

NACIÓN, IDENTIDAD Y TERRITORIO. NOTAS DE LECTURA

Juan Arrieta*

Los artículos que se presentan aquí permiten reflexionar acerca de algunos de los problemas que han generado y generan mayor debate entre quienes intentan pensar la compleja mezcla de “seres e imaginarios” que es la cultura Latinoamericana.

El problema de la “cultura”, de las “identidades culturales”, está vinculado estrechamente a la forma en que una sociedad se organiza políticamente, es decir, a la Nación. Si conceptualizamos a la cultura como “una totalidad coherente, estable, de contornos tangibles, capaz de influir en el comportamiento...”¹, solo deberíamos preocuparnos por identificar un núcleo duro, permanente y ordenado donde su objetivación política implicaría un espacio de homogeneización. Pero si pensamos en la cultura como un “*más allá exploratorio*”, que nos permite visualizar espacios intermedios entre Occidente y sus antiguas colonias², la organización política, la lectura del pasado y la vivencia del presente adquieren una enorme e indeterminada complejidad.

Sin embargo en ambos casos pareciera que estamos en el puro plano de las “representaciones”, donde el pueblo se transforma en mero espectador, en público. Al contrario, si tratamos de aferrarnos a la “cultura popular” como “*baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia.*”³, la cultura solo puede ser objetivada como “decisión” y para escudriñar esa decisión aún no hemos elaborado herramientas eficientes.

Los trabajos de Domingo Ighina, “Nación, territorio y construcción de identidades: el relato de la nacionalidad argentina de

* Ayudante-alumno del Seminario de Pensamiento Latinoamericano de la Licenciatura en Letras Modernas de la Universidad Nacional de Córdoba. Auxiliar de investigación del Grupo de Estudios Literarios del Cono Sur (CIFYH-U.N.C)

¹ GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona, Paidós, 2000.

² BHABHA, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 2002.

³ KUSCH, Rodolfo. *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Rosario, Fundación Ross, 2000.

Ricardo Rojas”, de Virginia Martínez Luque, “Tupy or not Tupy: Antropofagia, Cultura e Identidad”, y de Gerardo Oviedo, “La idea del americanismo en el joven José Luís Romero”, se ubican allí, en el intento de analizar la frontera porosa y lábil desde la cual la cultura, en algunos casos la “alta cultura”, pretende objetivarse (o por lo menos imaginar/se) en una Nación y en una identidad.

A través de la obra de Ricardo Rojas, *“quien primero planteó de modo sistemático y monumental el asunto del territorio como principal definidor de la nacionalidad...”*, el profesor Ighina reflexiona sobre la conformación de una “conciencia territorial” que da sustento a la organización del Estado-Nación Argentino. El tratamiento de este núcleo problemático tiene implicancias importantes: “identidad nacional”, “nacionalismo”, la notable relación “cultura/nación”, puntos que Ighina complejiza en los “apuntes” presentados aquí, fruto de un pensamiento largamente elaborado.

En el concepto de “conciencia territorial” trabajado por Rojas, Ighina lee la emergencia de un elemento que aparece ya con ímpetu considerable en la crisis de 1890, que se prolonga en la aparición del radicalismo, en los conflictos de la inmigración y en los movimientos de emigración interna: “lo popular” como factor político insoslayable. En *“Blasón de Plata –dice Ighina- [Rojas] postula la existencia de una “conciencia territorial” argentina que, aunque oculta, modela el comportamiento de los argentinos y su historia...”*

Se debe pensar que en discrepancia con el positivismo que había definido identidades teniendo como referencia el “tiempo absoluto” de la “Historia Universal”, apoyándose en un patrón de dominio donde la diferencia es concebida como “natural”, la matriz “espiritualista” desde donde piensa Rojas le permitía construir identidades a través de un discurso “histórico-cultural” ligándolas a un “espacio”. Rojas considera ahora la agencia política de sujetos modelados de acuerdo a una *“impregnación espiritual del suelo y de la historia”*.

El manejo de las variables tiempo universal/espacio nacional permiten a Ighina introducirse críticamente en el problema de los “diseños territoriales” en la construcción del Estado Nación Moderno. Si la configuración de estos artefactos ideológicos permitieron a ciertas élites intelectuales territorializar el espacio para construir un “espacio nacional”, éste sólo pudo ser incorporado a partir de un vaciamiento del mismo para luego proyectar sobre él el “tiempo nuevo y absoluto” de la

cultura occidental: *“todo diseño territorial es la imposición de un tiempo al espacio”* dice Ighina.

