

La deconstrucción de las identidades

Análisis de caso IV

Joan Campàs Montaner

PID_00201557



Los textos e imágenes publicados en esta obra están sujetos –excepto que se indique lo contrario– a una licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 España de Creative Commons. Podéis copiarlos, distribuirlos y transmitirlos públicamente siempre que citéis el autor y la fuente (FUOC. Fundació para la Universitat Oberta de Catalunya), no hagáis de ellos un uso comercial y ni obra derivada. La licencia completa se puede consultar en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.es>

Índice

Introducción.....	5
1. Una pregunta llena de interrogantes.....	7
2. El análisis del discurso sobre la nación.....	15
3. La construcción del estado-nación español.....	39
4. El patriotismo constitucional.....	62
5. El nacionalismo español.....	71
6. Subjetividades e identidades nacionales.....	83
7. El culturalismo nacional.....	98
8. Globalización y lengua nacional.....	110
Bibliografía.....	121

Introducción

Imaginémonos que un atardecer, viendo un debate por la televisión sobre la independencia de Cataluña, uno de nuestros hijos nos preguntara: “¿papá, somos una nación?” ¿Qué le responderíamos?

Descartando un sí o no tajantes, se podría optar por buscar en un diccionario el término *nación*, leer la definición que se hace allí de él y preguntarle si consideraba que Cataluña cumplía, o no, los requisitos definidos. De entrada, podría parecer adecuado usar el *Diccionari d'Història Universal Chambers*, editado por Edicions 62 en 1995. Nuestra primera sorpresa sería comprobar que no hay ninguna entrada con la palabra *nación*; es difícil entender que *nación* no sea un concepto histórico suficientemente importante como para aparecer en este diccionario. Se podría optar entonces por consultar el *Diccionari d'Història de Catalunya*, editado por Edicions 62 en 1992. Parecería obvio que aquí sí que hubiera una larga definición. Pues no, tampoco aparece la palabra *nación*. Y la entrada *nacionalismo* remite a *catalanismo*. La reacción podría ser: si no se encuentra este concepto en diccionarios históricos de referencia, ¿hay que suponer que no se trata de un concepto histórico? Se puede hacer un último intento y, vía Internet, se puede consultar la *Enciclopedia Británica*, que, después de definirla como *people*, remite a la palabra *nacionalismo*. ¿Será la nación, utilizando los términos de Hobsbawm, una realidad inventada, o una comunidad imaginada, como afirma Benedict Anderson, y por eso no tiene cabida en diccionarios de “historia”?

Por lo tanto, ¿cómo podemos responder a la cuestión planteada si no se tiene claro de qué hablamos al usar la palabra *nación*? ¿Qué sentido puede tener afirmar o negar que Cataluña, o España, es una nación?

Este módulo muestra el proceso que se ha seguido no tanto para llegar a definir el concepto de nación, sino para deconstruirlo y ver desde qué presupuestos se construye. Es, pues, un hipertexto a la inversa: no se pretende demostrar una hipótesis ni construir un edificio conceptual capaz de erigirse en un nuevo paradigma de interpretación. No es, tampoco, un manual para un partido político. Ni se explicitan puntos programáticos, ni se insinúan estrategias de ningún tipo, ni eslóganes de campaña electoral. No es una guía didáctica para explicar a los niños el hecho nacional. Ni es una narración lineal –discursiva y argumentativa– que desarrolle unas ideas previas o preconcebidas dentro del marco de una determinada corriente o teoría política, sociológica o antropológica.

Querría ser un ejemplo de cómo se pueden deconstruir una serie de cuestiones, de planteamientos, de conceptos, de argumentaciones, de informaciones aparecidas en los medios de comunicación, etc., que versan sobre la nación

y el estado-nación, sobre la lengua, la cultura, la identidad nacional, la memoria histórica, la globalización, la inmigración, la multi- o interculturalidad, y la nueva ciudadanía en construcción. En definitiva, se muestra un posible recorrido, de los muchos que se podrían hacer, con el fin de deconstruir la red conceptual que soporta el tema de las identidades.



1. Una pregunta llena de interrogantes

Seguramente hay muchas maneras de ponerse a pensar en el tema nacional. El tema de si somos o no una nación, y toda la efervescencia discursiva generada estos últimos años en torno a la redacción y posterior aprobación del estatuto catalán, ha puesto de manifiesto, como mínimo, que se trata de un tema muy connotado afectivamente, vivido con más pasión que argumentos y que, a la más mínima, reabre grietas y fisuras de una historia reciente de este país que no han quedado nunca del todo cicatrizadas. A pesar de la transición o, quizá, precisamente debido a la transición (o de la transacción, como dice Fontana).

Una posible manera de presentar este proceso, en busca de algunas pistas sobre un concepto que no está definido en los diccionarios de historia es compartir con el estudiante todas aquellas preguntas, cuestiones, dudas y problemas que se han amontonado en forma de fichas a la espera de una respuesta o, como mínimo, de una forma constructiva de abordarlas. Tener las preguntas formuladas puede ser una buena manera de ponernos de acuerdo inicialmente, cuando menos, en los problemas, dado que no esperamos encontrar el beneplácito de todo el mundo en algunas de las respuestas o de las aproximaciones al tema, que, a lo largo de estas páginas, se irán sugiriendo. Invitamos al estudiante a que añada las preguntas que le gustaría formular y que quizá no encontrará aquí explicitadas: cada itinerario personal va equipado con su propia mochila. En la nuestra llevamos, un poco desordenado, un cúmulo de interrogantes que trataré de enumerar a continuación.

Cuando en París rodó la cabeza del rey Luis XVI, el grito que se levantó en la plaza fue "Vive la nation!". O sea que la nación no es el rey. Esto debe de querer decir que la nación es el pueblo. Pero ¿quién era en la Francia revolucionaria el pueblo? ¿El Tercer Estado? ¿El Cuarto Estado? ¿Todos?

Si la ONU es la Organización de Naciones Unidas, ¿por qué solo están representados los estados y no las naciones sin estado? ¿Es que *estado* y *nación* son sinónimos? También su precedente, el primer intento práctico de organización internacional incorporada al Tratado de Versalles (1919), se denominaba Sociedad de Naciones.

El Trofeo de las Seis Naciones es una competición de rugby entre Inglaterra, Escocia, País de Gales, Francia, Italia e Irlanda. ¿Por qué si Gran Bretaña está formada por tres naciones (dejamos de lado Irlanda del Norte), España no puede estar constituida por varias naciones? ¿No tienen Gales y Escocia selección propia de fútbol? ¿Y no juegan los de Belfast en la selección de rugby de Irlanda y no en la de Inglaterra? Por el contrario, ¿cuántos jugadores catalanes

juegan en los clubes catalanes de fútbol (o baloncesto) de la primera división, y cuántos “españoles” en los equipos de la “liga nacional”? ¿Qué pasaría si no se dieran las restricciones de alinear jugadores extracomunitarios?

¿Israel es una nación o un estado? ¿Cuando no existía el estado actual de Israel, existía la nación judía? ¿Para la existencia de una nación es imprescindible la existencia de un territorio? ¿Coincide la nación judía con los límites del estado de Israel? ¿Dónde se encuentra la nación curda? ¿En los pueblos nómadas, la nación viaja con ellos? ¿O los nómadas no pueden constituirse en nación? ¿Es un problema de territorio o de estado? ¿Es la nación un proyecto político cuya finalidad es que un pueblo pueda, mediante la soberanía nacional, formar un estado propio? ¿Si no se tiene este proyecto, ya no podemos hablar de nación?

A menudo se tiende a identificar una cultura con un pueblo y un territorio. ¿Pero esta identificación no está originada en el contexto de la creación de los estados-nación y del colonialismo, un momento en la historia de Occidente obsesionado por la delimitación y creación de fronteras y por el reparto del mundo entre los estados poderosos? ¿Es que los pueblos son homogéneos y la cultura solo está hecha de consenso? ¿O es que aceptamos el determinismo del territorio?

Hay naciones a las que se puede “entrar” y de las que se puede “salir”. Se puede decidir ser francés o británico, si uno tiene la determinación y la voluntad. A otras solo se entra por nacimiento: no se puede decidir ser alemán o serbio o croata, porque se nace alemán, serbio o croata. De hecho, los hijos de los chilenos nacidos en la región de Valdivia, si son de ascendencia alemana, descendientes de los emigrantes alemanes que se fueron a finales del siglo XIX, obtienen inmediatamente el pasaporte alemán en el consulado más cercano. En cambio, un turco de Kreuzberg de la segunda generación nacida en Berlín, tercera desde que su abuelo emigró, tendrá mayores dificultades para llegar a ser miembro de la “nación alemana”. ¿Por qué no se deja votar a los alemanes que son hijos o nietos de inmigrantes turcos? ¿El derecho de voto tiene que ver con la “pureza de sangre” o con el hecho de formar parte de la etnia “originaria”? ¿Solo quienes forman parte de la “etnia” originaria tienen todos los derechos de ciudadanía?

¿Los colonos que se independizaron de Inglaterra y crearon Estados Unidos dejaron de ser ingleses y se volvieron americanos con este acto político? ¿Dejaron de pertenecer a una nación para pasar a pertenecer a otra? ¿No compartían la misma lengua y cultura? ¿Cuánto tiempo es necesario –y qué debe producirse– para dejar “de ser” una nación y “sentirse” que se forma parte de otra? ¿Solo hace falta el sentimiento? Si Estados Unidos es una nación, ¿cuál ha sido el proceso de su construcción? ¿No es, como mínimo, curioso que – en el supuesto de que consideremos que Estados Unidos sea una nación– esté formada por la mezcla de sucesivas oleadas migratorias de todo el planeta, menos de quienes eran originarios, que se autoproclaman “naciones indias”?

Observemos las fronteras de los estados africanos. ¿Qué separan las líneas trazadas con regla en un despacho de cualquier ministerio de un estado europeo? ¿Tiene el mismo sentido hablar de naciones en Europa que en África? ¿Puede surgir una nación a partir de la creación de un estado? En este contexto, ¿debemos identificar nación con etnia?

Cuando Alemania estaba dividida en Alemania occidental y Alemania oriental, ¿se trataba de una sola nación dividida en dos estados? ¿Implica esto que estado y nación no tienen por qué ser coincidentes? La Guerra de Corea (1950-53) supuso la partición de Corea en dos estados: ¿pero no sigue existiendo una sola nación coreana? Cuando Portugal pertenecía a la monarquía española, ¿era una nación? ¿O se hizo nación desde que, hacia 1640, se declaró independiente? ¿Es, pues, el estado quien crea la nación?

Afirmar estatutariamente que Cataluña es una nación es afirmar que la nación catalana es Cataluña, donde tiene valor el Estatuto. O sea, Cataluña es una nación que llega, por el sur, hasta el río de la Sénia. Delimitación políticamente irrefutable, institucionalmente clara y que ha sido votada en referéndum. ¿Qué forman, entonces, el Rosselló, la Franja de Poniente o de Aragón, el País Valenciano y las Islas Baleares, es decir, los territorios formal y estatutariamente excluidos de Cataluña-nación? ¿Quien afirma que Cataluña es una nación, lo que aparece en el Estatuto de Cataluña, puede afirmar a la vez que los Países Catalans son también una nación? ¿O se debe recurrir a la fórmula de confederación de naciones? ¿Pero los que se confederan no son los estados? ¿Sería, pues, Suiza una confederación de naciones?

Para que exista una comunidad nacional, parece condición necesaria y suficiente que lo crea un número bastante elevado de personas durante un tiempo suficientemente largo. En el caso de España, no cabe ninguna duda de que hay mucha gente que cree, desde Cádiz hasta Cadaqués, desde el Cabo de Gata a Finisterre, que son españoles y que España existe como nación. ¿Qué legitima a quienes afirman que Cataluña es una nación para decir que España no es una nación? Y viceversa, ¿en qué se basan para decir que Cataluña no es una nación quienes dicen que España es una nación? Si España es la nación española, y por lo tanto nación de todos los españoles, ¿cómo cabrá otra nación en la nación, suponiendo que la categoría de nación sea la misma?

A veces, el rechazo de la diferencia, la violencia, la creencia en la superioridad de la propia cultura y nación conducen a la xenofobia y al racismo. En otras ocasiones, la democracia, el diálogo, el deseo de respetar y ser respetados informan las acciones de los movimientos nacionalistas. ¿Dónde está la línea que los separa? ¿Qué es lo que marca la diferencia? ¿Qué planteamientos, qué contextos, qué objetivos políticos decantan las actitudes hacia una acción u otra? ¿Dónde empiezan (o acaban) las actitudes racistas?

¿Qué papel desempeña el azar (las múltiples interacciones económicas y políticas que se dan en todo proceso histórico) en la conformación de los espacios nacionales? Imaginemos que Bismarck hubiera incorporado Austria al Reich: ¿querría ello decir que actualmente no existiría ni el Estado ni la nación austríaca? ¿O sería solo el Estado austríaco lo que no existiría?

Si la identidad nacional existe, ¿cómo la experimenta el individuo? ¿Y la colectividad? Si se trata de un sentimiento, ¿cómo argumentar en contra de quienes no lo sienten? Si las personas poseen identidades múltiples, es decir, pertenecen de manera simultánea a culturas diferentes y mantienen sistemas de normas y comportamientos diferentes que usan en distintos contextos o ámbitos, ¿qué sentido puede tener hablar de identidad nacional como si fuera una unidad muy delimitada?

