

Ernest Gellner i el nacionalisme

Daniele Conversi

La teoria del nacionalisme d'Ernest Gellner (1925-1995) és considerada generalment entre els estudiosos com un enfocament complet, integral, crític i de gran abast sobre el sorgiment de les nacions i el nacionalisme. En aquest article ens centrem en la seua concepció de l'homogeneïtat cultural com a desenllaç inevitable de la modernitat, particularment de la industrialització.

Gellner afirmava que el nacionalisme era el producte del matrimoni entre l'estat i la cultura, celebrat davant l'altar de la modernitat. Amb el pas de la societat agrària a la societat industrial, la cultura es feia omnipresent.

Tanmateix, només l'estat tenia capacitat per dur a terme aquest programa. Però l'homogeneïtzació promoguda per l'estat, identificada metafòricament com l'Imperi de la «Megalomania», provocava la reacció dels que hi havien estat exclosos o havien fet una opció diferent a l'efecte de protegir la seua cultura pròpia. Aquests darrers estaven destinats a formar els seus propis

moviments nacionals, en els quals una *baixa cultura* és promoguda i transformada en *Alta Cultura*. El seu projecte polític es redefinia com a «Ruritània», el prototip de pàtria nacionalista (potser una al·lusió a la seua Txecoslovàquia natal). En el món homogeneïtzador dels estats-nació, les societats humanes es trobaven davant una cruïlla radical: organitzar-se sobre la base del model de l'estat-nació o perir. Una nació es defineix, així doncs, per la pertinença comuna a una Alta Cultura compartida. Al seu torn, el nacionalisme es defineix «primàriament com un principi segons el qual la unitat política i la nacional han de ser congruents».¹ Ara bé, ¿ fins on ha d'arribar aquesta congruència?

Em propose de debatre ací l'argumentació de Gellner, afirmant en canvi que l'homogeneïtzació nacional no era un esdeveniment predestinat i inherent a l'evolució sociotecnològica. Ben al contrari, sovint ha estat sobrer i inútil. Més aviat fou inevitable per causa dels qui volien que ho fos. Fou conseqüència d'un joc de poder, al centre del qual hi havia elits polítiques i l'estat. Per tal de defensar-se del projecte estatal hegemònic, les nacions sense estat hagueren d'organitzar-se sobre la base del mateix principi que l'estat-nació victoriós, raó per la qual hagueren de fer-se nacionalistes.

Daniele Conversi és professor de Ciència Política a la Lincoln University (Regne Unit). Ha publicat un gran nombre de treballs sobre etnicitat i nacionalisme i, entre altres, els llibres *The Basques, the Catalans, and Spain: Alternative Routes to Nationalist Mobilization* (University of Nevada Press, 1997) i *La desintegració de Iugoslàvia* (Afers-Universitat de València, 2000).

IGUALITARISME

El principi subjacent a aquesta mutació és l'*igualitarisme*, que fa de la divisió cultural del treball una impossibilitat pràctica. Més aviat, la mobilitat de masses i el desarrelament dels camperols –l'expulsió dels pagesos de les àrees rurals– produí un nou monstre cultural, l'«home modular», perfectament substituïble i disposat a esdevenir part dels emergents exèrcits forçats de l'industrialisme. Aquesta forma d'allistament forçat és més que una metàfora, per tal com els homes es veien obligats a inserir-se en el nou «ordre del món» sense possibilitat d'oposar-s'hi. Ara: la coerció necessita sempre un mínim de consens per a reeixir en l'assoliment dels seus fins. Aquest consens el forneix la invenció de la nació. El nacionalisme no sols acompanya la modernitat i el desarrelament, també en forneix la màxima racionalització, el més alt principi de legitimació.

Una societat moderna es basa en principis igualitaris. No és simplement que les desigualtats formals o paleses no puguin ja ser «oficialment» tolerades en una societat moderna (com a mínim, *no* en l'àmbit polític), sinó que que, a més, les diferències ètniques o d'un altre tipus s'hi troben revestides amb una significació d'un caràcter negatiu sense precedents. Mentre que la societat agrària recolzava en una divisió vertical absoluta entre una classe alta minúscula i una majoria de desposseïts, amb l'adveniment de l'industrialisme la igualtat esdevé el principi dominant i tot el canvi social s'orienta en aquesta direcció. En conseqüència, el nacionalisme és primàriament un tomb cap a un igualitarisme total (i eventualment totalitari): el seu atractiu interclassista és molt

revelador d'aquesta tendència. Hom pot sintetitzar aquesta lògica abassegadora en l'equació següent: modernitat = industrialisme = dislocació massiva = homogeneïtzació = nacionalisme. L'*ethos* que fonamenta aquest conjunt d'equivalències causals és l'igualitarisme. «La societat moderna té una tendència inherent a implantar dosis molt equitatives d'igualtat quant a l'estil de vida».²

Podem preguntar-nos, de tota manera, per què l'igualitarisme i la homogeneïtzació van de la mà. ¿No hauria estat possible d'assolir l'igualitarisme bo i respectant la diversitat cultural i ètnica? Gellner sembla creure que aquesta possibilitat esdevingué inviable per la pressió de la demanda industrial de força de treball immediatament intercanviable i, doncs, uniforme. Més endavant veurem que l'exèrcit fou l'exemple prototípic d'aquesta força de treball estandarditzada. D'alguna manera Gellner reifica les necessitats de la indústria i hi veu la força primària que alena rere l'ascens de la nació i el nacionalisme, i també rere totes les formes de dislocació massiva que travessen la modernitat. Hi ha ací un tret de fatalisme, i també una propensió cap a enfocaments monocausals. Allò que Gellner no aconsegueix tampoc d'explicar són els efectes perversos i els excessos promoguts per aquesta demanda en el sentit d'una destrucció exorbitant i autonegadora de la diversitat cultural i, doncs, la seua irracionalitat última. ¿Fins a quin punt fou racional tot plegat? Si la homogeneïtzació és equivalent a racionalitat en aquest sentit, aleshores ¿no hi hauria motius per a veure-hi, en la neteja ètnica o en l'Holocaust, per dir-ho així, la quintaessència de la racionalitat i la modernitat?

Gran part de les respostes a aquests interrogants es troben a un assaig altament polèmic de Gellner en forma d'un comentari bibliogràfic a propòsit de Hannah Arendt (1906-1975).³ Ací Gellner reconeix, a partir de l'experiència apocalíptica de la ciutat bàltica de Königsberg, que la modernitat fou una força radicalment destructiva. La ciutat on van nèixer l'universalista alemany Immanuel Kant (1724-1804) i el jueu assimilacionista Moses Mendelssohn (1729-1796) és la ciutat que contemplà la destrucció radical i l'eliminació tant dels alemanys com dels jueus en dues onades successives de «modernització». Königsberg fou anihilada i el seu lloc fou ocupat per una plaça militar avançada russa anomenada Kaliningrad. Res no en va restar dels habitants originals, del seu passat, de la seua cultura. Aquest destí de cataclisme no fou privatiu de Königsberg. Més aviat, el compartí amb un gran nombre de ciutats d'Europa central i oriental on toparen versions oposades del relat il·lustrat. Aquest trauma total i sense precedents havia de produir indefectiblement conseqüències de llarg abast i a llarg termini, així com tota una sèrie d'efectes retardats i inevitables. Però Königsberg, ciutat mare d'aquests dos propagadors dels ideals de la Il·lustració, i també de Hannah Arendt, pot ser considerada així mateix com el símbol terrible i el cementeri final d'aquells mateixos ideals il·lustrats. Gellner, tanmateix, tendeix a fixar-se en la reacció a la Il·lustració, bàsicament en el romanticisme, com a causa primera de la tragèdia alemanya.

El problema essencial de Gellner rau en la confusió entre igualtat i homogeneïtzació. Amb «igualitarisme» fa referència a l'estructura, mentre que amb «homoge-

neïtat» fa referència a la cultura. Tanmateix, no s'està d'assenyalar que, amb la modernitat, «la cultura substitueix les estructures».⁴ Dit d'una altra manera, l'homogeneïtzació massiva substitueix l'estratificació social. Amb això volia significar que una cultura homogènia uniforme esdevé el ciment d'una nova societat en la qual ja no són acceptables les divisions de la jerarquia premoderna. És una mica com comparar taronges i pomes. Les divisions de jerarquia ja no són tolerables perquè han deixat de ser funcionals a l'ordre social. Acceptem per un moment que la modernitat necessita del nacionalisme i a l'inrevés. La qüestió que es planteja tot seguit és: ¿en tenen necessitat, l'una o l'altre, de l'homogeneïtzació? I si així fos, fins a quin punt? La veritat és que el nacionalisme no té a veure unívocament amb l'homogeneïtzació (ni amb cap temptativa d'homogeneïtzar). Hi ha tot un seguit d'estudiosos que no hi veuen cap lligam necessari. Un munt de casos en què la modernitat s'ha esdevingut en absència d'una homogeneïtzació sobreposada suggereix la possibilitat d'un ordre modern que subsisteix i existeix sense el prim adherent que forneix la uniformitat cultural. De més a més, sovint aquesta mena de ciment funciona com un estrat superficial que amaga realitats persistents inserides en els mites i la memòria de caire ètnic.⁵ L'assimilació no condueix a la integració. I la «unitat dins la diferència» ha aportat, tot sovint, una solució molt més viable. Em sembla que, a l'igual que el nacionalisme, l'igualitarisme és la retòrica que subjau al sistema. El fossat entre classes que s'obre com a conseqüència de l'industrialisme en la fase primerenca pot no ser tolerable en una segona fase, però és un

tret característic de tot el procés d'industrialització.

LLENGUA

L'única forma d'estandardització que exigeix, racionalment, una societat moderna és lingüística. Això es deu al fet que la llengua és bàsicament una eina, abans que esdevingués, arribat el cas, objecte de devoció política de masses. Per això hom ha refusat tradicionalment el bilingüisme administratiu al·legant que és impracticable. Si puc fer servir una metàfora pragmaticomecanicista, diria que per fer rutllar un motor només cal combustible d'una sola classe. Si en fem servir de dues classes, pot passar que la màquina s'espantille o fins i tot que explote. Aquesta era, si més no, la justificació que hom adduïa a favor del monolingüisme induït a través de l'estat.