La enunciación de Rojas acerca de la existencia de esta “conciencia territorial” permitía afinar los anclajes culturales de la Nación en una “intrahistoria” reconfigurando los “diseños territoriales” y abriendo un horizonte de comprensión, arraigado en un “suelo”, de las prácticas culturales de los sujetos de ese espacio. Lo que ingresaba a la historia como fundamento de la Nación, y que está en debate en la obra de los intelectuales del 900, es aquel reservorio hispano-indígena de elementos y prácticas procesadas durante los años de la Colonia que había sido negativizado y excluido del proyecto que aparecía en 1862.

La inversión valorativa del legado cultural hispánico⁴ aparece en el proyecto de la generación del 900, en la cual se inscribe Ricardo Rojas, con una significación compleja relacionada tanto con la reconfiguración de la legitimidad del Estado-Nación operando como “diferencia” frente a los conflictos de la inmigración⁵; como con la articulación de un nuevo escenario mundial y la emergencia de Estados Unidos como nueva potencia imperial colonial.

Es importante tener en cuenta la evolución del pensamiento de Rojas a partir de esta inversión axiológica de los legados coloniales, que le permitirá en *Eurindia* (1924) reconstruir un marco de lectura de los procesos político-culturales de la Nación que lleva a la correlación con

⁴ Arturo Roig ha conceptualizado esta inversión de la valoración de los legados como la estrategia de un sujeto oprimido que se enfrenta a condiciones de dominación *“el recurso a lo hispánico...respondía a causas semejantes por las cuales antes lo hispánico había sido repudiado por ellos mismos como signo de atraso y de barbarie: en ambos casos se trataba de la reacción contra formas de dominación.”*

ROIG, A. *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México. Fondo de Cultura Económica, 1981. pag. 55

⁵ Para analizar la reacción hispanista se debe tener en cuenta la incorporación al gobierno nacional de las elites criollas de las provincias mediterráneas, cuya fuente de legitimación se apoyaba en el legado hispánico. Su presencia a partir de la federalización de Buenos Aires posibilitaría una reescritura de la narrativa del Estado/Nación Liberal ensanchando temporal y espacialmente sus límites. Cfr. IGHINA, Domingo. "Territorios desplegados. Los ensayos de configuración de la nación", en IGHINA, Domingo et al., *Espacios geoculturales. Diseños de nación en los discursos literarios del Cono Sur 1880-1930*, Córdoba, Alción, 2000. páginas 13-50 Por otra parte debemos anotar que esta recuperación se produce como reacción a los conflictos generados por el proceso de modernización. La ambivalencia parece ser uno de los rasgos particulares del discurso nacionalista, allí la cultura adquiere una dimensión profundamente política y la política es articulada a partir de la diferencia cultural.

los procesos del resto de Hispanoamérica y a una reconsideración de la macroregión americana.

Debemos señalar un punto que nos parece central en este artículo, la presencia y agencia del pueblo (como apropiación de la información territorial) en el diseño y reconocimiento del territorio que no solo se “imagina”, se “piensa” y se “narra”, sino que también se “siente” como propio: *“un modo de vivir y entender la nación”* dice Ighina. Esta dimensión “popular” y “emotiva” de los diseños nacionales y también de los nacionalismos, cuyo debate contiene una profunda actualidad, aún no ha sido estudiada de manera exhaustiva en los procesos Latinoamericanos. Teniendo en cuenta estos elementos, la propuesta de Ighina de recuperar la idea de “conciencia territorial” como saldo positivo del “primer nacionalismo” resulta un aporte interesante para pensar estos temas.

Por último, si la construcción ideológica del Estado-Nación puede generar en sus miembros mecanismos de afirmación identitaria se debe no solo a que es un constructo imaginado por un sector determinado de la sociedad sino a que pueden compartir algo más que algo imaginado. Es en este punto donde la cultura cumple un papel decisivo en la determinación de la identidad. La nación se plantea entonces como una encrucijada para pensar la sociedad, la historia y la cultura. Es en esta intersección entre cultura/historia/Nación desde donde Ighina lee el intento de Rojas de des-imaginar una nación e imaginar para ella un nuevo “diseño territorial”.

