

Teseo entre banderas: la reproducción de las naciones y el problema de la continuidad histórica

Theseus among flags: The reproduction of nations and
the problem of historical continuity

Raúl Moreno Almendral

Universidad de Salamanca
ramoal@usal.es

<https://orcid.org/0000-0003-4180-3603>

Recibido: 11-9-2019

Aceptado: 21-3-2020

Cómo citar este artículo / Citation: MORENO ALMENDRAL, Raúl (2020). Teseo entre banderas: la reproducción de las naciones y el problema de la continuidad histórica. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, 21, pp. 269-291, <https://doi.org/1014198/PASADO2020.21.11>

Resumen

El lenguaje cotidiano está plagado de presupuestos sobre la continuidad histórica de los grupos. El caso de las colectividades nacionales es particularmente recurrente. La noción de proceso que maneja gran parte de la historiografía reposa en una concepción de la nación en el tiempo demasiado influida por la forma de pensar el pasado que tienen los nacionalistas. Utilizando la paradoja de Teseo, el artículo plantea que la construcción de naciones (y de otras colectividades) puede entenderse mejor como una cadena de reproducciones sin hilo conductor, y que la noción clásica de continuidad no responde a propósitos epistémicos sino a una metanarrativa historicista. La depuración final de este relato de falsa coherencia que los historiadores del nacionalismo llevan tanto tiempo combatiendo mejoraría nuestra relación epistémica con el pasado, pero plantearía consecuencias incómodas en los ámbitos político y moral.

Palabras clave: Teoría de la historia; Nacionalismo; Procesos de construcción nacional; Historicismo; Continuidad histórica; Historia pública.

Abstract

Daily language is full of assumptions about the historical continuity of groups, especially nations. The notion of process widely used by historians leans on a temporal conception of nations which is too greatly shaped by the nationalist mindset. Using Theseus' paradox, this paper argues that the construction of nations (as well as other collective entities) may be better understood as a chain of reproductions without any driving force. It also argues that the classic idea of continuity does not stem from epistemic purposes but from a historicist meta-narrative. Overcoming this story of false coherence, which historians of nationalism have been challenging for so long, would improve our epistemic relationship with the past. However, it would also bring about uncomfortable consequences to the political and moral realms.

Keywords: Historical theory; Nationalism; Nation-building processes; Historicism; Historical continuity; Public History.

Introducción

El 25 de marzo de 2019, el presidente de México, Andrés Manuel López Obrador, publicó en sus redes sociales un vídeo en el que aparecía a los pies de uno de los templos maya de la zona arqueológica de Comalcalco. Acompañado de su mujer, la periodista e historiadora Beatriz Gutiérrez, «AMLO» se situó en el horizonte de la conmemoración de «la invasión» de 1521 (centenario felizmente coincidente con el de 1821) y afirmó que había enviado:

una carta al rey de España y otra carta al Papa para que se haga un relato de agravios y se pida perdón a los pueblos originarios por las violaciones a (*sic*) lo que ahora se conoce como derechos humanos; hubieron (*sic*) matanzas, imposiciones, la llamada conquista se hizo con la espada y con la cruz; se edificaron las iglesias arriba de los templos...; bueno, se excomulgó a nuestros héroes patrios, a los padres de nuestra patria, a Hidalgo y a Morelos. Entonces es el tiempo ya de decir 'vamos a reconciliarnos', pero primero pidamos perdón. Yo lo voy a hacer también porque después de la colonia hubo mucha represión a los pueblos originarios. Fue lamentable lo que pasó con el exterminio a los yaquis, a los mayas, e incluso el exterminio a los chinos en plena revolución mexicana, desde el Porfiriato y luego en la Revolución. Entonces tenemos que pedir perdón...¹

El indigenismo de López Obrador, cuyo abuelo materno procedía de Ampuero, un pueblo de la actual Cantabria, es desde luego algo más sofisticado (aunque no menos confuso) que el que gran parte de los intelectuales nacionalistas

1. Disponible en <https://twitter.com/lopezobrador_/status/1110274329319743488> [último acceso: 9 de julio de 2019]. Gutiérrez Mueller (2018) es autora de un libro sobre Bernal Díaz del Castillo.

mexicanos construyeron en el siglo XIX. El drama de la conquista se asume para todos los «pueblos originarios» y no solo para unos supuestos «protomexicanos». El Estado-nación mexicano se identifica como un perpetrador, del que López Obrador se imputa algún tipo de responsabilidad.

Las declaraciones generaron revuelo y se dimensionaron tanto en el contexto de la confrontación política mexicana como en el de las relaciones internacionales. Más allá de la ridiculización a la que la idea se sometió en México, la cuestión impactó también al otro lado del Atlántico. El ministro español de Asuntos Exteriores, a la sazón Josep Borrell, expresó su negativa a satisfacer la demanda «del mismo modo que no vamos a pedir a la República francesa que presente disculpas por lo que hicieron los soldados de Napoleón cuando invadieron España, ni los franceses van a pedir a los italianos que se disculpen por la conquista de las Galias de Julio César».²

La proyección retrospectiva de ideas de comunidad y la utilización de esta creencia para interpelar el presente con intencionalidades diversas es más una recurrencia que una provocación innovadora por parte de López Obrador. Desde al menos los años noventa del siglo XX, distintos líderes políticos se han venido afanando en pedir perdón por lo que sus supuestas comunidades, o los Estados vinculados a ellas, habrían infligido a otras en el pasado. En julio de 1995 el presidente francés, Jacques Chirac, pronunció un discurso en una jornada de conmemoración de las persecuciones y deportaciones de judíos en la Segunda Guerra Mundial realizada en el Velódromo de Invierno de París, el cual da nombre a una de las redadas más importantes que se produjeron. Refiriéndose a los judíos franceses, Chirac, en una ambivalencia común entre el Estado y la nación, reconocía la responsabilidad propia y la existencia de «una deuda imprescriptible» (Rouso, 2004). De una manera similar se refirió el primer ministro australiano Paul Keating a la cuestión indígena tres años antes en un discurso en el Parque Redfern. En él reconoció la responsabilidad que los «australianos no aborígenes» tuvieron en la destrucción de los pueblos originarios, comenzando por el desembarco de los primeros británicos dos siglos antes a poca distancia del lugar de Sidney donde se encontraba. El trato dispensado a los entonces habitantes de Australia y a sus descendientes era así definido como un «fracaso» colectivo de todos los australianos (citado en Paul, 2016: 127-128).

Las implicaciones económicas de estos discursos son más bien debatibles (por ejemplo, de establecerse indemnizaciones, en muchos casos se vería que ninguna de las partes coincide con las víctimas y victimarios primarios, sino

2. *El País*, 27 de marzo de 2019.

que pagadores y cobradores serían «sucesores» proclamados a través de relaciones que pueden tener más de vicario que de materialmente demostrable). Sus dimensiones morales encuentran merecido espacio en las con frecuencia agitadas polémicas libradas en los campos de los estudios de la memoria, el Holocausto y los traumas de las guerras civiles, el colonialismo y el genocidio. No obstante, las estructuras de significado desde las que están construidas entroncan con una cuestión más fundamental y mucho menos explorada. Esta podría definirse como el «problema de la continuidad histórica». En ella se entremezclan el campo de la teoría de la historia con todas las historiografías dedicadas a fenómenos basados en ideas comunitarias, entre las cuales la nación tiene un lugar destacado.