La politització i «sentimentalització» de la llengua és un fenomen específicament modern.⁶ Certament, Gian Battista Vico (1668-1744) ja va preveure el valor no-instrumental de la llengua, com altres ho havien fet abans que ell.⁷ Tanmateix, quant a això, l'exemple únic de Suïssa (i uns quants casos més recents) demostra que l'homogeneïtat lingüística no és cap prerequisite de la modernitat, ni del nacionalisme. Però el cas de Suïssa (i uns quants més) és notori perquè es troba totalment absent de les conjeitures de Gellner.⁸ L'enfocament gellnerià, en canvi, és decisivament «glotocèntric»: «La llengua és l'eina de treball pels intel·lectuals humanistes, però és molt més que això. La llengua és, com va veure Vico, més que una eina de cultura, és cultura. ¿Qui, que

no hagués sentit parlar de l'amor, amaria?, preguntava La Rochefoucauld».⁹ Així, Gellner segueix la tradició txeca, potser eslava i, en general, oriental (incloent-hi l'alemanya), d'identificar llengua i nació. D'altra banda, probablement Gellner estigué influït, els seus anys d'estudiant a Oxford, per la reconsideració de Vico i Johann Gottfried Herder (1744-1803) per Isaiah Berlin.¹⁰

Quan parla de cultura Gellner fa referència, gairebé exclusivament, a la llengua. Per a ser precisos, fa servir el concepte de *High Culture*. Què és això? És una cultura escrita, impersonal, no contextual, susceptible de ser imposada homogèniament al conjunt de la població a través d'un sistema educatiu uniforme. S'hi tracta d'una «cultura de jardí», cultivada, diferent del que en seria el terme oposat, «salvatge».¹¹ Es basa en un codi elaborat i en un personal especialitzat i institucions d'aprenentatge. Ha de ser abstracta, compartida i normativa.¹² En altres paraules, lligada a normes i vehicle de normes. Ha de considerar-se a si mateixa ensems «el model del comportament humà»¹³ i ha de ser «medi i instrument d'un sistema industrial viable» conformat per destreses formals i «articulat en un llenguatge definit».¹⁴

L'elecció d'aquest terme, ¿indica alguna mena de conformitat amb els supòsits elitistes dels constructors de nacions? ¿Menysprea Gellner la pluralitat de cultures locals i rurals? ¿Assumeix el compromís modernitzador nacionalista i voldria substituir-les per una cultura de masses «purificada», plana, uniforme? Finalment, ¿no se n'adona, Gellner, de l'ús potencialment valoratiu del concepte d'Alta Cultura? No és aquest el cas: fóra una actitud paradoxal

en un antropòleg òbviament ben assabentat de les moltes definicions de cultura existents, de les quals aquesta, l'Alta Cultura, tan sols n'és la forma més visible, formalitzada i oficial. L'ús que fa Gellner del terme Alta Cultura no és valoratiu ni programàtic, puix que el fa servir només per a descriure un fet i retratar un esdeveniment que fa època. Gellner no sols és totalment conscient de les possibilitats més àmplies de definició de la cultura, sinó que és autor d'estudis de gran vàlua sobre la força i el significat de la tradició popular i ha analitzat les relacions entre l'escripturalisme o Alta Cultura i la cultura dels pagesos analfabets, especialment en les seues obres sobre l'islam.¹⁵ Tot i que Gellner no cau gairebé mai en un instrumentalisme «vulgar», el cas és que la cultura constitueix, òbviament, un mecanisme obligatori per a les elits polítiques modernes. Tot això condueix al sorgiment de l'*home modular*, «capaç de dur a terme tasques molt diversificades en el mateix idioma cultural general».¹⁶

L'experiència hongaresa bé pot servir d'exemple pel que fa a totes aquestes tendències. Tots els grans dirigents nacionalistes, els intel·lectuals i els artistes i, evidentment, els poetes, de Lajos Kossuth (1802-1894) a Sándor Petöfi (1823-1849), insistien en la centralitat de la llengua com a quintaessència de l'hongaritat.¹⁷ En conseqüència, quan el credo nacionalista s'estengué entre les masses, ningú no podia sostreure's a la pressió constant i quotidiana a favor de la magiarització.¹⁸ Des d'aleshores, tots els no hongaresoparlants eren vistos amb recel, i eren marginats o, si de cas, assimilats. Això menà a una situació d'«entrada» *versus* «eixida». L'«entrada» volia dir assimilació,

en absència de la qual l'única altra alternativa possible hi era l'«eixida». La majoria dels habitants d'Hongria foren, doncs, magiaritzats, i esdevingueren estrictament monolingües. Els esforços nacionalistes foren certament agosarats a l'hora de transformar Hongria en una nació europea «com cal». Els bulevards de Budapest imitaven sense recança els Camps Elisis de París i el Palau Kossuth, seu del Parlament, fou concebut com una rèplica massa evident de Westminster. Tot això es va fer en nom de l'essència vertadera de la nació, que era òbviament un projecte modernista, etnicista i exclusivista. El mateix destí havien de tenir Berlín i moltes altres capitals d'Europa oriental. Les avingudes de tipus francès i la planificació urbana «racional» evocaven bastant més la *grandeur* jacobina que no qualsevol recialla de cultura *folk*. A l'est, les capitals recentment «nacionalitzades», així com la resta de grans ciutats, foren reconstruïdes segons el model de París, de Londres i àdhuc de Viena. Molt rarament, si és que n'hi hagué cap cas, foren projectades sobre la base de les Ruritànies indígenes. D'Ankara a Moscou, d'Istambul a Madrid, hom tombà barris sencers de les ciutats velles, sovint els més genuïns, autòctons, producte d'una evolució endògena, i foren substituïts per models importats, designats tot seguit com a «nacionals» i que assumiren *ipso facto* un caràcter «nacional». Molts artistes i estudiosos, com Béla Bartók (1881-1945), consagraren la seua vida a la preservació d'aspectes seleccionats de la cultura hongaresa. De fet, n'estaven fent temes pròpiament europeus, l'impacte popular dels quals és força discutible.¹⁹ Bartók, realment, transformà la música popular en música de cambra, adaptant *czards* i

horas per a orquestra, quartets de corda, solos de piano, música escènica, sonates de violí, cors a capella i una òpera. Fou tot plegat un intent remarcable de traduir la baixa en Alta Cultura, fent-la agradable, si no fàcil de pair, per als públics d'Europa. La sinceritat de les intencions de Bartók és inqüestionable i ell mateix no va dubtar de vegades a abillar-se amb el vestit «nacional».²⁰ Però el modernisme lingüístic superà amb escreix tots aquests somnis. La llengua, el bastió de la nacionalitat, no sols resistia, sinó que fou virtualment imposada a tota la població a través de l'assimilació radical ordenada des del seu si.²¹ Al mateix temps, la major part de la resta de trets propis de la cultura popular foren, simplement, foragitats del mapa de l'hongaritat quintaessencial. Tot això dóna prova de la superficialitat i la misèria del nacionalisme lingüístic quan empenta la gent cap a la província grisa de l'homogeneïtat.

HOMOGENEÏTAT, AUTODESTRUCCIÓ I GUERRA

Considerarem ara de quina manera el totalitarisme, la guerra i el bel·licisme esdevingueren el corol·lari final, el producte, d'aquesta mena de propensió homogeneïtzadora. Gellner al·ludeix a aquesta possibilitat amb la seua divisió de l'impuls nacionalista en quatre zones de temps, seguint quatre etapes.²² Tanmateix, no anà gaire enllà.

Hem esmentat adès el sorgiment de l'*home modular* com a producte final de la industrialització. Però, ¿per ventura no ens recorda el soldat perfecte aquesta descripció dels *homunculi* massivament produïts? No hi ha res de més estandarditzat i

homogeneïtzat que l'exèrcit modern basat en la conscripció. De fet, es podria al·ludir al pas de l'edat mitjana a la modernitat metafòricament com la transició de la xurma de l'*Armata Brancaleone* a les Waffen SS i a les tropes d'assalt alemanyes.

A més, l'objectiu de l'homogeneïtzació és el control social i individual: si es pot homogeneïtzar tota una població, és més fàcil suprimir-la, contenir-la i dominar-la, perquè els elements revoltats o dissidents són mantinguts a ratlla o simplement se'ls fa fora. Allò que fa quallar la més gran maquinària de mort de la història, o sia, l'estat modern, és, d'alguna manera, la imposició des de dalt d'una cultura comuna i no tant el sorgiment espontani i inevitable d'aquesta com a resultat de la modernitat.²³ Tant el socialisme com el nacionalisme eren, de fet, ideologies centrades en l'estat. L'una i l'altra derivaven sobretot del hegelianisme i de la idolatria de Hegel envers l'estat. Mentre que la pluralitat cultural inclou i protegeix la individualitat, l'estandardització massiva dels comportaments l'anihila. Els individus homogeneïtzats, substituïbles i desproveïts de la seua individualitat, estan llestos per a ser sacrificats per a qualsevol propòsit.

De fet, si es considera la pulsio cap a l'homogeneïtat cultural total, i doncs cap a la depuració ètnica i racial, com un tret bàsic de la modernitat, aleshores l'oceà que separa 1789 (o 1848) de la *Kristallnacht* pot ben bé no ser més que un rierol. Una vegada els éssers humans esdevenen aptes per a l'Alta Cultura estandarditzada i homogènia, com a massa uniforme i intercanviable, el pas que cal fer per a transformar-los en carn de canó barata per als nous exèrcits basats en el servei

obligatori és absolutament petit. És el pas que es féu amb la *levée en masse* de la Revolució francesa l'agost de 1793. La reintroducció del servei d'armes obligatori pels nazis el 1935 és inconcebible sense la insistència prèvia en la unitat de sang, llengua i destí del *Volk* alemany en procés d'homogeneïtzació. L'ascens del «subjecte» uniforme, assimilat i desarrelat preparà directament el camí cap a totes les grans tragèdies generades pels homes en aquest segle.²⁴ Roman Szporluk remarca, amb raó, que «el sistema [de Gellner], la seua gran visió de la transformació científica i industrial global, no deixa lloc a la possibilitat d'Auschwitz, ni del Gulag, i no pretén de tenir cap explicació *ex post* d'aquesta mena de fets».²⁵

No cal dir que el que s'acaba d'exposar és vàlid també per al nacionalisme i la globalització. Per descomptat, un món globalitzat de mutants homogeneïtzats i replicants intercanviables seria un món llest per a establir-hi un control global.

La relació entre nacionalisme i feixisme ha estat explorada per molts autors. El feixisme ha estat considerat sovint una forma totalitària del nacionalisme. Mentre que molts estudiosos coincideixen en què tots dos comparteixen força més coses que la mera simbologia,²⁶ d'altres subratllen la necessitat de distingir entre l'un i l'altre.²⁷ Jo m'incline, més aviat, a veure el feixisme i el nazisme com a manifestacions específiques del nacionalisme modern. Alhora, tots dos poden ser considerats com a productes de la Il·lustració. Aquest és un llegat que comparteixen amb el socialisme i el comunisme. Ernst Cassirer (1874-1945) afirmava que els dos grans brots de la Il·lustració s'enfrontaren a Stalingrad.²⁸ L'Escola de Frankfurt, per la seua banda,

ha destacat com el projecte il·lustrat pot ser considerat, en darrer terme, responsable de les cambres de gas. Max Horkheimer (1895-1973) afirmava que calia buscar les arrels del totalitarisme, particularment del nazisme, en l'«ordre generat en 1789».²⁹ Com Hannah Arendt, Zygmunt Bauman ha assenyalat també l'associació que hi ha entre la modernitat i la major tragèdia ètnica de la nostra època, l'Holocaust.³⁰ Tant si identifiquem enterament la modernitat amb l'esfera filosòfica (la Il·lustració), la política (la Revolució francesa), l'econòmica (l'ascens de la burgesia), la científica (el darwinisme) o la tecnològica (la revolució industrial), podem trobar cadascuna d'aquestes ben representada pel nazisme. Aquest, de fet, és impensable sense o al marge de la modernitat i pot ser considerat com l'etapa culminant de cadascuna d'aquestes esferes. El nazisme tenia molt a veure amb l'embranchida del centralisme i la idolatria de l'estat d'inspiració jacobina, amb la protecció dels interessos burgesos, amb la difusió de la lògica de la supervivència dels més aptes, i amb la industrialització massiva. Quant a l'esfera politicofilosòfica, tots els pares fundadors del nacionalisme alemany (de Johann Gottlieb Fichte en avant) foren de joves jacobins fanàtics i, doncs, importadors fervents dels ideals revolucionaris francesos.

