en la interacció entre grups culturalment diferents, com s'ha donat en molts altres llocs i moments de la història de la humanitat). Ni perquè hem d'acceptar la idea que aquesta identitat, per la seva simple força emocional (sumada a unes condicions estructurals i ideològiques històricament determinades), explica l'aparició del discurs nacionalista modern.

Crec que la tesi de fons que guia tot el llibre és la ferma convicció que la nació és una realitat empírica, una presència determinada històricament basada en uns fonaments etnoculturals (i no és, per tant, una simple creació/invenció moderna de les elits burgeses). La nació és l'origen i la causa del nacionalisme i la seva força és la identitat nacional, creada a partir del potencial etnonacional de cada nació i anterior a l'aparició del propi nacionalisme. I un cop generada, la nació es pot mantenir al llarg dels segles (encara que sigui en letargia perquè els seus propis subjectes no la reconeguin), fins que els factors històrics li permetin tornar a sorgir: *“Con la idea de nación como herencia medieval queremos indicar aquí un conjunto de elementos históricos –culturales y políticos- que se combinaron a lo largo del milenio medieval para dejar una huella, aunque a veces inconsciente, en la mentalidad colectiva de los diferentes pueblos occidentales. La locución implica que esta combinación de elementos cristalizó en lo que podemos llamar una nación, y que si bien el sentimiento de construir nación pudo quedar latente en un tiempo posterior (al ser absorbido por un estado ajeno), siempre podía ser reanimado en tiempos modernos mediante diversos recursos culturales y políticos.”* (Llobera 1996:19) Aquest “pòsit nacional”, doncs, ens permetria entendre perquè encara actualment certes minories nacionals continuen reivindicant els seus drets malgrat els esforços homogeneïtzadors i assimiladors per part dels falsos estats-nació dins els quals han quedat atrapades. Afirmar Llobera que *“si las ideologías (etno)nacionalistas han logrado establecerse sobre una sólida base cultural y política, son extremadamente flexibles y pueden soportar, aunque en ocasiones en forma de hibernación, todo tipo de políticas represivas.”* (Llobera 1996:11)

En acabar el llibre de Llobera una té la impressió que, tot i ser una bona aproximació crítica al nacionalisme (i als errors reduccionistes que s'han comès en moltes de les teories unicausals que intenten explicar-lo) l'obra no ofereix una resposta sòlida que

recolzi els seus arguments etno-simbolistes. Uns arguments que semblen venir guiats per la voluntat de demostrar que els suposats estats-nació homogenis que s'esgrimeixen com a exemples clàssics a Europa, en realitat són multinacionals i inclouen dins seu un mosaic d'antigues nacions amb una base cultural i un passat històric sòlids. En definitiva, doncs, l'obra de Llobera té la virtut de denunciar el què anomena "el mite sociològic de l'estat-nació": l'assumpció de que com que l'estat-nació és la ideologia principal de l'estat modern ha de correspondre necessàriament amb una realitat sociològica. I de remarcar la base etno-cultural i la força política d'uns sentiments nacionals que no hauríem de menystenir. No podem estar més que d'acord amb l'autor quan afirma: "*(...) la presencia de indicadores étnicos que se mantuvieron a lo largo del tiempo es una condición previa fundamental para el nacimiento del nacionalismo moderno. La idea de que el nacionalismo es algo inventado, tan cara a Hobsbawm, Gellner y otros observadores contemporáneos, es una evidente falsedad. Los nacionalismos modernos son recreaciones de realidades medievales; de hecho, solo pueden tener éxito si están arraigados en el pasado medieval, aun cuando los vínculos con éste sean a menudo tortuosos y retorcidos.*" (Llobera 1996:123, negreta meva). El problema és que l'obra no demostra realment que la identitat de grup que es pogués forjar en l'era medieval pugui ser descrita com a nacional i potser assumeix el que podríem anomenar "el mite nacionalista de la nació": l'assumpció de la nació com una realitat empírica determinada històricament, la simple presència de la qual justificaria *a posteriori* les demandes nacionalistes. Però si a aquesta idea no s'hi afegeix algun factor causal de caire polític o social, l'argument de Llobera no permet explicar per què de les múltiples possibles identitats "nacionals" disponibles a l'inici de la modernitat, algunes assoliren una identitat nacional en el sentit modern mentre d'altres no. És més, demostrar com fa l'autor, que la nació política moderna no ha estat creada *ex nihilo*, sinó que té una dimensió cultural i històrica darrera (que sens dubte la té i que és hàbilment gestionada pel nacionalisme, especialment quan hi ha un passat real d'existència política independent a la qual recórrer com a justificació), no significa demostrar l'existència d'una nació pre-moderna.

