

En Visiones el mundo. La sociedad de la comunicación. AA.VV. Lima. Universidad de Lima-Fondo de Desarrollo Editorial, 1995.

Emociones colectivas. Las naciones como verdad y como construcción.

Cristina Peña-Marín

Hechos dramáticos que ocurren a nuestro alrededor están impulsando una importante cantidad de estudios sobre los nacionalismos. En mi caso, me ha importado comprender por qué las personas pueden llegar a extremos como el de querer la muerte de otras o el riesgo de la propia en nombre de la nación, la fe, la causa, etc., incluso en sociedades complejas, atravesadas por diferentes, y aun contradictorias, identidades, creencias, tradiciones y culturas. En qué circunstancias un gran número de personas se sienten tan apasionadamente vinculadas a una colectividad como para alterar hasta ese punto las actitudes "normales". Aunque estos fanatismos pueden movilizarse en torno a diferentes colectividades - religiosas, étnicas y otras- actualmente en el mundo que me es próximo, son sobre todo de tipo nacional. Por ello, una de las direcciones en que se orientó mi búsqueda apuntaba a la nación.

1. Naciones y etnias

¿Qué son las naciones y qué puede darles ese poder por encima de algo tan valioso como la propia vida, y de un valor social como el respeto de las otras vidas? Cuando las gentes crean de nuevo la verdad de la nación y, como tantas veces en la historia, están dispuestas a jugar ese papel hasta el final ¿Qué instrumentos teóricos tenemos para abordar este fenómeno?

Lo que me sugería la lectura de quienes están reflexionando sobre ellas es que las naciones son entidades aparentemente inconsistentes y autocontradictorias. La aproximación al concepto no se hace nunca sin debate contra falsedades, engaños y peligros escondidos tras concepciones ingenuas. Posiblemente, una de las dificultades que entraña este objeto proviene del hecho de que si cualquiera mira a su propio país encuentra que muy poco es lo que une a compatriotas y no hay asomo de altruísmo, no ya hasta el extremo de dar la vida, sino siquiera el esfuerzo menor. (Pero esto puede significar que está observando a su país en una situación de calma.

La imagen puede cambiar radicalmente si esa entidad se ve atacada por un enemigo exterior, por ejemplo.) Los activistas nacionalistas, que en ciertas situaciones pueden ser la mayoría de las personas de una colectividad, declaran que su país es una entidad natural que posee ciertos rasgos permanentes que hacen lógico que sea reconocida como tal entidad continua y unitaria. Pero la comparación entre las diferentes naciones muestra que no hay ningún rasgo común a todas, mientras el estudio de cada una de ellas revelará, con toda probabilidad, que lo que esa nación reclama como su esencia (la permanencia de una lengua, una etnia, una cultura, etc.) es una construcción o una extrapolación a generalidad de un aspecto que no se aplica a la totalidad extensa y continua que se pretende.

Los estudiosos y estudiosas suelen explicitar su distancia, declararse no creyentes: "El nacionalismo requiere creer demasiado en lo que es evidente que no es como se pretende" (Hobsbawm); "Nationalism is intrinsically absurd" (Pfaff); "No hay nación sin nacionalismo" (Gellner). Frente a la percepción interna a los movimientos nacionalistas, suelen comenzar por mostrar que no hay nada necesario en la conformación de una nación, que ésta no es la organización política de un grupo o colectividad "natural", pues rara vez las naciones se corresponden exactamente con los grupos étnicos. Pero también, para terminar de complicar las cosas, la supuesta naturalidad de los grupos étnicos es ahora rebatida.

Dicho de otra manera, lo que estas polémicas plantean es si los nacionalismos surgen como movimientos de defensa de colectividades naturales, y por esa naturalidad se justifican, o si son esos movimientos los creadores de la realidad, la nación, que pretenden defender, en cuyo caso, según muchos, no se justifican, o no se justifican todos (sino, por ejemplo en el caso de un autor como Gellner, sólo aquellos que sean capaces de crear un Estado nacional razonable, lo que para este autor significa de dimensiones suficientemente grandes como para poder hacerse cargo de una educación general uniforme correspondiente a las actuales necesidades del mercado de trabajo).

Los nacionalismos obligan, pues, a la teoría social a cuestionar qué constituye una colectividad humana que pueda considerarse una nación, qué colectividades-naciones pueden darse un Estado autónomo y por qué. Y el tono de los autores antes citados muestra que los supuestos hasta ahora dados por descontados sobre la relación entre el orden de lo político y otros

órdenes, los de la cultura, las creencias, la identificación de las gentes con una colectividad, las motivaciones individuales y colectivas, etc. no quedan a salvo tras su confrontación con tales fenómenos.

Como entidades políticas que son, las naciones ponen en juego el orden específico de lo político. En el campo de la sociología política a menudo se entiende el nacionalismo como un instrumento que ciertas clases o sectores sociales utilizan para alcanzar algún tipo de beneficios: las élites económicas, intelectuales y políticas de una región dependiente reforzarían su poder en un Estado nacional independiente. Esta concepción de la acción social como obra de individuos, o de alianzas de ellos, movidos exclusivamente por este tipo de intereses, implica suponer que el resto de la población, que no va a beneficiarse de ese Estado nacional, se sume al proyecto, aportando su carne y su sangre, por obra de un gran engaño, o quizá una ilusión: el espejismo del beneficio simbólico de la identidad, el sueño de pertenecer a una nación a la que se atribuyen nobles tradiciones o valores. Habría que diferenciar, por una parte, las concepciones de la sociedad propias del individualismo y de otros sistemas teóricos alternativos (en la ética del individualismo moderno, la pertenencia no puede tener más valor que el de una ilusión -y sospechosa de "gregarismo"-), y por otra parte, los problemas que suscita la relación entre el orden de lo político y el de las motivaciones individuales (sobre los debates actuales entre teorías "individualistas" y "comunitaristas" ver Thiebaut 1992; Wellmer 1991; Villacañas 1992).

Si en las naciones no hay nada que las haga necesarias, tampoco lo hay en los grupos étnicos. El pionero estudio de F. Barth (1969) dejó claro que no se puede predecir qué rasgos definirán a un grupo étnico, pues cada uno puede hacer relevantes rasgos distintos para distinguir a propios de extraños, y el mismo grupo los varía según las circunstancias. Así propone desplazar la atención de las características "objetivas" a aquellas que los actores consideran significativas, para analizar cómo se generan y mantienen los grupos étnicos. Es regulando los modos apropiados para interactuar dentro del grupo y con las gentes de otros grupos, como se generan y validan continuamente los signos que delimitan la frontera. Para Barth, los rasgos que definen a un grupo étnico son una implicación o un resultado de las formas de relación y los procesos de identificación.