¿Por qué los seguidores neofascistas de los equipos de fútbol ingleses hacen ondear la bandera nacional? ¿Se trata de un fenómeno nuevo o es una mera prolongación de las viejas formas de nacionalismo? Seguramente se trata de un fenómeno no político, a pesar de que puede ser y será explotado por los políticos. No ofrecen ninguna solución política o de ningún otro tipo porque no piensan en términos de soluciones. ¿Qué pretenden, pues, los neonazis de la Alemania actual, a los que no hay que confundir con los nacionalsocialistas originales? ¿Y por qué, en el caso español, solo se hace ondear la bandera constitucional en unas determinadas manifestaciones y por unos determinados grupos políticos?

Si lo que define la cultura o culturas es la diversidad, ¿no es una simple tautología hablar de diversidad cultural? Además, ¿quién define, quién controla y difunde una determinada visión del mundo y excluye a las personas e ideas que no están de acuerdo? ¿Es que la cultura solo está hecha de consenso, de homogeneidades? ¿No existen en el interior de cada “cultura” grupos y segmentos sociales que comparten unos determinados intereses, expectativas, costumbres, prácticas y visiones del mundo diferentes de los proclamados por los sectores dominantes? ¿Qué quiere decir, entonces, cultura catalana o española o finesa?

La palabra *cultura* existe, se usa y tiene efectos. Pongamos los siguientes ejemplos: si identificamos nación y cultura y consideramos que España es una nación, ¿quiere decir entonces que catalanes, vascos y andaluces tenemos la misma cultura? Consideremos ahora que Cataluña es una nación. ¿Quién forma parte de la cultura catalana? ¿Quiénes hablan catalán y tienen una ascendencia hasta el tatarabuelo catalana? Además, ¿quién dice y desde qué estructura de poder lo dice, quién es español, catalán o vasco? Si, como opina Gellner, solo aquellas personas que comparten la cultura, es decir, que forman una nación, pueden constituirse como unidad política o como estado, ¿deberíamos dejar votar en las autonómicas a los castellanos residentes en Cataluña?

Si en lugar de definir la cultura según los parámetros de los grupos sociales dominantes, de las clases hegemónicas, de los centros de poder, lo hiciéramos según la visión y percepción de las clases o segmentos sociales subalternos (mujeres, obreros, inmigrantes sin papeles, etc.), ¿habría tantas diferencias entre las culturas, por ejemplo, catalana y castellana? ¿O entre la catalana y la magrebí?

¿Es relevante que mantengan el sentido geográfico que podían tener las naciones en una cierta época en un momento de grandes procesos migratorios, de flujos de capitales y mercancías, de deslocalizaciones, de mundialización y de difuminación territorial? ¿El sentimiento de territorialidad, vigente durante siglos, en los que la mayoría de la gente no salía prácticamente de su pueblo o comarca, se puede mantener en un momento de gran nomadismo, de viajes masivos? ¿La conciencia de compartir espacios comunes, intereses comunes, sentidos y fiestas sigue vigente en un mundo hecho de hibridaciones, simulaciones y fragmentos interconectados en red?

En un momento en el que la cultura está cada vez más desterritorializada, con un incremento exponencial del volumen y la velocidad de la transmisión de información y la difusión incontrolada de rasgos culturales, ¿se puede seguir pensando en áreas culturales separadas, en culturas autóctonas y culturas foráneas? ¿No será este debilitamiento del concepto de cultura lo que ha puesto en primer plano el de identidad? ¿Y no será el debilitamiento del estado-nación lo que ha convertido la argumentación política y social en un discurso cultural e identitario?

Hoy en día vivimos inmersos en un capitalismo globalizado, basado en la capacidad de este sistema económico de funcionar en todo el planeta como si fuera una unidad cada día, lo que significa que en este momento no hay una política económica nacional o una empresa que pueda ser independiente de lo que está pasando en el resto del planeta, entre otras cosas porque la globalización empieza por la globalización del capital, la globalización financiera (cada día, en el mercado de divisas, se cambian unos tres billones de dólares, unas tres veces el PIB del Estado español). Por lo tanto, lo que sucede en cada economía nacional depende de una serie de relaciones económicas a escala mundial. Ante esto, ¿qué hay detrás de la pregunta de si somos o no somos una nación? La realidad estamental era típica de la sociedad feudal o del Antiguo Régimen: ¿tendría sentido utilizar el concepto de estamento en los análisis sociológicos de una sociedad avanzada del siglo XXI? ¿No sucede lo mismo con los términos *nación* e *identidad nacional* en un mundo globalizado? ¿O pueden ser las reivindicaciones nacionales y las políticas de la diferencia y el reconocimiento estrategias defensivas ante la posible uniformización y homogeneización cultural del planeta?

Alemania y Austria hablan alemán; ¿se trata de una única nación o de dos? ¿Todos los países en los que se habla inglés forman una sola nación? Y los países árabes, ¿son una nación o son tantas naciones como estados? ¿O solo

se puede hablar de nación cuando se aplica a aquellas sociedades que han experimentado/sufrido un determinado proceso histórico más o menos relacionado con las revoluciones burguesas?

Siguiendo con el tema de la lengua, ¿existe el belga? ¿Y el suizo? ¿Y el canadiense? Parece, pues, que la existencia de una lengua propia tampoco es imprescindible para constituir una nación. ¿Y por qué en el caso de España no se produce lo mismo que en el caso belga o suizo, es decir, que no tenga sentido hablar de idioma español, sino de castellano, catalán, vasco, gallego?

El giro lingüístico ha reforzado la idea de que siendo la cultura básicamente lenguaje compartido, lenguaje e idioma eran la misma cosa y que las fronteras de un idioma o lengua eran las fronteras de una cultura (de hecho, solo son las fronteras de una literatura). Por lo tanto, hay quien considera que compartir un lenguaje y un idioma es lo mismo. ¿Por qué algunos nacionalismos (catalán, español) han identificado estrechamente idioma y cultura, convirtiéndolo en un vínculo casi insoluble mediante un poderoso discurso político? En este caso, ¿no tendríamos la misma cultura catalanes, valencianos y baleáricos? ¿Todos los países donde se habla castellano tienen la misma cultura? ¿Por qué la literatura, aparentemente un componente básico de la cultura, ha preferido en general, a pesar de algunas excepciones, dividirse en función de la lengua empleada por el autor más que en función de otros criterios?

A menudo se apela a la memoria histórica en la construcción nacional. ¿Pero no se afirma que la historia la escriben las clases dominantes? ¿Con qué filtros se han seleccionado unos acontecimientos en lugar de otros, quién ha ritualizado algunas conmemoraciones, quién ha seleccionado unos personajes convirtiéndolos en “padres de la patria” y ha rechazado a otros, quién ha considerado cuáles son los hechos relevantes...? Por lo tanto, ¿quién configura una memoria histórica y cómo? ¿Memoria de qué y de quién, a favor de qué y de quién? ¿No es curioso que todos los condes y nobles catalanes sean buenos y en cambio los señores feudales del resto del mundo sean unos explotadores de los labradores? ¿Es posible una historia “nacional” exenta de mitos? ¿Es posible hacer historia dentro de un estado plurinacional, o siempre las interpretaciones estarán teñidas del color nacional al que pertenezca el historiador? ¿No es preocupante la simpatía que despiertan los almogávares entre ciertos sectores de nuestra juventud?

¿Por qué algunas naciones no han podido constituirse en estados y otras sí (pensemos en Escocia, Gales, Cataluña o País Vasco)? ¿Sencillamente porque algunas ganaron una guerra, como Portugal? ¿Y por qué la pudieron ganar? ¿Por suerte, por una determinada correlación de fuerzas o de alianzas...? ¿Qué papel desempeñaron las correspondientes clases dominantes? Cuando se habla de centralismo, ¿por qué unos estados lo son y otros han adoptado, de entrada, el federalismo o la confederación?

¿Por qué hay actualmente en España diferentes sentimientos identitarios? ¿Cómo y por qué, durante el siglo XIX, y en el marco del régimen liberal, se impuso la visión de una España única y se frustraron los proyectos alternativos que propugnaban la construcción de una España plural? ¿Por qué no pudo ser realidad una España que reconociera la diversidad de identidades culturales, que era la deseada por muchos catalanes, por muchos demócratas (los republicanos federales), por buena parte de los foralistas vascos, de los iberistas, de los provincialistas gallegos y por regionalistas de diferentes territorios? ¿Por qué no ha sido posible configurar una España que, a pesar de basarse en vínculos de solidaridad política, reconociera y fomentara las diferentes identidades y tradiciones culturales? ¿Cómo fue posible que el proyecto inicial de construcción de la nación de los liberales, la nueva nación de los ciudadanos, derivara finalmente en un discurso nacionalista español, esencialista, que sostenía que su legitimación venía de la previa existencia de una vieja y única identidad nacional española, que algunos historiadores hacen remontar a la Edad de los Metales?

La definición clásica de ciudadanía se basa en la condición de que todos los ciudadanos tienen los mismos derechos y deben cumplir las mismas obligaciones y respetar las mismas leyes, y otorga a quienes la poseen el derecho de participar en el gobierno del estado. Pero en la actualidad, la presencia de un número elevado de inmigrantes en la mayor parte de los estados occidentales, y la ampliación de la Unión Europea, hacen que algunos cuestionen esta idea de ciudadanía y se pregunten cómo se debe definir la ciudadanía en el marco europeo. ¿Qué se debe hacer con los no ciudadanos que viven permanentemente en estados europeos? ¿Hay que dar la ciudadanía a estos inmigrantes o solo hay que ampliar sus derechos políticos? ¿Habría que empezar a plantear una ciudadanía política posnacional?

¿Es posible hablar de multiculturalidad o de interculturalidad sin hacer referencia a la estructura social que organiza la diversidad en contextos sociales concretos? ¿Por qué este interés en utilizar estos términos, cuando todas las sociedades del planeta, desde el paleolítico, han sido interculturales, si por ello entendemos que han estado en contacto con otras culturas? Si las culturas no son homogéneas, ni impermeables, ni inmutables, ni esencias eternas, sino que son flexibles, fluidas, mutables, cambiantes, contingentes, desterritorializadas y policéntricas, ¿cómo y dónde establecer los límites, la frontera, entre una cultura y otra para poder hablar de multiculturalidad o de interculturalidad?

¿Muchos de los supuestos conflictos culturales no son, en el fondo, conflictos económicos y sociales, condicionados por el acceso desigual a los recursos y al poder? ¿Por qué, entonces, este interés en disfrazar los problemas económicos, políticos y sociales con fraseología culturalista?

Las páginas que siguen no pretenden responder a todas estas preguntas: la amplia bibliografía del final evidencia la complejidad del tema y nos obliga a rehuir cualquier simplificación que obtendríamos si cerráramos toda esta problemática en una definición. Cuanto más se profundiza en el tema, menos interesado se está en las respuestas a estas cuestiones y más interés adquiere la deconstrucción de lo que damos por supuesto en tiempos de las incertidumbres posmodernas.

Hasta aquí las preguntas.

2. El análisis del discurso sobre la nación

“Ni el Espíritu Santo ni usted ni yo, ni don José Ortega y Gasset, sabemos qué es una nación”.

Joan Fuster

El concepto de nación parece, de entrada, complejo y problemático. Quizá significa muchas cosas o quizá no significa nada. O quizá lo que significaba en el siglo XIX ya no tenga validez en el siglo XXI. Esto se agrava con la proliferación de definiciones pretendidamente unívocas de un concepto que no las admite fácilmente (lo mismo sucede con términos como *libertad*, *igualdad*, *justicia*, *felicidad*, *razón*, etc.). Según desde dónde se habla, reflejamos toda una concepción de la cultura política general de una sociedad o de otra. Por ello empezaremos este recorrido tratando de diferenciar entre nación, estado y estado-nación.

Para algunos, la nación es el pueblo y el pueblo forma la nación. Por lo tanto, nación y pueblo se pueden considerar como sinónimos. Solucionada esta incógnita, el problema recae ahora en el concepto de pueblo. ¿Quién es el pueblo? El pueblo catalán está formado por quienes viven en Cataluña, ¿incluso los sin papeles? ¿Quién constituye el pueblo español? ¿Los que tienen pasaporte español o DNI? Por lo tanto, ¿el pueblo solo son los ciudadanos?

Planteémoslo a modo de metáfora. El modelo en el que se inspiraron los creadores del estado-nación fue la Iglesia, y esta consiste en el conjunto de los fieles: los fieles forman la Iglesia. Pero la mayoría tiene claro que la Iglesia por excelencia es el clero, y los fieles por excelencia son los laicos. Sucede que, mientras que Iglesia y fieles son conjuntos coincidentes, clero y laicos son conjuntos complementarios y mutuamente excluyentes. Traslademos este modelo a nuestro caso: la nación propiamente dicha son los notables, el sector dominante, los grupos hegemónicos, las elites, que, además de escribir su historia, dominan y controlan los medios de comunicación y la mayor parte de los resortes del poder. Y el pueblo, propiamente dicho, es la masa, la gente, las clases subalternas. Podemos hacer esta distinción porque nación y pueblo son coincidentes, pero notables y masa son excluyentes. Cuando se habla, pues, de identidad nacional, de cultura nacional, de espíritu nacional, ¿estamos pensando en los del “clero” o en los “laicos”?

Tenemos algunos ejemplos (pocos, en realidad) en los que utilizar nación como hipónimo de etnia (caso de los aborígenes de Japón, Australia, Finlandia o Canadá y Estados Unidos, identificados como “naciones”) no implica una traducción política conflictiva para sus respectivos estados; pero, en la mayoría de los casos, la hiponimia de nación no resulta tan pacífica; solo hay que pensar en la nación musulmana en el marco de la Unión India, o de la nación

judía del sionismo, o en la nación tibetana dentro de China. Parece, pues, que hay un determinado concepto y praxis nacionales no conflictivos y otros conflictivos en el marco de los estados. El porqué de esta diferencia viene a complicar nuestra investigación.