Fa la sensació que l'objectiu de fons de l'antropòleg no era oferir un model causal explicatiu del nacionalisme, sinó una descripció de com nacions sense estat europees (com ara la catalana) es van forjar en aquesta era medieval. I poder justificar així que actualment

estiguin reclamant una (legítima) identitat nacional. Semblaria doncs que Llobera, malgrat ser un autor habitualment excepcionalment lúcid i crític, en el cas de l'anàlisi del nacionalisme es veu perjudicat per un sentiment catalanista que intenta justificar com a fenomen social i que el porta a assumir un paradigma etnosimbolista. L'experiència de ser català (i potser caldria afegir, català a l'exili) no li impedeix tenir una mirada objectiva i desapassionada al nacionalisme com a fenomen. Però sí que condiciona el paradigma de fons que marca la seva perspectiva; amb totes les virtuts però també amb totes les limitacions que aquest té.

Això es veu clarament en el llibre que va dedicar al cas català: *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional* (2003b), on es reproduïxen les virtuts però també els problemes de l'aproximació teòrica de Llobera. Per un costat trobem una ben argumentada crítica a la visió del nacionalisme com una simple manipulació i creació d'unes "nacions" inventades del no res per part de les elits. I una bona anàlisi del paper de la societat civil i els mecanismes no-oficials a través dels quals es transmet tant la identitat nacional com el sentiment nacionalista més enllà de la voluntat homogeneïtzadora de l'estat. El text torna a estar ple d'idees i raonaments summament suggerents sobre els fonaments culturals i emocionals de la identitat nacional i amb molts dels quals no es puc estar més que d'acord (i per aquest motiu han anat apareixent i seguiran sortint al llarg d'aquesta tesi). Com ara la bona argumentació que fa sobre el paper central de la memòria històrica per a la identitat nacional. Però la manca de definicions dels termes clau continua i s'accentuen els problemes que havíem detectat en l'obra anterior al trobar afirmacions no prou ben sustentades en evidències empíriques ni teòriques<sup>243</sup>. En alguns fragments fins i tot sembla que l'etnosimbolisme de Llobera passi a ser directament primordialisme, argumentant la força "inconscient i emocional" d'un sentiment nacional lligat al parentiu.

Elaborat a través de la suma de textos (alguns d'ells publicats prèviament en anglès), l'obra intenta ser una combinació no del tot reeixida entre descripció, teoria i anàlisi del nacionalisme en general i del cas català (comparat lleument amb altres exemples) en concret. D'aquesta manera el llibre planteja amb agudesia molts temes

---

<sup>243</sup> Per exemple el text està replè d'afirmacions vagues del tipus "*Catalunya pensa*", "*El poble català creu*" o "*estava entusiasmat [amb els Jocs Olímpics]*" (Llobera 2003b:13 i 14) que cal acceptar com a fets donats quan en realitat no apareixen sustentades en cap mena de dades quantitatives o qualitatives que ho confirmin.



conflictius però la majoria d'ells tan sols els apunta; ni els desenvolupa ni ofereix una solució. La barreja (i a vegades fins i tot repetició) de temes i idees, no sempre analitzades amb prou profunditat, converteixen el text en un assaig de caràcter més normatiu que científic que sembla pensat “pels de casa”: un públic general català (i jo gosaria a dir fins i tot catalanista)<sup>244</sup>. Estic d'acord amb Llobera que el seu propòsit era “fer un estudi seriós, fiable i objectiu” i que el coneixement directe que té de la llengua, la cultura i la història catalanes el converteixen en un “nadiu ben informat i un astrònom imparcial” capaç de parlar del tema amb la suficient distància científica (Llobera 2003b:21). Però de la manera com està escrit aquest treball en concret, l'ús del cas català com a exemple etnogràfic acaba convertint-se en una espècie de justificació acadèmica de la legitimitat del sentiment catalanista (que no en una defensa d'un nacionalisme polític actiu).