La atención desplazada ahora a las relaciones permite ver lo característico de cada **grupo** como aquello que **hace posible las relaciones** entre sus componentes, de una parte, y de otra, aquello que se preserva en el contacto con personas que se comportan diferentemente. **Los rasgos propios** -vestido, lenguaje, forma de la casa, estilo general de vida- y las orientaciones básicas de valores -los estándares de moralidad y excelencia por los que se juzga la actuación- **se convierten en signos** cuando se aplican a la función de señalar la identidad frente a las personas extrañas. ("En la medida en que los actores usan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a otros con propósitos de interacción, forman grupos étnicos en este sentido organizativo", escribe Barth).

Desde esta perspectiva se puede entender también la función de la nación en el proceso de identificación. Si en el pasado las gentes se consideraban miembros de un imperio, de la cristiandad, de un reino o de una tribu, la nación -que es, desde la modernidad, la forma más general de organización de las colectividades territoriales y de sus relaciones con otras- cumple hoy esa función de constituir la entidad de pertenencia e identificación. No sería necesario, entonces, insistir en que no es esencial. Pero atender a la nación como el referente de identidades colectivas introduce cuestiones ajenas a la de la identidad.

Muchas personas se sienten inclinadas a pensar que si la nación es una construcción, se puede prescindir de ella como de un artificio para pensar en alcanzar una humanidad sin naciones. Greenfeld, por ejemplo, supone que si el uso y las circunstancias históricas han llevado a asociar la idea de nación a la de entidad única y particular, esta asociación no es necesaria, sino producida por factores azarosos. "El nacionalismo no es necesariamente una forma de particularismo. Es una ideología política (...), y, como tal, no tiene que ser identificada con ninguna comunidad particular. Una nación coextensiva con la humanidad no es en modo alguno una contradicción en los términos" (1992:7). Es de suponer que esta nación universal retendría sólo el carácter democrático del inicial nacionalismo inglés, desprendiéndose del "añadido" del carácter único de cada pueblo. Hay que suponer también que, o bien los pueblos se han hecho uniformes en esta nación, o bien se articulan formas de identidad que no supongan la reclamación de un Estado propio. (¿Hay que suponer además que no habría

conflictos derivados de las diferentes identidades e intereses, o que todos los conflictos serían dirimidos en una única instancia universal?). ¿Identificarse con una colectividad no implica diferenciarse de otra(s)?

El hecho de que la nación suponga un Estado produce a menudo un desplazamiento en los razonamientos: de las cuestiones implicadas en los procesos de identificación, como los afectos, a las condiciones que han de darse para que una nación tenga viabilidad política, por ejemplo. Gellner considera que un movimiento nacionalista es el que actúa movido por los sentimientos de frustración o rabia ante la violación del principio de congruencia entre nación y unidad política, o de satisfacción por su realización, y que sentimientos como la lealtad hacia el grupo y la identificación con el mismo son factores importantes en la persistencia de esos grupos. Entiende, además que el 'patriotismo' es "componente perenne de la vida humana" (1983:1 y 138). Sin embargo, Gellner sostiene que el nacionalismo es un tipo de patriotismo que favorece unidades de tamaño suficiente como para poder garantizar la uniforme formación general que el desarrollo industrial requiere de todos los trabajadores. En una sociedad en la que todos hemos de ser letrados y especialistas, "nuestra primera lealtad es para el medio de nuestra formación y para su protector político" (1983:142). Así esa componente "perenne" de la vida humana se atribuye a una unidad política moderna, la nación, y la carga emotiva que se reconoce en los nacionalismos es directamente traducida en un cálculo, tratada como racionalidad orientada a un fin. El problema es si esta "razonable" lealtad e identificación es la que realmente se da -o en qué medida la lógica de los afectos se interfiere con la de la racionalidad política-, y también si podemos intentar una comprensión de aquellos motivos de la acción social que no necesariamente responden a la lógica de la acción racional.

2. Identificación con la colectividad y conflicto.

Al plantearla como cuestión de identidad surgen otras perplejidades. La identificación con una particular colectividad, tanto nacional como étnica, resulta poco verosímil cuando en todo el mundo las películas de Hollywood parecen proveer mas atractivos modelos de identidad que los tipos tradicionales de la propia cultura. La difusión mundial de estos filmes, de los productos, los mensajes, la publicidad de

las sociedades de consumo, junto con la universalización del mercado y el carácter supranacional de los poderes económicos, pueden promover una homogeneización de los valores y los estilos de vida, observados desde una perspectiva global. (Muchos antropólogos comparten esa imagen cuando consideran los movimientos "particularistas" contemporáneos como una forma de resistencia a la uniformización). Pero los productos que circulan mundialmente se interfieren con prácticas y tradiciones locales en las formas más diversas e impredecibles de sincretismo. En lugares muy distantes entre sí, personas que no se conocen pueden compartir no sólo el conocimiento de una misma tradición cultural, sino incluso quizá una actitud, la complicidad de los que están en el secreto de lo que esa corriente contiene como crítica, como propuesta, etc -pongamos los aficionados al *reggae* o a la música de jazz-. Y en ciertos momentos, es posible que esas personas consideren la **vinculación** con esa tradición como un elemento central de su **identidad**.

Lo que aparece como homogeneización a gran escala, puede aparecer individualmente como una gran diversidad interior. Cuando, en lugar de una tradición unificada y coherente de la que cada persona pueda considerarse heredera, se encuentra una multiplicidad, a menudo contradictoria, de esquemas cognitivos y valorativos, de reglas de comportamiento, de temporalidades y estilos coexistiendo en los mundos sociales y culturales que atravesamos cotidianamente, nadie puede eludir la autocontradictoriedad. Cada persona actúa en cada momento de acuerdo con las reglas de uno de esos mundos, diferentes y quizá incompatibles con las aplicará en el momento siguiente. De hecho, resulta un problema característico de nuestro tiempo la dificultad de saber quiénes somos, si a tal cuestión se pretende responder con una imagen única. Hemos de "encontrarnos", definirnó desde la supuesta libertad total para elegir nuestros criterios y el curso de nuestra vida (Pero la experiencia de quienes no se encuentran en la misma situación de libertad para elegir el curso que quieren dar sus vidas, de quienes lo encuentran determinado desde su nacimiento, es un firme punto de partida para la crítica del individualismo, el sistema económico en que se desarrolla, el capitalismo, y la ética y las formas de subjetividad que promueve).