Antes de considerar más problemas, demos un rápido vistazo a la evolución histórica de este concepto por si nos puede ayudar a contextualizarlo. Para los romanos, *natio* significaba la diosa del nacimiento y del origen. Nación se refería, igual que *gens* y *populus* y frente a *civitas*, a pueblos (a menudo salvajes, bárbaros o paganos) que aún no estaban organizados como asociaciones políticas.

Naciones serían, conforme el uso clásico del término, comunidades de origen que están integradas geográficamente por medio del asentamiento y la vecindad, y culturalmente, por medio de una lengua, unas costumbres y unas tradiciones comunes, pero que todavía no lo están políticamente por medio de una forma de organización estatal. Kant ya escribía: “Aquel grupo de gente que debido a una procedencia común se reconoce unida en un todo de carácter civil se denomina nación (*gens*)”. Por lo tanto, la nación tenía un carácter prepolítico. Desde este punto de vista existen, por lo tanto, tantas naciones como “denominaciones de origen”. Pertenecer a una determinada nación equivale a “ser originario de”, “venir de”, “habitar en”, etc.

Pero ya desde la mitad del siglo XVIII el significado de nación se fue cargando de contenido político. Con Sieyès y la Revolución francesa la “nación” se convirtió incluso en la fuente de la soberanía estatal. A toda nación debería corresponderle el derecho a la autodeterminación política. Dado que la soberanía reside en el pueblo, hablar de nación llevaría implícitamente la referencia a la capacidad soberana de este pueblo. Reconocer, pues, un territorio como nación sería otorgarle el derecho a ejercer la plena soberanía política, a expresar sus elecciones, a constituirse en estado.

En 1714, Anthony Ashler Cooper, conde de Shaftesbury, hablaba de “pueblo” o “nación” en estos términos: “Una multitud que se mantiene unida por la fuerza, aunque se encuentre bajo el mismo gobernante, no está propiamente unida: del mismo modo que un organismo no hace un «pueblo». Es la lucha social, la confederación y el consentimiento mutuo, basado en cierto bien o interés común, lo que une a los miembros de una comunidad y hace que un Pueblo sea uno. El Poder Absoluto anula la cosa pública; y donde no existe elemento público o constitución, no existe en realidad «madre» patria o Nación”.

Pongamos un par de ejemplos de cómo la nación fue incorporando un determinado carácter político. Recordemos el caso de la independencia de Estados Unidos. Fue la primera manifestación del proceso que llevaría a un nuevo nacionalismo y se considera el inicio de las revoluciones liberales burguesas. Una especificidad de esta revolución –para interpretarla como hecho nacionalista– fue la falta de buena parte de los rasgos objetivos, utilizados habitualmente

para definir la nación: los colonos tenían un origen geográfico variado, con predominio de escoceses, ingleses y holandeses (faltaba un proceso de identificación y arraigo a la tierra), practicaban creencias diferentes, no tenían un enemigo común –como las pervivencias feudales– y como factores aglutinantes prácticamente solo podemos mencionar que procedían de los países donde aparecieron las primeras manifestaciones democráticas, y que tenían un cierto espíritu mesiánico.

La Guerra de la Independencia empezó por motivaciones económicas que afectaban a colonos, plantadores y comerciantes. La primera fase de la lucha constituyó una contienda civil entre la metrópolis y sus dominios; después se internacionalizó. Pero siempre nos encontramos con una verdadera guerra de liberación nacional, una lucha por la consecución de los derechos políticos, racionalistas e igualitarios. Libertad e igualdad legal son las ideas clave de ello. Es un nacionalismo surgido de la voluntad popular. En la Declaración de la Independencia, las causas por las que se separan que se citan son: la igualdad de todos los hombres, los derechos inalienables –vida, libertad, felicidad– y un gobierno para garantizarlos.

Consideremos ahora la independencia de la América española. Las revoluciones de independencia americanas fueron obra de unas minorías privilegiadas que, a pesar de que hicieron en sus manifiestos constantes alusiones a la patria y al patriotismo, marginaron al heterogéneo y multirracial conjunto de las clases populares, a las que consideraban tan enemigas como a los propios españoles. En esta falta de apoyo popular podría radicar el relativo fracaso de las independencias americanas hasta 1814. A partir de este momento adquirieron carácter nacional, dado que las minorías dirigentes incorporaron al pueblo en la lucha independentista y le reconocieron unas libertades. Las revoluciones de independencia serían, pues, nacionales, cuando transcurrieron por la vía democrática y liberal abierta por la Revolución francesa. Pero los rasgos nacionales de las antiguas colonias no estaban seguros por el carácter excesivamente localista de la lucha (se habla de patriotismo quiteño o bonaerense), y la afluencia de inmigrantes hizo más variado el sustrato humano. Se empezaron a destacar como elementos de cohesión la enseñanza de la geografía y la historia (por arraigo a la tierra e identificación con el pasado); la instrucción cívica, para exaltar los valores democráticos liberales, y la consideración de carácter de crisol de civilizaciones. Ahora bien, como se pregunta Pierre Vilar, ¿hasta qué punto se integraron verdaderamente en una nacionalidad los grupos raciales y los estratos bajos de la sociedad? ¿Cuánto tardaron en sentirse miembros de la nación las oleadas de inmigrantes? ¿La claudicación de las minorías dominantes ante los intereses económicos extranjeros permite considerar como una auténtica independencia la de las naciones surgidas de la antigua América española?

A las diferencias, teóricas y prácticas, que se derivan de estos dos procesos se añadió, a finales del siglo XVIII, una idea conservadora de nación, que parte de las teorías de Burke (1729-1797), Bentham (1748-1832) y Herder (1744-1803).

Herder entiende la nación como un ser vivo, que nace y crece a impulsos de la acción de una fuerza superior inconsciente impresa en el alma de los pueblos: el espíritu nacional (*Volksgeist*); imposible de definir, se manifiesta en la lengua, las costumbres y tradiciones, un pasado colectivo, etc. Los pueblos podían no tener conciencia de poseer este espíritu nacional pero no por esto dejaban de constituir una nación. La nación era algo involuntario, autónomo respecto al pueblo que se integraba en ella. Este concepto conservador de nación repercute en otros países, en los que se creía que la exaltación del pasado, la tradición, los sentimientos religiosos y los particularismos locales podían ser la base constitutiva de la nación antes que una democracia centralizadora liberal.

Podemos retener, pues, dos ideas diferentes y diferenciadoras de la “realidad nacional”: o bien la nación existe al margen de la conciencia del pueblo que lo habita, o bien la nación se construye, y es hija de, en la lucha por los derechos democráticos. Por lo tanto, podemos ser una nación se diga lo que se diga y se crea lo que se crea, o una nación porque queremos profundizar en las libertades y los derechos democráticos para todo el mundo, desde nuestra experiencia y perspectiva histórica, social y económica, en interacción con otros modelos y procesos nacionales. Por lo tanto, la nación es un proceso de construcción y profundización democráticos.

El significado de nación adquiere, de este modo, dos contenidos muy diferentes, como *Volksgeist* y como conjunto de ciudadanía democrática. El primero hace hincapié en los aspectos simbólicos, sentimentales, culturales e identitarios; el segundo, en los políticos y sociales. Después de 1871, Ernest Renan rechazaba la pretensión del Reich alemán sobre Alsacia, apelando a la nacionalidad francesa de la población porque entendía la nación como una nación de ciudadanos y no como una comunidad de origen. La nación de ciudadanos encontraba su identidad no en características etnicoculturales comunes, sino en la praxis de los ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación. Aquí, el componente democrático de la ciudadanía se desliga completamente de la pertenencia a una comunidad prepolítica integrada mediante la procedencia, tradición compartida y lengua común.

“La idea de nación –escribe C. G. Dubois– es de entrada una idea. No es una realidad concreta [...]. La conciencia nacional supone la adquisición de una memoria que funciona como un lenguaje portador y productor de sentido [...]. La naturaleza de la nación es, pues, la de ser una construcción intelectual: es un hecho de conciencia.”

Desde esta perspectiva, la nación (o la república) solo logra consistencia, e incluso existencia, cuando un número sustancial de personas se imaginan, se ven y se piensan como miembros de una nación (o de una república nacional) y, en consecuencia, responden efectiva y afectivamente –o al menos sin mucha indiferencia– ante los llamamientos o los estímulos pertinentes (aunque sea la simple visión de una bandera o de un emblema heráldico determinado). Una perspectiva de esta índole puede parecer, es evidente, tan subjetiva como

tautológica; y seguramente puede explicar mejor el cómo que el porqué un buen número de individuos, un día determinado, se ven y viven como miembros de una nación determinada.

Para unos la nación sería el resultado de un sentimiento colectivo de identidad de carácter esencialmente cultural que un grupo de hombres y mujeres elige porque se siente representado, porque ha elegido una manera de vivir y una gente con quien compartirla.

Otros consideran actualmente la nación como una forma de plasmación de la conciencia colectiva que reivindica un determinado nivel de poder político, que puede llegar hasta el planteamiento de la independencia y a constituirse como estado independiente. Desde esta perspectiva, para entender una nación habría que tener presente la aspiración, satisfecha o no, que tiene una determinada comunidad al autogobierno o a la independencia. En otras palabras: que la dimensión política es lo que hace que un grupo humano sea una nación, dimensión en la que las creencias, los deseos, la memoria colectiva, el proyecto de futuro, el reconocimiento, etc., se convierten en factores determinantes.

Una nación no es, por lo tanto, un estado, un reino o una república, ni tampoco una cultura, un pueblo, una lengua, una etnia, una religión o un territorio; pero estos factores han servido, a lo largo de la historia, para vertebrar colectivos de cara a llevar a cabo alguna acción. Diferenciamos, pues, nación de estado. El estado sería un cuerpo político nacido de un contrato social, cuya función es garantizar unos derechos al conjunto de los ciudadanos, a cambio de unos deberes respecto a la institución y de una solidaridad en relación con el resto de los que lo integran. Ahora bien, estado y nación pueden entrar en conflicto si, por ejemplo, el estado nos dice qué lengua debemos hablar –y resulta que no es la nuestra–; entonces está actuando con un poder absoluto, nos está tratando como súbditos y no como ciudadanos, y rompe las reglas de juego del contrato social.

Se habla también de estado-nación, como el francés; en este caso *nación* es sinónimo de “pueblo de ciudadanos”, del mismo modo que *ejército* es en Francia “la nación en armas”. Este uso de nación, basado en la ciudadanía, en los derechos políticos, que puede resultar legítimo a ojos de las personas en su calidad de ciudadanos, presupone precisamente la anulación política de los bretones, vascos, catalanes, gascones, etc., de Francia, es decir: exige la anulación en el ámbito del discurso político de las diversidades preexistentes a la nación definida jurídico-políticamente. Pongamos atención en este hecho: en nombre del universalismo y de la igualdad de derechos y deberes, se puede practicar una homogeneización lingüística y cultural que, de hecho, esconde la imposición de la lengua y la cultura dominante, y que se escuda en el mecanismo democrático y de supremacía de la mayoría. Nuestro intento de definir nación también deberá llevarnos quizá a replantear el concepto de democracia en sus aspectos formales.

Puede hablarse, por otro lado, de naciones-sin-estado. Los gitanos son el ejemplo paradigmático de ello. O de estados multinacionales, como Suiza, articulados confederalmente. Hay pueblos víctimas de genocidio, como el curdo, y existen etnias prácticamente desaparecidas, como la nación apache.

Los grupos o sociedades parece que se autodefinen básicamente de dos maneras diferentes: el modo que podemos denominar comunitarista y el modo democrático. El modo comunitarista se afirma en primera persona: “solo pertenecen a nuestro grupo los que son como nosotros”; de modo que la entidad definidora del nosotros excluye del grupo a los otros (es el modelo utilizado por Arthur Griffith, fundador en 1905 del Sinn Fein (‘Nosotros solos’), el partido nacionalista irlandés). En el modo democrático todos tienen los mismos derechos a poner en cuestión las condiciones históricas dadas para formar parte de un grupo; en este caso, el grupo puede ser cuestionado, naturalmente, por cualquiera de sus miembros, así como por quienes pretenden ser miembros del grupo y no son reconocidos como tales.

El problema del comunitarismo no consiste en la falta de base sino en el hecho de que como idea política no es susceptible de cuestionamiento. Las entidades que se otorgan a sí mismas el derecho a hablar en primera persona en nombre del grupo comunitariamente definido califican las voces discrepantes de voces-fuera-del-grupo. En cambio, un “pueblo” se autodefine democráticamente cuando sus componentes tienen voz y voto. Un “pueblo” definido al modo comunitarista –por ejemplo, por “nuestras tradiciones históricas”, por “nuestra lengua”, etc.– puede considerar “descastada”, y por lo tanto irrelevante, la opinión del pueblo realmente existente.

Sea cual sea la definición de nación que propongamos, siempre encontraremos contraejemplos o situaciones históricas que no la verifican o cumplen. Existen tantos conceptos de nación como interacciones son posibles entre aspectos económicos, políticos, sociales e ideológicos en el marco de una formación social concreta. La nación es un fenómeno histórico: no siempre la ha habido y, probablemente, no siempre la habrá; también podemos construir un concepto de nación a medida que nos permita encontrar comunidades nacionales a partir del Neolítico (algún historiador hace remontar España a la Edad de los Metales).

Alguien podría argumentar que quienes no defienden la idea y realidad de nación o bien no son nacionalistas o bien pertenecen a la “nación” dominante. Es necesario, pues, ver qué dicen los nacionalistas sobre la idea de nación. De entrada, cabe decir que no existe un único tipo de nacionalismo: no tiene nada que ver el nacionalismo burgués del siglo XIX con el nacionalismo que estimuló las luchas de liberación nacional de las colonias, o con el nacionalismo ideológico de los movimientos fascistas. El reduccionismo de ponerlos todos en el mismo saco solo nos lleva a no entender nada.