Malgrat això o precisament per això, la qualitat d'un autor com Llobera fa que la lectura de la seva obra sigui sempre destacable i original. I en aquest cas el llibre es pot convertir en una lectura summament interessant per el lector de fora, el no-català precisament, ja que ofereix un bon retrat de quins són aquells elements o “trets diferencials” que el catalanisme considera que fonamenten la seva identitat nacional específica. En aquest sentit destaca especialment l'anàlisi de com l'anomenada “societat civil” –habitualment pot analitzada en els estudis sobre el nacionalisme-, és un dels puntals per a la formació i transmissió dels sentiments d'identitat nacional; especialment (però no només) durant els períodes de forta repressió dictatorial. El llibre, doncs, ofereix un relat sensible de la història més recent de Catalunya que permet entendre millor les demandes velles i noves del nacionalisme a casa nostra i els reptes i oportunitats a les quals s'enfronta en el futur.

En conclusió, doncs, Llobera potser no ha elaborat una producció teòrica sobre el nacionalisme que doni elements nous als teòrics del nacionalisme que ja han llegit als etnosimbolistes, però ha fet una aportació més que destacable des de l'antropologia que crec que cal tenir molt en compte. Especialment tot el valuós material que ofereix de síntesi crítica de les aportacions dels teòrics i ideòlegs del nacionalisme. I la seva aproximació als fonaments de la identitat nacional catalana, que esdevé un material

<sup>244</sup> I el fet que, a la inversa de la majoria de la seva obra, va aparèixer publicada primer en català i només després en anglès semblaria confirmar-ho.

absolutament imprescindible a l'hora d'afrontar l'anàlisi antropològica del cas català. Espero que el repàs a la seva obra que acabem de fer permeti –malgrat les crítiques - ajudar a situar en el lloc que li correspon a un autor “nostre” que, pel seu nivell i qualitat, avui dia tenim lamentablement i estranyament oblidat.

### 5.3. Les propostes de les noves generacions

Finalitzarem aquest capítol fent una breu menció a alguns antropòlegs que, des de les posicions més recents, destaquen com a noms a tenir en compte en l'estudi actual del nacionalisme. Com ja hem dit al principi, a dia d'avui no es pot parlar de cap antropòleg/a de referència en aquest període que destaquí especialment per sobre els/les altres. De tota manera és difícil (i sempre arriscat) determinar, amb tant poca distància temporal, si alguns dels noms que ara comencen a ser coneguts (alguns dels quals pertanyen a autors relativament joves que estan situant-se en l'espai acadèmic) a la llarga acabarà destacant o esdevenint una figura de la rellevància d'autors com Geertz o Gellner. El temps ho dirà. Però sí que han consolidat una sòlida carrera com a antropòlegs especialitzats en el tema, cosa que esdevé una novetat respecte als autors que hem estat veient fins ara (exceptuant a Gellner, lògicament). I el què sí que és absolutament nou és que la majoria d'aquestes aportacions es basen en un treball etnogràfic dissenyat explícitament per analitzar el nacionalisme com a fenomen.

Aquests autors treballen des de diferents paradigmes o perspectives però comparteixen una mirada post-moderna en l'anàlisi del nacionalisme i els trets generals que aquesta mirada implica. Això significa bàsicament una aproximació crítica i deconstruccionista al fenomen nacionalista i especialment a la idea de nació. Des dels anys noranta s'estableix, per fi, d'una manera clara la crisi del *guionet* que durant dos cents anys ha ajuntat l'estat i la nació en una suposada realitat política universal: l'estat-nació. Almenys fins al 1945 tots els conflictes tenien lloc en una estructura política que es podia considerar utòpica. L'obertura de l'era atòmica va acabar amb aquesta era i actualment s'accepta gairebé universalment que la cultura i la política no coincideixen; gairebé totes les formes de govern existents són “multiculturals”. Aquests plantejaments han derivat,

especialment als EUA, en un debat sobre el multiculturalisme. Però aquesta visió “postnacional” i multicultural dels estats moderns segueix essent tan problemàtica com l’anterior versió clàssica de l’estat-nació homogeni, ja que s’assumeix que la barreja és interna, dins les fronteres d’uns estats que es segueixen considerant clarament com a blocs políticament ben definits i territorialment delimitats al costat d’altres estats diferenciats. I que juxtaposa les minories que hi ha dintre, cossificant-les i representant-les com a grups ben definits i monocromàtics barrejats en un mateix espai. Això reforça el què Brubaker (1998:383) anomena el “realisme de grup” subjacent en el multiculturalisme nord-americà. Amb aquest terme es denominaria una teoria de l’estudi de l’etnicitat i el nacionalisme que, basada en una “ontologia social del grup”, considera a les nacions i els grups ètnics com a entitats reals, com a col·lectivitats substancials, duradores i profundament delimitades. Malgrat els últims desenvolupaments de la teoria social i l’emergent sensibilitat postmoderna per allò fragmentari i efímer han qüestionat aquesta interpretació dels grups, els plantejaments sobre el multiculturalisme no aconsegueixen superar el “realisme de grup”. D’aquesta manera: *“en nuestra forma de hablar y escribir cotidiana, reproducimos grupos étnicos y nacionales al hablar de ‘serbios’, ‘croatas’, ‘estonios’, ‘rusos’, ‘húngaros’, ‘rumanos’ como si fueran grupos internamente homogéneos y externamente delimitados, incluso como si fueran actores colectivos unitarios con propósitos comunes.”* (Brubaker 1998:383)