Lo que cada persona considera su identidad varía según la situación y la relación en que se encuentre, y esas circunstancias pueden hacer cambiar sus valores. ¿Cómo se relaciona la sensación de débil cohesión interna, que puede afectar a la persona en soledad, con la firmeza, la convicción y seguridad con que esa misma persona da voz a los discursos del "nosotros" cuando se encuentra en una situación de fuerte cohesión colectiva? ¿Cómo se pasa de una a otra?

Una última perplejidad hay que constatar. Más sorprendente que la capacidad de violencia, de exclusión y odio a lo otro, resulta en el nacionalismo su capacidad de altruísmo: el que muchas personas se dispongan a entregar su vida por la nación o la "causa". Este comportamiento, que puede generalizarse en el entusiasmo colectivo, es incongruente con las éticas individualistas, en que el desprendimiento o la consideración de las y los otros no tiene cabida mas que como un añadido, un plus de "ética" -de una ética ajena a la propia de la forma de vida dominada por el "busca tu beneficio"-.

Los sentimientos implicados en las relaciones de pertenencia a una colectividad se dan también en situaciones que no ponen en cuestión el Estado, y con respecto a la inclusión de la persona en unidades de dimensión y carácter muy diferente: el orgullo de pertenecer al equipo ganador o a la nación conquistadora, la humillación de ser despreciada como mujer o como hispana, el deseo de venganza por la injusticia padecida por "los míos", etc. Algunos de estos son sentimientos suscitados por lo que acontece a otros, a aquellos que me son próximos, con los que tengo trato frecuente, o a los que no conozco pero con los que me une algún vínculo.

Al abordar este tipo de sentimientos no se puede presuponer que se ha de dar previamente un vínculo de la persona con una colectividad para que se pueda dar un sentimiento como, por ejemplo, el orgullo por las proezas de los soldados del propio ejército. Porque no sabemos si no es el efecto de esas proezas, el deseo de hacerlas propias, lo que produce el vínculo. Para evitar también hacer una definición esencialista de lo que es una colectividad cuya suerte pueda afectar emocionalmente a sus miembros, puede ser útil comenzar observando las situaciones de emergencia del sentimiento de vinculación.

Un caso reciente es la Guerra del Golfo. Según el estudio de Hallin y Gitlin (1993), en la víspera de la guerra el público estaba en Estados Unidos

dividido aproximadamente en partes iguales acerca de la decisión de entrar en guerra con Irak, y la televisión privilegiaba la información sobre las opiniones opuestas, tanto en las grandes como en las pequeñas ciudades. Pero cuando la guerra comenzó todo esto cambió. "En pocos días, el foco pasó del debate al consenso: se podría decir que la guerra se desplazó del marco secular al sagrado. La unión de la comunidad tras las tropas y la bandera se convirtió en la primera historia en las noticias locales, y los periodistas la celebraban como manifestación de espíritu de comunidad". Los periodistas y profesionales de las televisiones declaran, cuando los investigadores les entrevistan para su estudio, que había entre ellos una tendencia a ser "empapados" o "arrastrados" -expresiones que, según los autores, se repiten una y otra vez- por las mareas de la opinión. En su trabajo ante la pantalla, subrayaban "lo que usted puede hacer" y mostraban que ellos mismos estaban también "implicados".

Mientras para las cadenas locales la guerra es sobre todo la historia de un desafío a la solidaridad de la comunidad, y en ellas se privilegia la información del apoyo en el interior del país, las cadenas de ámbito nacional dedican la mayor parte de las imágenes a los aparatos, armas, mapas, soldados y oficiales americanos en el frente y cuentan sobre todo la historia de "la proeza americana": "una historia de la firmeza de los líderes americanos, la potencia de la tecnología americana, y el valor, la determinación y la competencia de los soldados americanos. Era la historia de un trabajo bien hecho". Este mito, que se construye sobre el cimiento de mitos y valores colectivos preexistentes, permite enmarcar la situación como simbólica de "lo americano": como algo extraordinario y heroico en lo que la colectividad y cada uno de sus miembros vive y se reconoce.

Hallin y Gitlin señalan como rasgos fundamentales de la extraordinaria transformación que tiene lugar en la información televisiva sobre la guerra: la focalización en el consenso y el "espíritu comunitario"; el carácter agonístico en que se enmarca el evento, en el que las razones políticas o de otro tipo son rápidamente olvidadas y lo único importante pasa a ser "ganar"; la ritualización de la guerra, para estos autores manifestada en la implicación y participación del público y en el énfasis en los sentimientos y en los símbolos patrióticos, mas o menos intercambiables por los religiosos. Interpretan este proceso a través de la noción psicoanalítica de "regresión": "deseo de escapar del rol adulto de ciudadano

hacia una pertenencia más infantil a una comunidad emocional y consensual".

Lejos de mí el menospreciar el papel que tuvieron los medios de comunicación -particularmente espectacular el de la televisión-, en esta guerra, en la que la inteligencia militar USA monopolizó las fuentes de información. Pero ahora quiero subrayar que el proceso en el que una colectividad pasa de la fragmentación a la apasionada unidad se parece demasiado al de tantas otras guerras, anteriores o posteriores a la televisión, como para que podamos responsabilizar de ello únicamente a la "manipulación" de la información.

De las dos guerras mundiales nos han quedado también relatos que hablan de la formación de colectividades vinculadas por intensos sentimientos y creencias a partir del estallido del conflicto. Musil, por ejemplo (1992), manifiesta su perplejidad ante el surgir, en el verano de 1914, del "sentimiento embriagador de tener por primera vez algo en común con cada alemán", el aparecer repentino de la nación como algo real y corpóreo por lo que los ciudadanos corren jubilosos al encuentro de la muerte, cuando hasta ese momento habían estado divididos por fuertes barreras sociales y centrados cada uno sólo en sus intereses y en su angustia ante la muerte. Una experiencia que había sido emparentada con la religiosa y que se da en un terreno de ideas y sentimientos "dormidos desde hacía tanto tiempo".

Lo que tienen en común estos y otros casos de confrontación bélica es:

- i) la colectividad como un todo adquiere un carácter especial. A través de mitos se la dota de un carácter, de cualidades superiores, y surgen o se reavivan sus símbolos; ii) las personas que la componen sienten su pertenencia como algo valioso y como una fuente de emociones intensas; iii) las personas se sienten unidas entre sí en el marco de esa colectividad y actúan en favor de la misma; iv) se da una fuerte polarización nosotros/nuestro enemigo, en la que cada miembro participa personalmente; v) la colectividad actúa como una unidad, toma una dirección que siguen prácticamente todos los miembros; vi) los mitos y símbolos de la comunidad, así como la experiencia que están viviendo, se asocian en la imaginación de los contemporáneos con la religión; vii) en el grado máximo de exaltación de este complejo de emociones, el individuo

desvaloriza su supervivencia frente a la vida de la colectividad, por la cual se entrega.