El concepto de nación, o la identificación como una nación de una comunidad determinada, es visto por algunos autores como el “producto”, como la “producción”, de un movimiento nacionalista. Es el nacionalismo quien crea la nación. Por lo tanto, la nación sería posterior al estallido de los nacionalismos del primer tercio del siglo XIX, y su concepto y contenido dependería de la ideología de los diferentes nacionalismos.

Algunos nacionalismos han intentado definiciones étnicas de su nación. Por ejemplo, la propuesta de Sabino Arana, consecuente defensor de una estricta política social de segregación para los maketos –inmigrantes. Recordemos su famoso artículo “Errores catalanistas”, en el que critica a los catalanistas porque aceptan en sus filas a gente de apellido castellano, aquellos que se apellidan Pérez, García o Fernández, y porque se congratulan de que ya hablen catalán. Arana considera que esto es un grave error porque puede desnaturalizar la esencia del movimiento nacional, que solo debe estar integrado por gente de procedencia estrictamente vasca. “Prefiero un Euskadi lleno de vascos que solo hablen castellano, que un Euskadi lleno de «maketos» que hablen euskera, porque la lengua siempre se puede recuperar, pero la raza –la etnia–, si se pierde, ya no se recupera nunca”. Frente a este tipo de discurso esencialista y excluyente del nacionalismo vasco de finales del siglo XIX, un determinado catalanismo planteaba lo contrario: la posibilidad de adquirir la catalanidad pasaba en buena medida por utilizar la lengua como vehículo. La lengua se volvía, así, un elemento de socialización y de integración. En el lado contrario de la etnicidad encontramos el intento de Stalin de convenir una caracterización étnica de nación, como entidad cultural, lingüística, histórica y económica que busca dotarse de poder político.

Para Greenfeld, el nacionalismo sería el sistema cultural dominante generador de orden en la sociedad moderna y, así, el equivalente de lo que antaño fueron las religiones trascendentes, esto es, el marco cognitivo que conforma nuestra manera de percibir la realidad social.

La interrelación entre nacionalismo y clases sociales se evidencia en diferentes movimientos de liberación nacional, por ejemplo, en la primera fase de la independencia mexicana: los mestizos se integraron dirigidos por Hidalgo y Morelos. Las clases altas ayudaron a sofocar la rebelión y emprendieron su propia lucha. Una idea bastante extendida es que el sentimiento nacional es unívoco y afecta a todo el mundo del mismo modo: es la identidad como resistencia (el enemigo es exterior). Ante un peligro exterior o un ataque a la dignidad nacional, se unen diferentes sectores y clases sociales (para evitar una revuelta en el interior lo mejor es declarar una guerra en el exterior: fue el caso de la guerra de Las Malvinas, entre Argentina y Gran Bretaña).

¿Cómo suele funcionar este fervor interclasista? Una determinada clase social (o clases), a través de los partidos políticos o de sus líderes o minoría de intelectuales, formula ideológicamente el hecho nacional y le da contenido doctrinal, de modo que los intereses de esta clase (o clases) son presentados como

los intereses de la nación. Recordemos el entusiasmo con el que el pueblo norteamericano aclamó la Guerra de Cuba contra el dominio español en 1898. El conflicto fue presentado por los medios de comunicación como una empresa beneficiosa para los intereses de la nación y a la vez noble porque contribuiría a la liberación del pueblo cubano; pero sabemos que la finalidad de la guerra servía a los intereses imperialistas que convenían al capitalismo yanqui, que además pronto olvidó sus promesas liberadoras y sometió Cuba a su poder.

En todo proceso de lucha nacional hay que diferenciar a los agentes que actúan de la clase que al final ejercerá la hegemonía política. Es el caso de la Revolución francesa: la nación, el pueblo sublevado, se enfrenta a los enemigos externos, ya sean los ejércitos de las potencias absolutistas, los enemigos de clase o la nobleza del Antiguo Régimen. Y dado que la nación se identifica exteriormente con las directrices de la clase que ejerce su predominio –la burguesía–, se suele relacionar mecánicamente el fenómeno nacional con la burguesía. Al analizar los nacionalismos revolucionarios se puede ver cómo otras clases sociales pueden ejercer la hegemonía sobre el hecho nacional.

No podemos, pues, identificar nacionalismo con burguesía. Recordemos el caso catalán. Hay muchos nacionalismos o doctrinas políticas plurales que aspiran a diferentes grados de autogobierno y que se expresan en diferentes corrientes culturales. El catalanismo surgió con fuerza a mediados de siglo XIX amparado en el uso popular de la lengua y en los movimientos populares anticentralistas. Antes de la aparición de un catalanismo conservador (con la creación de la Liga Regionalista en 1901), las clases populares catalanas ya habían puesto los fundamentos del desvelo nacional de Cataluña. El particularismo catalán anticentralista se manifestó ya en los motines y levantamientos populares de 1835-1836 y 1840-1843; en el campo, las clases populares rurales, amparadas por el fenómeno carlista, reivindicaban la devolución de los fueros y el mantenimiento de las leyes tradicionales catalanas. La existencia del hecho diferencial se puso de manifiesto mediante varias formulaciones doctrinales: en 1849 Tomás Beltran i Soler reclamaba un entendimiento entre liberales y carlistas catalanes para instaurar la Diputación General del Principado de Cataluña; en 1854, el progresista Guardiola proclamaba desde el *Diario de Barcelona* la existencia en España de varias nacionalidades; en 1860, Joan Cortada, en *Cataluña y los catalanes*, hacía referencia a la patria catalana; en 1877, Roca i Farreras, hablando de “nacionalidad” catalana, reclamaba la creación de una diputación general de Cataluña. El federalismo en Cataluña (en 1876 Francesc Pi i Margall había publicado *Las Nacionalidades*) tenía una base popular. La primera manifestación se produjo alrededor de 1849, con la creación del Partido Democrático (dirigido por Monturiol, Terrades, etc.). Mucho antes que burguesa, la lucha contra el centralismo del liberalismo conservador estuvo encabezada por los movimientos populares y el federalismo de izquierdas.

En este cambio de milenio la explosión de los nacionalismos, algunos deconstruyendo estados multinacionales, otros construyendo entidades plurinacionales, no va asociada a la formación de los estados modernos clásicos y so-

beranos. Más bien parece que este nacionalismo es una importante fuerza subyacente en la constitución de “casiestados”, es decir, entidades políticas que comparten la soberanía, ya sea en el federalismo avanzado (como en la (re)constitución canadiense, o en la “nación de nacionalidades” proclamada en la Constitución Española de 1978), o en el multilateralismo internacional (como en la Unión Europea o en la renegociación de la Comunidad de Estados Independientes de las repúblicas exsoviéticas).

Hay dos fenómenos que parecen característicos del periodo histórico actual. Por un lado, la desintegración de los estados plurinacionales que procuran continuar siendo plenamente soberanos, o negar la pluralidad de sus constituyentes nacionales (es el caso de la Unión Soviética, Yugoslavia, Etiopía, Checoslovaquia y quizá de Sri Lanka, la India, Indonesia y Nigeria). Por otro lado, el desarrollo de las naciones que se detienen en el límite de la condición de estado, pero obligan al estado matriz a adaptarse y ceder soberanía (Cataluña, Euskadi, Flandes, Valonia, Escocia, Quebec, Kurdistán, Cachemira, Punjab o Timor Oriental).

El concepto de la modernidad o no de las naciones divide a los investigadores. Para Hans Kohn, Elie Kedourie, Ernest Gellner o Eric J. Hobsbawm, el nacionalismo es el resultado de las revoluciones americana y francesa y del proceso de industrialización; para Benedict Anderson, Liah Greenfeld, Susan Reynolds y Linda Colley, el nacionalismo tiene varios orígenes en diferentes partes del mundo y, por lo tanto, no puede hablarse de un único origen y, menos aún, de que este sea el resultado solo del impulso que ciertamente le dieron las revoluciones liberales. A menudo, la crítica de los historiadores al nacionalismo va dirigida contra las pretensiones nacionalistas de las minorías y muy pocas veces se dirige contra el nacionalismo de los grandes estados, que obviamente ha sido el más destructor.

¿Cuándo podemos, de hecho, empezar a hablar de nación? Parece bastante extendida la opinión de que podemos hablar de nación en sentido moderno a partir del siglo XIX, en el contexto del proceso de las revoluciones burguesas (sin olvidar que entre los siglos XVI y XVIII –durante la acumulación primitiva de capital y la fase del capitalismo mercantilista– se fueron perfilando algunos rasgos que después se integrarán en el concepto de nación). Dicho esto, hay que añadir que, simplificando, han existido al menos dos concepciones liberales de nación, una más progresista y la otra más conservadora, a las que habría que añadir las concepciones federalistas (desde las más moderadas a las más radicales –primero independencia, para federarse libremente después).

Por lo tanto, el concepto contemporáneo de nación no es aplicable a las realidades sociales anteriores al siglo XIX; así pues, es necesario diferenciar los sentimientos identitarios y de pertenencia, y los antiguos conceptos de nación y de patria, que son propios de las sociedades del Antiguo Régimen, de los que se configurarán dentro del nuevo marco político y social.

Unos opinan que las naciones existen en virtud del hecho de que los miembros de una nación se reconocen como compatriotas, y creen que comparten no solo determinadas características significativas, sino las creencias, los deseos y las aspiraciones relevantes y, en especial, la creencia de ser algo diferenciado y la aspiración de continuar viviendo juntos, diferenciados y autogobernándose. Las naciones también se autoperiben con continuidad histórica y, por ello, entre las creencias compartidas por sus miembros hay que tener en cuenta las creencias sobre su pasado, es decir, la memoria colectiva. Las naciones se ven a sí mismas como sujetos, entidades con un pasado, con memorias, con creencias, teniendo aspiraciones, tomando decisiones, obteniendo resultados, etc. Pero esto no es suficiente, dado que esta continuidad histórica y esta proyección hacia el futuro necesitan tanto una cultura común compartida como un territorio. Efectivamente, de no existir una cultura común no habría reconocimiento mutuo, ni creencias, ni símbolos, ni obligaciones compartidas; tampoco memorias colectivas. Además, el vínculo con un territorio es lo que permite la conexión entre nación y estado o, si se quiere, lo que posibilita que la dimensión política forme parte de la identidad nacional: toda nación quiere ser estado, es decir, tener –como señalaba Max Weber– el monopolio de la fuerza dentro del territorio que reclama como propio, con el objetivo de unir a sus miembros mediante la homogeneización, creando una cultura, unos símbolos, unos valores comunes, una memoria compartida y, si es necesario, recordando o inventando las tradiciones y sus orígenes.

Otros replicarán que todo este conjunto de rasgos culturales, creencias compartidas y aspiraciones políticas –en definitiva, la identidad nacional– es una cosa creada, quizá, por el propio estado o por la acción de los políticos nacionalistas. Por lo tanto, para entender lo que son las naciones, no nos fijaremos en estos elementos “diferenciales” sino que habrá que averiguar los procesos causales de su formación. Es más, por ello las naciones deberían ser superadas, porque son de hecho meras ficciones o, en caso de que no lo sean, su tiempo ya ha pasado, es decir, ya no necesitamos las identidades que dicen propiciar.

Los primeros argumentarán que no solo la mayoría de las naciones tienen raíces en el pasado, sino que además, antiguamente, algo similar al sentimiento nacional de las naciones actuales ya existía, a saber, el sentimiento de pertenencia a una comunidad diferenciada de las otras, y respecto a la cual sus miembros mantenían actitudes de reconocimiento mutuo, creencias y voluntades compartidas. En realidad, y como indican Liah Greenfeld y Miller, el sentimiento de pertenencia que surge con el nacionalismo en la Modernidad tendría como rasgo propio el vínculo entre nación y soberanía, es decir, la idea de la igualdad de todos los miembros de la nación ante esta. Y de este modo, lo que sería moderno no es el sentimiento de pertenencia y la articulación de este sentimiento en actitudes proposicionales y en una cultura común, sino la idea de una comunidad que actúa colectivamente confiriendo autoridad a las instituciones políticas, la idea de la voluntad nacional o popular.

Pero también es cierto, contraargumentarían los otros, que las naciones, las identidades nacionales son construcciones sociales e históricas. Y en esta creación, como han enfatizado Gellner o Kedourie, a partir de la Edad Moderna el papel de la imprenta, la industrialización, los sistemas estatales de educación, la creación de lenguajes nacionales, los nuevos tipos de trabajos, la movilidad y la anomia sociales, las nuevas relaciones humanas, la importancia de los nuevos medios de comunicación, etc., han sido esenciales. Las naciones serían, pues, artefactos sociales creados por la ingeniería social, como las creencias, los símbolos, la memoria y los compromisos.

En definitiva, para unos las naciones en realidad no existen porque son meras ficciones. O sí que existen para otros, pero son fenómenos exclusivamente modernos y, por lo tanto, su realidad no tiene nada que ver con el pasado, con lo que es cultural o étnico, sino solo con la función que realizan de dar una identidad colectiva y personal. O sí que tienen raíces y pasado para unos terceros, que son imprescindibles para entenderlas. Si aceptamos que las naciones son fenómenos modernos, unos afirman que se trata de fenómenos obsoletos que habría que superar; otros argumentan lo contrario, que las naciones son fundamentales en estos tiempos de globalización y para la realización de la identidad individual y del proyecto colectivo de vida en común. O todo lo contrario, que las naciones y las obligaciones que estas exigen deberían ser sustituidas por sociedades abiertas de valores cosmopolitas. O ni una cosa ni la otra.