En una de las mejores introducciones disponibles en castellano sobre la disciplina, el historiador Herman Paul (2016: 128) señala que estas lógicas tienen un requisito indispensable: las personas del presente que evocan esos pasados deben operar desde una conciencia apropiadora de colectividad, desde la creencia en la existencia de un «nosotros» (en este caso nacional) dotado de historicidad y, por tanto, un presupuesto de conexión entre pasado y presente. La noción de continuidad histórica se presenta entonces como consustancial a la necesidad de identidad. «Si el primer ministro se encogiera de hombros y preguntara qué tiene él que ver con los australianos de hace dos siglos, sería imposible hacer una disculpa pública por los crímenes del pasado». A partir de este vínculo Paul construye su exploración de lo que él llama «relación política», que es una manera de interactuar con el pasado no interesada por el conocimiento (esto sería una relación epistémica) sino por la manera en que el pasado, a través de sus representaciones, puede proporcionar poder en el presente (por ejemplo, ganando votos o aprobación pública).

¿Es entonces el problema de la continuidad histórica de las naciones una cuestión exclusivamente perteneciente al orden político y moral o hay algún contenido puramente epistémico que afecte a la propia idea de proceso como herramienta de investigación? A nivel individual, todos tenemos una noción intuitiva de continuidad. Asumimos que existimos y que nuestros progenitores son seres reales. A partir de ahí, la claridad se va difuminando según vamos ascendiendo en el árbol genealógico hasta acabar superando nuestros recuerdos, propios o adquiridos, y nuestros antepasados, cada vez más numerosos, se pierden en la noche de los tiempos. Así, nadie sabe (con seguridad) quiénes fueron los tatarabuelos de sus tatarabuelos.

De esta forma, si para la mayoría de las personas la noción de continuidad se rompe en unas cuantas generaciones, ¿sucede lo mismo con colectividades más amplias que una familia? ¿Cómo se reproducen entonces las naciones a

lo largo del tiempo? ¿Es la continuidad una mitología más de entre las que pueblan los usos públicos de la historia o es en cambio una realidad incómoda pero innegable? ¿Es lo que planteó el presidente mexicano una *boutade* extemporánea? Para abordar este problema y explorar en qué medida podemos responder (o reformular) estas preguntas repasaremos cómo se ha tratado la continuidad de las naciones en la literatura académica especializada. Después nos serviremos de una formulación metafísica sobre la identidad de las cosas llamada «paradoja de Teseo» para abordar el asunto como un problema de reemplazo. Por último, reajustaremos el modelo y trataremos algunas implicaciones clave en dimensiones diferentes a la epistémica.

Nacionalismo y continuidad

Interpelado por cualquiera de los casos expuestos en la introducción, es probable que un historiador no tuviera problemas para responder desde terreno conocido. Según el contexto y la especialización, la reacción podría ir desde la elaboración de una crítica académica contra el presupuesto de la continuidad, como la de Patrick Geary (2002) sobre la instrumentalización de las tribus y reinos medievales, hasta una burla no muy diferente a la de Borrell con Julio César y los italianos. Ambas respuestas operarían dentro del paradigma vigente en la academia y del que todos los *nationalism scholars* somos en menor o mayor medida deudores: el paradigma constructivista. Después de que se asentara lo que José Álvarez Junco (2016: 1-52) conceptualiza como la «revolución científica» en el estudio de los nacionalismos, el constructivismo situó a las naciones como el resultado de un proceso histórico. Que fueran construcciones sociales implicaba que eran empíricamente analizables; que se constituyeran a lo largo del tiempo implicaba que toda nación tiene un principio y (al menos potencialmente) un fin.

Esta renovación produjo la creación de un campo historiográfico sobre lo nacional propiamente dicho, así como de un interés por cómo la creencia en la continuidad de la nación, expresada frecuentemente en términos de superfamilia, había contribuido a la nacionalización de la historia. Además, se empezó a investigar cómo esto había resultado ser un constituyente fundamental de cualquier identidad nacional. Tal desarrollo fue esencial para la deconstrucción de la historiografía nacionalista decimonónica pero también permitió una nueva historización del nacionalismo propiamente dicho. En uno de sus ensayos clásicos, Anderson (1983) asoció el surgimiento de la conciencia nacional a la transformación de la forma en la que los hombres y mujeres occidentales de los siglos XVIII y XIX vivían la temporalidad. La experiencia histórica se tornó en un procesamiento del tiempo lineal, discreto y secularizado. Sus

protagonistas se volvieron precisamente esas «comunidades imaginadas» en las que la proyección del vínculo nacional se hacía en un eje temporal pero también social, en tanto que es imposible conocer personalmente a todos los miembros de una nación. La conformación de un campo sobre los diversos procesos de «arqueología cultural» para la «invención de la tradición», con frecuencia asociados al ejercicio o la búsqueda del poder político, amplificó y consolidó esta transformación. Solos o en relación con partidos políticos, los movimientos nacionalistas y la creación de los Estados nacionales constituyeron en la segunda mitad del siglo XX los primeros objetos de estudio de los especialistas (Thiesse, 2001; Hobsbawm y Ranger, 1983).

De esta forma supimos que el historicismo, es decir, pensar que el pasado moldea el presente y que por lo tanto la naturaleza de las cosas se comprende desde su historia, se extendió en el siglo XIX y acabó generando una dimensión trascendental para el concepto de esencia colectiva o «carácter nacional» (Leerssen, 2006). Lo que se presentaba como la «búsqueda del pasado» era ante todo una intervención en el presente. El nexo de continuidad de esos nacionalistas se formulaba en términos metafísicos, bien en el espectro herderiano de los «espíritus populares» o bien en la también esencialista concepción de Renan (1882: 7-6, 26-27), que introduce una supuesta «voluntad común» renovada como «plebiscito cotidiano»:

Une nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses qui, à vrai dire, n'en font qu'une, constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble, la volonté de continuer à faire valoir l'héritage qu'on a reçu indivis. Avoir des gloires communes dans la passé, une volonté commune dans le présent; avoir fait de grandes choses ensemble, vouloir en faire encore, voilà les conditions essentielles pour être un peuple.

Renan reconcilia de forma artificial la tensión entre la voluntad propia y la herencia, entre lo empíricamente demostrable y la metafísica de lo que se recuerda como si el pasado tuviera una existencia distinguible y diferenciada del presente. Por supuesto, cabía esperar que el constructivismo académico vigente desmontara esa creencia en «almas» y «principios espirituales». Sin embargo, su respuesta a cómo entender la continuidad temporal de las naciones y por extensión de todos los grupos articulados por identidades, no es, desde nuestro punto de vista, una verdadera solución. Más bien es un rodeo; se acota la cuestión en una caja negra que permite a cada teoría desarrollar su argumento sin que el problema incomode demasiado.