3. Comunidad, metamorfosis e identidad.

Se trata de una extraordinaria transformación, tanto de la vida social como de los valores y sentimientos individuales -una metamorfosis, diría Canetti-. Se altera la relación entre la persona y la colectividad, simultáneamente en todas las personas: cada una tiende a implicarse en el acontecimiento colectivo, a dejarse absorber hasta el punto de desaparecer como ser aislado regido por motivaciones particulares. Todo su campo de percepción, de intereses y sentimientos lo ocupa la colectividad, como un cuerpo englobante y real en el que cada miembro se siente una "partícula" de la corriente común. Esta experiencia tiene algo de místico y trascendente para cada persona implicada, y ocurre simultáneamente a la práctica totalidad.

Hallin y Gitlin califican, o mas bien descalifican, las transformaciones que se dan en la sociedad estadounidense como paso del rol de "ciudadano" a la pertenencia a una "comunidad emocional y consensual". Efectivamente, una colectividad afectada por tales transformaciones comparte muchos de los rasgos que han sido atribuidos a las naciones como "comunidades". Es muy conocido el aserto de B. Anderson, "la nación es una comunidad política imaginada". Imaginada porque sus miembros no se conocen "pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión" (1983,1991:6). Se imagina como limitada, porque, por grande que sea y por elásticas que sean sus fronteras, mas allá de ellas siempre hay otras naciones; y se imagina como comunidad porque, a pesar de las desigualdades o la explotación, "se concibe siempre como una profunda camaradería horizontal". De hecho, es esta camaradería la que ha hecho posible, durante los dos siglos pasados, que tantos millones de personas desearan no tanto matar como morir por esas imágenes, sostiene. Para Anderson el atractivo de las naciones es posterior al debilitamiento de las religiones tradicionales, a la desaparición del paraíso ultraterreno y de la continuidad entre los vivos, los muertos y los no nacidos, que hacen la fatalidad arbitraria. El nacionalismo sería una transformación secular de la fatalidad en continuidad, de la contingencia en sentido. Su magia estaría en transformar la fortuna en destino.

Al definir los rasgos que caracterizan a la comunidad nacional, a menudo se alude a la disposición de sus miembros a morir por ella, quizá la mas extraordinaria de sus propiedades. Pero los rasgos determinados por Anderson -el ser imaginada como limitada y horizontal, y el dar sentido y continuidad- todavía no explican cómo pasan sus miembros de la simple pertenencia a la vinculación apasionada y a la entusiasta entrega de la propia vida.

La nación es, sin duda, una unidad de pertenencia "horizontal". A diferencia de lo que ocurre en las organizaciones jerarquizadas, en que un fallo en los estándares requeridos para ser miembro del estrato A, degrada a la persona al nivel B, a la nación se pertenece por nacimiento. (Algo que ha señalado Barth a propósito de los grupos étnicos, aunque con una importante diferencia, pues al grupo étnico, indica Barth, se puede dejar de pertenecer por falta de lealtad a las normas por las que el grupo se autodefine. Sólo en situaciones similares a las guerras exige la nación una lealtad a la norma de igualdad, en el sentido de que quien no anteponga los intereses colectivos a los propios será acusado/a de traición). Sin embargo, no siempre en la nación esta igual pertenencia implica una camaradería por encima de "las desigualdades o la explotación", como afirma Anderson. Tal hermandad aparece sólo en los periodos de intensa vinculación, y lo hace junto con los demás rasgos que definen esa situación. La camaradería, pues, no "hace posible" que se desee morir por la nación, sino que ambos son aspectos del mismo fenómeno de exaltación del sentimiento de vinculación al colectivo.

Lejos, pues, de concebir estas colectividades como unidades estáticas, conviene acudir a las perspectivas teóricas que permiten pensar las formas de agregación como procesos en que ciertas relaciones son potenciadas, ciertas vinculaciones pueden hacerse relevantes en una situación y perder tal relevancia en una situación distinta, en favor de otro tipo de vínculos. La colectividad fuertemente cohesionada como "nación" aparece entonces como un momento de cristalización de la unidad político-territorial-estatal activada en situaciones tales como el conflicto con otra unidad o unidades del mismo tipo.

Si se aplica a las colectividades una lógica de relaciones (lo que hoy llamaríamos quizá una topología), como hace Simmel, el conflicto aparece como el tipo de relación que produce la más intensa unidad, y por ello, se

puede buscar la confrontación con el fin de fortalecer la unidad de cierto grupo. Se refuerza entonces la imagen del enemigo, o se crea un enemigo, una amenaza que pone en igual peligro a una serie de personas. De forma consciente o inconsciente este recurso del enemigo no deja de utilizarse para cohesionar unidades nacionales o de otro tipo (la "música negra" como amenaza a las personas "decentes" -y se puede decir que desafiaba una cierta concepción de la decencia, lo que era parte de su aliciente para otras personas-). El grupo no es, para Simmel, una entidad fija y sólida. Es más bien una dinámica de relaciones de aproximación y distanciamiento o diferenciación lo que eventualmente produce unidades más o menos fuertemente cohesionadas.

Esta lógica es también la de la identidad, individual o colectiva. La conformación del sujeto es un proceso que requiere un primer momento de negación de lo otro, para, a partir de ahí, encontrar el sentido de lo propio (Greimas y Fontanille, 1991). Desde una **perspectiva relacional la alteridad** es condición de la constitución de lo uno. En la reflexión sobre las **identidades culturales** se ha señalado la presencia de un momento diferenciador -percepción de una demarcación nosotros/ellos-, un momento integrador -identificación de los individuos con los atributos del grupo sociocultural-, y un momento proyectivo -concreción de un proyecto comunitario (Hernández, 1989). Muy próximo a éste se encuentra el análisis de Ricoeur (1990) de los dos tipos de identidad: *idem* -identidad contrastiva- e *ipse* -identidad integrativa. Los momentos de diferenciación e integración no se resuelven nunca en una forma definitiva, sino que las personas y las colectividades pueden establecer en otro momento otras vinculaciones, cohesionarse en torno a otras imágenes de identidad, a otras ideas o valores. Esta apertura al futuro, en la forma de proyectos o de meras potencialidades, es fundamental en la identidad de las colectividades (como lo es para las personas).

Volviendo ahora a la transformación que se produce tras la guerra: el modelo de este proceso en que se forma una colectividad cerrada y movilizada quizá sea más la dinámica de la masa que observa Canetti que la comunidad estática de Tönnies o Anderson.