Afirma doncs Brubaker que, malgrat que tenim els recursos teòrics i empírics per qüestionar el “realisme de grup”, aquest s’ha enfortit a través del llenguatge ordinari, la tradició acadèmica localista, la institucionalització i codificació dels grups (especialment a través de l’elaboració de censos) i la tasca dels polítics ètnics dedicats a enfortir els seus grups. Això s’ha donat especialment a l’Europa de l’Est, potser perquè aquesta idea de grup descriu bastant bé el paisatge etnonacional de la regió. En tot cas, ja sigui perquè alguns dels antropòlegs procedeixen de la zona, ja sigui perquè l’Europa post-soviètica va esdevenir un espai privilegiat per treballar el tema del nacionalisme, el cert és que la majoria d’antropòlegs que avui treballen amb el nacionalisme són europeus (mentre els col·legues nord-americans tendeixen a treballar en el debat entre multiculturalisme i globalització).

Entre els diferents científics socials que actualment estudien el nacionalisme he escollit alguns antropòlegs que exemplifiquen les diferents mirades que pot tenir el postmodernisme en l'anàlisi del nacionalisme. Assumeixo d'entrada que és una selecció personal i possiblement qüestionable. I que es tracta d'una llista que en breu (esperem-ho) segurament caldrà modificar o ampliar considerablement.

### 5.3.a. *Thomas Hylland Eriksen*

Si hi ha algun nom que destaca poderosament en l'estudi antropològic contemporani del nacionalisme aquest és, sens dubte, el de Eriksen. El seu treball és un exemple de les perspectives instrumentalistes que relacionen nacionalisme i etnicitat elaborades per noves generacions d'antropòlegs molt actives. En aquest cas es tracta d'un antropòleg social noruec doctorat a la Universitat d'Oslo i caracteritzat per aplicar una mirada crítica tant al tema de les relacions interètniques en contextos multiculturals – la seva especialitat –, com per l'epistemologia i la teoria de la ciència, aplicada a una antropologia moderna enfrontada i compromesa amb una anàlisi del món contemporani globalitzat i tecnològic<sup>245</sup>. El seu treball s'ha centrat principalment en les identitats polítiques en la globalització, particularment en els temes de l'etnicitat i el nacionalisme. Fruit d'aquest interès és un dels seus llibres més coneguts i citats, *Ethnicity and Nationalism* (1993), una obra de recull i síntesi de les principals perspectives d'enfocament del tema de la identitat ètnica i nacional (i que ha estat un bon suport per a elaborar algunes parts d'aquesta tesi). Recollint les teories clàssiques i contemporànies sobre l'etnicitat i el nacionalisme, Eriksen ofereix un treball molt complet on relaciona l'etnicitat amb altres tipus d'identitat social com la classe, el gènere i la nacionalitat. I mostra amb claredat que l'etnicitat és essencialment un aspecte d'una relació (no una propietat d'un grup), producte del contacte i no de l'aïllament. El llibre utilitza una gran varietat d'exemples, però el més valuós és que l'autor no es limita a mostrar les diferents propostes existents sinó que

---

<sup>245</sup> Al 2001 i 2002 estigué associat al *Centre for Technology, Innovation and Culture* (TIK) de la Universitat d'Oslo, treballant en un ambient interdisciplinari sobre temes al voltant de la tecnologia i la societat. Ha editat, conjuntament amb Jon Mitchell i Katy Gardner de la Universitat de Sussex, una sèrie de llibres anomenada *Anthropology, Culture and Society*, publicada per Pluto Press (iniciada a principis dels anys 1990 per Richard Wilson i que ha esdevingut una de les sèries més interessants que es publiquen en l'antropologia europea).