Aquestes reflexions tan importants no fan gairebé acte de presència als escrits de Gellner, tret de poques excepcions. Per exemple, al breu assaig sobre Hannah Arendt sembla mostrar-se d'acord amb Cassirer en què l'eliminació dels jueus i d'altres minories fou «producte de dos moviments i sistemes polítics que eren, sense embuts, fruits directes o per reacció

de la Il·lustració mateixa...».³¹ Però en un altre paràgraf Gellner afirma que fou la reacció contra la Il·lustració, més que no pas aquesta, allò que menà a les cambres de gas. Això contradiu tota l'explicació gellneriana del sorgiment de les nacions i el nacionalisme com a forces estructurals inevitables i independents de l'impacte de les idees. Quan afirma que les idees romàntiques foren, d'alguna manera, responsables del sorgiment del nazisme, s'aparta de la seua pròpia teoria funcionalista del nacionalisme, la nega. Una eixida possible és de considerar el nazisme com un fenomen que no té res a veure amb el nacionalisme i que, per alguna força misteriosa, estava lligat més a les idees que al canvi estructural. Però sabem que aquest no era precisament el cas, perquè Gellner considerava el nazisme com el quart i culminant estadi de l'expansió nacionalista. D'aquest en deia «l'època de la neteja ètnica» i la «guerra total», que seguia l'estadi del «nacionalisme triomfant i autodestructiu» de l'època entre 1918 i l'adveniment de Hitler i Stalin.³²

D'altra banda, Gellner és un bon exponent de l'enfocament *homeostàtic* en les ciències socials, és a dir, la visió que contempla el canvi social com a reacció davant esdeveniments específics.³³ Segons aquest diagnòstic el nacionalisme és una reacció societal, gairebé orgànica, davant l'adveniment de la modernitat i l'estat. En conseqüència, és del tot coherent i congruent de veure el nazisme com una *reacció* a la Il·lustració. El problema, no gens irrellevant, hi és que així Gellner capitula davant enfocaments generats per la història de les idees.

El segle xx pot ser descrit amb precisió com el segle de les guerres massives i del

genocidi. Mai abans les matances en massa s'havien produït en una escala tan vasta i en períodes tan breus. La modernitat ha covat tota mena de canvis, incloent-hi alteracions abruptes i catastròfiques de la situació de la humanitat. Alguns hi han vist el resultat de la disponibilitat de la tecnologia de la destrucció massiva, més que no dels mals de la modernitat *per se*. D'altres han destacat que hom pot detectar les arrels de la perversitat en la idea mateixa de la modernitat, o potser d'una versió maldestra d'aquesta, com diria Gellner. Aquest ha estat, sens dubte, el segle de l'homogeneïtzació cultural i de la destrucció de cultures locals, i també de l'entorn natural. Alhora, ha estat l'època del nacionalisme. És doncs sorprenent que, fins ara, hom no haja indagat en l'existència de correlacions sistemàtiques entre totes tres coses. El filòsof social de la homogeneïtat cultural i del nacionalisme per antonomàsia, Ernest Gellner, va fugir d'estudi davant aquesta comesa acadèmica.

¿Quin és el judici global de Gellner quant a la modernitat *per se*? La modernitat no és vista ni com un mal ni com un bé intrínsec, sinó com *la* condició humana present, en la qual tots hi estem embolicats, implicats i immersos. Qualsevol intent de fugir d'aquesta implicació és fútil. La modernitat és vista com un esdeveniment i prou, que depassa el control humà, tot i que és producte d'accions humanes. Així, doncs, Gellner no era un *aficionado* de la modernitat. Si Gellner no era un boig (*mad*) de la modernitat, en canvi MAD era la seua caracterització i certesa quant a la *Mutually Assured Destruction* (Destrució Mútuament Assegurada) que havia deparat la tecnologia, la més moder-

na de les condicions modernes.³⁴ La proliferació d'armes nuclears durant la Guerra Freda i, posteriorment, l'expansió als països del Tercer Món, feien de tot el planeta un lloc perillós. Gellner veia també la modernitat com a generadora de tota mena de contradiccions. Com Karl Popper, criticava els excessos del lliure mercat. Al·ludint al risc imminent de catàstrofe ecològica, afirmava que les forces del mercat lliure i sense traves només podien accelerar el desastre final de la humanitat.

MULTICULTURALISME

En aquest punt cal subratllar la relació que hi ha entre la pluralitat cultural, la fragmentació sociopolítica i la guerra exterior. Sens dubte, la *fragmentació* sociopolítica implica inestabilitat i aquesta invita a l'autocràcia. El problema amb el nacionalisme del corrent principal és que identifica fragmentació amb pluralisme sociopolític i, notablement, amb *pluralisme* cultural. Les societats plurals són considerades invariablement fragmentades i, doncs, més difícils de governar. Com veurem, aquesta fou la major inexactitud i equivocació de Stuart Mill. Si no hi ha instruments o esforços per construir consens, el pluralisme cultural i la fragmentació sociopolítica poden, certament, encavalcarse. Ara bé, el consens pot ser assolit amb o sense pluralitat cultural (tot i que, generalment no en situacions de fragmentació sociopolítica).

Un altre problema rau en la confusió entre pluralisme *sociopolític* i pluralisme *cultural*.³⁵ Però s'hi tracta de fenòmens molt diferents. Pot haver-hi unitat política al si d'una societat altament plural.

D'aquesta manera, l'economista colonial John S. Furnivall considerava una «societat plural» aquella en què «la gent sols es troba al mercat».³⁶ M. G. Smith, per la seua banda, seguia per aquest mateix camí quan parlava del Carib com una societat en què grups culturalment diversos «es barregen però no es combinen».³⁷ En aquest tipus de societat, l'equilibri es manté per un mercat de treball fraccionat en què els individus són ubicats en nínxols econòmics específics que poden ser utilitzats per a preservar la seua cultura, mentre que un únic grup ètnic domina políticament. Frederick Barth destacava també les múltiples maneres en què els grups poden coexistir i acomodar-se a estructures sociopolítiques sobreposades alhora que mantenen la seua especificitat diferencial i els límits que els separen dels altres.³⁸

Els imperis són exemples clàssics de la situació en què un grup, sovint una minoria, domina tot permetent l'expressió d'un ampli ventall de diversitat cultural.³⁹ La coerció és sovint sobrerera en aquestes circumstàncies, per bé que l'aplicació de la llei ha de servir de coherència i ha de ser permanent. Una situació semblant apareix a les societats d'immigració, no pàtries originàries, contemporànies, caracteritzades pel moviment internacional de treballadors i comerciants. Antropòlegs socials com Bronislaw Malinowski (1884-1942) han assenyalat precisament que el mètode de govern britànic, basat en l'autonomia relativa (*Indirect Rule*), era una garantia de pau i estabilitat justament perquè tolerava la diversitat. Al seu darrer escrit, *Freedom and Civilization* (1944), Malinowski s'adheria al llegat centreeuropeu d'«autonomia cultural» com un intent (mai no aplicat plenament) de reconèixer i protegir les

diferències culturals al si de l'ordre polític existent. Això no era simplement una forma elegant de refusar tant el nacionalisme com el cosmopolitisme. El mateix Gellner «redescobria» al seu llibre pòstum el darrer escrit de Malinowski i afirmava que contenia idees que podien ser de gran valor per als polítics d'àrees afligides pel conflicte ètnic.⁴⁰

És del tot possible postular l'existència de societats on «la gent sols es troba al mercat», com deia Furnivall. Aquesta és la mena de societat que, de fet, ha prevalgut al llarg de tota la història humana abans de l'adveniment del nacionalisme homogeneïtzador. Cal que ens preguntem, doncs, perquè s'ha produït, de la Il·lustració i la Revolució francesa ençà, si més no, aquesta urgència sobrada de crear entitats homogènies en les quals l'estat i la nació han de coincidir per tal que no col·lisionen. Aquesta actitud fou assumida per demòcrates liberals i passà a les teories polítiques i sociològiques. Més endavant veurem la posició de John Stuart Mill sobre aquesta qüestió. En sociologia, corrents modernistes com l'Escola de Chicago (que estudiava les relacions racials), han argumentat clàssicament que quan grups diferents es troben, automàticament hi sorgeix la competició. Això mena a un cicle inevitable de competició, ajust i assimilació que anuncia l'erosió i eliminació de les diferències culturals. Tanmateix, la major part de les observacions de Robert Park i els seus col·legues es referien a societats d'immigració i, particularment, als Estats Units.

Cap imperi multicultural està predeterminat *ipso facto* a caure. Els imperis cauen, però no perquè siguin multinacionals. Per exemple, el mite segons el qual l'imperi

dels Habsburg estava *destinat* a la desintegració per influx dels nacionalismes insatsfets que contenia és deutor, en gran part, de la propaganda nacionalista, sovint represa pels estudiosos i acadèmics internacionals. En contrast amb això, François Fretjõ ha sostingut que caldria considerar com una causa molt més probable de la seua desintegració una conspiració internacional antihabsburguiana en suport dels nacionalismes abocats a una depuració ètnica.⁴¹ No hi ha cap mecanisme inevitable i prefigurat de desintegració de les entitats polítiques multiètniques, incloent-hi els imperis dels Romanov i otomà.

Contràriament, el multiculturalisme ha estat la situació normal al llarg de la història de la humanitat, sense que ni tan sols fos necessari de formular o fer servir un concepte com aquest. Si més no, fou així abans de l'adveniment de les dues forces més poderoses de destrucció de nacions: el nacionalisme i la globalització. Com reconeixia Gellner, totes les entitats polítiques antigues eren culturalment i ètnicament plurals. L'Antiguitat, i particularment la Roma antiga, ha estat designada abusivament per nacionalistes de tota mena com a «marc» de referència «cívica» per a la moderna construcció de la nació. Però la realitat original no s'ajusta gaire a l'ideal *post facto*. Roma era una *polis* multiètnica en la qual podien arrelar totes les formes culturals, i particularment religioses, per bé que sotmeses esporàdicament a episodis de repressió estatal. Els cultes mistèrics, com ara els cultes de Bacus i Dionís, es desenvoluparen al costat dels apol·linis i d'altres tendències més castigades.⁴² Les creences greco-orientals florien a la vora de tot un ventall de «denominacions» ro-

mano-occidentals.⁴³ El culte de Bacus es difongué a Itàlia a l'entorn del segle II aC fins que fou esclafat per les autoritats el 186 aC, tot i que no se n'aconseguí l'erradicació.⁴⁴ Una gran quantitat de creences, sectes i ritus «importats» proliferaven a la ciutat, com el culte d'Isis, procedent d'Egipte, o el mitraisme, procedent d'Índia i Pèrsia, via Àsia Menor.⁴⁵ El pretès caràcter «cívic» de l'antiga *polis* romana reia, en realitat, en el seu caràcter multiètnic i multireligiós, fins que el darrer fou desmantellat amb l'adveniment del cristianisme.

En els seus darrers escrits Gellner avançava algunes tímides prescripcions en la possible direcció del multiculturalisme.⁴⁶ No obstant, el seu consell tenia a veure només amb l'esfera cultural, no mai amb la política. En paraules de John Hall, «l'esperança [de Gellner] que es permetés la florida de les cultures diferenciades no minvava la seua insistència en què el poder havia de romandre políticament centralitzat».⁴⁷ En aquest punt Gellner era un exponent del llegat habsburguà d'autonomia cultural, que evocava, alhora que es mirava amb simpatia també el sistema otomà dels *millet*. Però Gellner no esmenta les obres d'Otto Bauer i dels austromarxistes, potser perquè pertanyien a un camp antagonista (el socialista). A les seues notes, ràpides i superficials, sobre Hannah Arendt sembla no adonar-se del llegat marxista d'aquesta, i tampoc del paralelisme existent amb l'enfocament de Bauer. El programa d'autonomia cultural dels austromarxistes podia haver estat més fecund a l'hora de formular els seus preceptes que els punts de vista de Malinowski, però aquest darrer s'ajustava més i millor que aquells a la visió general i a l'horitzó disciplinar de Gellner.