4. Colectividades y masas

Al igual que sus antecesores en el estudio de la masa -Freud, Le Bon y otros-, Canetti observa que el sumergirse en una masa, el dejarse arrastrar por ella produce una sensación de placer. Pero, a diferencia de esos otros autores, no considera ese placer como el efecto de abandonarse a las pasiones, de haber dejado de reprimir los instintos inconscientes que, así, aflorarían con toda su violencia e impulsividad. Para Canetti la masa es la inversión del temor a ser tocado por lo desconocido. El único lugar en que ese temor se convierte en su contrario. En la masa se produce una interior igualdad. "Cualquiera que le oprima a uno, se le encuentra idéntico a uno mismo: todo acontece como dentro de un cuerpo". En ella nadie es más. Las barreras que separan a unos de otros desaparecen, lo que proporciona una sensación de liberación, de alivio y de elevación.

Para Freud, básicamente de acuerdo con Le Bon, el hombre consciente, que ha unificado o "equilibrado" la multiplicidad de sus tendencias y modelos de identidad, que actúa sopesando los argumentos que le proporciona la razón, se ha elevado varios peldaños en el proceso de civilización. Pero vuelve a descenderlos cuando se sumerge en la masa (los términos de Freud son "descenso" y "regresión"). Canetti observa la masa como un fenómeno de características propias, sin juzgarlo respecto a algún concepto de individuo o de civilización, sin aceptar el rechazo de Freud, y reconociendo la experiencia de haberse sumergido en una masa como una de las más importantes de su vida. "Veía masa en torno a mí, pero también veía masa en mi interior".

Para que un número de personas forme una masa es preciso que tengan una dirección o una meta común (no un líder, como para Freud). Esta orientación común la provee también el hecho de que compartan un sentimiento, lo que permite a Canetti caracterizar a las masas por su "dominante afectiva". Además de por la igualdad y la orientación común, la masa se caracteriza por la densidad. Se trata de la densidad física de las multitudes compactas -que un grupo pequeño puede incrementar por medio del ritmo que mimetiza el movimiento unísono de muchos-, o de la agitación, que puede producir la cohesión entre personas más dispersas. Una última propiedad, de las atribuidas por Canetti a la masa, es más

difícilmente integrable en el lenguaje actual de las ciencias sociales: la masa es contagiosa, se propaga, tiende al crecimiento.

También para Freud el contagio, o la "sugestibilidad", era el aspecto más misterioso y difícilmente explicable de la masa. Freud conserva en su interpretación parte del argumento de Le Bon, que relaciona la sugestibilidad con la hipnosis. Pero insiste en el papel fundamental del hipnotizador, el padre, el líder. Así, entiende la sugestibilidad en la masa como la convicción basada en el vínculo erótico entre cada miembro del grupo y el líder, lo que produce la identificación de los miembros entre sí. Para Canetti, el vínculo entre las personas del grupo no está precedido lógicamente por el vínculo con el líder. La lógica del proceso es más bien la inversa: por su capacidad de resumir y expresar vigorosamente en consignas aquello que persiguen, ciertos oradores proporcionan una *dirección* a las personas reunidas y, así, consiguen que se constituyan y mantengan como masa. Ellas le amarán si logra proporcionarles la experiencia de masa.

Para Canetti, el vínculo entre las personas que forman la masa se realiza en el hecho mismo de sentir conjuntamente y de sentirse próximas e iguales. Se trata de una excitación conjunta que "se alienta con los latidos en común" (1977:92). El contagio tiene que ver con el atractivo y el poder de la masa -"el placer voluptuoso del número que crece de golpe"-, con el ritmo, la densidad y la dirección común, que hacen a cada una sentirse "como en un cuerpo".

Desde esta perspectiva, el altruismo y la disposición a entregarse por la colectividad pueden pensarse en una nueva forma. Si una persona arriesga su integridad física por salvar a su hija o a su esposo, diremos que su afecto por ellos hace que los sienta como parte de sí, y que, prerreflexivamente, sienta sus vidas como más valiosas que la propia. En una situación de masa, cada persona siente la proximidad de las otras, o las siente como si fueran parte de ella misma. La consideración o el altruismo no son procesos reflexivos, no pasan por un deber, son más bien efectos naturales del sentirse formando un mismo cuerpo. Así, no es sólo una "imagen" de comunidad. Lo que en cada persona impulsa la entrega es una experiencia de un tipo particular: la experiencia de trascender sus fronteras individuales, de salir de sí misma, olvidar sus intereses particulares, sus anteriores motivaciones y límites para fundirse con la

colectividad, que tiene ahora unos rasgos concretos. "Esa determinación que adquiere lo nacional está presente como una fe, cuando conduce a las guerras", y es por ello por lo que, según Canetti (1977:166), las naciones han de ser vistas al igual que las religiones, que es como se ven a sí mismas de tiempo en tiempo.

El grupo no es siempre, para Canetti, impulsivo, cambiante e irritable, como para Freud y otros. Canetti presenta ejemplos de masas tenaces -las masas de fuga-; pacientes -aquellas cuya dominante afectiva es la esperanza-; lentas -las que tienen una meta distante, como la salvación en el Más Allá-... La masa tiene un proceso de formación, un momento culminante de "descarga", y una fase de disolución diferentes según el tipo de masa: hay masas festivas, cuya meta es la fiesta misma; masas de acoso, que salen a matar; masas bélicas; masas de inversión, las que forman quienes, como en las "guerras de liberación" o en las revoluciones, quieren dejar de ser corderos y comerse a los lobos.

En este caso, muchos han sufrido durante tiempo el dominio de otros. En las revueltas, la masa puede estallar movida por la rabia ante un abuso que supera lo soportado hasta entonces, y disolverse tras la destrucción; en las revoluciones se ha de suponer -desarrollando las sugerencias de Canetti- un proceso previo más extenso en que el sistema social y de ideas y valores que sustentaba la dominación va siendo minado y sustituido por otro que proporciona a los sometidos la perspectiva de otra situación posible en que tal relación desapareciera. Es decir, les da un objetivo distante, más o menos preciso, que orienta la acción común en el tiempo.

Si entiendo bien a Canetti, sea lo que sea lo que proporcione a muchas personas unidad -en el sentido de compartir una emoción o una meta-, si se produce agitación (incremento de las comunicaciones, de su tono y su ritmo), es decir, alguna forma de densidad que favorece el contagio de sentimientos y actitudes, y esas personas toman una dirección común, se sentirán formando un cuerpo y adoptarán las características de una masa, aun cuando no se trate de agregaciones multitudinarias sino de personas que incluso pueden no conocerse entre sí. La transformación que experimenta la mayoría de las personas en una situación de guerra -o en otras ocasiones: una catástrofe natural en que todas actúan conjuntamente para afrontar la adversidad, etc-, transformación a la que me he referido como una intensa implicación en el acontecimiento colectivo hasta el punto

de que la colectividad ocupa todo el campo de percepción, de afectos e intereses, corresponde a lo que Canetti describe como metamorfosis de la persona en la masa.