A todo ello le podemos añadir el hecho de que no todos los que pertenecen a una misma nación conciben su nación del mismo modo. Y esto explica por qué, en una misma nación y para una misma nación, pueden existir varios nacionalismos. ¿O es que se refieren a varias naciones con el mismo nombre? Tampoco está garantizado que quienes no son miembros de una determinada nación tengan las mismas creencias sobre esta nación que las que mantienen los que sí son miembros, hasta el punto de que habrá gente que no aceptará como nación, no la reconocerá, lo que otros sí que tienen en cuenta.

Ante este panorama, la pregunta es obligada: ¿a través de qué discursos se ha ido construyendo lo que llamamos nación? En cuanto al análisis histórico de las naciones y el nacionalismo, todo parece indicar, a estas alturas, que la obra y los argumentos de estos dos autores –Ernest Gellner y Eric J. Hobsbawm– marca un auténtico punto de inflexión; después de Gellner y Hobsbawm (al menos) no se pueden ya mantener o sostener ciertas presunciones e interpretaciones sobre las naciones y los nacionalismos.

¿Cuál ha sido, en realidad, la principal contribución de Gellner y Hobsbawm en esta materia? ¿Qué hay de innovador en su obra sobre el nacionalismo y las naciones? En primer lugar, la deconstrucción del “paradigma” “romántico-organicista y/o esencialista”, según el cual las naciones existen con independencia de la voluntad de los individuos (y de los conflictos de grupo y/o de clase) y de las circunstancias o el contexto históricos. Según este paradigma

esencialista, las naciones habrían existido siempre, serían un tipo de entidades definibles mediante criterios extensionales, es decir, mediante criterios que no difieren en lo esencial de los criterios que usamos para objetos como plantas, planetas o electrones. Las naciones existirían por su cuenta, independientemente del reconocimiento de su existencia por parte de los seres humanos: las naciones serían entidades perennes y antiguas, y poseerían un tipo de aura, espíritu o fuerza interna que daría continuidad histórica a su existencia. En segundo lugar, que las naciones no son entidades naturales ni “cosas” o “hechos” sociales, sino invenciones, artefactos o construcciones políticas (y culturales). En tercer lugar, que no es la nación (presuntamente preexistente) lo que engendra, “desvela” o explica el nacionalismo, sino al revés: es el nacionalismo (o los nacionalistas) lo que fabrica o crea esta peculiar convicción o incluso ilusión óptica que denominamos, convencionalmente, “nación” o “identidad nacional”. Finalmente, que el nacionalismo es un fenómeno político (y social) rigurosamente contemporáneo, no anterior a la Revolución francesa, y paralelo, más bien, al proceso de modernización económica y/o política de la Europa occidental del siglo XIX; y, por lo tanto, las naciones (que fueron, en realidad, una creación del nacionalismo) también son contemporáneas. La nación como fenómeno moderno coincide y es causado en buena parte por la aparición de la sociedad industrial, el estado moderno, la creación de las lenguas nacionales, el romanticismo, las guerras napoleónicas, los sistemas estatales de educación, etc. Serían fenómenos modernos que se encuentran en continuidad con algo viejo y antiguo. Para Eric Hobsbawm, las definiciones basadas meramente en la voluntad o, en todo caso, en actitudes proposicionales como las creencias y los deseos son definiciones tautológicas, es decir, no explican nada, dado que dan por explicado precisamente lo que habría que explicar. En concreto, si afirmamos que una determinada nación existe en cuanto que existe la suficiente masa crítica de personas que creen en ella, entonces parece que estamos presuponiendo la existencia de la nación y no explicándola.

Ergo, no hay naciones ni identidades nacionales antes de la era contemporánea. Sobre todo, porque la nación pide una serie de condiciones o prerequisites (tanto materiales como de índole política) que no solo son históricamente recientes (industrialización, secularización, política de masa o democratización), sino que, en rigor, no podrían haber existido antes, es decir, en la vieja Europa: no hay (no puede haber) nación (al menos en la acepción fuerte o actual de la palabra) mientras todavía haya vasallos y estamentos en lugar de ciudadanos. Hasta aquí la visión de Hobsbawm.

¿Qué dicen los argumentos en contra? Se formulan la siguiente pregunta: si las naciones son un producto del nacionalismo, y si el nacionalismo solo puede ser contemporáneo, ¿puede haber naciones “antes” del nacionalismo o incluso “sin” nacionalismo?

Las naciones contemporáneas e incluso los nacionalismos que los pueden anticipar no aparecieron de la nada; las naciones o identidades nacionales no se construyen o cuajan en cualquier lugar ni de cualquier manera. Dicho de otra manera: no se pueden inventar completa o aleatoriamente. El caso de la Padania que quiso inventar U. Bossi es un ejemplo fehaciente. Este nuevo y peculiar líder secesionista hizo, se puede decir, cuanto recomiendan los manuales de instrucciones –todos los *kits*– nacionalistas (se disfrazó de guerrero celta, bautizó y santificó un territorio de una barca fluvial). Y aun así, la Padania, como nación al menos, no destacó. Y aún más: cuando Bossi ganó más votos fue cuando se dejó de historias y apeló directamente al bolsillo de los contribuyentes septentrionales. No es fácil inventar naciones cuando estas no disponen de un pasado.

Si el nacionalismo engendra las naciones, “no se puede negar (dice Gellner) que aprovecha –si bien de manera bastante selectiva, y a menudo cambiándola radicalmente– la multiplicidad de culturas o la riqueza cultural preexistente, heredada históricamente”. Hobsbawm, por su parte, acepta que “los estados y los movimientos nacionales pudieran movilizar”, llegado el caso, “algunas variantes de sentimientos de pertenencia colectiva que ya existían” antes del nacionalismo; sobre todo, allí donde este “protonacionalismo” (tal como él mismo lo califica) podía sintonizar o armonizar sin muchos problemas o alteraciones con los nuevos y verdaderos proyectos nacionales. No es muy probable, dice, que los campesinos se pudieran identificar con un “país” que era, en realidad, el de sus señores o explotadores. Breuille acepta “que el nacionalismo (contemporáneo) se construye en cierto sentido de identidad cultural (preexistente), a pesar de que, en realidad, es el propio nacionalismo el gran creador de este tipo de sentido”. Por lo tanto, los propios Hobsbawm y Gellner admiten la existencia de las “protonaciones” o de sentimientos de pertenencia y de identidad antes de los nacionalismos.

Aceptar que son fenómenos recientes y modernos, según los críticos de Hobsbawm, no nos obliga a concluir, sin embargo, que las naciones en realidad no existan, es decir, que sean entidades ficticias creadas por el discurso y los intereses del nacionalismo o, como dice J. Breuille, por la propia política del estado moderno. Que las naciones sean, por decirlo con la expresión afortunada de Benedict Anderson, “comunidades imaginadas” no implica que sean irreales. Al contrario, las naciones, no siendo entidades naturales, son realidades sociales, culturales e históricas que, a pesar de que puedan ser más o menos diferentes, cambiantes, fragmentarias y con límites borrosos, empezaron a desarrollarse en la Edad Moderna.

La nación tendría sus raíces en la Edad Media. Es decir, se trataría de un fenómeno producto de la “larga duración”: había sentido de conciencia nacional en toda Europa (donde se daban determinados ingredientes, como una lengua propia, literatura escrita, perfil étnico, leyes e instituciones, historia política particular), aunque este fuera vivido solo por una parte de la población, como los caballeros o los clérigos con una cierta cultura. Como dice el historiador

medievalista Guy Bois, la nación emerge de viejas solidaridades, vinculadas a la familia, al parentesco y a los habitantes de un mismo país, razón por la que era percibida positivamente por los humildes, a diferencia del estado, un instrumento de poder controlado por los grupos sociales dominantes. La principal diferencia entre esa idea de nación y la contemporánea radica en el ensanchamiento de la base social que asume el hecho de sentirse nacional y en los derechos políticos que implica el ejercicio de la soberanía popular.

En estas diferentes aportaciones y confrontaciones sobre la nación, se observa que, repetidamente, aparece el estado (o bien afirmando que es quien crea las naciones, o bien para definir que un colectivo es una nación si tiene voluntad política de ser estado). Vamos, pues, a cambiar de concepto y, dado que el de estado no es tan polisémico como el de nación, nos interesa clarificar cuál ha sido el proceso de construcción del estado moderno con el objetivo de establecer alguna interrelación entre la formación de las naciones y la creación del estado.

Dos son los caminos que, desde el siglo XVI, llevan a Europa a la formación de estados: el de la monarquía absoluta y el de la representación parlamentaria. Sus paradigmas son los estados francés e inglés.

Cuando pensamos en estado absolutista, nos imaginamos rápidamente un poder fuerte y centralizado, pero un análisis más profundo muestra la debilidad que se esconde bajo el ceremonial absolutista. Las sociedades europeas del Antiguo Régimen funcionaban dentro de unas estructuras de poder que se superponían y se entrecruzaban, y que regulaban la vida de la gente no tanto por la fuerza, como por el consentimiento colectivo, por la aceptación de un orden de cosas que no se refería solo a la relación entre gobernantes y gobernados, sino a la subordinación en el interior de la familia (entre hombres y mujeres, padres e hijos), a las reglas comunitarias de la sociedad campesina, a la ordenación del trabajo dentro de los gremios. Es simplificador afirmar, sencillamente, que la autoridad emana del rey. En otras palabras, si puede existir un régimen absolutista en una determinada sociedad, es que las relaciones de poder en el seno de aquella sociedad son, en cierto modo, absolutistas, jerárquicas, verticales, de subordinación.

Las monarquías absolutas debían acomodarse a la existencia de un plano intermedio entre el soberano y los súbditos, integrado por una oligarquía de magnates y un grupo inferior de propietarios acomodados, nobles o no. A estos dos estratos se añadía la Iglesia, que mediatizaba la capacidad de actuación del soberano, y entre los tres controlaban la vida local. Pierre Goubert nos describe así la lejanía y debilidad del poder supuestamente absoluto de Luis XIV:

“Las órdenes venían de Versalles a la velocidad máxima de un caballo al trote, y dependía de las autoridades locales, y sobre todo de los curas, que se dieran a conocer a sus administrados en la lengua del lugar, que en dos casos de cada tres no era el francés. El pueblo, además [...], desde el momento en el que se sentía amenazado por una nueva carga, buscaba los medios más habilidosos para salvarse: la pasividad, la ignorancia simulada, el silencio y el fraude”.

La Francia de Luis XIV, modelo de estado absoluto, no tenía un gobierno unitario, sino que era un mosaico de instituciones y de leyes, y estaba muy lejos de tener una administración eficaz. Las grandes conmociones sociales a raíz de la crisis demográfica bajomedieval y las guerras de religión hicieron sentir a las clases dirigentes la necesidad de un poder central más fuerte. Fue en los siglos XVI y XVII cuando despegó el absolutismo. Sin embargo, cabe recordar las limitaciones del estado absoluto, que disponía, de hecho, de poco poder efectivo, puesto que había, en su interior, zonas estratificadas de poder. Por un lado, la extensa jurisdicción señorial, por otro, las jurisdicciones autónomas: estamentos, ciudades, cofradías de oficios, etc.; finalmente, existía el nivel de poder del príncipe. Por lo tanto, podríamos hablar, como ha hecho Joël Cornette, de una división de la soberanía hasta el infinito. Por mucho que los monarcas proclamaran su poder absoluto –y que legislaran en este sentido– en la práctica se veían limitados para hacerlo cumplir. Por ello hoy se habla de absolutismo imperfecto. Está claro que si el rey no encontraba impedimentos sólidos que limitaran su margen de acción, tendía a ensancharlo: fue lo que sucedió en Castilla después de la derrota de los comuneros en Villalar (1520). A partir de entonces las Cortes fueron una institución testimonial, dado que, como ha dicho I. A. A. Thompson, “no hacían las leyes y no eran necesarias para hacerlas”.

Una de las consecuencias más graves de la debilidad del poder estatal de las monarquías absolutas, como analiza Josep Fontana, es la permanente crisis de hacienda. De 1685 a 1815 menudean los conflictos armados entre los países europeos (se ha denominado esta época “la Segunda Guerra de los Cien Años”). La necesidad de cubrir los gastos de guerra (cada vez más cara) obligaba a organizar una estructura de hacienda eficaz que, además de recaudar los ingresos fiscales ordinarios, pudiera obtener ingresos extraordinarios mediante la deuda pública. Pero ¿quién invertiría en deuda pública si el estado absoluto tenía una larga tradición de suspensiones de pagos y quiebras? Por ello los grupos financieros, para cubrirse las espaldas, cobraban tasas de interés muy elevadas. La monarquía absoluta estaba, pues, en manos de los especuladores. Los regímenes absolutos, a pesar de sus pretensiones, no podían obtener crédito ni fijar impuestos a voluntad. Solo gobiernos con fuertes instituciones representativas podían conseguir grandes ingresos con los impuestos y negociar préstamos de un volumen considerable.