Els sentiments parells de Gellner per Malinowski i Masaryk tenen relació amb aquesta visió. Thomas Masaryk (1850-1937) fou el «filòsof-rei» txec que virà dels valors cristians a l'universalisme racional i finalment al nacionalisme.⁴⁸ Tant Masaryk com Malinowski reflecteixen la fusió entre nacionalisme i cosmopolitisme.⁴⁹ Ambdós promovien una democràcia «amb contingut», més que no com a pur marc formal. Però Masaryk era, per damunt de tot, un patriota txec que el 1918 conduí la seua nació a la victòria enfront dels Habsburg. Tanmateix, l'opinió de Gellner sobre Masaryk sembla sobretot positiva, favorable, i destacava que l'impuls moral de Masaryk, que el menava a redescobrir un passat hussita protodemocràtic per a la nació txeca, «no era un nacionalisme unilateral, que miràs exclusivament cap endins. Més aviat era el contrari».⁵⁰ Bé podria ser que aquesta fos una altra contradicció del pensament gellnerià, tot i que menor.

L'estat no apareix destacat en les explicacions de Gellner. Tampoc en les prescripcions que proposa. L'estat, millor no el toquem. En un altre cas, podria esclatar com una capsula de Pandora. El nacionalisme perifèric és necessàriament perillós i dolent, particularment en el seu vessant orientat a l'estat. Per tant, el sistema d'autonomia cultural que propugna Gellner no toca el nivell polític. No contempla la possibilitat de coexistència de formes superposades de govern, més enllà de la simple autonomia cultural, al si d'una única entitat política. Ara bé, ¿no oblida aquest enfocament les tendències actuals de globalització? Unes tendències que inclouen, cada vegada més, la possibilitat de múltiples nivells de govern dintre d'un únic estat, la qual cosa era anate-

ma per als constructors d'estats al llarg de la major part del segle XX. Com diu Daniel Elazar: «l'existència de més d'un govern en el mateix territori és un fenomen cada cop més comú,... [i reflecteix] les creixents limitacions de la sobirania estatal al segle XX».⁵¹

En això Gellner seguia un manament kantianista. La visió negativa que Kant tenia de l'estat el menava a plantejar-se un sistema de cooperació universal. Tanmateix, l'explicació del nacionalisme que proposa Gellner no deixa de tenir en compte, i centralment, l'estat, per tal com el veu com l'única instància capaç de garantir la protecció a una Alta Cultura. En conseqüència, hi ha una contradicció substancial entre les prescripcions i les interpretacions de Gellner.

John Stuart Mill (1806-1873) afirmava el 1861 que «és en general una condició necessària de les institucions lliures que les fronteres del govern siguin coincidents amb les de la nacionalitat».⁵² Walker Connor observava amb encert que les consideracions de Stuart Mill «responien a la seua por al govern despòtic, puix que pensava que una població multinacional podia facilitar l'autoritarisme, en aplanar el camí a la tècnica de dividir i vèncer usada pels governs».⁵³ Dit d'una altra manera, l'existència de poblacions diferenciades al si d'un estat donaria peu a rivalitats mútues i això permetria a l'estat de concentrar el poder per mitjans no democràtics. Sabem ben bé *a posteriori* que històricament ha passat a l'inrevès: la fragmentació interna ha estat, de fet, negativa per a la democràcia, però no perquè generés com a tal constriccions autoimposades, sinó més aviat perquè l'estat central ha utilitzat precisament l'amenaça de la

fragmentació com una excusa per a fer valer la seua autoritat sense miraments. En comptes de recórrer a «la tècnica de dividir i vèncer», els règims autoritaris i totalitaris simplement centralitzaven el poder a les seues mans. I ho feien normalment invocant l'amenaça per a la sagrada unitat de la pàtria que representaven justament aquelles tendències divisives, separatistes o anàrquiques.

Lord Acton (1843-1902) posava de manifest l'errada de Mill tot argumentant justament el contrari: «que l'autoritarisme el facilita, en realitat, l'homogeneïtat».⁵⁴ Acton tenia raó. Hi ha molts casos en què poblacions homogènies no sofreixen el jou de l'autoritarisme, però l'homogeneïtzació implica l'erosió de les diferències culturals i, per tant, les poblacions no es familiaritzen amb la diversitat. Més encara: s'hi troben incòmodes. Els individus acostumats al contacte exclusiu amb una única varietat d'humanitat al llarg de tota la vida tendeixen a ser exclusivistes. Tendeixen a ser molt més intolerants envers qualsevol forma de diversitat (cultural, biològica, social, ideològica, ambiental). En un entorn homogeneïtzat la sospita i la inseguretat substitueixen l'interès i l'atracció. El contacte constant entre cultures diferents, i no amb una única cultura dominant, és allò que fa les persones tolerants envers les diferències en general, incloent-hi les diferències d'opinió, i per tant els fa resistents a la dictadura. Dit altrament: la democràcia i la diferenciació són indistingibles. De la mateixa manera, el totalitarisme i l'homogeneïtzació són una i la mateixa cosa. Si això és cert, se'n segueix que la preservació de les cultures diferenciades és un element fonamental tant per a la pau mundial com per a la democràcia.

Will Kymlicka ha afirmat que «la suposada necessitat d'una identitat nacional comuna... ha estat reiteradament formulada en la tradició liberal».⁵⁵ Al segle XIX, «l'exigència d'una identitat nacional comuna estigué sovint lligada a la denigració etnocèntrica dels grups nacionals més petits».⁵⁶

La idea de Mill segons la qual les entitats polítiques internament heterogènies són també intrinsecament inestables pot ser vera fins a cert punt, i no en el sentit que Mill li donava. Si és vera, ho és en la forma d'una profecia que s'autocompleix: la inestabilitat i el conflicte prevalen perquè el principi de Mill pot ser invocat per l'estat central per a llançar-se a la repressió i la coerció. El tirans totalitaris i els autòcrates de tot arreu, de fet, han invocat sempre l'axioma de Mill —que l'heterogeneïtat soscava la «salut de la nació». Ha proveït d'una justificació per a esclafar totes les formes de resistència i oposició, i no sols les de caire ètnic.

La inestabilitat pot ser superada per altres mitjans que no siguin d'aprofundir en la construcció de la nació. Més aviat passa que la temptativa de l'estat central (a hores d'ara substituït pel «lliure mercat») d'homogeneïtzar cultures ha provocat tradicionalment la reacció dels líders locals, mobilitzant les poblacions contra l'estat. La construcció nacional des del centre dona lloc a iniciatives reactives de construcció nacional a la perifèria i contra aquest mateix centre.

Es fa palès així que el problema clau és l'efecte d'homogeneïtzació de l'estat nació, com assenyalen un nombre creixent de científics socials, almenys d'ençà de l'aparició de l'obra de Walker Connor.⁵⁷ Mill no se n'adonà que la recerca de l'ho-

mogeneïtat cultural pot dur, i de fet *dugué*, a una inestabilitat interna i internacional molt més gran. No ha estat l'heterogeneïtat *com a tal* el que ha provocat grans tràngols a la humanitat, sinó el refús d'acceptar-la. Ha estat, justament, la idea que hom pot, més encara, que cal, substituir l'heterogeneïtat per l'homogeneïtat allò que ha provocat les més immenses tragèdies al segle XX. Aquesta recerca de l'homogeneïtat ha menat a un refús de la realitat, bescanviada per un somni fal·laç. Ha promogut la fugida del present com un deure sagrat, alhora que legitimava el futur desitjat amb un passat que hom condemnava. I adesiara esdevenia un fantasiieg impracticable.

Anthony D. Smith ha destacat que les nacions no han de ser necessàriament pures, centralitzades i homogènies. Hi ha casos de nacions amb un fort sentit d'identitat nacional, i que tanmateix són decididament, ferotgement, pluralistes i multiètniques. El cas paradigmàtic n'és Suïssa.⁵⁸

Certament, les formes pures d'estat nació (Portugal, Islàndia) rarament, o no mai, s'han vist embolicades en guerres internes o internacionals. Portugal s'ha mantingut al marge de les grans conflagracions europees d'aquest segle. Mantingué una breu guerra colonial cap al 1974 per tal de mantenir a ratlla les seues colònies africanes rebels, però cal dir que amb ben poca convicció.⁵⁹ La història moderna d'Islàndia s'ha caracteritzat, de manera semblant, per una situació permanent de pau i àdhuc el moviment d'independència reeixí sense ni un sol tret.⁶⁰ En tots dos casos pot dir-se que la clau cal cercar-la en l'estabilitat de les fronteres, a la qual contribuïren la distància geogràfica i l'isola-

ment. L'homogeneïtat pot, o no, haver-hi tingut un paper. De tota manera, la «puresa» (o homogeneïtat) interna no hi va ser producte de cap temptativa de centralització forçada. Més aviat els fou atorgada a aquests països com un llegat històric, per les circumstàncies de la seua evolució i sense conflictes dignes d'esment. Hom pot discutir si en el moment de la independència (1640) Portugal era tan homogeni com se'ns presenta avui. En qualsevol cas, tingué molt de temps per a quallar la seua nacionalitat en absència dels mitjans de nacionalització desplegats normalment pels estats nació moderns. La lusitanitat fou producte del flux històric dels esdeveniments, no la culminació de cap objectiu prefixat i planificat d'homogeneïtzació, ni de cap esforç conscient de construcció nacional. Hom pot dir que es troba a les antípodes del model francès, que maldà per imposar l'homogeneïtat a través de la coerció interna i la guerra externa, amb el suport en tots dos casos d'una dosi modesta de consens revolucionari. Islàndia, en canvi, solidificà la seua especificitat cultural i relativa «homogeneïtat» en relació al continent al llarg de segles d'isolament.⁶¹

Finalment, no seria gens difícil refutar l'argument tot al·ludint a una veritat oposada: el país que segons els estàndards internacionals pot ser considerat el més homogeni, en sentit ètnic, del món, Corea (tant la del Nord com la del Sud), ha estat el camp de batalla de nombroses i tràgiques guerres en aquest segle.⁶² A l'inrevés, el país que, segons els mateixos estàndards, pot ser considerat el més heterogeni del món, Tanzània, ha conegut un govern relativament benigne des de la seua creació (1964) i s'ha mantingut lliure de tensions ètniques –i d'una altra mena– de certa

entitat, si més no en comparació amb la major part de la resta de països africans.⁶³

És cert que, ben sovint, els estats multiètnics i culturalment plurals sotmesos a pressions nacionalitzadores implacables es troben en guerra perpètua. L'exemple arquetípic n'és Iraq d'ençà de l'adveniment del règim militar baasista. Com a creació artificial de les aventures colonials britàniques, Iraq és un estat dividit en tres parts (a grans trets: kurd al nord, xiïta a l'est, sunita al sud i a l'oest). Res no fa pensar que aquests tres components fossen intrínsecament incapaços de conviure. Fou, més aviat, el procés forçat de construcció nacional en nom de l'arabització allò que féu estretir les relacions comunals i allunyar els uns dels altres. Fou l'obsessiva insistència de la ideologia baasista en la unitat allò que produí tant la desunió com el règim totalitari de Sadam Hussein.⁶⁴

Països com ara Iraq no podran, ben probablement, assolir ja el consens intern sense establir formes molt àmplies d'autonomia dels seus components. D'altra banda, atès que els grups estan sovint barrejats, fins i tot una solució com l'autonomia territorial pot, arribat el cas, exacerbar els conflictes. Així doncs, es necessita desesperadament una recepta per a la coexistència. I com que aquesta recepta no ha estat trobada encara per les elits polítiques, la norma hi ha estat de preservar la unitat estatal mitjançant la coerció pura i simple.⁶⁵

Sovint les dictadures, les autocràtiques i les totalitàries, justifiquen el seu accés al poder amb la necessitat de «restaurar» l'ordre i fan bandera de la unitat nacional. Però fins les més blindades són conscients de la inestabilitat inherent i la força limitada d'aquesta mena de solucions. La resposta hi és, moltes vegades, una escala

da de la repressió, desencadenant una espiral de terror. La coerció es transforma en paranoia (com en el cas, una vegada més paradigmàtic, de Saddam Hussein). Aquesta inestabilitat permanent indueix moltes vegades els règims a enfortir la seua insostenible legitimació declarant guerres i embarcant-se en conflictes internacionals (Iraq contra Iran, Kuwait i Israel; Sèrbia contra Eslovènia, Croàcia, Bosnia i Kosovo; Somàlia contra Etiòpia; Índia contra Pakistan). D'aquesta manera hom deriva les tensions internes a conflictes internacionals. S'hi tracta d'un procés d'*export-import* conegut en la literatura política com a *externalització* o *guerra diversionista*. La guerra es declara a l'estranger, contra un enemic extern, però a tots els efectes es lliura a l'interior, dins del país. *Externalitzar* vol dir «projectar», treure al món exterior un conflicte que és pròpiament intern. Aquesta mena de recurs és habitual en molts grups autoritaris, dels més petits als més grans, del *gang* urbà a la superpotència imperial. L'externalització es resol, moltes vegades, en la selecció de caps de turc interns i externs, que esdevenen el blanc per antonomàsia de les estratègies de diversió. Dit d'una altra manera, es tracta de desviar l'atenció de les divisions i lluites internes.