5. Cultura y conflicto.

La nación adquiere más las propiedades de una masa cuanto más se "moviliza", es decir, cuando sus componentes se orientan en un mismo sentido, lo que es producido por un proyecto común y, sobre todo, por una relación de rivalidad o confrontación. La transformación puede ser progresiva, pero, como ocurre en general en la lógica de las emociones, el estado de máxima intensidad altera radicalmente la situación, la transforma en un marco nuevo, en este caso, la situación de masa. No por un proceso de convicción, sino por un cambio en los sentimientos que afectan simultáneamente a toda la colectividad. El sentimiento compartido más inmediato en los casos de confrontación es el miedo. Como señala Canetti, sea quien sea el agresor, siempre se suele presentar la propia colectividad como amenazada. Por otra parte, desde el punto de vista de un historiador como Hobsbawm, no hay nada que potencie tanto los sentimientos nacionalistas como una guerra de conquista. Pero afectos que se aproximan a lo que solemos nombrar como odio y orgullo, miedo y humillación a menudo actúan conjuntamente. El relato de un conflicto permite observar algunos de estos aspectos.

En los años '40, en los "barrios" mejicano-americanos de Los Angeles, las bandas de jóvenes de elaborado aspecto personal, los *pachucos*, eran culpadas de gran parte de los delitos de la ciudad. "Las tensiones culminaron en junio de 1943, cuando cientos de marineros invadieron la comunidad de East Los Angeles para golpear a los jóvenes mejicano-americanos que llevaban *zoot-suits*. La policía, fiscales y Ayuntamiento unieron las fuerzas para alabar este ataque criminal, elogiando a los marineros por sus esfuerzos en pro de la 'limpieza' de la ciudad. Pero el racismo manifiesto de los ataques hizo que muchos mejicano-americanos empezaran a mirar a los Pachucos como defensores de la comunidad contra los abusos externos y como símbolos de la victimización y marginalidad chicanas" (Lipsitz, 1990:138)

En esta colectividad discriminada, los pachucos representan un cambio de actitud -de la humildad al orgullo desafiante, de la invisibilidad a

la imposición de la propia presencia por todos los medios- expresado, entre otras formas, por el cambio en la gestualidad: lo que llama Lipsitz su "estudiado desinterés y cultivado distanciamiento"-. Muchos mejicano-americanos podían sentirse muy distantes de la actitud y estilo de estos jóvenes. Pero cuando la población blanca se une contra ellos y tienen sus ataques con el racismo que abarca a toda la colectividad, pueden adquirir para ésta el valor de símbolos.

Otro relato del conflicto de 1943 complementa al que presenta Lipsitz. En el film "Zoot Suit", de Luis Valdez, los marines acuden en primer lugar a las animadas salas de baile de los pachucos y pachucas y se comportan de forma extremadamente grosera con éstas, por lo que son agredidos por los pachucos en defensa de su dignidad. Los marines retornarán con nuevas fuerzas para tomar venganza. Aquí el conflicto puede ser entendido como derivado de la diferencia cultural, que interfiere en las relaciones de poder. Desde mi percepción "europea", el estilo, forma de vestir, de bailar, gestualidad de las mujeres mejicano-americanas, como el de los hombres, es, en contraste con el "anglo", extremadamente sensual, incluso puede resultar provocador interpretado desde los códigos de relación comunes entre estos. Así se forman los estereotipos y los prejuicios: al observar la cultura ajena en los términos de la propia. Cuando las características o los comportamientos de la otra cultura corresponden a lo que es despreciado o condenado en la de quien los observa, la reacción inmediata puede ser el desprecio. Los jóvenes marines dan por descontado que lo que significan las actitudes corporales de las pachucas es invitación sexual explícita, que es lo que significarían en su cultura. Y como la explicitud sexual, sobre todo en las mujeres, es evaluada como "lo bajo" o "lo vulgar" en la cultura "anglo", los marines ven la cultura de las y los pachucos como una versión "inferior" de la suya, por lo que se permiten comportarse groseramente. Las colectividades victoriosas en sus relaciones con otras suelen reforzar el valor de sus valores con el orgullo, del que se siguen actitudes como la falta de flexibilidad para percibir los valores ajenos, el cierre de la colectividad a la penetración o la contaminación con otra que se constituye, utilizando ideologías pseudocientíficas como el racismo, como lo extraño por "naturaleza", o como el enemigo, etc.

¿Afirmar que los y las mejicanoamericanas tienen distintas actitudes corporales que las y los anglos implica aceptar el estereotipo? ¿Supone esencializar la cultura?

Desde el punto de vista de un antropólogo como **E.T.Hall**, o de un historiador como **N.Elias**, la cultura no es sólo lo que permite interpretar y valorar la experiencia, también conforma la experiencia y la subjetividad. La forma de percibir el tiempo y el espacio, las sensaciones, los afectos, etc. varían radicalmente de una cultura a otra, o de un tiempo a otro: lo que hoy nos produciría una sensación tan automática como el asco, sería perfectamente confortable para las personas que habitaban Europa en la Edad Media, como muestra, por ejemplo, el estudio de Elias sobre el proceso de civilización. Hall contrasta el tiempo estructurado y lineal de la cultura norteamericana compartimentalizadora con el fluir libre propio de las culturas latinas o el "tiempo policrónico" de otras culturas extrañas a los relojes. Un detalle contenido en su autobiografía permite ver cómo estas varias dimensiones de la cultura "oculta" están implicadas en un simple gesto. Al referir que los Navajo prefieren las transiciones graduales a los cambios bruscos, Hall relata cómo, cuando llegaba con su coche a visitarles, se quedaba un rato quieto con el motor parado antes de abrir la puerta, hasta que ellos se habían "ajustado mentalmente a su llegada". El dar la mano para saludar es también diferente. Mientras los hombres blancos americanos darán un fuerte apretón mirando a los ojos -para demostrar fuerza, sinceridad, confiabilidad, etc-, para los navajo el énfasis está más en los sentimientos propios de la situación que en la imagen: no se mira a los ojos -hacerlo indica enfado o desagrado-. Se abarca a la otra persona en la periferia del campo visual, mientras se toma suavemente su mano para no alterar el fluir natural del sentir entre el estado en que ella se encuentra y el propio (1992:105).