il·lustra la seva pròpia interpretació transaccional (que sembla heretar la perspectiva escandinava àmpliament influïda per Barth) de l'etnicitat i el nacionalisme. I que fonamenta d'una manera molt clara a través de l'exemple que coneix millor: un sòlid treball de camp realitzat a les illes Maurici (1986) i Trinitat (1989). Fruit d'aquest treball de camp n'han sorgit diverses obres molt interessants, entre les quals destacaria especialment el seu primer llibre, *Communicating Cultural Difference and Identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius* (1988), on l'interès de l'autor pel manteniment de les fronteres ètniques entre les principals categories en joc a l'illa (criolls – és a dir, catòlics descendents d'africans- hindús, musulmans, tàmls, xinesos i franco-mauricians) el va portar a reflexionar sobre la idea i la possibilitat d'una nació multiètnica d'èxit<sup>246</sup>. Un tema que reprendria més específicament al cap de pocs anys amb el llibre *Common Denominators: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Compromise in Mauritius* (1998), on recupera part del treball anterior focalitzant una anàlisi en la relació dels modes d'identificació ètniques i no-ètniques. I oferint una anàlisi més profunda del què anomena *common denominators*: és a dir, els elements pràctics i simbòlics que utilitzen els mauricians en la seva negociació de la identitat col·lectiva a diferents nivells (no sempre basats en l'ètnia). Tot aquest treball ha acabat portant a Eriksen cap a intentar refinar la teoria del nacionalisme i a participar en els debats sobre la multiculturalitat, les polítiques d'identitat i la creolització. I ho ha fet aplicant una mirada comparativa de l'etnicitat entre les dues zones que ha treballat, elaborant un treball realment interessant tant a nivell teòric com etnogràfic recollit en el llibre: *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond* (1992).

En definitiva, doncs, Eriksen apareix com un model a seguir que aplica la perspectiva antropològica contemporània de l'etnicitat, basada en un bon treball de camp previ i que aplica una mirada processual i dinàmica dels grups ètnics i la construcció de categories de classificació social (així com una perspectiva modernista del nacionalisme). El seu treball minuciós i comprensiu és un bon exemple del tipus de contribucions que pot fer l'antropologia social al debat teòric, considerant les implicacions del gènere, les teories

<sup>246</sup> Eriksen considera el cas de l'illa Maurici "a counter-example to the depressingly numerous cases of violent ethnic conflict of recent years, and can provide fresh and sometimes unexpected premises for ongoing debates on multiculturalism and minority rights world wide." (Eriksen 1998:ix)

de la postmodernitat i globalització per a la comprensió de les identitats ètniques i nacionals en el complex món contemporani on es mou, també, l'antropologia actual.

### 5.3.b. Partha Chatterjee

Intel·lectual de prestigi mundial, Chatterjee és un autor summament interessant que lamentablement aquí no tractarem amb la profunditat que realment es mereix. Però és imprescindible fer-hi referència perquè considero que és un bon representat de la mirada postcolonial del nacionalisme. Amb una obra d'àmbit general però fonamentada en una recerca de camp basada en l'Índia (especialment a la zona de Bengala), Chatterjee és professor de Ciències Polítiques al *Centre for Studies in Social Sciences* a Calcuta i professor d'antropologia la Universitat de Colúmbia (Nova York). Però és especialment conegut per ser membre fundador d'un influent corrent de pensament anomenat "*Subaltern Studies*". Aquest col·lectiu (fundat originalment per un grup d'historiadors a l'Índia a principis dels anys vuitanta) iniciaren una mirada alternativa a la perspectiva nacionalista de l'elit hegemònica sobre la història Índia que havia dominat fins llavors. Aquesta nova mirada pretenia incloure les veus d'aquells que havien estat ignorats o silenciats perquè es movien al marge dels centres de poder. El què l'autor anomena "fragments de la nació": camperols, proletaris, pobles tribals o dones.

Aquesta mirada crítica al poder ha portat a Chatterjee a ser molt crític amb el propi nacionalisme indi, emfasitzant les maneres en què el nacionalisme en aquest país ha estat un instrument en mans de les elits dominants que ha eliminat les veus de les minories i els marginats i que (tot i que ha sabut mantenir la unitat política i l'estabilitat durant més de cinquanta anys en un sistema àmpliament democràtic), ha produït també moltes àrees de conflicte i violència.