En el segundo trabajo que comentaremos, Gerardo Oviedo hace una lectura de las posiciones del joven José Luis Romero que lo ubicarían en la línea del “terrigénismo” abierta por la generación del 900, donde se destacan además del mencionado Rojas, Manuel Galvez y Leopoldo Lugones.

A través del reconocimiento de la recepción positiva de Keyserling, Oviedo destete un “nudo de influencias” que lo llevan a tejer una trama de lecturas que harían del joven Romero un discípulo directo de Saul Taborda y a través de él, de la inspiración americanista de Deodoro Roca. La revaloración de la “tierra”, de su potencia genésica, legible en Taborda y Roca, es la que funcionaría como catalizador de la

valoración del telurismo “*que el joven Romero celebra como aportación decisiva del pensador alemán.*”⁶

Son interesantes los desplazamientos y diferenciaciones que plantea Oviedo en la relación entre Romero y Taborda, desprendidos de la conceptualización distintiva del “telurismo”: un “telurismo político” en Taborda y un “telurismo culturalista” en Romero “*tomando la tierra como expresión propia del animismo caracterológico autóctono.*” El joven Romero se inscribiría así en la tradición del pensamiento “telúrico”; nuestra particularidad procedería aquí de “un principio anímico y vital” que atraviesa la geología Latinoamericana y modela a los sujetos de acuerdo con un “*orden integral de existencia, singular e intransferible*”. La lectura de Keyserling aportaría a Romero una “imagen nueva” de América donde la diferencia americana se funda en un profundo (y “primordial”) vitalismo esencial.

Es indudable, tal como lo marca Oviedo, que estas concepciones remiten a los “esquemas morfológicos” con los que trabaja Sarmiento en el *Facundo* (1845), sin embargo, Oviedo parcializa esta relación negando la proximidad de este “telurismo” con el “determinismo” que operaría en Sarmiento, “*dando un giro –dice Oviedo respecto del joven Romero- que se sustrae deliberadamente a todo determinismo del entorno*”. Habría que preguntarse en que medida este “telurismo” vitalista, donde el vitalismo haría la diferencia, no se plantea también como un “determinismo”. Por otra parte si bien en el *Facundo* funciona una fuerte valoración del paisaje, hasta el punto de un “determinismo”, no se puede leer un “telurismo” de componentes irracionales como “búsqueda de una identidad nacional” tal como se registra en este pensamiento desde Martínez Estrada y H. A. Murena, pasando por Carlos Astrada y Rodolfo Kusch.

Claro que en esta dimensión, abierta en Argentina de manera resonante y perdurable por Martínez Estrada⁷ y donde Oviedo inscribe al

⁶ Debemos señalar que el trabajo de Romero que Oviedo analiza se inscribe en la discusión en torno al “americanismo de América” que se llevó adelante en los primeros doce números de *SUR*, entre 1931 y 1933. Este debate se da en medio de una especulación fundada en componentes “irracionales” acerca de nuestro continente y en donde participa entre otros el comentado Keyserling. El debate generado en *SUR* respondía a la contradictoria tarea que se impuso determinada “ideología cultural argentina” que se sentía periférica: la de construir una cultura a partir de un autoconocimiento pero asumiendo al mismo tiempo “nuestro carácter incompleto”, en consecuencia no pretendió “impensar” la imaginación europea sobre América sino que tuvo un registro de solo asunción de una necesidad *desde afuera* de explicar/nos América. Cfr. ALTAMIRANO, Carlos y SARLO, Beatriz. *Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la vanguardia*, Bs. As, Ariel, 1997.

joven Romero, la importancia de las “lecciones” del conde Hermann von Keyserling⁸ son significativas, en tanto aceptación de una fuerte dimensión esencial para la determinación de una particularidad identitaria nacional/americana. Demás está señalar los problemas de una afirmación esencial que, por a-histórica, más que punto de apoyo implica una condena, y la que nos imponía Keyserling era la de una “vida primordial”, una creación divina pero de “tercer día” habitada por apenados y sexopatas.