Sostenemos que, pese al profuso estudio crítico del historicismo como forma netamente nacionalista de pensar el pasado, tanto la teoría modernista

del nacionalismo como sus alternativas clásicas lo asumen indebidamente al presuponer la comprensión de la reproducción de las naciones a partir de cómo es su génesis.³ El constructivismo de los perennialistas y etnosimbolistas ha sido censurado como una forma de esencialismo encubierta. Ciertamente, la caracterización de proceso que hacen ambos, al entender la continuidad como esencialmente la pervivencia de un significante (normalmente, «nación» o sus derivados), ha sido frecuentemente criticada como una fuente innecesaria de equívocos y confusión (Özirimli, 2003; Breuilly, 2005). Es cierto que la propuesta etnosimbolista de Anthony Smith (1971, 1991, 2004 y 2009) es mucho más sensible a otros factores. Aunque sigue sosteniendo la existencia de naciones antes de lo que se ha venido en llamar «modernidad», contempla reservar el término «nacionalismo» para un fenómeno sociopolítico propio del mundo contemporáneo y defiende que las naciones se forman a partir de la integración de grupos étnicos preexistentes. Esto último se produce a través de la reapropiación de recursos simbólicos entre los que se incluyen memorias grupales, mitos de origen y tradiciones.

Frente a esa reapropiación etnosimbolista, el modernismo se articula en torno al concepto de «invención», que por supuesto está relacionada con los procesos de modernización. Creemos que los modernistas tienen razón al señalar que perennialistas y etnosimbolistas no abandonan completamente la noción de reproducción como «acumulación» o «sedimentación». Por lo tanto, en realidad no rompen con la forma de concebir la continuidad de los propios nacionalistas.

Sin embargo, el camino de los modernistas tiene otros problemas. Centrados en explicar cómo los intelectuales nacionalistas fabricaron los mitos nacionales y cómo la población llegó a asumirlos a través de procesos de nacionalización, acaban teniendo dificultades en gestionar el binomio mito/realidad. Es cierto que, dejando aparte la teleología que implica decidir apriorísticamente qué es una nación «moderna» y qué no, el modernismo conceptualiza una forma de constructivismo basada en un modelo de comunicación social articulado en torno a la «transmisión» y «recepción» de la invención, un modelo que ofrece una explicación de la reproducción más falsable empíricamente. Esto le honra, aunque ayuda a hacer más visibles sus defectos cuando la teoría se lleva a la práctica (por ejemplo, revelando agentes y espacios de nacionalización ajenos al Estado, *cf.* Quiroga, 2013).

3. Sobre teorías del nacionalismo, una de las mejores síntesis puede encontrarse en Özirimli (2017), donde se explican con detalle las posturas del modernismo y sus críticos.

Más allá de que haya modernistas que tampoco se han librado del apriorismo de identificar un proceso y buscarle coherencia (con el consiguiente sesgo específico en la selección e interpretación de las fuentes), el gran problema está en el despliegue temporal del *nation-building*. Imaginemos una línea del tiempo en la cual colocar nuestro proceso de construcción nacional. En un determinado momento, comienza esa «invención de la tradición». Antes no existía la nación y ahora un pequeño número de personas empiezan a ordenar cognitivamente la realidad de tal manera que creen en ella y empiezan a darle vida como fenómeno. La nación es así una realidad presente basada en mitos sobre el pasado, pero antes de los primeros nacionalistas ese pasado no era realmente nacional. A través de la nacionalización, esa idea de nación puede extenderse socialmente. En un modelo así, ¿cuándo la realidad se convierte en mito y viceversa? ¿Solo en lo identificado como el momento de la «invención», en el que elementos no nacionales *per se*, antes dispersos, se convierten en tales gracias a la mitificación? ¿Si hay invenciones posteriores, los primeros nacionalistas se convierten en mitos para los siguientes?

Desde luego, la Reconquista era ya un mito para los nacionalistas españoles del siglo XIX, pero no lo era la «guerra de la independencia» para aquellos que la vivieron, la cual sí lo será para los españoles del siglo XXI. Los modernistas argumentan vehementemente que en el siglo XVII no había una identidad nacional española, o por lo menos «no una como la del siglo XIX», dando a entender que las fuentes del XVII hay que juzgarlas desde las del XIX. El problema es que con el siglo XX se podría decir lo mismo respecto al XIX. El proceso de invención de la tradición no termina entonces. Al contrario, usa ahora elementos que constituían realidades para sus contemporáneos y los transforma en nuevos mitos que cuando son asumidos, en sus consecuencias, no tienen nada de mítico.⁴

De esta forma, el manejo que los modernistas hacen de la reproducción conduce a una disyuntiva: una opción es perder la noción de proceso histórico y dividir el tiempo en segmentos de invención y socialización, cada uno prolongándose hasta la siguiente ruptura. La realidad de un segmento sería la base para los mitos de los siguientes. Entre lo mítico y lo real habría una separación clara cuyo único guardián sería el *nation-builder* y su capacidad de producir

4. La división que hacemos aquí entre lo mítico y lo real se refiere a la caracterización de la naturaleza del proceso (¿la reproducción de las naciones proviene de experiencias nacionalizadoras directas o dispositivos transmitidos?). Desde el punto de vista de los efectos, los límites son incluso más difusos. A pesar de lo que parecen pensar muchos científicos sociales e historiadores, una vez que el mito se asume como cierto, en términos de práctica social, poco importa su fundamento (principio de Thomas).

un relato sobre el pasado que resulte atractivo para unos contemporáneos históricamente miopes. Los que vivieron personalmente parte del segmento anterior olvidarían sus experiencias de nación, tomando el término de Archilés (2013), y las sustituirían por el mensaje pergeñado por los «inventores» del segmento correspondiente.

Incluso aceptando esto, existiría el problema de que si la reproducción de la nación consiste en abrazar mitos que en puridad no tienen que ver directamente con nosotros, ¿qué pasa entonces con los mitos que son rechazados por sus supuestos receptores o con las guerras culturales por la fijación de mitos comunes? ¿Sería un fracaso en el proceso de transmisión y por lo tanto una ruptura de la continuidad? ¿No se contradice eso con la evidencia empírica disponible, que señala que las disputas por la definición de la nación son precisamente la tónica y no la excepción, que toda nación es una «zona de conflicto» (Hutchinson, 2005), que existen enormes disensos y sin embargo la nación sobrevive?

Además, los modernistas se afanan en negar la conexión de los mexicanos de hoy con Hernán Cortés, Moctezuma o el cura Hidalgo, calificándolos de mitos de origen. Sin embargo, aplicando su esquema también tendrían que hacerlo con Benito Juárez, José Vasconcelos u Octavio Paz. Ciertamente todos ellos se llamaban mexicanos (continuidad de significantes), pero cada uno pertenecía a un México diferente (variación en los significados) cuya sombra alimentó el acervo de las «tradiciones inventadas» de los siguientes. De esta manera, ¿dónde queda «el» proceso de construcción nacional mexicano?