Ara bé, ¿pot aconseguir la guerra interna i externa una «solució final» del «problema» de les diferències profundament arrelades i recurrents? En la seua comparació entre el genocidi armeni i l'Holocaust, Robert Melson ha il·lustrat clarament la relació que hi ha entre guerra i genocidi, i entre revolució i genocidi.⁶⁶ Habitualment, els crims més brutals contra la humanitat es cometien durant les guerres i immediatament després d'aquestes o tot

seguit i a conseqüència de revolucions. La major part de les revolucions tenen una fase primerenca de purgues i massacres, el prototip de la qual fou el Terror dels jacobins, d'on deriva, de fet, el terme «terrorisme».

DE PAGESOS A TREBALLADORS- MASSA SUBSTITUÏBLES

La dualitat entre tradició i canvi inspirà a Tom Nairn la caracterització del nacionalisme com el «Janus modern»: una cara mira al passat, l'altra al futur.⁶⁷ La metàfora de Janus es pot aplicar a un altre aspecte rellevant del nacionalisme: l'estat i les elits nacionalistes invocaven les masses, però en realitat els giraven l'esquena, especialment en el cas del pagesos i la població rural. Gellner veu la paradoxa del nacionalisme en què és un discurs articulat en nom d'una *Gemeinschaft* però que serveix per a legitimar una *Gesellschaft*: «la retòrica del nacionalisme té una relació inversa amb la seua realitat social: parla de *Gemeinschaft* però arrela semànticament i sovint fonèticament en una *Gesellschaft* estandarditzada».⁶⁸ Jo hi estic d'acord en el fet que, arribat el cas, la darrera destrueix la primera. En unes altres paraules, la retòrica nacionalista parlava de les glòries del món camperol alhora que accelerava la migració cap a la ciutat, exalçava la figura del pagès però el treia els seus drets bàsics, incloent-hi la capacitat essencial de decidir per si mateix. Oficialment els pagesos eren el cor de la nació, però tot seguit deixaven de tenir una existència autònoma. Si eren la nació, part d'una totalitat col·lectiva sacral, aleshores podien *morir* per la nació simplement perquè això

volia dir que morien per la seua pròpia preservació. És a dir, la lluita per la «nació» era presentada com la lluita per la pròpia supervivència, però en realitat era en defensa de l'estat i l'elit governant.

Però això exigia un esforç enorme de persuasió. Calia proposar arguments molt convincents amb l'ajuda d'historiadors o, segons latituds, de filòlegs o altres erudits. Com ha assenyalat Anthony D. Smith, aquests arguments no podien ser *totalment* fabricats: havien de basar-se en fonaments ètnics sòlids, és a dir, en mites anteriors poderosos i resistents.⁶⁹ Tanmateix, la idea d'un lligam entre els pagesos indefensos i la nació fou magnificada pels intel·lectuals nacionalistes. A través del nacionalisme hom va establir de fet una relació entre els primers i la segona, en benefici exclusiu d'elits urbanes necessitades de mà d'obra.

L'aspiració de «puresa» que hi anava aparellada no es pot veure com la recerca d'una suposada essència no adulterada, no diluïda. Al contrari, era una recerca d'homogeneïtat. El mite i l'objectiu d'aquesta mena d'homogeneïtat aportaria, al seu torn, el grau necessari de consens perquè la màquina de guerra funcionàs «suauement», conduint arribat el cas a les dues guerres mundials. Això requeria, però, un prolongat esforç anterior de construcció nacional i la difusió dels mites nacionalistes a càrrec de persuasors educats, urbans, occidentalitzats. Allò que hom exalçava i glorificava no era la comunitat pagesa isolada, com a tal, sinó més aviat la idea que aquesta comunitat representava i, en el fons, *era* la nació en estat pur. Aquest és el cas particular d'Europa oriental, però s'ha seguit el mateix camí allà on s'ha sobreposat un procés de construcció na-

cional damunt d'un mosaic de diversitat ètnica i cultural.

Per tant, és difícil estar d'acord amb la descripció gellneriana d'un procés qualitativament diferenciat en cinc estadis i quatre «zones de temps», com no siga en un sentit estrictament cronològic.⁷⁰ Bàsicament s'hi tracta del mateix procés repetit via imitació en àrees diferents i amb ritmes distints: a l'Oest s'esdevingué de manera més lenta i potser menys traumàtica; a l'Est la modernitat i l'homogeneïtat foren sobreimposades abruptament i simultània damunt d'un poti-poti de cultures, religions i etnicitats coincidents en un espai compartit. L'experiència *havia* de ser traumàtica i, doncs, *havia* de generar reaccions extremes d'algun tipus. El cataclisme estava prefigurant. Però la inevitabilitat que Gellner assenyalava devia més al sorgiment de l'estat modern i a l'ús sense escrúpols que aquest féu de la ideologia nacionalista que no al canvi tecnològic i a la industrialització.

¿S'hi tractà d'un procés bàsicament no intencional? ¿O fou més aviat el resultat buscat d'activitats prèviament planificades? Un èmfasi excessiu en la darrera hipòtesi ens duria a una visió extremament instrumentalista, gairebé conspirativa. Si mai es va planificar alguna cosa, costa molt d'identificar quina.

Segons Hannah Arendt, el resultat combinat d'aquestes forces letals és la difusió progressiva de l'actitud moderna de *desinterès*:

Allò que distingeix avui les masses de la multitud és el seu desinterès, el desinterès total quant al propi benestar... El desinterès no com a un tret positiu, sinó com a mancança: el sentiment que un mateix no

està afectat pels esdeveniments, que podeu ser *substituïts* en qualsevol moment, no importa on, per algun altre... Aquest fenomen de pèrdua radical del jo, aquesta indiferència cínica o fastiguejada amb què les masses avancen cap a la seua pròpia destrucció, és quelcom de completament inesperat... La gent estava perdent el sentit comú i la capacitat de discriminació i alhora patia una pèrdua no menys radical del sentit més elemental de supervivència.⁷¹

Hom pot atribuir aquesta situació de desinterès a la forma particular de modernitat que s'ha configurat com a efecte de la seua fusió amb el nacionalisme. De tota manera, és més característica del segon que no de la primera. De fet, la modernitat, tal com l'hem viscuda, amb prou feines pot ser concebuda sense que hi compareguen certes formes d'anomia destructiva conduents a l'autoanihilament. De fet, amb la fi del nacionalisme i de l'estat nació el desinterès, en aquest sentit, no sols no ha desaparegut, sinó que s'ha generalitzat més i més. La globalització ha substituït el nacionalisme com a vehicle cabdal del desinterès contemporani, fins al punt que la humanitat en conjunt sembla avui predisposada a experimentar una onada sense precedents de destrucció. Evidentment, l'altra cara del desinterès és l'*egoisme*, és a dir, l'egotisme massiu i ètnic. El *sacro egoisme* de l'era feixista ha estat substituït per l'adveniment de la societat globalitzada i *postemocional*, en la qual la sort del nostre veí no-ètnic no ens afecta per a res, com s'ha posat de manifest arran de l'*impasse* bosni.⁷²

En realitat l'actitud de les elits tant orientals com occidentals envers la pagesia ha estat sovint d'un menyspreu descarat.

Els pagesos han estat *la* víctima sacrificial de la modernització. No cal idealitzar la vida camperola per a reconèixer que els pagesos han estat les grans víctimes del trànsit de la societat agrària a la industrial. Això és veritat tant quantitativament –en termes purament demogràfics– com qualitativa, pel refús total dels estils de vida que els fou imposat per la urbanització i la proletarització.

Certament, l'aïllament típic dels pagesos, la desconfiança mútua, l'absència de xarxes de relació i la incapacitat per a organitzar-se com a força definida i unitària han estat factors responsables de molts d'aquests infortunis i desastres. Aquesta incapacitat per a mobilitzar-se en defensa dels seus interessos és allò a què Marx al·ludia quan parlava de l'«idiotisme» de la vida rural, un apel·latiu que han reprès amb desimboltura els crítics de la pagesia. Gran part d'aquesta mena d'argot racista fou manllevat per Marx i Engels de Hegel.⁷³ Dit altrament, com a resultat de la seua incapacitat per a unir-se i organitzar-se, els camperols han estat objecte d'atac sistemàtic per l'estat modern, les màfies locals i els senyors de la guerra. I, en conseqüència, pels intel·lectuals orgànics d'aquests. Certament, han estat marginats pels grans processos nacionalitzadors, i n'han estat les víctimes.

La peripècia dels camperols no ha estat, en bona part, objecte de l'atenció escaient, no sols des del punt de vista de la filosofia moderna, sinó també des de les ciències socials. En aquest darrer cas això es deu, probablement, al fet que aquestes disciplines s'han desenvolupat com a resposta davant la transició a la modernitat. La desfeta ha estat el signe disintitu de gairebé totes les revoltes pageses, fins i

tot abans de l'inici pròpiament dit de l'era moderna: de les *jacqueries* franceses posteriors a 1358 a les guerres carlines a Espanya, del bandolerisme de la Itàlia del sud a les revoltes tribals al Magrib i l'Atlas i el moviment dels boxers a Xenxi i Manxúria el 1900, totes les revoltes pageses acabaren en desfeta. I tot i que en algun moment un èxit casual culminà l'exhibició inicial de forces, com s'esdevingué amb la paradigmàtica revolta pagesa de 1381 contra la capitació a Kent, Essex i East Anglia, habitualment acabaven en fracàs, exemplificat en la persistència d'institucions antipageses com la servitud. Amb la modernitat, fins i tot les ideologies d'orientació més favorable als camperols, com ara el maoisme a Xina, *Sendero Luminoso* a Perú o l'infame Khmer Roig, han estat credos d'origen urbà dirigits per jerarquies occidentalitzats i assimilats i adreçats de fet contra els camperols (o, si més no, contra el nombre important d'aquests que hi discrepaven).

En opinió de Gellner, tota temptativa de recuperar un sentit de *Gemeinschaft* és necessàriament un frau: els països que més han reeixit a nacionalitzar-se són aquells que han aconseguit imposar més efectivament aquest dogma a les seues poblacions. ¿Es pot considerar aquesta com una visió cínica del nacionalisme?

Els renaixements nacionals posteriors a 1848 implicaven una recategorització del món d'acord amb models nous. La modernitat generava devastació i caos. L'ordre hi era una necessitat inapel·lable per tal d'establir, ordenar i imposar la modernització.⁷⁴ El nacionalisme forní aquest nou mecanisme d'ordre a escala europea primer i mundial després. La nació n'esdevingué el material de construcció bàsic.