Sin embargo en el deslinde categorial del que se ocupa Romero en el trabajo publicado en *SUR*, a saber, entre un “sudamericanismo exterior” y un “sudamericanismo esencial”, Oviedo interpreta el polo “esencial” no como un *“invariable del ser americano, sino que más bien viene a ensayar una disposición de autoafirmación identitaria, como diríamos hoy, planteada en clave de un vitalismo voluntarista...”* A través de esta interpretación Oviedo rehabilita la positividad de este esencialismo, que abreva en Taborda, en Roca, en Rodó, para actualizar la conocida propuesta autonomista del historiador desde una renovada “dimensión ética y política”.

Oviedo no toca un tema que está en disputa en el ensayismo argentino de la época y que puede ser importante en esta aproximación al pensamiento de Romero y sus relaciones con Taborda y Roca: la controvertida axiología de la “barbarie”. Si en los planteos del telurismo la “tierra” es elemento principal de la configuración del sujeto, del pueblo, en definitiva, de la identidad nacional, los poderes genésicos del “suelo” no pueden ser asociados a las fuerzas negativas, disolventes, como en la conceptualización sarmientina. Ahora la “barbarie” tendrá signo positivo, en ella se manifiesta la fuerza de la “tierra” como afirmación identitaria.

Estos desplazamientos serían acaso los saldos más positivos de este tipo de planteos y a través de esta operación se conectan con la literatura de protesta del siglo XIX de inspiración gauchesca, que

⁷ *Radiografía de la pampa* de Martínez Estrada se publica el mismo año de 1933 en que Romero publica en el N° 8 de *SUR* el comentario sobre Keyserling, “Introducción a un sudamericanismo esencial” trabajado por Oviedo.

⁸ Los planteos de Keyserling prologan a los fundamentos sobre los cuales se apoyaron los mas temibles proyectos de depuración racial del siglo XX: “personaje, dice Arturo Roig, que en su momento fue expresión de los mas violentos mitos del suelo y de la sangre, que pre- anunciaban el nazismo en Alemania.” ROIG, Arturo. *Rostros y Filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1994.

emergería con los cielitos del “oriental” Bartolomé Hidalgo pero que tiene su obra más lograda en el *Martín Fierro* (1872) de José Hernández.

El trabajo de Virginia Martínez Luque permite repensar, a partir de una lectura de *Macunaíma* desde el concepto estético-político de “antropofagia”, el problema siempre vigente de la complejidad de nuestra cultura. El concepto enunciado por Oswald de Andrade es “*la clave de la experiencia modernista que incorpora las tensiones y contradicciones de la modernidad*”. La “antropofagia” funcionó, entonces, como un condensador de la “tensión y la escisión identitaria” pero expresó también una voluntad: la de lograr una identidad cultural particular, una “síntesis nacional”.

Síntesis que Mario de Andrade expresó en *Macunaíma* en el proyecto utópico de crear una “lengua brasileña” que implicaba también otra preocupación, la de incorporar el mundo desde una red de significación diferenciada lo cual generaría una producción de sentido particularizada por la ineludible experiencia de Brasil. “*Asumirse como diferentes en relación a la metrópoli -comenta Martínez Luque- implica asumir la propia palabra, la palabra real.*”

El deseo vanguardista de crear un “lenguaje distinto”, nacional, es la actualización de un debate que surge con las fracturas ideológicas suscitadas en la independencia y que tiene una emergencia de importancia en el romanticismo. Lo que se trata de definir con estas renovaciones lingüísticas no se ajusta meramente a una dimensión estética sino que está “*íntimamente asociada a la idea de “país nuevo” y “hombre nuevo” americano*”.¹⁰ Por esta razón no debe sorprender, como queda claro en el trabajo de Martínez Luque, que estos planteos surjan en contextos de porfías acerca de la cultura nacional, más aún en situaciones periféricas donde la revisión permanente de los enunciados que “dicen” la nación parece ser una constante inevitable.

⁹ Esta búsqueda se extiende de manera característica por toda Latinoamérica y cobra verdadera dimensión en el contexto de un escenario donde la mundialización de las relaciones económicas, políticas y culturales demandaba a los letrados latinoamericanos tomar posiciones frente a los problemas y tensiones de identidad. Beatriz Sarlo haciendo referencia a las contradicciones de este proceso cultural en Buenos Aires dice “...modernidad europea y diferencia rioplatense, aceleración y angustia, tradicionalismo y espíritu renovador; criollismo y vanguardia. Buenos Aires: el gran escenario de una *cultura de mezcla*.” SARLO, Beatriz. *Una modernidad periférica: 1920 y 1930*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988. pag.15