La otra alternativa, que es por la que la mayoría de los modernistas acaban transitando, es admitir una normatividad conformada por un estándar tácito sobre cuándo se produjo la primera invención del «verdadero» discurso nacional, el antepasado genuino de lo que a nosotros nos interesa definir desde el presente, aquello que hace que entre Juárez, Vasconcelos y Paz haya un vínculo intertemporal que no existe entre Cortés, Moctezuma e Hidalgo. Sería aquello que hace que la distancia entre «lo español» en Quevedo y Espartero sea cualitativamente más relevante que entre Espartero y Felipe González. Este estándar común serviría como punto de referencia desde el que evaluar transmisiones anteriores y posteriores, así como establecer las relaciones de mito y realidad en cada narrativa para cada momento. Por supuesto, tal punto no suele venir marcado por lo que podemos conocer de lo que los hombres y mujeres de cada momento pensaban sobre su nación, lo cual, de hecho, sería imposible de hallar de manera agregada (Archilés, 2013: 114). Se obtiene más bien de las preocupaciones analíticas del observador, que en este caso quiere explicar el nacionalismo contemporáneo y demostrar que la «modernidad» supone para

este asunto un corte histórico significativo. Consecuentemente, las historias modernistas están llenas de términos como «precedentes» y «antecedentes» o prefijos como «pre-», «proto-» o «post-».

Así las cosas, los partidarios del primer camino deben apilar los segmentos de mito-invencción y presuponer las conexiones entre ellos porque si no, el proceso desaparece y la propia noción constructivista podría entrar en crisis. Los que operan desde el segundo esquema tienen que definir ese punto de referencia porque de otra manera la desaparición del proceso se produce por saturación: parecería que se pueden encontrar naciones en cualquier momento y no se sabe exactamente qué es una nación. En un caso el fallo viene por la teleología prospectiva de la sedimentación que acaba en una especie de historicismo metafísico consecuencia de querer evitar el nihilismo epistémico. En el otro, por el presentismo normativo y la teleología retrospectiva de la distorsionadora «búsqueda de los orígenes».

A partir de los años noventa del siglo XX se produjeron algunas transformaciones que podían anunciar una mejora de la situación. Postmodernismo, teoría crítica y giro lingüístico hallaron formulaciones afortunadas. El análisis de la pervivencia del lenguaje grupista –considerar a las colectividades como actores históricos– que ha desarrollado Rogers Brubaker (2004) es uno de los muchos jalones en lo que podríamos llamar el «giro fenomenológico» de la disciplina, que ha llevado a nuevos enfoques y al uso sistemático de nuevas fuentes. Estas nuevas perspectivas se preguntan precisamente por la reproducción de la nación como un objeto específico: por ejemplo, a través de la rutinización del «nacionalismo banal» (Billig, 1995) o la reciprocidad entre cotidianeidad y construcción nacional (Fox y Miller-Idriss, 2008). El resultado es la crítica a la relación historicista que presuponia la reproducción a partir de la comprensión del origen (bien fuera por acumulación o invención y socialización).

Como contrapartida, la cobertura de la historicidad se difumina, por lo que la solución al problema de la continuidad no avanza. La mayoría de estos autores no son historiadores sino politólogos, sociólogos y antropólogos. Nuestro entendimiento de las dinámicas de transmisión concretas mejora, pero se crea una dificultad de integración macrohistórica. La cuestión no se enfrenta abiertamente porque tampoco constituye una preocupación primordial en la agenda de los postmodernistas. Sin embargo, creemos que los elementos para una mejor respuesta están disponibles. Si las naciones son «fenómenos» en lugar de «cosas» y sus agentes son los individuos que las forman cuando viven sus vidas a través de sus narrativas grupales (Archilés, 2013; Molina Aparicio 2013; Moreno Almendral, 2018), sería entonces el

reemplazo de estos individuos autoconscientes lo que produciría el verdadero «proceso».⁵

La paradoja de Teseo y el replanteamiento de la continuidad

La continuidad entendida como subproducto de una sucesión de fenómenos de reemplazo ha sido abordada desde varios experimentos mentales. Entre ellos destaca el conocido como «paradoja de Teseo». Basado en el mito del héroe ateniense que mata al minotauro y rescata a los cautivos del laberinto, el planteamiento afecta al barco en el que Teseo vuelve a Atenas. Cuando sale de Creta una de las tablas que forman el barco debe ser sustituida para evitar una entrada de agua y que el barco se hunda o naufrague. Según avanza el viaje, hay que cambiar otras tablas. Cuando el barco llega, todas sus partes han sido reemplazadas en algún momento. Entonces, ¿el barco que salió de Creta y el que llegó a Atenas son el mismo? Si la respuesta es afirmativa, ¿cómo puede ser posible que un mismo objeto haya mudado la totalidad de su materia y siga siendo el mismo? Si la respuesta es negativa y hay dos barcos, ¿en qué punto del viaje dejó de ser uno para empezar a ser el otro? ¿Cuando más de la mitad de las tablas son reemplazadas? ¿Todas ellas?

La respuesta aristotélica sería acudir a la diferencia entre materia y substancia y señalar que el barco es el mismo porque es el propósito lo que hace a un objeto (en este caso, el viaje). Veremos que salvo que uno crea que las naciones tienen «misiones históricas» o «destinos» concretos, esta respuesta, así formulada, nos sirve de poco. Por otro lado, negar la continuidad del barco dando por hecho la de las tablas podría parecer un tanto tramposo. Al fin y al cabo, los tablones también pueden mudar parcialmente si se cortan, se pudren o el salitre los desgasta por alguna de las partes. Tampoco es completamente

5. Existe otra alternativa en los sujetos del reemplazo que sería el de las generaciones (Manheim, 1993). Esta vía no está completamente cegada, pero tiene muchos problemas. El más importante es que «una generación» no goza de un estatuto ontológico claro, como sí lo tiene un individuo (al menos, en términos relativos). Las generaciones no son agentes históricos empíricamente comprobables. Si buscamos un criterio subjetivo, de conciencia de pertenencia, tenemos el mismo problema que con las naciones o las clases sociales. El criterio «objetivo» es peor aún. Durante mucho tiempo se manejó una idea de generación como cohorte demográfica, usualmente de veinte años, pero el año concreto en el que se coloca la transición de una generación a otra resulta totalmente arbitrario. Además, evoca la ilusión de que haber nacido el mismo año prefigura trayectorias vitales parecidas, cuando las fases del ciclo vital varían enormemente y se ven intensamente modeladas por otras circunstancias como la clase social o la ideología. La cantidad de estudios sobre historia del nacionalismo que han integrado el factor generacional en su modelo de investigación es tan reducida que no hay evidencia empírica suficiente ni para acabar de descartarlo ni para asumirlo como variable significativa.

preciso el término «sustitución» para grupos humanos porque la variación de los miembros no consiste exactamente en que el que entra en el grupo ocupa la posición del que sale.

De esta forma, para poder sernos útil la paradoja de Teseo requiere, como suele pasar con las abstracciones metafóricas, de una adaptación al mundo real. Las tablas no son personas y las naciones no son barcos. Los grupos no tienen «propósitos» porque no son objetos. Las naciones existen porque los individuos creen en ellas y actúan en consecuencia. Las tablas no tienen voluntades, pensamientos y sentimientos. Al contrario que los seres humanos, no tienen memoria ni socializan. Una tabla es colocada por una fuerza externa y obligada a estar en un lugar determinado salvo que otra fuerza externa la mueva. Los individuos, en cambio, tienen una cierta libertad para cambiar de nación o al menos modelar su papel en ella, dependiendo siempre de su interacción con otras personas. De esta manera, los elementos que se sustituyen tienen propiedades diferentes y desde luego la naturaleza de sus vínculos no tiene nada que ver con los del barco y las tablas.