Consideremos ahora la otra vía, la de la consolidación y transformación de gobiernos representativos que limitan los poderes del monarca. En algunos lugares de Europa los parlamentos tradicionales seguían un proceso de transformación que les permitía pasar de ser un mero reflejo de las sociedades estamentales medievales a representar efectivamente los intereses económicos

y sociales dominantes de su entorno. En el caso británico, el Parlamento conservó su capacidad de limitar el poder real y asentó las bases de una política “nacional”, dado que los diferentes grupos de intereses que tenían acceso a él aprendieron a negociar, lo que facilitó que se formulara una política de consenso. La multiplicación de las publicaciones de noticias gracias a la imprenta favoreció la aparición de una opinión pública que se pudo sentir implicada en estos debates aunque no pudiera votar. El nacimiento de la democracia en los tiempos modernos se basa en esta expansión de la comunicación, que también ha ayudado a reforzar la conciencia de pertenecer a una colectividad. Holanda e Inglaterra, que habían modernizado sus sistemas representativos, se enfrentaban a la deuda pública con mucha más eficacia que sus vecinos absolutistas. Sus gobiernos, controlados por parlamentos representativos, generaban confianza en los inversores, que compraban deuda pública a un interés muy bajo. “El crédito y la libertad van siempre unidos”. El triunfo del sistema representativo en Inglaterra, desde 1688, favoreció el desarrollo de una economía moderna y el de un estado bastante fuerte como para vencer a Francia y España.

Pensemos que, precisamente, estas dos vías tienen su réplica casi exacta en el caso de la península Ibérica. La vía absolutista, que seguía Castilla, y la vía parlamentaria, que seguía la Corona de Aragón. Aquí radica, a nuestro entender, el mal encaje de Cataluña en España y todos los problemas que a lo largo de los siglos XIX y XX se han definido –desde el Estado central– como “el problema catalán”. No es, pues, un problema de lengua ni cultura, ni de reconocimiento nacional, ni de proclamas identitarias: es un problema de modelo político y, en consecuencia, económico.

En la Corona de Aragón, el margen de acción real se veía muy constreñido por el ordenamiento jurídico propio, como no se cansaban de repetir los virreyes. Si en Cataluña regía el principio “lo senyor rey és obligat a judicar segons disposicions de dret” o “El rey ab la Cort està per damunt d’ell tot sol”, en Castilla el rey dictaba pragmáticas que los súbditos debían acatar.

En la Europa del 1500 había unas 500 unidades políticas, más o menos independientes, que iban desde ciudades libres y condados hasta grandes unidades territoriales, como Inglaterra, Francia y Castilla, que ya se caracterizaban por una tradición de poder centralizado y una extensa jurisdicción real. Las presiones unitaristas conseguían su efecto a medida que los monarcas intentaban con cierto éxito afianzar su poder y extender los dominios mediante la conquista y las estrategias dinásticas. En este proceso sobresalen dos formas de unión: la accesoria, mediante conquista y asimilación (como se aplicó en los dominios americanos, en Irlanda, en Bohemia, en el Franco-Condado, etc.) y el *aeque principaliter* u horizontal, que respetaba el ordenamiento político-constitucional del territorio incorporado y se fundamentaba en el pactismo entre el gobernante y los súbditos, tal como sucedía en la Corona de Aragón, en Escocia y en Hungría. Si bien la consolidación de la monarquía absoluta eclipsó las formaciones nacionales emergentes a finales de la Edad Media, y que como resultado del proceso de agregación a finales del XVIII se había pro-

ducido una reducción drástica del número de unidades políticas independientes, la incorporación en una unidad política más amplia no significaba, necesariamente, el fin de las identidades nacionales (a pesar de que es obvio que el estado reforzaba la nación). Y donde decimos “identidades nacionales” léase modelo parlamentario, sociedad civil dinámica, propiedad enfitéutica, etc.

La vía de los gobiernos representativos era la única que, a largo plazo, resultaba compatible con el crecimiento económico moderno, a pesar de que los propios estados modernos con gobiernos representativos se impusieron en el resto del mundo (imperialismo) y se ocuparon de impedir que se dieran las condiciones de modernización política que habrían hecho difícil mantener la subordinación colonial.

Pero para que la representatividad política esté vinculada a un crecimiento económico hace falta, además, una sociedad civil vigorosa (por ejemplo, asociaciones “horizontales” de ciudadanos: gremios, sociedades de oficio, de ayuda mutua, culturales, etc.), incompatible con el absolutismo, para reforzar el tejido de la sociedad civil y las instituciones de gobierno local (donde dominaban las relaciones verticales de jerarquía y diferencia, el tejido de la sociedad civil resultó más débil, el absolutismo real consiguió imponerse y las formas políticas representativas tardaron mucho más en aparecer).

Josep Fontana remarca la asociación entre representatividad política y sociedad civil e insiste en la trascendencia que ha tenido para el desarrollo económico el hecho de poder basarse en la iniciativa de una sociedad civil vigorosa. La superioridad tecnológica y científica de Occidente en los dos últimos siglos no procede tanto de la aparición de nuevas ideas tecnológicas como del mayor acceso de la sociedad a estas ideas (la socialización de la tecnología), que resultó posible gracias a la existencia de una red social integrada por universidades, editores e instituciones.

Esta idea de red, aplicable a la sociedad catalana, es, quizá, el principal elemento diferenciador respecto a la idea de estructura arbórea lineal, aplicable a la sociedad castellana. Durante siglos, estos dos modelos de sociedad coexistieron yuxtapuestos. El problema apareció cuando el modelo castellano se erigió en el modelo dominante para la construcción de la España contemporánea como estado-nación.

¿Qué representa este nuevo concepto de estado-nación? El estado es el conjunto articulado de las instituciones, la institucionalización jurídico-política de un país. Todo estado puede ser analizado desde la consideración de su origen histórico, funcionamiento, etc., o desde el punto de vista de su legitimidad y aceptación por parte de los ciudadanos. Para que haya estado es necesario un territorio delimitado por unas fronteras dentro de las cuales se extiende la soberanía estatal (no es el caso de la nación).

Los estados pueden coincidir con las naciones, y es el caso de los llamados estados nacionales (Portugal, Japón, Islandia); una nación puede vivir dividida en dos estados (Corea); un estado puede no englobar ninguna nación, como Laos (que surge como estado después de la guerra de Indochina 1954–, por acuerdo de los participantes en las conversaciones que se produjeron tras el conflicto) y la mayoría de los estados africanos. Se pueden dar, entre otras, las siguientes situaciones:

- Naciones sin estado: Cataluña, Euskadi, Escocia, Quebec.
- Estados sin nación: Singapur, Taiwán, Sudáfrica.
- Estados plurinacionales: España, Bélgica, Reino Unido.
- Estados uninacionales: Japón, Portugal, Islandia.
- Estados con naciones compartidas: Corea del sur, Corea del norte.
- Estados que comparten naciones: suecos en Suecia y Finlandia, irlandeses en Irlanda y Reino Unido, serbios, croatas y musulmanes bosnios en Bosnia y Herzegovina.

A partir de las revoluciones burguesas, algunos nacionalismos persiguieron una finalidad muy clara: que el estado tuviera una base nacional, es decir, la creación de estados-naciones, que coincidiera el alcance del estado con la realidad nacional. Esta línea de actuación, que tendía a la constitución de estados nacionales, alimentó el principio de las nacionalidades (pieza capital de las relaciones internacionales de la época contemporánea y modeladora de límites territoriales): solo hay que observar cómo se modificó el mapa de Europa después de la Primera Guerra Mundial cuando se aplicó este principio a la constitución de nuevos estados.

¿Qué causas impulsaron la creación de estados nacionales? Se suelen citar, como básicas, la de encontrar un marco adecuado para el propósito de estructuración económica, el ordenamiento social e institucionalización política a los que aspiraba la burguesía, la creación de un único marco de acción política, eliminando todo particularismo y privilegio local (era necesario que nada escapara a la fiscalización y control del poder del estado-nación), la ruptura con cualquier vestigio de feudalismo y la instauración de un sistema que hacía hincapié en el derecho del hombre al disfrute de las libertades según el postulado de igualdad ante la ley (con esto se creaban el sustrato de solidaridad y conciencia comunes necesario para integrar a todos los miembros de la nación). Al no estar sujetos los individuos a ningún poder señorial, estos resultaban mano de obra libre; al identificar la burguesía la nación con el estado, sus límites territoriales definirían el área de mercado integrado y homogéneo de los diferentes productos nacionales. Era necesario que el estado impidiera competencias ajenas mediante la adopción de medidas proteccionistas. El capitalismo financiero hizo más necesario el fortalecimiento de los estados nacionales como áreas de mercado. La burguesía perseguía una finalidad social en unos momentos en los que la lucha de clases empezaba a agudizarse gracias a la aparición de organizaciones obreras. La nación, como idea y realidad que integraba a todos los ciudadanos, se iba a convertir en el marco y fin de toda

actividad: contribuir a las tareas que implicaran un beneficio para la nación era, por lo tanto, un deber de todos. La nación estaba por encima de todo el mundo y englobaba a todas las clases sociales, convirtiéndose en un ámbito en el que se podrían resolver los conflictos sin que existiera el peligro de una lucha abierta entre las diferentes clases sociales.

Se tenía la conciencia de que las aspiraciones nacionales exigían el derribo de los sistemas absolutistas. El nacionalismo llegó a amplias capas de la población gracias a dos factores. Por un lado, la propaganda llevada a cabo por la literatura, la música y la historia (recordemos la importancia para el nacionalismo italiano de la música de Verdi, o la ópera *La Muette de Portici* de Auber para la independencia belga). La historia, con los mitos nacionales, resultó una fuerza impulsora del papel del pueblo en los movimientos democráticos y nacionales. Por otro lado, la conciencia por parte de los sectores burgueses que estimulaban el nacionalismo de la necesidad de incorporar a las fuerzas sociales populares –proletariado y campesinado–, según su número y potencial revolucionario.

En el segundo tercio de siglo se produjo en Europa una verdadera eclosión de nacionalismos. El caso de Irlanda ofrece una vertiente religiosa –católicos contra anglicanos– y una socioeconómica –labradores pobres irlandeses y terratenientes ingleses. Se hacía difícil, en la Europa oriental y balcánica, establecer los límites de posibles estados nacionales porque todos querían fijar como fronteras las que habían tenido en sus momentos de máximo esplendor histórico. La participación del proletariado en la revolución de 1848 dio un giro al nacionalismo: el miedo a la revolución popular fortaleció el control burgués de los movimientos nacionalistas.

Es importante deshacer la confusión entre nación y estado-nación. Este último es fruto de la alianza entre un fenómeno de dimensiones sobre todo culturales y la maquinaria política del estado, que se intenta así legitimar, dotándola de un sustrato étnico que quiere hacerla natural y necesaria, arrinconando la doctrina que sostenía que la base sobre la cual tenía que sustentarse el estado no era otra que el contrato social.

Existen, pues, dos realidades: por un lado, la nación, que es un fenómeno de conciencia colectiva, y, por otro, el estado, que es, por el contrario, una entidad que debería justificarse por el principio del contrato social. Esto significa que el estado tiene la obligación de proporcionar servicios sociales a sus ciudadanos, no solo de defenderlos de los enemigos. Hay que distinguir entre ser ciudadanos de un estado, que se basa en un contrato social, y sentir que se forma parte de una nación, que no tiene por qué tener fronteras, como lo demuestra la realidad catalana, dividida entre cuatro estados (el español, el francés, el italiano y el andorrano), hecho nada peculiar, como hemos visto, sino más bien generalizado en todo el mundo.

No siempre la nación política ha coincidido con la nación cultural, ni tampoco con la nación jurídica, que, según parece, pueden ser cosas diferentes. El ideal fundacional del estado-nación era que la comunidad humana, basada en hombres libres e iguales, se dotaba a través del contrato social de una forma de gobierno estable y permanente capaz de garantizar su supervivencia, la de sus bienes y la de su seguridad. Y todo esto, se pensaba, no solo debía descansar en un determinado edificio jurídico (constitución, leyes, separación de poderes, etc.), sino también en unos parámetros culturales tan homogéneos como fuera posible: una lengua común, una tradición cultural dominante y una religión común. Este ideal del estado-nación, de hecho, no se cumple casi en ninguna parte.

Ningún territorio –sea cual sea su dimensión– ha sido habitado por una única población homogénea. Más aún, la pertenencia e incluso la lealtad a un gobierno nacional no excluían la pertenencia o lealtad a alguna otra comunidad, familia, religión o lo que fuera. Los padres fundadores del moderno “estado-nación” en el siglo XVIII eran conscientes y definieron al “pueblo” o a la “nación” de sus respectivos estados de la única manera en la que podían ser operativamente definidos, es decir, como habitantes de un territorio preexistente. En el caso de Francia y Estados Unidos, también se incluyó a aquellos que quisieran unirse a ellos, aceptando la constitución y las leyes del estado revolucionario. Por lo tanto, los estados-nación clásicos fueron, de entrada, heterogéneos.

Pese a todo, es innegable que existe una tendencia en los estados territoriales modernos a desarrollar una estandarización (u homogeneización) social y funcional necesaria del conjunto de sus ciudadanos, así como a fortalecer los vínculos que los mantienen unidos en un gobierno nacional. Cualquier medio que esté a disposición del estado para establecer esta continuidad y cohesión será utilizado con este propósito, incluso inventando la historia. Allí donde la etnicidad, la cultura lingüística y la religión se encuentren disponibles, sin duda serán utilizadas para este propósito. Históricamente esto ha sido más fácil allí donde el estado se construyó alrededor de un *Staatsvolk* que englobaba al grupo principal (ingleses, castellanos, rusos).

Es necesario, asimismo, cuestionar tesis como la de la vía única en la construcción del estado-nación liberal. Bajo la influencia del modelo francés, se identifica la nación moderna con el estado centralizado, y centralización con modernidad, progreso y democracia; por lo tanto, se deduce que la reivindicación de la descentralización política y la defensa de la diversidad cultural responden a planteamientos antimodernos, tradicionalistas y elitistas.