La propia **cultura** no es perceptible ni valorable si no es cuando entra en **contraste** con otra; cuando su naturalidad se pierde, caso de las personas emigrantes o las viajeras; cuando se encuentra en proceso de rápida alteración, en los momentos de transición, etc. Hasta ese momento era algo "natural" y, desde su interior no se percibía como una unidad, sino fraccionada por las múltiples diferencias internas (de situación social, de lenguaje, de opinión, etc). Ante el contraste o el cambio se hace perceptible. Aparece como una forma de vida, como un marco general de las

percepciones, cogniciones y valoraciones, de las formas de relación, los hábitos, las actitudes corporales, los gustos etc. que no se cambia y sustituye por otro inmediatamente (lo que no quiere decir que no se pueda cambiar, como de hecho se hace, aunque ciertos cambios requieran tiempo).

Esto significa que, por muy **polimorfa y diversificada** internamente que sea una cultura, en cuanto contexto de comunicación genera una trama relativamente común de formas, sistemas de significados y reglas que hace posibles las relaciones y hasta un cierto grado de comprensión mutua. Quienes han compartido contextos de comunicación comparten fragmentos de memorias que integran las dimensiones cognitiva, corporal y afectiva. Muchas de estas memorias pueden estar "dormidas" hasta que son actualizadas en una relación y un contexto particular. (Como ocurre con los lenguajes, la actualización de las trazas de las memorias es rara vez un rescate de porciones intactas, sino modificadas por su relación con otras, por las nuevas pertinencias o los acentos propios del nuevo contexto, etc.). No sólo "sirven" para comunicar, para encuadrar e interpretar la experiencia, etc., también expresan algo, y esta faz expresiva interviene, a su vez, en los procesos de identificación: los elementos de estas tradiciones-memorias poseen, como signos, unas propiedades formales: cierto modo de dar la mano indica una actitud -la atención a las emociones propias de una situación, el descuido de la imagen personal, etc.-. Implica en su forma misma toda la densidad del sistema cultural global en que se da. Además es un signo de adscripción, cuando es reconocido como propio de una cultura o una colectividad: un contexto de uso que es evocado junto con el signo.

Así se puede entender, por ejemplo, la significación de la música negra en la cultura norteamericana actual. De una parte, por sus propiedades formales: la complejidad rítmica de la percusión que sugería una vivencia del tiempo como creación humana flexible, lo que sumado al uso de la voz y las palabras aparecía como glorificación del placer, la sensualidad y el juego; las letras de las canciones, al utilizar el lenguaje callejero, presentar héroes comunes o repetir fórmulas coloquiales implicaban una afirmación de la colectividad. De otra parte, esa música aparecía como un resto de memoria de una cultura -África, construida como mito de la libertad perdida-, y expresión de una colectividad, la afroamericana. Para los jóvenes blancos las propiedades formales de esta

música resultaron sumamente atractivas frente a la anodina rigidez de la forma de vida y cultura de sus mayores, mientras la colectividad negra empezó a representar valores como la resistencia, la excitación, lo ambigüamente hedonista y peligroso, que se oponían a la rutina y seguridad de los valores oficiales. Primero los jóvenes blancos de las clases trabajadoras y luego sectores jóvenes de las clases medias se identificaron más con los valores, la cultura y las imágenes de identidad de la colectividad afroamericana que con las de su propio ámbito de origen (ver Hebdige 1979 y Lipsitz, 1990). La cultura afroamericana no compete con la de la población blanca. Se constituye como diferencia en la que jóvenes blancos encuentran experiencias, imágenes, valores, etc. alternativos.

Ciertas relaciones entre colectividades hacen aparecer la cultura como campo de batalla. Una cultura puede hacerse perceptible cuando está amenazada, y esta situación abre un campo de sentimientos nuevos respecto a ella. El nacionalismo vasco surge cuando la tradicional cultura vasca es confrontada a la industrialización y a la rápida inmigración masiva de personas foráneas como trabajadoras. Hasta entonces, la lengua vasca y el estilo tradicional de vida se encontraban más bien en fase de desvalorización y pérdida en el cambio hacia la modernización. Pero la *velocidad* y el carácter de la nueva transformación -junto a otros factores, como la humillación militar- introduce un sentir muy distinto respecto a la propia cultura. El cambio es percibido como imposición y como pérdida; las personas **sienten "amenazada"** su forma de vida, sus valores, etc. por un enemigo con un rostro concreto, y se hacen sensibles a los discursos defensivos, al rechazo de lo extraño, etc. (Según Hobsbawm -1991:166-, en EEUU desde 1890 y en Europa occidental desde 1950, las inmigraciones masivas han producido muy frecuentemente la xenofobia y el racismo de la población nativa). La **represión franquista** de las señas de identidad vasca produjo hondos sentimientos de ofensa ante el agresor y de cohesión cómplice entre los perseguidos, que en parte persisten. Hoy se puede percibir en la mayoría de la población una orientación común hacia la valorización y, en su caso, la defensa de la cultura, los símbolos y la identidad vasca (Peñamarín, 1993). Tal vez ciertos sentimientos que se difunden en una colectividad perduren aun después de desaparecida la situación que los causó, y necesiten un tiempo y un proceso particular para que puedan disolverse o evolucionar. P. Matveievic escribe acerca del cisma

y los muertos causados por la 2ª Guerra Mundial en la ex-Yugoslavia: "en la memoria colectiva, los recuerdos de estas víctimas quedaron grabados con tanta intensidad, que su profundidad y duración no dejan de asombrarnos. Sin ellos y sus fantasmas, la guerra actual, civil y religiosa, no habría estallado" (1993).

Entender los afectos que intervienen en los procesos de identificación colectiva implica aplicar una **perspectiva relacional** que, como creo muestran estos ejemplos, no puede ser puramente formal. Atender a los afectos, entendidos como las formas en que las personas son afectadas por su relación con el mundo y con las demás, supone focalizar la experiencia de vida -las situaciones materiales y los sistemas culturales que dan forma a la experiencia-. En las relaciones entre colectividades y culturas habrá que considerar las diferencias concretas en las formas de percibir, de sentir y de juzgar los comportamientos propias de cada una de ellas y la situaciones particulares en que esas relaciones se dan.

6. La patria natural. Esencialismo y simbolismo.

La nación ha de ser percibida como unidad, señala Anderson, percepción que se producido históricamente a través de las lenguas nacionales, los periódicos, los censos, los mapas, los museos, etc. Pero también hemos de considerar cómo pasa a ser sentida como propia.

Los **emigrantes** en una tierra extranjera a menudo residen en las mismas áreas que sus connacionales, o tienen relaciones más frecuentes con estos que con los nativos -incluso aunque no sean rechazados-, debido a la mayor facilidad de la comunicación entre quienes comparten una forma de vida y cultura. Es muy posible que se perciban como una comunidad, que valoren sus usos y tradiciones, que sientan añoranza de su tierra, etc. El desarrollo de este campo de actitudes y sentimientos indica su identificación, en mayor o menor grado, con la cultura y la colectividad de origen. Pero no necesariamente forman una colectividad "nacional". Sus sentimientos y su identificación pueden no llevarles a desear formar una colectividad independiente.