Sin embargo, la formalización del problema de la sustitución que nos proporciona la paradoja de Teseo sí es útil para aclarar la dimensión epistémica del problema de la continuidad, más allá de las reapropiaciones del pasado que se hagan en cada momento y de si los franceses de hoy creen o no que son descendientes de los galos que lucharon contra Julio César. Por supuesto, las tablas que formaban el primer barco no tienen ninguna relación directa con las últimas, pero sí la tienen a través de una cadena de sustitución. Ahora bien, ¿hace esto que para comprender el origen y la función que tiene en el barco la última tabla que se cambió haya que saber dónde y por qué se colocó la primera?

En una cadena de sustituciones $[A \rightarrow B, B \rightarrow C, C \rightarrow D]$, A no tiene relación con D. Ciertamente se puede decir que A es uno de los prerequisites para D, en tanto que forma parte de la cadena. No obstante, esto es engañoso porque contiene una falacia del tipo *post hoc ergo propter hoc* que, vista desde un prisma historicista, se convierte en la denunciada teleología retrospectiva: estudiar A desde el conocimiento de que dio lugar a D, estudiar D como si su naturaleza estuviera en A. Sea «A» las Cortes de Cádiz o la época de los Reyes Católicos, en todos los casos acaba tratándose de unir una línea de puntos y generar una falsa sensación de coherencia $[A \dots D]$ (ciertamente, con grados variables de distorsión dependiendo de dónde se coloque A).

En su tratamiento de esta cuestión, Chisholm (1979: 89-113 y 138-144) utiliza el término *ens succesivum*. Lo que permite la continuidad ontológica es la cadena de sustituciones en sí, dentro de la cual las funciones de los

elementos pueden cambiar. Sin embargo, este autor acaba reconociendo que es muy difícil definir la continuidad temporal sin caer en el esencialismo o en el absurdo, especialmente cuando en lugar de objetos hablamos de seres humanos. En realidad, la persistencia de este «ente sucesivo» está sujeta a un criterio convencional respecto a la caracterización de qué es el cambio y dónde colocar los hitos de este. A su vez, la existencia de la cadena se ve condicionada a que todo el mundo acepte la sucesión A...D y no marque como punto de inicio B o de final C. Por lo tanto, no sería una persistencia genuina sino una «sensación» de persistencia, que entraría dentro del campo de la invención de la tradición que ya hemos mencionado. El filósofo estadounidense no consigue encontrar ninguna manera segura de montar una epistemología de la continuidad «en términos estrictamente filosóficos». Cuando la continuidad se define «en términos laxos», se abren soluciones (incluyendo el ente sucesivo) pero la naturaleza de la lente ya no es la misma.

Esta distinción entre usos estrictos y usos laxos nos parece la puerta para que el problema planteado por la paradoja de Teseo permita trasladar de una manera completa el giro fenomenológico a la gestión historiográfica de la continuidad. Como punto de partida, la diferenciación estricto-laxo hay que entenderla en el campo de la «relación epistémica» definida por Paul (2016: 143-197). La paradoja de Teseo plantea un problema a la par interesante e irresoluble cuando nuestro objetivo es el conocimiento. Para quien intenta reconstruir el pasado con otras intenciones o piensa que el conocimiento histórico es imposible, todo este asunto podría resultar hasta irrelevante.

Dicho esto, nuestra tesis al respecto es que la noción de proceso tradicional, entendida como continuidad ontológica, no es una noción genuinamente histórica, apoyada en lo empíricamente falsable. No es resultado de una interpretación de las huellas del pasado preocupada por reconstruirlo en sí mismo y acotar qué es lo que estamos poniendo de nosotros en la observación. En realidad, es una noción meta-histórica, basada en la búsqueda de (meta)relatos dotados de un argumento coherente definido *ex post facto* y en cuya elaboración intervienen otros propósitos, especialmente los políticos y morales.

Así, desde un punto de vista únicamente epistémico, el «proceso» como continuidad lineal dirigido por una narrativa común no puede ofrecer un instrumento de investigación que permita reformular la historia de lo nacional desde términos fenomenológicos y no ontológicos. A nuestro entender, las grandes diferencias existentes entre las teorías modernistas y sus críticos son aquí poco relevantes, puesto que ambos mantienen la noción de proceso como *ontos* en el tiempo, como si las naciones fueran efectivamente barcos viajando sobre el mar. La diferencia entre unas posiciones y otras es el punto

de partida y que el modernismo es mucho más convincente en cómo organiza la evidencia empírica para que efectivamente parezca que lo nacional «se crea» en un momento determinado y después se insufla en los seres humanos como si estos fueran recipientes que pueden estar más o menos llenos de nación.⁶

En este sentido, no deja de tener cierta ironía que muchos dieran por acomodado el giro fenomenológico y la renovación postmoderna en las formulaciones modernistas, o sea, «la invención discursiva de la tradición» y «la socialización de las masas» en esos discursos, a través de un concepto de nacionalización basado en procesos comunicativos que normalmente se concebían controlados por el poder político o por grupos que aspiran a él. Si el postmodernismo es «la muerte de los centros y la incredulidad hacia las metanarrativas», en palabras de Jenkins (2009: 76) sintetizando a Lyotard, aparte de la propia cosmovisión nacionalista cuesta pensar en un dispositivo conceptual más condicionado por su centro que la normatividad teleológica de la «nación moderna/nación premoderna» y en una metanarrativa más paradigmática que la de la modernización.

En su lugar, proponemos una idea de proceso separada de la de continuidad lineal, un proceso no como resultado de un metarrelato proveedor de sentido sino como una sucesión de reproducciones, entrópica, contingente, solapada. Desde el hundimiento de los «principios rectores» en la última mitad del siglo XX, la historia humana no se entiende como un barco como el de Teseo, que viaja para llegar a algún sitio. Es más bien transitar por un laberinto inagotable, sin hilo de Ariadna y sin un héroe preparado para enfrentarse al minotauro, sin saber con certeza adónde conducirá la siguiente disyuntiva ni qué rutas se han cegado con cada decisión, con cada tomar un camino en lugar de otro. No hay un metarrelato que una la trayectoria de todos los habitantes del laberinto. Rompiendo con esta idea de proceso, ahora los sujetos no están condenados a permanecer en el barco y con ello a escoger entre hacer el viaje prefijado o saltar al mar y ahogarse, desapareciendo de la historia. Quitar al héroe, al villano y a los relatos arquetípicos, no obstante, lleva a no saber si unos van a salir y otros no, lleva a tener que reconstruir los diferentes caminos empleados. Un relato genuinamente histórico es más complicado, incompleto y probablemente mucho menos satisfactorio para aquellos que estudian historia para entenderse a sí mismos o buscan conocer el pasado para intervenir en el presente.