Entre altres coses, la nació era una forma de categorització i classificació i, per tant, d'ordenació. Per primera vegada la superfície de la terra es dividia racionalment en parcel·les separades, cadascuna de les quals estava legitimada per una mitologia i una cultura nacional. Les mitologies i cultures eren simplement l'adaptació local d'una narració imperativa, internacionalment exigida, obligada. Aquest impuls, que hom n'ha dit sovint en la literatura corresponent *nation-building*, es va revelar a la pràctica *nation-destroying*.⁷⁵ Al mateix temps, cada cultura era normalment trivialitzada i reduïda a la llengua. La cultura popular era massa fragmentària i plural per ajustar-se a aquesta mena de projectes. Per bé que a l'est del Rin el romanticisme forní de vegades el *pathos* emocional inicial, hi hagué ben poc de romàntic en els processos que vingueren després de la independència. Fonamentalment, la construcció estatal burocràtica i els mites romàntics no feren una altra cosa que fornir un marc supremament embellit per a l'acció estatal. L'estat nació mostrava una orientació tecnològica, encara que —com Gellner diria— calia una Alta Cultura per tal de fer-hi d'adherent. El seu nacionalisme servia precisament per amagar l'essència tecnològica i les feixugues pressions i tensions inherents als canvis encetats. Fins i tot podien fer-lo passar per un projecte d'autenticitat i de redescoberta de les arrels.

Però la destrucció nacionalista *de facto* de les diferències locals decretà que sols una Alta Cultura nacional en podia ser l'hereu legítim, esdevenint l'eina operativa del nou Leviatà. Aleshores, tot tipus de minories (i no sols les minories ètniques, sinó tothom que fos considerablement diferent) esdevingueren víctimes potencials.

Gran part de la riquesa cultural i de la pluralitat ètnica d'Europa central fou immolada a l'altar de la unitat nacional. La cultura fou concebuda de forma purament estandarditzada i normativa, mentre que la «baixa cultura» esdevingué l'odiat blanc de tota mena de persecucions. Paradoxalment, l'atac contra el «cosmopolitisme buit» fou part i component de l'atac contra les cultures locals, així com també contra l'individualisme. La retòrica –Gellner *dixit*– no ens ha d'enganyar: en algunes regions i períodes, la baixa cultura fou font ocasional d'inspiració per a les noves elits en formació. Però tan sols a fi i efecte que aquestes mateixes elits la transformaren en una «autèntica» Alta Cultura.

Durant els darrers dos segles les elits han temut les masses, el proletariat urbà abandonat i desesperat, els desposseïts i els que feia poc que s'havien traslladat a les ciutats. En conseqüència promogueren, per tal de «controlar-les», renaixements culturals que normalment encobrien programes d'anihilació cultural. La destrucció de les classes inferiors s'aconseguí a través de l'assimilació, la nacionalització, la guetització, la proletarització i, més recentment, el consum massiu. Això ha caracteritzat tot l'itinerari nacionalista de la modernitat. L'acceptació d'aquesta desolació humana sols podia aconseguir-se mitjançant l'instrument de mobilització retòrica que és el nacionalisme, aquest ídol de doble cara, com Janus, que podia prometre el contrari d'allò que donava, entre altres coses perquè en temps de tribulació tota la culpa pel sofriment podia ser còmodament transferida a l'enemic. Els conflictes nacionals tenen a veure, sobretot, amb la «transferència de culpa». Els líders nacionals poden ser absolts de tota

mena de crims en la mesura que poden imputar qualsevol fracàs o incident als «enemics» de la nació (i de vegades al món tot sencer, com en el cas de l'Alemanya de Hitler i la Sèrbia de Milosevic).

LA CRÍTICA A GELLNER

La gran teoria de Gellner és potser massa abstracta perquè pugui ser aplicada a exemples concrets del nacionalisme contemporani, particularment pel que fa a grups sense estat. Molts autors han al·ludit als perills d'encasellar idees, moviments i conceptes (Tambini, Magas, O'Leary, Smith).⁷⁶ Anthony D. Smith ha remarcat, amb raó, que la industrialització no és un prerrequisit del nacionalisme, car hi ha casos de sorgiment de moviments nacionalistes molt abans de l'adveniment d'aquesta. Esmenta els exemples de Finlàndia, Sèrbia, Irlanda, Mèxic, Japó i molts altres, incloent-hi França i Alemanya.⁷⁷ Aquesta és una crítica acceptada per la majoria d'estudiosos, més que no l'excepció que confirma la regla. L'argument de Smith escomet la suposada modernitat de les nacions, idea que critica tot adduint que hi ha molts casos de nacions i nacionalisme abans de la industrialització.⁷⁸ Gellner mateix hi reconeix l'«excepció» grega.⁷⁹ I esmenta així mateix l'experiència dels kurds, com un cas en què «un nacionalisme modern pot sorgir en una regió on hi sobreviu l'organització tribal», possiblement una reacció davant la imposició destructiva del nacionalisme laic turc.⁸⁰

Mols investigadors han discutit l'esquema temporal d'adeviment del nacionalisme que proposa Gellner. És sabut que Benedict Anderson remarca que les na-

cions aparegueren després del segle XVI amb la invenció de la impremta, a través de la qual aquestes noves comunitats humanes pogueren ser imaginades per primera vegada.⁸¹ Liah Greenfeld situa abans l'inici de la nació moderna, en la revolució anglesa del segle XVI.⁸² Adrian Hastings afirma que les nacions aparegueren amb la traducció de la Bíblia a les llengües vernacles, una operació a través de la qual poblacions senceres foren transformades en «pobles elegits».⁸³ Finalment, John Armstrong fixa l'inici de la nacionalitat en temps més ancestrals, tot vinculant els seus elements fundacionals a la formació de les grans civilitzacions.⁸⁴

Més en general, Damian Tambini assenyala que l'enfocament de Gellner és excessivament genèric, materialista i funcionalista i vol explicar-ho tot en referència a la industrialització.⁸⁵ Per a Tambini l'homogeneïtat no és un prerrequisit de la modernitat. No n'és la causa ni la conseqüència. Així doncs, no hi ha una relació causal entre totes dues.

Liah Greenfeld ha formulat una altra crítica implícita a Gellner.⁸⁶ Mentre que aquest argumenta que la modernitat condueix al nacionalisme, Greenfeld afirma justament el contrari, que el nacionalisme condueix a la modernitat. De fet, segons Greenfeld, la modernitat ni tan sols pot ser concebuda abans de l'adveniment del nacionalisme. Tots dos reconeixen que hi ha un lligam causal entre l'una i l'altre, però l'ordre hi és capgirat. Gellner contempla el nacionalisme com una conseqüència necessària de la modernització. Per a Liah Greenfeld n'és la condició prèvia. Per al primer el nacionalisme és indefugible, per a la segona és necessari. Mentre que Gellner escrigué el seu llibre

amb voluntat de refutar els enfocaments centrats en la història de les idees (particularment el de Kedourie), Greenfeld elaborà el seu estudi, que és extremament detallat, recolzant-se quasi exclusivament en la història de les idees.

El cas contrari és també cert: no foren pas pocs els països que es modernitzaren i industrialitzaren sense necessitat de recórrer al nacionalisme, com no siga que tota forma de simbolisme i d'identitat nacional siga considerada nacionalisme. Hem esmentat el cas de Suïssa. Gran Bretanya ha estat invocada per Greenfeld com la nació prototípica, però el seu nacionalisme és certament *sui generis* i durant la industrialització i l'expansió imperial el nacionalisme, com l'entendem avui, hi tingué un paper més aviat secundari.

Uns altres casos de construcció nacional feble o d'absència de nacionalisme serien Espanya i Portugal fins finals dels anys trenta. No hi ha dubte que Espanya desenvolupà una tendència nacionalista des del període liberal (1812), però mai es llançà a un procés de construcció nacional ple fins que s'hi establí la forma de *Gleichschaltung* específica del règim franquista. La revolta antinapoleònica de 1808, esbombada sovint per la historiografia oficial espanyola com *el* moment fundacional de la consciència nacional dels espanyols, no pot ser considerada nacionalista.⁸⁷ Fou més aviat una reacció homeostàtica davant la irrupció de forces estrangeres i destructores. Com a tal, rarament fou concebuda en termes «nacionals», sinó més bé com una sèrie de rebel·lions locals espontànies i no coordinades.

El nacionalisme legitima la modernització. Crea un clima tolerable en el qual la gent pot justificar l'intolerable, de forma

¿QUÈ ÉS CULTURA?

que els individus poden resistir la «lleugeresa», altrament insuportable, de ser i viure amb la modernització. Però, com sabem, aquesta no n'és l'única conseqüència. L'èmfasi en la nació esdevé insistència en un nou ordre orgànic superior, justificat sovint per la procedència ètnica comuna. La nació, per tant, és concebuda en termes homogenis i orgànics. No és simplement que una llengua comuna estandarditzada siga el requisit perquè la màquina estatal moderna funcione eficientment. És també que, mitjançant la ideologia del nacionalisme d'estat, l'homogeneïtat esdevé un fi en ella mateixa i, arribat el cas, un instrument de poder.

La nació, com en l'inoblidable *España, una, grande y libre*,⁸⁸ esdevé quelcom de reificat com una matèria orgànica, un cos viu, en el qual els individus esdevenen fills i filles de la pàtria, o la mare-pàtria. Alhora, l'estat esdevé l'executor de la modernitat, la màquina implacable que anorrea sense pietat els obstacles «anti-entròpics» que troba en el seu camí; n'és la millor expressió el programa nazi de *Gleichschaltung*.

Aquesta pulsio d'homogeneïtat implica i condueix, com a *ultima ratio*, a una recerca global de *puresa*. El resultat d'aquesta tendència epocal és l'erosió de les diferències socioculturals locals-específiques, substituïdes per una totalitat igualitària homogeneïtzada. A més, si les diferències són vistes com a enemigues de l'estat i la nació, aquests poden esdevenir fàcilment maquinàries genocides i etnocides, l'un com a motor (l'*estat*) i l'altra com a instrument (la *nació*).

Gellner tendeix a confondre llengua, *etnicitat* i *cultura*. Com s'ha dit abans, l'estat modern no pot ser lingüísticament neutral (probablement, cap institució formal pot ser-ho), des del moment que ha de triar un idioma per al funcionament de la seua màquina burocràtica. Tanmateix, *pot* ser ètnicament neutral, i potser també culturalment. Si tradicionalment no ha estat aquest el cas, es deu a l'existència d'un lligam molt fort entre etnicitat i cultura. La debilitat més considerable de l'enfocament de Gellner, que comparteix aquesta superposició conceptual, és probablement l'ús indistint que fa dels dos termes, i la tendència relacionada amb això a equiparar cultura i *llengua*. Òbviament, dir això significa que hem de postular una distinció entre cultura i etnicitat. L'*etnicitat* té a veure amb el llinatge o, millor, amb el llinatge elegit (el llinatge real no té tanta importància com la creença subjectiva respecte d'això). La *cultura*, en canvi, té a veure amb la continuïtat real i objectiva, més que no amb un estatus/essència percebuda. La continuïtat és comuna tant a la cultura com a l'etnicitat. Això, en gran part, origina la confusió entre ambdues. Una cultura ha de fornir continuïtat entre les generacions. Les seues manifestacions i efectes són més tangibles que la biologia o el llinatge. Tanmateix, la cultura evoluciona constantment. En conseqüència, la cultura se situa en el punt d'intersecció o de contacte entre dues dimensions: *continuitat* i *creativitat*. En realitat, una no pot existir sense l'altra.