Las viejas monarquías absolutas de los siglos XVIII y XIX se transformaron en estados más o menos liberales manteniendo con todo rigor los límites de los territorios que habían heredado del régimen absoluto de derecho divino, sin molestarse en preguntar a sus súbditos –convertidos, ahora, en ciudadanos libres de una nación– si se sentían partícipes de ellos y si querían formar parte

de esta nueva colectividad, teóricamente basada en unos lazos de aceptación que reemplazaban la dependencia obligada de un monarca teocrático. A los súbditos, que muy a menudo pertenecían a culturas y lenguas distintas –en la Francia de Luis XIV solo un tercio de los habitantes tenían como lengua propia el francés–, se los nacionalizó lingüísticamente, obligándolos a aprender la lengua oficial del estado –y tratando de combatir las otras– y se les instruía en una mitología histórica que servía de biografía legitimadora de la “madre patria”.

En cuanto a la lengua, buena parte de los idiomas oficiales adoptados por los estados europeos no existían en la forma en la que hoy los conocemos antes del siglo XIX.

En cuanto a la mitología histórica, la invención de la historia nacional oficial es un procedimiento que empieza con la designación de los antepasados que se eligen para hacer la genealogía inventada de la comunidad. Las historias nacionales oficiales no lo son de una nación real, sino la de un estado nacionalizado, fijada en términos que excluyen por completo cualquier visión alternativa, que se utiliza como fundamento de un patriotismo –forma de control social basada en la más primitiva territorialidad, que consiste en tener a la gente alarmada amenazándola con una serie inacabable de fantasmas imaginarios– disfrazado fraudulentamente de nacionalismo.

Por lo que respecta a himnos y banderas, la mayoría derivan de la guerra. La guerra, vista como una consecuencia obligada de la defensa de una patria amenazada, es el argumento principal de la mayor parte de los himnos nacionales, que muy a menudo son marchas militares. Como también es una herramienta militar la bandera. La guerra está siempre detrás de la emergencia y consolidación de un nacionalismo de estado excluyente y agresivo.

En lo referente al cultivo del nacionalismo a finales del siglo XIX y comienzos del XX, se puede ver, además, como un antídoto contra las tentaciones universalistas del socialismo.

En cuanto al asentamiento de los nacionalismos de los estados-nación de los siglos XIX y XX, este se hizo según la enseñanza, inculcando en la escuela la historia oficial, y reforzándolo con ceremonias civiles, con la pedagogía patriótica de las conmemoraciones, los monumentos y los nombres de los espacios públicos (plazas y calles). La historia es así construida como un tipo de biografía de la patria y no como un instrumento crítico para entender nuestro entorno social. La función de la escuela ha sido la de fabricar súbditos leales que no pongan en entredicho el orden social existente.

Todo ello nace de una voluntad política impuesta desde arriba. Ante la que se han construido, defensivamente, otras historias y discursos de colectivos que no ven reflejada en la historia oficial su identidad. Es el caso de Cataluña. Ante la España de los monarcas absolutos y la visión estatal que pretendía

construir un relato basado en las conquistas de los soberanos que edificaron el imperio, ya en el siglo XVIII Antoni de Capmany planteaba una visión de la historia de Cataluña vinculada a su desarrollo comercial que tiene, además, la contrapartida de sostener que se trataba de un tipo de desarrollo que solo se pudo conseguir según la existencia de unas instituciones representativas, como eran las Cortes –las de Castilla habían sido desvirtuadas desde el siglo XVI.

¿Por qué, pues, Cataluña, sea o no una nación, no encaja con el estado-nación español, con España? Porque la España que se construía desde el centro nunca asumió como punto de partida la plena representatividad política, porque estaba dirigida por los sectores más conservadores, que hacían unas constituciones que no se cumplían, porque la democracia estaba falsificada por el caciquismo y los pucherazos, porque el punto de encuentro de la II República fue destruido por el franquismo y el posfranquismo. La Cataluña hipertextual, en red, era diferente y se diferenciaba de una España unitarista y lineal.

Esta falta de vinculación entre Cataluña y España se debe contextualizar, en el presente, con la crisis del estado-nación, tal como se constituyó en Europa a lo largo de estos tres últimos siglos. Crisis de operatividad: no funciona. Crisis de legitimidad: cada vez menos gente se siente representada y muchos menos están dispuestos a morir por una bandera nacional (de aquí el rechazo generalizado al servicio militar). Parece que el estado-nación está obsoleto. ¿Razones de la crisis? Ya no controla la globalización de la economía ni los flujos de información, ya no puede decidir sobre el comportamiento de los mercados financieros y monetarios, tiene cada vez más problemas para cobrar los impuestos (¿cómo controlar los flujos de capital de las transnacionales?) y se tiene que endeudar en el mercado internacional de capitales, no puede desarrollar autónomamente políticas económicas nacionales (por la existencia de una moneda única, un Banco Central Europeo y mercados de valores integrados) y sus presupuestos tienen márgenes muy estrechos si se deben armonizar con los criterios europeos. El ejemplo trágico de la llegada de pateras y cayucos a las costas de Canarias o de Andalucía es un claro ejemplo de cómo el Estado español necesita la colaboración de otros estados para hacer frente a esto. Además, los grandes problemas planetarios (medio ambiente, derechos humanos, crecimiento sostenible, etc.) se tratan en foros internacionales y las organizaciones no gubernamentales cada vez tienen una presencia y eficacia más considerable (Greenpeace o Amnistía Internacional han hecho mucho más por el mundo que muchas asambleas de estados).

¿Qué hacen los estados-nación ante estos problemas? Aliarse entre ellos (Unión Europea; no nos debe extrañar, pues, que se formule como una unión de estados, no de naciones o de pueblos) e intentar recuperar protagonismo con la descentralización autonómica y municipal. El estado-nación se ve, pues, desbordado por arriba. Pero también por abajo. Los problemas que afectan a la vida cotidiana de los ciudadanos, como la educación, la sanidad, el deporte,

los equipamientos sociales, el transporte urbano, la seguridad ciudadana, la modernización de los barrios, etc., son competencia de las entidades locales y autonómicas.

Por lo tanto, ¿qué puede hacer el estado-nación? Transformarse en estado red, en estado hipertextual, en el que los diferentes nodos sean los gobiernos autónomos, los ayuntamientos, las instituciones europeas (Tribunal Europeo, comisiones especializadas, etc.), los organismos no gubernamentales, las instituciones intermedias (Asociación de Regiones Europeas, Comité de Regiones y Municipios de Europa, etc.) o las instituciones multilaterales.

Es más que probable que el estado no desaparezca, pero parece bastante seguro que el estado del siglo XXI no puede ser ya el estado-nación de los últimos dos siglos. Cualquier comunidad tiene tantas historias posibles como proyectos de futuro nutren a sus miembros, cada sociedad es un conjunto de nodos en red donde se interrelacionan muchas identidades y narrativas. Toda sociedad es plural, multinacional, diversa..., en definitiva, hipertextual, no lineal, "caótica". Por eso, cuando un colectivo no se siente reflejado en ningún nodo, cuando no puede establecer libremente sus enlaces, reacciona planteando su alternativa, que puede ir desde la simple defensa y el aislamiento (de la identidad resistencia al fundamentalismo) hasta reivindicar la creación de otro estado (independentismo).

Desde esta perspectiva, y ante la crisis del estado-nación, es posible afirmar que, en la sociedad del conocimiento, no se pueden ya mantener las estructuras actuales del estado-nación, por más descentralizadas que se presenten. Parece que el inmediato futuro apunte hacia la proliferación de nodos articulados en un estado hipertextual, cuyos enlaces deberían estar basados en el contrato social y en la radicalización democrática, es decir, en la libre interacción de sus intersecciones en la red. Debe ser el estado quien se adapte a la voluntad de los ciudadanos, y no al revés. El hipertexto existe solo cuando existen nodos entrelazados, y el estado red del siglo XXI deberá vertebrarse en torno a los nodos que lo constituirán. De este modo ya no tendrá sentido diferenciar naciones culturales y naciones políticas, dado que el estado hipertextual articulará, democráticamente, ambas dimensiones.

Las comunidades plurinacionales son la forma normal de existir y las relaciones no lineales están en la base de la creatividad cultural. Cuanto más hipertextual sea una sociedad, más libre, solidaria y creativa será. La homogeneización, sea étnica, cultural o de cualquier tipo, es un atentado contra todo, incluso contra la vida. La posmodernidad reivindica la red, la hibridación, la creación cultural a través del diálogo y la interacción, el descentramiento del yo, convertido ahora en anclaje del que salen múltiples enlaces. El estado-nación deberá desaparecer para dejar paso a un estado hipertextual (un estado

red) que profundice en la democracia a través de la activación de múltiples enlaces bidireccionales. Quizá uno de los nodos de este estado red pueda ser la nación.

3. La construcción del estado-nación español

“En España no hay verdadera conciencia nacional porque en realidad no hay nación, ni menos aún unidad nacional, sino un conjunto de nacionalidades dentro de un solo Estado”.

Revista de la España Regional (1889) (tomo VII, pág. 182). Barcelona.

Acabamos de mencionar la existencia de dos modelos en el diseño del estado moderno, el absolutista y el parlamentario. Ahora toca detallar cómo se fue construyendo el Estado liberal español a lo largo del siglo XIX y si consiguió o no identificar estado con nación. En definitiva, si el Estado liberal pudo implantar la unificación cultural y lingüística y pudo integrar políticamente a la mayoría de los ciudadanos.

Todas las tesis apuntan en la misma dirección: los liberales no consiguieron hacer de España una nación, no pudieron ni supieron eliminar las antiguas identificaciones y lealtades regionales, no consiguieron que las viejas patrias regionales, las protonaciones del Antiguo Régimen, se disolvieran en el marco de un nuevo estado-nación. En resumen: la España de los siglos XIX y XX – como mínimo hasta la Constitución de 1978– no pudo integrar a todos los ciudadanos en un estado-nación. Argumentémoslo.

El proceso de construcción del moderno estado liberal empieza en las Cortes de Cádiz. Su programa contemplaba la idea de que era posible renovar y modernizar la sociedad y el estado españoles sin correr los riesgos de una subversión social como la de la Revolución francesa, por ello cuajó en la burguesía española; sí “española”, porque fue entonces cuando empezó a ser realmente “española”, al apuntarse al programa de construcción de un estado y de un mercado nacionales. Según Pierre Vilar, la Guerra de la Independencia marcó el momento de la historia en el que la “unidad española”, la “unidad nacional” se afirmó mejor. Las Cortes de Cádiz fueron, en 1810, el crisol en el que se fusionaron los ingredientes para elaborar una nación española unitaria y renovada a la vez.

Esta construcción de la “nación española” había parecido posible desde 1808 a 1814, y tal vez desde 1820 a 1823, durante el Trienio liberal, pero no llegó a consolidarse. Los dirigentes de la sociedad española se contentaron con organizar un estado centralizado con unos mecanismos represivos eficaces y no se preocuparon de construir “una nación”.

¿Qué significaba construir una nación? En la Europa del siglo XIX significaba llevar a la práctica un proyecto colectivo que pudiera unificar los intereses de las clases dirigentes (propietarios de la tierra, industriales, burguesía del comercio y las finanzas) y que fuera gestionado por un estado que, ofreciendo igualdad de derechos a todos los ciudadanos, y presentándose como árbitro

por encima de los intereses de las diferentes clases, difundiera el convencimiento de que este proyecto colectivo era beneficioso para todo el mundo. De este modo, se garantizaba un crecimiento económico que posibilitaría el “progreso de la nación” y se creaba una cohesión social que haría inviable una revolución social que pudiera subvertir el orden social vigente. Ninguna de estas dos cosas se consiguió en España.

Ya en los debates de la Constitución de Cádiz se puede ver cómo la opción liberal entendía España como “nación única”, que excluía toda diversidad política, jurídica y cultural no identificada con la de Castilla y que consideraba el “federalismo” un grave peligro. Una buena parte del inicial nacionalismo liberal español se fundamentaba en el hecho de dar por preexistente y ya consolidada la identidad nacional española. Y se impuso una única narración histórica: la que culminaba presentando España como la nación de los nacionalistas católicos, una nación identificada básicamente con la historia, la lengua y la cultura castellanas.

Esta imagen de una nación única fue contestada por la izquierda política, por los demócratas y por los republicanos, que la veían demasiado vinculada ideológicamente a la tradición borbónica y al conservadurismo ultracatólico y monárquico. Y también en los territorios con viejos sentimientos identitarios, como Cataluña, País Vasco y Galicia: esta imagen unitarista de España implicaba no tener cabida en España en tanto que catalanes, vascos o gallegos. Oficialmente solo se podía ser español.

La estructura política creada a lo largo del siglo XIX se enfrentaba a un primer obstáculo: su legitimidad. Fuera cual fuera el momento (absolutista, liberal-progresista o moderado) o el régimen (monárquico, republicano), una parte importante de la opinión pública no reconocía aquella autoridad como suya. Los gobiernos conservadores tenían, desde esta perspectiva, menos problemas: no basaban su legitimidad en el sufragio y, al elaborar pocas leyes nuevas, dependían poco del reconocimiento social. En cambio, los progresistas, al ver bloqueados sus proyectos reformistas y al no disponer de canales de comunicación con la mayoría labradora, no consiguieron que una gran masa de opinión se identificara con el marco político que ofrecían. Así, en el entorno del régimen liberal había poco consenso democrático y prestigio popular, al no poseer auténtica representatividad los partidos y al no recibir los ciudadanos derechos políticos a cambio de su aceptación del sistema. Los partidos oficiales fueron incapaces de organizarse sobre sólidas bases regionales y los potenciales ciudadanos difícilmente podían sentirse como parte integrante de una nación política, dado que el estado les era impuesto.