Esta actitud cognoscitiva conduce a varias transformaciones en las precondiciones de la práctica historiográfica: primero, asumir hasta sus últimas

6. En este punto es justo reconocer que el modernismo, como toda teoría del nacionalismo, no es monolítico. Por ejemplo, respecto a esta cuestión de «invención» y continuidad, Anderson (1983) es más sutil que Hobsbawm (1991).

consecuencias que los sujetos colectivos no existen como agentes históricos sino como representaciones que estructuran las acciones de los individuos y como subproductos de sus acciones (ontología vs fenomenología). Por lo tanto, no tiene sentido hablar de ideas y discursos como si tuvieran un estatuto ontológico independiente, ni mucho menos grupos o territorios. Segundo, que la continuidad de los sujetos colectivos no existe *stricto sensu* porque su naturaleza impide que esta sea una propiedad predicable de ellos. Tercero, lo que sí «existe», entendiendo «existe» como explorable desde un propósito epistémico, es un fenómeno de superposición espacio-temporal. Pasado por el filtro de las relaciones no epistémicas con el pasado, por comodidad o interés definimos a esta cadena de solapamientos como una historia continua («la historia de» X) cuyo límite inicial siempre va a estar inmerso en brumas, pero eso no puede llevarnos a confundir el «uso estricto» con el «uso laxo», en la terminología de Chisholm.

Tomando como base lo anterior, ¿cómo sería entonces este «proceso sin continuidad», este modelo fenomenológico de reproducción «estrictamente histórico»? Partamos de un axioma de las teorías clásicas del nacionalismo que ha alcanzado el estatus de obviedad convencional: las naciones son comunidades formadas por seres humanos. Los seres humanos tienen una continuidad biológica individual (la duración de sus vidas). Además, su material genético se perpetúa en el tiempo a través de la descendencia. Como es conocido, esta «persistencia temporal» no es relevante. Incluso aunque se pudiera demostrar que la humanidad se ha reproducido biológicamente manteniendo líneas separadas de continuidad genética, ignorando el efecto de las mutaciones y las migraciones, todo ello sería intrascendente sin un filtro cultural que diera sentido a «lo diferente» (la memoria de una convivencia familiar, taxonomías fenotípicas, teorías raciales y discursos sobre pureza e hibridación, etc.).⁷ Podría decirse que algo parecido sucede para la continuidad biológica de los individuos. La paradoja de Teseo se puede plantear con las células del cuerpo humano, que mudan escalonadamente cada cierto tiempo.

Entonces, ¿qué es lo que queda? Lo que queda es el sujeto entendido como individuo con conciencia de tal (la cual no tienen las células por separado). La conciencia no es una cualidad estable carente de historicidad. Al contrario,

7. Que la diversidad genética de la humanidad, marcada por la variación intergrupala y el intercambio continuo, pueda justificar aceptar la existencia efectiva de razas es un debate que se ha avivado tras el descubrimiento del ADN y el desarrollo de la genética de poblaciones. Hasta los académicos partidarios más convencidos de la raza como realidad biológica son prudentes, por razones obvias, en la definición de sus implicaciones sociales. Sobre este asunto, contrastese Cavalli-Sforza y Cavalli-Sforza (2015) y Wade (2015).

se actualiza continuamente en el presente, pero lo hace anclada a un sistema de representaciones que explican el mundo exterior del individuo y su papel en él (lo que venimos llamando tradicionalmente «identidad»). Este sistema opera desde supuestos espacio-temporales, es decir, que requiere colocar al yo en un lugar determinado y definir un «ahora» respecto a un pasado y un futuro. A nivel de cada sujeto, esto se realiza a través de dos dispositivos: por un lado, la memoria, que es lo que nos da la sensación de que el pasado tiene un estatuto ontológico, que como el barco de Teseo somos un «yo en el tiempo»; por otro lado, la proyección, o sea, la tendencia a querer validar nuestro sistema esperando que los demás lo asuman u operen con él.⁸

La necesidad de desplegar estos dos dispositivos está imbricada en las interacciones sociales de las cuales son causa y producto a la vez. La experiencia de estas interacciones, que incluye la codificación íntima que hacemos de ellas, los significados que les atribuimos y las estructuras mentales que generamos, reforzamos o revisamos para próximos contactos, es genuinamente lo que un historiador de los fenómenos nacionales debe aspirar a reconstruir. Estos son los verdaderos fenómenos de reproducción que se superponen y que generan en la conciencia, a través de la proyección y su huella en la memoria, una sensación de continuidad que tantos historiadores han asumido como epistemológicamente real.

Una de las razones por las que esto ha pasado, aparte del sobredicho enfoque ontológico que han tenido tanto los modernistas como sus críticos, es que en simbiosis con la reproducción de las naciones discurre el problema de la continuidad de otros entes que, convenientemente apropiados (y por lo tanto transformados), refuerzan la ilusión de conexión entre presente y pasado. Aquí podemos recuperar gran parte de la literatura sobre la construcción de mitos y memorias nacionales existente, en tanto que proporciona mucha información sobre estos vehículos de proyección, de dimensiones tanto materiales como mentales. El más importante de ellos son las palabras, la mencionada sensación de continuidad creada por la pervivencia de significantes (por ejemplo, «España», «Cataluña» o «Europa»). Después está la continuidad territorial, la sensación de conexión con los que ocuparon el mismo espacio anteriormente. El último de estos vehículos son los mediadores políticos y culturales indirectos, a los cuales se les podría aplicar una deconstrucción parecida a la de la nación. Puede tratarse de instituciones u organizaciones (los Estados de los modernistas, las iglesias y los partidos políticos), otras comunidades (los

8. Los estudios sobre memoria son en sí mismos un campo amplísimo. Un compendio en González Calleja (2013).

grupos étnicos de los etnosimbolistas) o estructuras más abstractas e inestables como los cánones culturales o las lenguas.

Cualquier agenda de investigación que quiera asumir el enfoque que aquí se plantea debería entonces descartar «la historia de la nación» en sí y pasar a estudiar cómo los tres elementos anteriores se perciben y se utilizan para construir nociones y prácticas de nación en un contexto dinámico de relaciones de poder.⁹ Pasar de la línea A...D a deconstruir en sí mismo cada eslabón de la cadena y luego recomponerlo. Por supuesto, esto requerirá de algunas concesiones provisionales al metarrelato. El mero hecho de fijar «un proceso de construcción nacional español», por ejemplo, implica ya un presupuesto. Muchos de esos fenómenos de reproducción no habrán producido fuentes accesibles por lo que, como «eslabones perdidos», habrá que reconstruirlos de forma indirecta con el consiguiente riesgo de inferencias indebidas y extrapolaciones.