És clar que, dissortadament, les definicions de cultura són infinites. Els antropòlegs ja ho sabien molt bé, això, i el 1952

Alfred Louis Kroeber (1876-1960) i Clyde Kluckhohn (1905-1960) n'havien identificat gairebé 300.⁸⁹ La situació s'ha fet encara més embolicada amb la gran rellevància que han assolit les mistificacions postmodernes en les ciències socials i humanes. Avui hom associa el terme «cultura» a qualsevol tema o qüestió imaginable. I així es parla de «cultura jove» i de «cultura de la desviació», de la «cultura dels proxenetes» i de la «cultura *hacker*».⁹⁰ Tot plegat són invencions estranyes, per bé que algunes més respectables que altres. Realment, no hi ha una cultura si no es transmet a través de les generacions. El terme cultura, però, s'ha fet tan flexible, tan dúctil, s'ha relativitzat tant, que tendeix a significar-ho tot i no res alhora, la qual cosa és un altre efecte secundari, ben típic, del predomini del discurs postmodern en les ciències socials. D'altra banda, constantment es confon, es barreja i s'identifica amb l'etnicitat. Gellner no és cap excepció en aquest sentit. ¿Per què passa això? Probablement, la continuïtat a través de les generacions dona peu a la confusió.

En l'estudi del nacionalisme hi ha almenys tres definicions de cultura que se superposen constantment: una és la identificació entre *llengua* i cultura, en detriment d'altres elements expressius igualment importants. La segona és la superposició entre cultura i *valors*, una qüestió que certament es pot considerar part integrant de la cultura, per bé que caldria distingir-les per imperatius de la claredat necessària. La tercera té a veure amb la *cultura* en el sentit més ampli i omniabraçador, incloent-hi totes les manifestacions creatives i cultivades (és a dir, transmeses intergeneracionalment) d'un grup particular.

M'atindré estrictament al darrer significat, amb independència de la seua dimensió i de si la cultura en qüestió s'ha traduït en una tradició literària i s'ha formalitzat en un Alt idioma estandarditzat o no.

La cultura, certament, és una empresa social i per tant no pot existir sense o fora d'un context de grup. No hi ha, doncs, una «cultura» limitada a un sol individu, tret de l'activa aportació individual a una cultura o de la influència d'aquesta sobre l'individu. Això no vol dir que la cultura siga antiindividualista. Contràriament a l'etnicitat, la cultura és un concepte obert. Els límits i matisos deriven del fet que fins i tot la més dúctil i oberta de les cultures ha de ser practicada, raó per la qual els qui hi han crescut i s'hi han educat tenen avantatges evidents en termes d'accès i habilitats, domini i competència. Atès que la cultura és un afer intergeneracional, ha de ser transmesa. Per tant, un individu pertany a una cultura particular no tant perquè hi ha nascut sinó, sobretot, si és capaç de transmetre-la a la seua progènie: bé directament, als fills, o bé indirectament, com a artista o intel·lectual.

Per a resumir: la cultura està lligada al grup i deriva del grup. ¿Quin és, però, el grup més significatiu de l'era moderna? La nació, sens dubte. Atès que la nació és la forma moderna suprema, la més rellevant, de grup, se'n segueix que les cultures nacionals en són la variant més significativa a l'era moderna. Amb la modernitat, una cultura es vincula primàriament amb la «seua» nació, i aquesta deriva de l'etnicitat. Vet ací la raó per la qual tots dos conceptes tornen a confondre's.

Per això les cultures més significatives de l'era moderna són les cultures nacionals. Aquesta tendència ha pres formes tan

extremes que s'ha fet difícil de concebre una cultura particular sense que es «nacionalitze», és a dir, sense que el grup que n'és portador (l'ètnia o protonació) esdevinga una nació. L'era moderna, doncs, es caracteritza per una rauxa de creació de cultures nacionals. Quan parle de «crear» no vull dir inventar, sinó adaptar.

L'altra confusió abusiva és entre cultura i *valors*. Això és certament notori en la crítica social de Gellner. Només per citar la darrera de les seues obres, Gellner afirma que «el romanticisme és l'afirmació dels valors agraris... en contextos postagraris en què aquests valors han perdut la seua antiga funció, tot i que poden haver-ne assumit de noves».⁹¹ Heus ací un concepte de cultura que la distingeix clarament de la llengua, i fins i tot de l'etnicitat. En aquest context «cultura» té a veure només amb valors (orientats al passat, en aquest cas) i ja no amb la llengua.

Tanmateix, la crítica més punyent a l'enfocament de Gellner pot recolzar-se en l'existència mateixa de realitats actuals que desmenteixen la seua visió. Crec que Catalunya i la història recent dels Països Catalans realment desautoritzen, impugnen i contradueixen gran part de la gran visió nomotètica de Gellner.⁹² Aquest és el cas d'una nació sense estat que, certament, ha viscut l'adveniment del nacionalisme juntament amb la industrialització, però no precisament en la forma que Gellner defensava.⁹³ Malauradament, no existeix encara una crítica coherent en aquest sentit.

CONCLUSIONS

Ernest Gellner és, probablement, el teòric del nacionalisme més influent de l'Europa

de la postguerra. El seu enfocament, original i molt penetrant, ha exercit una gran influència en bona part del que s'ha escrit sobre el nacionalisme en aquesta època. A hores d'ara difícilment es podria teoritzar sobre el nacionalisme sense un coneixement aprofundit de l'obra gellneriana. En conseqüència s'ha fet cada vegada més important de sotmetre a crítica la seua teoria. Pense que la perspectiva multicultural representa una de les refutacions potencialment més prometedores del seu enfocament. Al seu nucli hi ha la disputa entre dos principis incompatibles: homogeneïtzació nacionalista i multiculturalisme.

Si cal identificar el tema bàsic que subjau a la major part dels escrits de Gellner, haurem de referir-nos a la seua visió del caràcter ineluctable de la modernitat. Una gran part de la seua filosofia social deriva del convenciment que manifesta pel que fa a aquest esdeveniment històric fundacional.

Gellner nega radicalment el paper de la ideologia en la formació de les nacions. S'hi tractaria més aviat d'una dada, d'un esdeveniment indefugible relacionat amb la modernitat i la industrialització. Allò que defuig la recerca de Gellner és el procés mateix de politització de la cultura, la construcció de l'ideal clàssic d'una llengua, una cultura, una nació, un estat. Però les nacions han de ser imaginades i formulades abans que puguin ser posades en pràctica, abans que es realitzen políticament, com ho han assenyalat per vies molt diferents tant Greenfeld com Anderson. El nacionalisme és la ideologia de la nació i de les elits polítiques que promouen el projecte nacional.

El segle passat ha estat considerat el més tràgic, catastròfic i autodestructiu de

tota la història de la humanitat. Mai abans no s'havia impulsat tan sistemàticament i a una escala tan gran la destrucció humana. Començant amb el genocidi dels armenis a la Turquia moderna i acabant amb les matances massives *fin-de-siècle* a Timor Oriental, no hi pot haver cap dubte quant a l'augment exponencial de la capacitat mortífera i genocida que s'ha pogut comprovar al llarg dels darrers cent anys. Aquesta època ha estat definida també com l'època del nacionalisme. De fet,

ambdós processos estan indestriablement lligats. He argumentat que el vincle principal entre tots dos es pot trobar en el procés d'homogeneïtzació cultural i, arribat el cas, ètnica. El seu producte final és l'homogeneïtat cultural. Aquest és un procés àmpliament negatiu, reductiu, que implica la negació de l'existència de grups, cultures, creences, llengües, tradicions i idees diferents al si d'una mateixa entitat política. □

Traducció de Gustau Muñoz

1. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Basil Blackwell/Ithaca, Cornell University Press, 1983, p. 1.
2. Ernest Gellner, «Nationalism», *Theory and Society*, vol. X, 6, novembre 1981, pp. 753-777 (p. 762).
3. Ernest Gellner, «From Königsberg to Manhattan», dins *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, 1987. En aquest assaig Gellner insisteix, una mica perversament, en la *liaison* personal d'Arendt amb Heidegger, a qui caracteritza sumàriament com a filòsof «nazi».
4. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, *op. cit.*
5. Anthony D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Cambridge, Polity Press, 1995.
6. Per a una interpretació ben diferent de la relació entre llengua i identitat, vegeu Joshua A. Fishman, *In Praise of the Beloved Language: A Comparative View of Positive Ethnolinguistic Consciousness*, Berlin/ Nova York, Mouton-De Gruyter, 1997.
7. Sobre Vico com a precursor de Herder, vegeu Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, esp. pp. 42-54 (ap. V, sobre la teoria dels símbols i de la llengua de Vico) i pp. 165-194 (ap. IV sobre la doctrina herderiana de l'expressió).
8. De tota manera, l'èxit relatiu de Suïssa pel que fa a l'encaix pacífic de l'heterogeneïtat ètnica no hauria d'incloure-nos a creure que una identitat suïssa única ha substituït les identitats ètniques. Així, l'11,5 per cent dels estudiants de secundària suïssos-francesos afirmaven que el fet de ser ciutadans suïssos «no era gaire important» i un altre 8,8 per cent afirmaven que «no era gens important». Entre els seus homòlegs suïssos-alemanys les respostes hi eren, respectivament, del 9,8 i del 4,7 per cent. D'altra banda, una majoria (el 56 per cent) dels suïssos-francesos pensaven que eren molt diferents dels suïssos-alemanys, alhora que se sentien molt semblants als francesos de França (61 per cent). Vegeu Carol Schmidt, *Conflict and Consensus in Switzerland*, Berkeley, University of California Press, 1981, pp. 91-95. I «From a Theory of Relative Economic Deprivation toward a Theory of Relative Political Deprivation», Walker Connor, 1997.
9. Ernest Gellner, *Thought and Change*, Londres, Weidenfeld & Nicholson/Chicago, Chicago University Press, 1964, p. 195.
10. Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, *op. cit.* Gellner esmenta el seu desacord amb l'enfocament filosòfic més ampli de Berlin a *Thought and Change*, *op. cit.*, pp. 47-49.
11. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 50 i ss.
12. Ernest Gellner, *Encounters with Nationalism*, p. 142.
13. *Ibid.*, p. 39