¹⁰ SCHWARTZ, Jorge. “Lenguajes utópicos. “Nuestra ortografía bangwardista”: tradición y ruptura en los proyectos lingüísticos de los años veinte.” en PIZARRO, Ana. (org.) *América Latina. Palabra, Literatura E Cultura*. Brasil, UNICAMP, 1995. pag. 33

Sin embargo estas operaciones de pensar “lo nacional” como síntesis y totalidad a través de la “antropofagia” entrañaban algunos riesgos relacionados con su funcionamiento hacia el interior de la nación y hacia el exterior. Por un lado al abstraerse para lograr esa síntesis, “...*Brasil como una entidad homogénea*”, corría el riesgo de operar un “colonialismo interno” negando particularidades (el antropófago es también un “antologuista” que deglute sólo lo que valora) no pudiendo producir los desplazamientos que las demandas de democratización presentaban en esos años. Por otro lado, y en circunstancias de internacionalización de las relaciones culturales, se corría el riesgo de pensarnos por siempre como una cultura periférica, de recepción, de lectores peregrinos ejercitados en todas direcciones destinados a la universalidad.

Aunque nos parece interesante replantear el funcionamiento del concepto de antropofagia como estrategia para pensar la complejidad de las relaciones entre cultura, identidad y poder en circunstancias coloniales, permitiendo aún hoy discutir lecturas simplificadoras, dualistas (“colonizador/colonizado, civilizado/bárbaro, naturaleza /tecnología”)¹¹ no podemos dejar de marcar que en su funcionamiento opera, como dijimos antes, una profunda homogeneización.

De todas maneras el rescate del aborígen, de “lo primitivo”, que permitía en el programa de los “modernistas”, posibilitaba desarticular la clásica lectura de la historia teleológica del positivismo donde lo primitivo es un primer paso, inferior y subalterno, en la carrera hacia la civilización. Se abría de esta manera un camino para superar la contradicción que el positivismo leía en las sociedades latinoamericanas, y que se encarnaba en la fórmula civilización/barbarie. Ahora, “lo primitivo” y “lo moderno-occidental” se fundirían en una nueva y única cultura a través de una absorción y metabolización de la diferencia cultural. “*Esta impugnación – dice Martínez Luque – implica también la comprensión histórica de la/s realidad/es negada/s y de las condiciones sociales de esa negación.*”

Si toda relación entre culturas es una relación entre tiempo y espacio, esta “impugnación” provocaba una desjerarquización de las relaciones geoculturales, es decir, espaciales y temporales, donde alguien fuera del tiempo histórico se come a la Historia y produce una geocultura

¹¹ FERREIRA de ALMEIDA, María Cándida. “Só a antropofagia nos une” en MATO, Daniel (coord.) *Estudios y otras prácticas latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002. pag. 121-132.

donde lo “otro” comienza a “ser” en tanto sea parte de un “nosotros”. Se enunciaba entonces, y sobre todo, una visión crítica de la Historia¹² y de las relaciones centro/periferia, donde “lo nacional/americano” y “lo universal/occidental” no son pensados a partir de una subalternización sino que espacio/cultura/tiempo nacional y cultura/tiempo universal establecen una trama continua, productiva, y desjerarquizada, una “transvaloración” diría Haroldo de Campos. En esta lectura la “antropofagia” permitiría la creación de una cultura original a través de la deglución intercultural.

Debe ser por ello que Martínez Luque propone una relectura de Macunaíma y sus aportes a la “identidad cultural” brasileña “no en un sentido netamente afirmativo y propositivo, como se ha pretendido leerla, sino más bien en una visión dinámica, disolvente y, por ello también, moderna.”

Los trabajos aquí presentados reflexionan desde diferentes lugares acerca de un tema común, el de la Nación y la cultura nacional, tema que inquieta en las primeras décadas del siglo XX y que vuelve a interpelarnos en este comienzo del XXI. Reflexionar acerca de estos temas debe permitirnos desnaturalizar los ordenamientos sociales haciendo pie en la construcción de nuevos conceptos de identidad y utopía para proyectar la tan deseada transformación social.

¹² “Ao propor o canibal como sujeito transformador, social e colectivo, Oswald produz uma reescritura nao só da historia do Brasil, mas também da propria construçao da tradicao occidental na América.” FERREIRA de ALMEIDA, María Cándida. Op. Cit.