Con todo, creemos que esta noción de proceso como sucesión solapada, separada de una linealidad apriorística, permite una historia de lo nacional genuinamente histórica. Esto incluye asumir también que: a) entender lo que fue requiere estudiar lo que no llegó a ser, las otras posibilidades: por ejemplo, la fragmentación de la nación imperial española de 1812 en una multitud de naciones en lugar de una a cada lado del Atlántico; b) un momento no puede calificarse desde los parámetros de otro, como cuando las evidencias de construcción nacional española o catalana en el siglo XVII (Ballester Rodríguez, 2010; Torres Sans, 2008) se valoran desde momentos posteriores; y c) según la cadena avanza, lo anterior ha desaparecido y por lo tanto irá perdiendo influencia sobre las bases siguientes de forma más o menos progresiva.¹⁰ Por lo tanto, al contrario de lo que piensan los nacionalistas, la construcción nacional catalana del siglo XVII, fuera como fuese, no dice nada, en términos estrictos, de la nación catalana actual, ni tampoco garantiza que hubiera fenómenos de reproducción nacional catalana en el siglo XVIII o en el XIX, o que esos fenómenos estuvieran ligados en una misma cadena de reproducciones. Todo eso hay que demostrarlo a nivel micro, paso a paso, a través del seguimiento de los vehículos de reproducción, de visibilizar la heterodoxia, la variabilidad y el

9. Cfr. Molina Aparicio (2017).

10. Por supuesto, esto debe separarse de las imágenes del pasado que construyen los procesos de invención de la tradición, las cuales «en términos estrictos» corresponden al momento en el que se elaboran y/o transmiten, no al momento al que hacen referencia. En puridad, su reproducción tiene un tratamiento parecido al de las propias naciones a las que contribuyen. Como es bien sabido, una pintura del siglo XIX sobre la Edad Media no sirve como fuente sobre la Edad Media sino sobre lo que pensaba su autor decimonónico de la Edad Media o la lectura que hagan todos aquellos que la contemplan posteriormente.

dinamismo interno, de asumir que las cadenas pueden bifurcarse o unificarse (por ejemplo, con la integración de los catalanes en la nación española o la creación de sociedades multinacionales) y de atender igualmente a aquellos momentos en los que la sucesión de reproducciones muere en la desnacionalización o la indiferencia.

Una nota sobre implicaciones

La propuesta anterior pretende dirigir la reflexión teórica sobre la continuidad histórica hacia una historiografía de lo nacional más consciente de los problemas relacionados con la reproducción y la persistencia temporal. Sin embargo, todos los fenómenos basados en identidades y dinámicas comunitarias serían susceptibles de beneficiarse de esta crítica. Los barcos de Teseo que navegan y han navegado no solo llevan banderas nacionales. Los metarrelatos de continuidad cuyo protagonista colectivo es la nación no son los únicos en la historia contemporánea. También los hay basados en la adscripción política, la confesión religiosa, el género, la orientación sexual, la clase social y la raza, entre otros. Los hay formulados desde el tropo de la lucha por la emancipación contra las fuerzas de la reacción y la opresión, el del «progreso» contra el atraso, el de la «tradición» (comoquiera que esta se defina) contra la decadencia producida por lo que supuestamente se aparta de ella, el de lo «respetable y centrado» contra lo «marginal y radical». Todos ellos se presentan como «historia» pero más que establecer relaciones epistémicas responden a intereses políticos y morales, cuya formulación varía según el posicionamiento ideológico y ético de cada uno. Aunque pueda parecer que explican el pasado, su función primordial es dotar de sentido a realidades presentes.

Esto no se produce necesariamente por causa de mala fe o voluntad expresa de manipulación. Parece que los seres humanos tenemos vértigo a la ausencia de continuidad, de un pretérito que parece que tiene que ser «nuestro» de alguna manera. Desgraciadamente, esto resulta una ilusión, basada en una simplificación que produce unos frutos que no hacen justicia a los recursos y los esfuerzos que se invierten en la investigación histórica. Por supuesto, tal aserto solo tiene sentido desde un presupuesto concreto de deontología historiográfica, que es considerar que los mejores historiadores son los que consiguen relacionarse con el pasado desde la voluntad de privilegiar el propósito epistémico frente a la búsqueda de la reparación moral o la transformación/estabilidad política en el presente.

No obstante, conviene no confundir actitudes con resultados. Desde la teorización de estos últimos, las relaciones con el pasado puramente epistémicas son imposibles porque, como es bien sabido, los historiadores somos seres tan

históricos como aquellos que pretendemos estudiar. Pensar que podemos cortar con nuestro presente y colocarnos angélicamente sobre un barrio de París en 1792 o los campos de Kursk en 1943 es otra ilusión, si cabe más fantásica que la del párrafo anterior. Asumir esto tampoco puede ser una coartada, empero, para no afanarse por mantener esa tensión interna que marca la diferencia entre la historia y la memoria histórica, entre el análisis comprometido consigo mismo y el que se ve fagocitado por el *explanandum*, entre enfrentar realmente el desafío de la precariedad de la interpretación del pasado o simplemente aparentarlo.

Con todo y con eso, en algunas circunstancias, fuera del ámbito de la investigación, puede ser necesario o incluso deseable permitir de forma controlada algunas relaciones políticas y morales. En el segundo volumen de su *magnum opus* de sociología histórica, Michael Mann (2012: 36) aborda el nacionalismo citando las «comunidades imaginadas» de Anderson y sirviéndose de una anécdota personal. En ella hay una secretaria de la UCLA que le explica el Día de Acción de Gracias de esta manera: «*It's when we remember our ancestors who came over on the Mayflower*», a lo que Mann apostilla «*Her imagination was impressive since she is black*». ¿Deben los historiadores arrogarse entonces la responsabilidad de prohibir celebrar el *Thanksgiving Day* a esta afroamericana (junto con muchos estadounidenses actuales que por mucho que marquen «*white*» en su categoría censal tienen una probabilidad similar a la de ella de descender de un *Pilgrim Father*)?

Un uso demasiado estricto de la continuidad puede hacer demasiado difícil la producción de síntesis históricas para la divulgación, aumentar el abismo entre la historia académica y el resto de la sociedad, privar de la necesaria contextualización en el esclarecimiento de responsabilidades (por ejemplo, en procesos penales como los que a veces se producen después de genocidios o dictaduras) o simplemente dejar a la propaganda un espacio todavía más amplio. A veces, lo importante no son las reproducciones consideradas separadamente sino el sistema en el que un número determinado de eslabones de la cadena se hacen posibles y toman forma.

Se trata entonces de una cuestión de jerarquía y de reflexividad, pero también de decidir cuál es la responsabilidad de los historiadores en una sociedad abierta. En este sentido, proporcionar una solución a la gestión de las relaciones políticas y morales con los pasados nacionales supera los objetivos de este artículo, que se ha movido en el ámbito de lo epistémico. De hecho, una vez realizada la separación entre lo aceptable en términos estrictos y laxos, pertenece a un ámbito diferente de discusión que quizá no sea (o no deba ser) exclusivo de los historiadores. Ciertamente, para los viajeros del barco de

Teseo, lo importante es haber sobrevivido a la travesía y haber llegado a puerto seguro. El reemplazo de las tablas del barco les resulta, una vez desembarcados, totalmente irrelevante.