Pel què fa a l'estudi del nacionalisme, Chatterjee destaca per oferir una mirada crítica amb els plantejaments difusionistes i eurocentristes clàssics (com els de Gellner o Anderson) i adverteix contra la simple superposició de les ideologies europees fora d'aquest territori. La qüestió que planteja l'autor és fins a quin punt el nacionalisme es

difon pel món sense ser adaptat i/o contestat i ens alerta davant la tendència dels científics socials occidentals d'hipostatitzar les nocions que hem creat pel nostre context específic. Però va més enllà i planteja fins a quin punt el nacionalisme als països subdesenvolupats realment expressa els interessos indígenes "autèntics" o estem davant un nou discurs colonial. Chatterjee proposa descolonitzar el discurs del nacionalisme al Tercer Món i replanteja la qüestió bàsica de l'imperialisme i la dominació colonial: "*The same 'Enlightened' industrial modernity which in Gellner's view had created nationalism was the basis for Europe's domination of the rest of the globe in the century and a half following the French Revolution. Nationalism had therefore to be understood as part and parcel of that domination.*" (Anderson 1996:11). La proposta de Chatterjee, que desenvolupa principalment a *Nationalist Thought in the Colonial World: A Derivative Discourse?* (1986), és que l'aparició del nacionalisme en el món colonial tardà s'ha de llegir sota el signe de la "in-autenticitat", ja que el nacionalisme fou, fora d'Europa, necessàriament un 'discurs derivatiu' que bloquejava el camí per l'autèntic desenvolupament autònom i auto-generat d'aquests països. Aquest desenvolupament restava dominat per polítics 'nacionalistes' que finalment eren col·laboracionistes amb el govern colonial.

Chatterjee es pregunta per què els estat-nació al tercer món, que esdevingueren independents seguint aquesta alts ideals nacionals, han estat incapaços de fer realitat les seves promeses d'emancipació i llibertat als seus ciutadans. I argumenta que part del problema és que mentre el nacionalisme és vist com completament oposat al colonialisme, de fet absorbeix molts dels sistemes de valors del colonialisme precisament. Així el nacionalisme anti-colonial comparteix una temàtica amb el colonialisme, fins i tot quan la problemàtica és exactament l'oposada. El nacionalisme accepta les nocions de progrés cap a la raó i la modernitat proposades pel colonialisme. Alliberat de la norma de la diferència colonial, però, el nacionalisme pot portar la modernitat als ciutadans de la nova nació en una forma que el colonialisme mai podria fer. El colonialisme, diu Chatterjee, es presenta a si mateix com una forma de govern, però en últim recurs ha de recórrer a la força d'una forma de poder premoderna. En la seva manca de representativitat, el colonialisme mai podrà realitzar el projecte de modernitat que el nacionalisme si podrà fer. D'aquesta manera Chatterjee mostra com els discursos nacionalistes a Àfrica i Àsia en general,

deriven de models occidentals i alhora mostren la seva disconformitat amb aquest món exterior que consideren “materialista” i de domini colonial.

Posteriorment, a *The Nation and His Fragments* (1993), l'autor mostra a través d'una detallada anàlisi del nacionalisme a Bengala, com les elits índies nacionalistes crearen el que anomena un “domini intern de cultura nacional” a través de la llengua, el teatre, la novel·la, l'art, la religió, les escoles i al família. Chatterjee recupera la imatge de que aquest discurs era alhora modern i no occidental, però sobretot mostra la fragmentació cultural en relatar com el discurs dominant es veié influït per grups que funcionaven al marge de les principals corrents polítiques. Malgrat que les imatges alternatives de la nació que oferien aquests “fragments de la nació” foren ignorades o suprimides pel poder hegemònic, en realitat les seves aspiracions acabaren essent incorporades i “normalitzades” dins el nacionalisme indi dominant. I el que és més important, malgrat la importància innegable de la influència occidental en el discurs nacionalista, la descripció de Chatterjee mostra com algunes de les formes i continguts dels nacionalismes indis procedeixen de fonts no occidentals i formen part de les cultures tradicionals anteriors. Aquest element ha portat més recentment a Chatterjee (1996:214-225) a fer una forta crítica a la imatge d'Anderson de la difusió del nacionalisme com si fossin “mòduls” disponibles per ser aplicats sense canvis per part de les elits nacionalistes del Tercer Món: com si la història del nacionalisme a aquests països comencés només amb la lluita pel poder polític durant els processos d'independència.

En definitiva, doncs, Chatterjee proporciona una anàlisi molt interessant sobre els processos que s'han donat durant la transició del colonialisme al nacionalisme. I posa sobre la taula una mirada “*subalterna*” sobre conceptes com “tradició”, “modernitat”, “nacionalisme” o “cultura” i la seva aplicació directa en contextos prou diferents i complexos com són els societats postcoloniales.