Considero que la nación ha de poseer, para ser tal, un cuerpo de mitos y símbolos. Los símbolos como la bandera, el himno o los héroes son un tipo de signos cuya cara perceptible, significativa, no es vehículo inerte de un significado. No basta una convención o un acuerdo para dotar a un

signo de valor simbólico. Es preciso que haya representado algo en un acontecimiento colectivo para que tenga un valor para esa colectividad. Los símbolos nacen en los momentos de fuerte emoción colectiva, en las situaciones de masa: son la bandera por la que unas personas murieron, el himno con el que marcharon a la batalla. Representaron a la colectividad cuando quienes creían en ella estaban dispuestas a arriesgar por ella su vida. Los colores de esa bandera tienen un poder en las situaciones en que la colectividad es sentida: el de suscitar en cada persona la vinculación emocional con la colectividad, la participación en primera persona en la vida del grupo. Los **símbolos nacionales** parecen signos cosificados, inertes, cuando la nación es una unidad débil o demasiado abstracta. Pueden, como mucho, servir para "representar" a esa abstracta unidad. Pero en ocasiones como la confrontación bélica renuevan todo su valor. En la memoria "dormida" de la colectividad conservaron la huella de la emoción vivida en común. Su poder reside en su potencia de revivir la memoria colectiva como emoción, y de permitir a cada persona redescubrir esa experiencia olvidada.

Las naciones se dotan siempre de mitos y símbolos que cumplen la función de proporcionar a la colectividad un carácter y un valor y de hacer resurgir la vinculación emocional de cada miembro. En los rasgos de ese carácter que se atribuye a la nación, en los valores que ensalzan sus historias míticas cada persona participa y se reconoce, al tiempo que reconoce a la colectividad como única, diferente a otras y valiosa. De este modo, la unidad nacional permanece más allá de las ocasiones fuertemente emocionales, aun cuando la vinculación sea menos intensa. Este "**territorio simbólico**" de la colectividad -que solo poseerán aquellas que hayan pasado por situaciones en las que sus miembros se unieron en masa en una dirección común- tenderá a presentarla como unidad natural e incuestionable para sus miembros. Anderson considera que la nación se construye a sí misma como dotada de una historia debido a los cambios modernos en la percepción del tiempo: cuando se ha perdido la continuidad con el pasado, y lo nuevo coexiste con lo antiguo, la continuidad se reinventa, se construye a través de una narración histórica. Señala además que presentándose como unidad natural, basada en la sangre y la herencia, aparece como más noble y ajena al interés que las colectividades a las que una persona puede elegir pertenecer o no pertenecer.

Si consideramos que la nación ha de ser vivida como emoción colectiva para que sus miembros se sientan afectivamente vinculados a ella, aparecen otras razones que explican el carácter esencialista del territorio simbólico nacional. Cuando surge la emoción colectiva, la experiencia de cada persona implicada tiene algo de absoluto, que se suele describir como próximo a lo religioso: es la experiencia de trascender los propios límites y de fundirse con los otros. Cuanto más intensa sea esta sensación y más abarque a toda la colectividad, más se tenderá a sentirla como incuestionable. "La idea de que esta creencia podría tenerla o no tenerla destruye la creencia", escribe Wittgenstein. Aquello que a todas las personas arrastra como una fe por la que están dispuestas a entregarse, no puede concebirse como algo aleatorio y prescindible. La creencia no es una convicción razonada. Es lo que concibe su objeto como incuestionable "para mí". Por medio del territorio simbólico, la colectividad se representa como esencia y como permanencia. Su verdad es creada como algo que se impone a las personas, que éstas no pueden tomar o dejar.

BIBLIOGRAFIA.

Anderson, B.(1983, 1992) Imagined Communities, London, New York. Verso.

Barth, F. (1969) "Introduction", en Barth, F. (ed) Ethnic Groups and Boundaries, Bergen, Universitet Forlaget

Canetti, E. (1977) Masa y poder, Barcelona. Muchnik

Freud, S (s.f.) Group Psychology and the Analysis of the Ego. New York. Boni and Liveright

Gellner, E. (1983) Nations and Nationalism, Ithaca & London. Cornell U.P.

Greenfeld,L. (1992) Nationalism. Five Roads to Modernity. Cambridge,Mas. & London. Harvard U.P.

Greimas, A.J. & Fontanille, J. (1991) Semiotique des passions, Paris. Seuil

Hall, E.T. (1976) Beyond Culture, Garden City, N.Y.. Anchor Press/Doubleday

Hall, E.T. (1992) An Anthropology of Everyday Life. An Autobiography. New York. Doubleday

Hallin, D.C. & Gitlin, T. (1993) "Agon and Ritual: The Gulf War as Popular Culture and as Television Drama" (mimeo)

Hebdige, D. (1979) Subculture. The Meaning of Style. London, New York. Methuen

Hernández, F. (1989) "Del Estado-nación al estado de las autonomías", en Pérez-Agote, A. (ed) Sociología del nacionalismo, Bilbao. Gobierno Vasco

Hobsbawm, E.J. (1991) Naciones y nacionalismos desde 1780, Barcelona. Crítica

Lipsitz, G. (1990), Time Passages. Collective Memory and American Popular Culture. Minneapolis. Univ. of Minnesota Press

Matvejevic, P. (1993) "Demonios de la destrucción: Yugoslavia". (Mimeo)

Musil, R. (1992) Ensayos y conferencias. Madrid. Visor

Peñamarín, C. (1993) "Una aproximación a las emociones colectivas: el nacionalismo vasco", en VVAA, Homenaje a Greimas. Bilbao. Universidad de País Vasco

Ricoeur, P. (1990) Soi-meme comme un autre, Paris. Seuil

Simmel, G. (1955) Conflict & The Web of the Group. New York. The Free Press

Southcott, C (1987) "Au-dela de la conception politique de la nation", Communications, 45.

Thiebaut, C (1992) Los límites de la comunidad, Madrid, Centro de estudios constitucionales

Villacañas, J.L. (1992) "Las aporías del Estado moderno y la nación", en X. Palacios (ed) Ética y nacionalismo, Instituto de Estudios sobre Nacionalismos Comparados. Vitoria.

Wellmer, A. (1991) "Modelos de libertad en el mundo moderno", en Thiebaut, C. (ed) La herencia ética de la Ilustración, Barcelona, Crítica