Si las relaciones epistémicas de calidad exigen una tensión particular, es posible que esto pase también con las relaciones políticas y morales. Quizás pudiera ayudar una mezcla adecuada de pluralismo crítico, empatía por el dolor ajeno sin fascinación y, sobre todo, mucho escepticismo. Al fin y al cabo, unos meses después de su viaje a los templos mayas y sus cartas al rey de España y al Papa exigiendo «responsabilidades», el 13 de junio de 2019, López Obrador presidió un acto de conmemoración de la llegada del primer barco de refugiados españoles a México en 1939, en colaboración con la acción exterior española. Sus últimas palabras fueron: «Que viva España, que viva el exilio, que vivan los refugiados españoles, que viva México.»¹¹

Conclusiones

Todo proceso de construcción nacional implica una idea de continuidad temporal. Como es bien conocido, la antigüedad resulta fuente de capital simbólico, en tanto que aporta una sensación de entidad y solidez a una realidad sumamente dinámica e inestable. También es el resultado de una forma de pensar la temporalidad dominada por el historicismo, o sea, la creencia en que la naturaleza de las cosas está en su trayectoria existencial. Esto se ve reforzado porque necesidades políticas y morales del presente interpelan al pasado para dirigir ese capital hacia fines no epistémicos.

Tanto los intelectuales nacionalistas como los teóricos del nacionalismo han operado desde una idea de continuidad ontológica en el que la reconstrucción del proceso venía a concretar una metanarrativa más o menos prefigurada. En un caso el esencialismo era explícito, al admitir «hechos nacionales» que se prolongaban en el tiempo. En el otro, la interpretación de las fuentes quedaba demasiado condicionada por una idea de acumulación o una idea de invención de la tradición que prestaban poca atención a cómo se conseguía efectivamente la continuidad.

La paradoja de Teseo plantea una formalización útil de este problema, en la que un barco va cambiando sus partes progresivamente en su trayecto entre Creta y Atenas. En términos estrictos, aunque el ente que comenzó el viaje y el que lo terminó formen parte de una misma cadena de sustituciones, el único elemento a través del que podría establecerse una continuidad lineal es el viaje

11. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=3cKevNhVSDg>> [último acceso: 10 de agosto de 2019].

realizado. El problema es que el viaje no puede acabar de definirse hasta que el barco ha llegado a su destino (la metanarrativa retrospectiva). Esto da una falsa coherencia a la cadena de recambios y oscurece el hecho de que, en puridad, no se trata exactamente del mismo barco y de que las vicisitudes del proceso podrían haber producido un resultado diferente.

A lo largo de este artículo hemos defendido que nuestros conocimientos actuales sobre cómo funcionan los procesos de construcción nacional, así como la tendencia hacia un enfoque fenomenológico frente a la perspectiva ontológica anterior, impelen a adoptar una noción diferente de proceso histórico alejada del pensamiento metahistórico. Esta consiste en entender los procesos de construcción nacional no como un desarrollo lineal progresivo dirigido por un conjunto de principios rectores y «puntos de referencia», sino como una cadena de reproducciones superpuestas que, a una escala macro, no se ajustan a una única narrativa de dirección y propósito. Esto podría llevarnos a revisar los presupuestos de gran parte de la literatura disponible, reflexionar sobre las relaciones entre investigación y divulgación de otra manera, y acotar mejor problemáticas derivadas de la afirmación de la continuidad histórica de los grupos (no solo de las naciones), tales como la atribución de responsabilidades o la reclamación de credenciales morales específicas derivadas de sacrificios pasados realizados por otras personas diferentes a los reclamantes.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict (1983). *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- ARCHILÉS, Ferran (2013). Lenguajes de nación. «Las experiencias de nación» y los procesos de nacionalización: propuestas para un debate, *Ayer*, 90, 91-114.
- BALLESTER RODRÍGUEZ, Mateo (2010). *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665)*. Discursos, símbolos y mitos. Madrid: Tecnos.
- BILLIG, Michael (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage.
- BREUILLY, John (2005): Changes in the political uses of the nation: continuity or discontinuity? En Len SCALES; Oliver ZIMMER (Eds.). *Power and the Nation in European History*. Cambridge: Cambridge University Press, 67-101.
- BRUBAKER, Rogers (2004). *Ethnicity Without Groups*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CAVALLI-SFORZA, Luca; CAVALLI-SFORZA, Francesco (2015). *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Barcelona: Crítica.
- CHISHOLM, Roderick M. (1979). *Person and Object: A Metaphysical Study*. Londres: Allen & Unwin.

- FOX, Jon E.; MILLER-IDRISS, Cynthia (2008). Everyday nationhood. *Ethnicities*, 8 (4), 536-563.
- GEARY, Patrick J. (2002). *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo (2013). *Memoria e historia. Vademécum de conceptos y debates fundamentales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- GUTIÉRREZ MUELLER, Beatriz (2018). *La «memoria artificial» en la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, de Bernal Díaz del Castillo*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- HOBBSAWM, Eric (1991). *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUTCHINSON, John (2005). *Nations as Zones of Conflict*. Londres: Sage.
- JENKINS, Keith (2009). *Repensar la historia*. Madrid: Siglo XXI.
- MANNHEIM, Karl (1993). El problema de las generaciones, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 62 (93), 193-242.
- MANN, Michael (2012). *The Sources of Social Power. Volume 2: The Rise of the Classes and Nation-States, 1760-1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOLINA APARICIO, Fernando (2013). La nación desde abajo. Nacionalización, individuo e identidad nacional, *Ayer*, 90, 39-63.
- MOLINA APARICIO, Fernando (2017). Rescatar la historia de la nación. Una historia de la historiografía del nacionalismo en España. *Studia Historica. Historia Contemporánea*, 35, 43-79.
- MORENO ALMENDRAL, RAÚL (2018). Reconstructing the history of nationalist cognition and everyday nationhood from personal accounts. *Nations and Nationalism*, 24 (3), 648-668.
- ÖZKIRIMLI, Umut (2003). The nation as an artichoke? A critique of ethnosymbolist interpretations of nationalism. *Nations and Nationalism*, 9 (3), 339-355.
- ÖZKIRIMLI, Umut (2017). *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- PAUL, Herman (2016). *La llamada del pasado. Claves de la teoría de la historia*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- QUIROGA, Alejandro (2013). La nacionalización en España. Una propuesta teórica, *Ayer*, 90, 17-38.
- RENAN, Ernest (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?: conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*. París: Calmann Lévy.
- ROUSSO, Henry (2004). Memoria e historia: la confusión. En conversación con Philippe Petit, *Pasajes*, 24, 45-61.
- SMITH, A. D. (1971). *Theories of Nationalism*. Nueva York: Harper & Row.
- SMITH, A. D. (1991). *National identity*. Reno: University of Nevada Press.

- SMITH, Anthony (2004). *The Antiquity of Nations*. Cambridge, UK; Malden, MA, USA: Polity.
- SMITH, Anthony (2009). *Ethno-symbolism and Nationalism. A Cultural Approach*. Abingdon: Routledge.
- THIESSE, Anne-Marie (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIII^e-XIX^e siècles*. París: Éditions du Seuil.
- TORRES SANS, Xavier (2008): *Naciones sin nacionalismo. Cataluña en la monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- WADE, Nicholas (2015). *Una herencia incómoda. Genes, raza e historia humana*. Barcelona: Ariel.