14. *Ibid.*, pp. 41-42.
15. Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge University Press, 1981. Vegeu també *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969; Ernest Gellner i John Waterbury (eds.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Londres, Duckworth, 1977; Ernest Gellner i Charles Micaud (eds.), *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Londres, Duckworth, 1973.
16. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*, Nova York: Allen Lane/Penguin Press, 1994, p. 102.
17. Sobre la revolució hongaresa de 1848-1849 encapsalada per Lajos Kossuth contra els Habsburg, vegeu István Deák, *The Lawful Revolution: Louis Kossuth and the Hungarians, 1848-1849*, Nova York, Columbia U. P., 1979; István Deák, «Lajos Kossuth's Nationalism and Internationalism», *AHY*, vol. XII-XIII, 1 (1976-67), Center for Austrian Studies, University of Minnesota.
18. István Deák, *Assimilation and Nationalism in East Central Europe during the Last Century of Habsburg Rule*, Pittsburgh, PA, Russian and East European Studies Program, University of Pittsburgh, 1983.
19. Béla Bartók, *Scritti sulla musica popolare*, Torí, Einaudi, 1955.
20. *Ibid.*
21. István Deák, *Assimilation and Nationalism*, cit.
22. Sobre les «quatre zones de temps», vegeu E. Gellner, *Nacionalisme*, op. cit. a la n. 48.
23. Sobre l'estat com a organització violenta per a la defensa dels individus desarrelats, terroritzats i sotmesos a xantatge, vegeu Charles Tilly, «War making and state making as organized crime», dins Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer i Teda Skocpol (eds.), *Bringing the State Back*, Cambridge U. P., 1985; sobre els estats com a màfies institucionalitzades i màquines assassines *par excellence*, vegeu Pierre van der Berghe, «The modern state: nation builder or nation killer», *International Journal of Group Tensions*, vol. 22, 3, 1992, pp. 191-208. Una visió clàssica de la *nation-building* com a *nation-destroying* a: Walker Connor, «Nation-building or nation-destroying?», *World Politics*, XXIV, 1972, pp. 319-355 (cap. 2: «American scholarship in the post-world war era», d'*Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton U. P., pp. 28-66). Una presentació de dades comparatives globals sobre l'abast de l'assassinat en massa a l'era moderna es troba a R. J. Rummel, «169, 198.000 murdered: Summary and conclusions», dins *Death by Government*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1994 (pròleg d'Irving Louis Horowitz), pp. 1-30 (cap. 1).
24. George L. Mosse, *Nazism: A Historical and Comparative Analysis of National Socialism*, New Brunswick, N. J., Transaction Books, 1978.
25. Roman Szporluk, «Thoughts about Change: Ernest Gellner and the history of nationalism», dins John A. Hall (ed.), *State of the Nation*, Cambridge U. P., 1998, pp. 36-37.
26. George L. Mosse, *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, Madison, Wis., University of Wisconsin Press, 1985.
27. Anthony D. Smith, «The Fascist Challenge», dins *Nationalism in the Twentieth Century*, Londres, Martin Robertson, pp. 43-85 (cap. 3), 1979. Vegeu així mateix A. D. Smith, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Londres, Routledge, 1998.
28. Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1983.
29. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Nova York, Oxford U. P., 1947; id., *Gli Ebrei e l'Europa i crisi della ragione e trasformazione dello Stato*, Roma, Savelli, 1978. Aquest enfocament era compartit per altres membres de l'Escola de Frankfurt, com ara Adorno, Fromm, Marcuse i el primer Habermas.
30. Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, N. Y., Cornell U. P., Polity Press, 1989.
31. Ernest Gellner, «From Königsberg to Manhattan», cit., p. 76.
32. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty*, cit., pp. 119-122.
32. Daniele Conversi, «Reassessing theories of nationalism. Nationalism as boundary maintenance and creation», *Nationalism and Ethnic Politics*, vol. 1, 1, primavera 1995, pp. 73-85; inclòs a John Agnew (ed.), *Political Geography: A Reader*, Londres/ Nova York, Edward Arnold, 1997, pp. 325-336.
34. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty*, cit., pp. 172 i ss.
35. El terme «pluralisme» és, per la seua banda, extremament genèric, car pot ser utilitzat per a designar formes ètniques, lingüístiques, culturals, socials, econòmiques i polítiques. Però sempre fa referència a la coexistència d'un o més subsistemes al si d'un sistema que els inclou.
36. J. S. Furnivall, *Netherlands India. A Study of Plural Economy*, Cambridge U. P., 1933; id., *Colonial Policy and Practice. A Comparative Study of Burma and Netherlands India*, New York U. P., 1956.

37. M. G. Smith, *Government in Zazzau, 1800-1950*, Londres/Nova York, Oxford U. P./International African Institute, 1960: id., *Kinship and Community in Carriacou*, New Haven, Yale U. P., 1962, L. Kuper i M. G. Smith, eds., *Pluralism in Africa*, Berkeley, University of California Press, 1969.
38. Frederick Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Londres, Allen&Unwin, 1969 (Introducció, pp. 9-38).
39. J. S. Furnivall, *Netherlands India*, cit.
40. Bronislaw Malinowski, *Freedom and Civilization*, Westport, Con., Greenwood Press, 1976 (publicat originalment a Nova York, Roy Publishers, 1944). Sobre la visió que dona Gellner de les opinions de Malinowski sobre el nacionalisme, cal veure «A non-nationalist Pole», dins *Encounters with Nationalism*, pp. 74-80 i el capítol de Gellner a Roy Allen (ed.), *Malinowski Between Two Worlds: The Polish Roots of an Anthropological Tradition*, Cambridge/Nova York, Cambridge U. P., 1988.
41. François Fejtö, *Requiem pour un empire defunt: Histoire de la destruction de l'Autriche-Hongrie*, París, Lieu commun, 1988.
42. Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., Harvard U. P., 1987.
43. Arthur D. Nock, *Conversion: The Old and the New Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Baltimore, Johns Hopkins U. P., 1998.
44. Frederick C. Grant, *Ancient Roman Religion*, Nova York, Liberal Arts Press, 1957, pp. 53 i ss.
45. Gherardo Gnoli, *Zoroaster's Time and Homeland: A Study on the Origins of Mazdeism and Related Problems*, Nàpols, Istituto Universitario Orientale, 1980.
46. Ernest Gellner, *Language and Solitude*, cit.
47. John A. Hall, Introducció a *The State of the Nation*, cit., p. 14.
48. Ernest Gellner, *Nationalism*, Londres: Phoenix/ Nova York, New York U. P., pp. 98-101 (traducció catalana: *Nacionalisme*, Afers-Universitat de València, 1998, pp. 99-102)
49. Sobre els txecs, Masaryk i Gellner, vegeu Roman Szporluk; «Thoughts about Change...», cit., pp. 28-29.
50. Ernest Gellner, *Nationalism*, cit., p. 99 (trad. cat. cit., p. 100).
51. Daniel J. Elazar, *Exploring Federalism*, University of Alabama Press, 1987, p. 225
52. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, 1873, p. 313, cit. a Connor, p. 6.
53. Walker Connor, «Nation-building or nation-destroying?», cit.
54. Lord Acton, «Nationality», dins Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*. Londres: Verso, 1994; G. E. Fasnacht, *Lord Acton on Nationality and Socialism (Two Lectures Given in August 1949... with an appendix on Burke based on the Acton manuscripts)*, Londres, Oxford U. P., 1949.
55. Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Clarendon Press/Nova York: Oxford U. P., 1995, p. 2 (traducció catalana: *Ciutadania multicultural. Una teoria liberal dels drets de les minories*, Proa-Universitat Oberta, Barcelona, 1999).
56. Will Kymlicka, cit., p. 53.
57. Walker Connor, cit.
58. Anthony D. Smith, *National Identity*, Hammonds-worth: Penguin/Reno, University of Nevada Press, 1991.
59. J. M. Magone, *European Portugal: The Difficult Road to Sustainable Democracy*, Nova York, St. Martin's Press, 1997.
60. Vegeu Gunnar Halfdarnarsson, «Iceland peaceful path to independance», ponència presentada al congrés *Peaceful versus Violent Models of Ethnonational Mobilizations*, Cornell University, març 1995.
61. *Ibid.*
62. D'acord amb dades dels censos el 99% de la població d'ambdues Corees és ètnicament, lingüísticament i culturalment coreana, tot i la importància creixent de les religions minoritàries i les noves sectes al sud.
63. La població de Tanzània inclou més de 200 grups ètnics i lingüístics.
64. Vegeu Kanan Makiya, *Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World*, Nova York, W. W. Norton, 1993 (cap. 3: «New nationalist myths»).
65. Kanan Makiya, *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*, Berkeley, University of California Press, 1998 (publicat originalment el 1989 sota el pseudònim de Samir al-Khalil).
66. Robert Melson, «Revolutionary Genocide: On the Causes of the Armenian Genocide of 1915 and the Holocaust», *Holocaust and Genocide Studies*, vol. 4, 2, 1989, pp. 161-174; *Revolution and Genocide: On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, Chicago, University of Chicago Press, 1992. Vegeu així mateix «The Armenian Genocide as Precursor and Prototype of Twentieth Century Genocide?», dins Alan S. Rosenbaum (ed.), *Is the Holocaust Unique?*, Boulder Co., Westview Press,

- 1996, pp. 87-100; també: Robert Melson i Howard Wolpe, «Modernization and the Politics of Communalism: A Theoretical Perspective», *American Political Science Review*, LXIV, 4 (desembre 1970), pp. 1112-1130.
67. Tom Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neonationalism*, Londres, NLB/Verso, 1981.
68. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty*, cit., p. 107.
69. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism...*, cit.
70. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty*, cit., pp. 113 i ss.
71. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nova York, 1958.
72. Stjepan G. Mestrovic, «Post-emotional Politics in the Balkans», *Society*, gen.-febr. 1995. Mestrovic afirma que Occident es troba en una situació «postemocional», en la mesura que «ja no sabem del cert què sentim». Vegeu Introducció a S. G. Mestrovic (ed.), *Genocide After Emotion: The Postemotional Balkan War*, Londres/Nova York, Routledge, 1996.
73. Vegeu Ephraim Nimi, «The perplexing legacy of Marx and Engels», dins *Marxism and Nationalism: Theoretical Origins of the Political Crisis*, Londres, Pluto Press, 1993, pp. 17-43.
74. Aquest enfocament el comparteix en part Liah Greenfeld.
75. Walker Connor, «Nation-building or nation-destroying?», cit.; Pierre van der Berghe, «The modern state: nation builder or nation killer?», cit.
76. Branka Magas, «Nationalism and politics in Eastern Europe: A response to Ernest Gellner», *New Left Review*, 189, setembre-octubre 1991, pp. 127-143; Brendan O'Leary, «On the nature of nationalism: An appraisal of Ernest Gellner's writing in nationalism», *British Journal of Political Science*, 27, 1997, pp. 191-222; Anthony D. Smith, «Memory and modernity: Reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism», *Nations and Nationalism*, vol. 2, 2, novembre 1996, pp. 371-388. Cal veure també el recull d'assaigs sobre Gellner d'Ian Jarvie i John A. Hall (eds.), *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi, 1996 (especialment: M. Mann, «The emergence of modern nationalism»; A. D. Smith, «History and modernity: reflections on the theory of nationalism» i N. Stargardt, «Gellner's nationalism: The spirit of modernisation?»).
77. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, cit.
78. *Ibid.*
79. «L'Atenes o la Nàuplia... del segle XIX s'assemblaven ben poc al Manchester d'Engels, i la Morea no tenia gaire a veure amb les valls del Lancashire» (Ernest Gellner, *Nacionalisme*, trad. cat. citada, p. 48).
80. *Thought and Change*, cit., p. 173.
81. Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres: Verso, 1983.
82. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1992.
83. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge U. P., 1997.
84. John A. Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983.
85. Damian Tambini, «Explaining monoculturalism: Beyond Gellner's theory of nationalism», *Critical Review*, 10, 2 (1996), pp. 251-270.
86. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, cit.
87. Sobre la invenció de la «guerra de la independència» espanyola (1808-1813), vegeu J. Álvarez Junco, *Studia Historical/Historia Contemporánea*, vol. XI, 1994 (especial «Estudios sobre nacionalismo español»)
88. Sobre nacionalisme espanyol, vegeu *L'Espill*, 3, (segona època), tardor 1999, pp. 39 i ss.
89. A. L. Kroeber i Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1985 (ed. or. Cambridge, Mass., The Museum, 1952). És interessant el fet que el mateix Kroeber era en realitat seguidor de la tradició centrada en la llengua que representava Franz Boas (1858-1942). Per aquesta raó Kroeber treballà àmpliament sobre les llengües indígenes de Califòrnia.
90. A la xarxa s'hi podia trobar fa poc una pàgina web dedicada a «promoure la cultura hacker».
91. Ernest Gellner, *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski, and the Habsburg Dilemma*, Cambridge U. P., 1998, p. 185.
92. Vegeu la crítica de Guibernau a *Nations Without States: Political Communities in a Global Age*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 102 (Versió catalana: *Nacions sense Estat: les comunitats polítiques en l'era global*, Columna, Barcelona, 1999).
93. Daniele Conversi, *The Basques, the Catalans and Spain*, Londres, Hurts, 1997.