Un segundo obstáculo fue que el estado que se estaba formando y que pretendía ser aceptado como legítimo era incapaz de crear servicios públicos. La crisis permanente de la Hacienda española es una de las primeras causas de la debilidad del Estado liberal y de una aportación nula al proceso nacionalizador. El endeudamiento del tesoro público creció de tal manera (falta de las remesas

americanas, Guerra del Francés, guerras carlistas) que, durante buena parte del siglo XIX, un tercio del presupuesto anual servía para pagar los intereses de la deuda. Los únicos recursos eran la venta de tierras amortizadas y el incremento de la deuda nacional.

Un tercer obstáculo, derivado del anterior, fue la dificultad de llevar a cabo un plan de centralización y aplicarlo a una realidad geográfica y administrativa muy fragmentada. No se articuló un mercado interior ni el sistema de comunicaciones vertebraba el territorio (en 1910 seguían incomunicados, incluso por carretera, más de 4.000 de los 9.200 pueblos del país). Los poderes locales se resistían a adoptar las disposiciones legales que decretaban su desaparición; la oposición de las regiones forales a la homogeneización jurídica o fiscal obligó a reconocer excepciones legales a las leyes comunes (apéndices forales en el Código civil y conciertos fiscales con las provincias vasco-navarras). La tensión entre los intentos centralizadores y la defensa de los privilegios y exenciones es uno de los motivos que se suele señalar para explicar las guerras carlistas y la emergencia del nacionalismo catalán y vasco. También encontramos una resistencia encubierta: la de los poderes locales que sobrevivían de manera encubierta, gracias a un pacto tácito con el Estado liberal, y que denominamos caciquismo, resultado de la confluencia de jerarquías residuales del Antiguo Régimen con nuevas elites locales formadas durante la desamortización, ambas acomodadas a la nueva centralización del Estado liberal.

Además de la fragmentación geográfica, había otras que tendían a convertir la Administración pública en un bien patrimonializado. El gobernador civil (cargo creado en 1849), por ejemplo, actuaba más como dirigente del partido del Gobierno que como representante de la Administración del Estado; a diferencia de los prefectos franceses o italianos, el gobernador civil español no será un funcionario de la Administración, sino un hombre de confianza del Gobierno, que actuará más como representante del partido del Gobierno que como jefe de la Administración pública estatal. Los funcionarios, en lugar de dirigir los esfuerzos a la creación o el mantenimiento de servicios para los ciudadanos, usaban el cargo en beneficio propio, como fuente de rentas e influencias para su entorno familiar y social. La militarización del orden público y el predominio real de los capitanes generales sobre las autoridades civiles llenaron la vida de las provincias de intromisiones militaristas, de dependencias y de actitudes casi “virreinales”, y constituyeron una traba para la formación de una imagen civil, profesional y “nacional” de la Administración pública española. El uso patrimonial del Estado que hacía la elite política liberal dio como resultado el desprestigio social y una escasa fortaleza política de la Administración; además, el aparato administrativo se mostraba extremadamente débil, corrupto e ineficaz: fue también la inacción lo que creó a la Administración su imagen impopular, la del funcionario del “vuelva usted mañana”. En 1860 la Administración española tenía 189.000 empleados públicos, cuatro veces más que Gran Bretaña, país que tenía una población mucho mayor.

La monarquía española no podía llevar a cabo satisfactoriamente ninguna de las tareas que han caracterizado a los estados-nación modernos, ni crear un sector público potente que financiara infraestructuras, prestara servicios y redistribuyera riqueza; ni integrar políticamente a la población; ni homogeneizar culturalmente y aumentar su legitimidad como representante de la nación. Por lo tanto, ¿qué hacía? Delegar en los caciques la aplicación de la ley, que controlaban las redes de poder local, que a su vez proporcionaban al Gobierno los votos necesarios en las consultas electorales. En teoría, pues, existía un estado central y centralista; en la práctica, una fragmentación de poderes locales, comarcales y “regionales”.

Existía, pues, una escasa socialización de la vida política. Las clases medias y populares estaban excluidas de la acción política. Las restricciones del sistema electoral, la falsificación del censo y de los resultados hacían que el sistema político no fuera de integración, sino un monopolio elitista, lo que marginaba al conjunto de la población y alejaba a las clases populares de la pretendida identidad “nacional”. Los políticos liberales españoles, al excluir política y socialmente a los colectivos que no se identificaban ideológicamente con su régimen, excluían también de su proyecto nacionalizador a un segmento considerable de la población.

Hay que remarcar que el Estado español contemporáneo se ha estructurado y desarrollado bajo la hegemonía política de una oligarquía especialmente cerrada. El poder no estuvo en manos de los sectores más modernos de la burguesía, sino en las de los políticos vinculados a los intereses de los terratenientes y de los financieros, así como al capital extranjero. Por ello el modelo de crecimiento privilegió los intereses agrarios, lo que alejó a España de las pautas y los ritmos de desarrollo de la Europa más avanzada.

La vieja nobleza señorial no solo no perdió su fuerza económica y social, sino que la consolidó e incrementó. Perdió sus privilegios señoriales, pero se consolidó como aristocracia terrateniente y, desde esta posición, asumió, protagonizó y dirigió el liberalismo. No fue la nobleza señorial la que perdió la primera guerra carlista, sino un sector y, sobre todo, la gran masa del campesinado del norte y la Iglesia.

Junto a esta oligarquía, se desarrolló una burguesía más interesada en la compra de tierras a bajo precio que en la inversión industrial, una burguesía que se benefició del Estado mediante las concesiones de obras públicas y el manejo del crédito. Solo en Cataluña se desarrolló una burguesía industrial, pero ligada a una industria de pequeñas dimensiones, dependiente de un mercado poco desarrollado, y que pronto conoció la lucha de clases moderna; pero no ejerció el poder en el Estado centralista ni fue el sector hegemónico del bloque de las clases dominantes. Fue, por lo tanto, una burguesía subordinada. Durante el Sexenio Revolucionario la burguesía catalana mostró su propia impotencia y debilidad; y cuando se vio desbordada por la explosión republicana y cantonalista, volvió al redil de la oligarquía, aceptó el compromiso que

proponía Cánovas del Castillo, se integró en el bipartidismo de la Restauración y aceptó resignadamente su papel de clase dominante subordinada a la oligarquía. La burguesía vasca, desarrollada como gran potencia financiera y con mentalidad y estructura de burguesía monopolista, se integró en el estado oligárquico sin modificar sus presupuestos de base; no solo no cuestionó la validez del centralismo burocrático, sino que lo convirtió en instrumento de su propia expansión por todo el ámbito de España.

El lento crecimiento del mercado interior, como resultado del bajo nivel de vida, implicó la aparición de una industrialización muy regionalizada (solo en Cataluña y en el País Vasco), altamente sectorializada (sobre todo textil y siderúrgica, respectivamente) y muy dependiente de la política económica gubernamental. A finales del siglo XIX, Cataluña y el País Vasco eran mayoritariamente sociedades capitalistas relativamente evolucionadas gracias al impulso industrializador, lo que contrastaba con el resto de España, que era fundamentalmente agraria y atrasada. Por todo ello, difícilmente se puede afirmar que en el siglo XIX existieran auténticas clases nacionales españolas; las fracciones burguesas parecía que actuaban sobre todo en función de intereses sectoriales y se aglutinaban en asociaciones de carácter local o regional.

Bajo la Restauración se acabó de perfilar la estructura estatal creada por los moderados del periodo isabelino. Se completaron las instituciones y se coronó la edificación del estado centralista y burocrático, concebido más en función del horizonte mental y del interés corporativo de la oligarquía agraria y financiera que de las exigencias de un capitalismo dinámico y monopolista. Para ver el carácter minoritario y oligárquico de la construcción del Estado, basta con observar el censo electoral y el sufragio censatario. Según el sistema de Cádiz de 1812, tenían derecho de sufragio activo los cabeza de familia masculinos (pero este sistema casi no llegó a funcionar); el cuerpo electoral para elegir el estamento de Próceres en el Estatuto Real de 1834 se redujo al 0,15% de la población y el cuerpo electoral subió hasta el 0,6% con la ley electoral del 16 de mayo de 1836. Con la Constitución de 1837, el cuerpo electoral experimentó un cierto incremento, hasta el 4,3% en 1843, pero en 1845, con la llegada al poder de los moderados, la promulgación de la Constitución de 1845 y el inicio de la época moderada, volvió a caer al 0,8%. Dejando de lado el corto bienio progresista, la ley de 18 de julio de 1865, promulgada por O'Donnell, hizo subir el cuerpo electoral al 2,6%, y así se mantuvo hasta la Revolución de 1868, que proclamó el sufragio universal masculino de los mayores de 25 años, es decir, un 24%, y la ley del 11 de marzo de 1873, bajo la Primera República, amplió más el porcentaje, situándolo en el 27%, al reducir la edad electoral a los 21 años. Pero la Restauración eliminó este avance y, con la reintroducción del principio censatario, situó nuevamente el cuerpo electoral alrededor del 5%; la ley del 26 de junio de 1890 estableció nuevamente el sufragio universal para los hombres mayores de 25 años, es decir, abolió el principio censatario. El cuerpo electoral subió al 27%. Este fue, más o menos, el porcentaje que, desfigurado por el caciquismo, la corrupción y la muy frecuente suspensión de las garantías constitucionales, se mantuvo hasta la dictadura de Primo de

Rivera. Por lo tanto, desde 1812 hasta 1890 el cuerpo electoral no superó el 5% (a excepción del Sexenio Revolucionario y la Primera República). A estos datos hay que añadir que este restringido cuerpo electoral sirvió, solo, para designar a los miembros de una de las cámaras: el Congreso. Queda, pues, clara la nula participación de las clases medias y populares en la acción política. ¿Cómo identificarse con un estado que excluye al 95% de los posibles votantes? ¿Cómo se podía sentir alguien que formaba parte de la construcción de una nación que le negaba el derecho a participar en ella?

En el caso español el proceso nacionalizador de los liberales partía, además, de la dificultad de que el marco territorial era muy heterogéneo, culturalmente muy diferente: junto al castellano, la lengua oficial, convivían otras lenguas; había una incipiente diversidad económica y social y persistían los sentimientos identitarios específicos en los territorios que todavía tenían instituciones propias (las provincias vascas y navarra) o que las habían perdido en 1714 (Cataluña). En esta construcción del Estado de los liberales no se tuvo en cuenta esta heterogeneidad y se siguieron las pautas francesas, el modelo jacobino de estado-nación: se configuró como un sistema de marcada centralización política y administrativa. Opción forzada por el grave contexto de guerra civil y por el hecho de que los sectores más moderados del liberalismo doctrinario siempre consideraron socialmente peligroso el modelo descentralizado: el reconocimiento de otros poderes podía conducir al ejercicio pleno de la soberanía popular y a una democratización no querida del sistema de representaciones políticas. Lógicamente, la opción centralizadora y uniformista debía ir acompañada de la justificación histórica que defendiera la existencia de una única cultura nacional; por ello, tanto los moderados como los progresistas rechazaron la idea de una nación española que integrara, sin hacerlas desaparecer, las viejas identidades, lo que sí que defendieron algunos liberales catalanes, los vascos partidarios de los fueros y los provincialistas gallegos, los republicanos federales y los iberistas.

Algunas identidades antiguas, que inicialmente no eran incompatibles con una hipotética y nueva identidad española no unitarista, no desaparecieron. Al contrario, evolucionaron política y culturalmente. Las identidades tradicionales reaccionaron ante la incomodidad en la que se encontraban dentro del sistema centralista. Surgió el sentimiento, relativamente generalizado en Cataluña y en el País Vasco, de que su identidad y su cultura no eran reconocidas ni aceptadas, y que incluso eran agredidas por un sistema político y una cultura oficial castellanizada que les ofrecía muy poco a cambio de la desaparición como colectividad, a cambio de perder la identidad, la cultura y la lengua.

España constituye un caso realmente particular y diferente de los viejos estados que se “nacionalizaban”: mientras que los viejos reinos y principados y las ciudades-estado alemanas e italianas consiguieron fusionarse en sendos

estados-nación modernos, España, como constata Pierre Vilar, tendió, bajo la influencia de los “renacimientos” nacionales del último siglo, a disgregarse como los imperios incoherentes de Europa central y oriental.

No había una concepción única de la nación española, sino que coexistían visiones bastante distintas, una marcadamente unitarista que planteaba como requisito fundamental la centralización del poder, y otra federalista, descentralizada o municipalista, que defendía la coexistencia de un poder central con otros poderes de carácter local, provincial o regional. Buena parte de la elite liberal española pretendía mantener un poder central fuerte, como el borbónico. Algunas fracciones del liberalismo defendían, sin embargo, la viabilidad de un sistema federalista o confederal, pero dando por sentado que sería una federación dentro de una única nación política española. Por lo tanto, al inicio de la revolución liberal ya había demócratas que proponían un modelo de estado no centralista, pero tenían claro que solo había una única nación política española.

Hay que constatar que la presencia de las elites catalanas en la vida política y administrativa española del siglo XIX fue bastante escasa, lo que permite deducir que la influencia catalana en la construcción del Estado liberal fue relativamente exigua. Josep Fontana formuló la tesis de que entre 1820 y 1843 buena parte de los proyectos revolucionarios liberales españoles surgieron de Barcelona y que, a pesar de que eran proyectos catalanes, eran pensados para el conjunto español. Es decir, las elites políticas catalanas mostraban una fuerte voluntad de dirigir y marcar las líneas programáticas de la revolución liberal en toda España. Pero estos proyectos no consiguieron influir en los liberales del resto de España y no los adoptaron, sobre todo porque la sociedad española respondía a un modelo diferente del de la catalana.

Los liberales catalanes partían de la defensa de un modelo “industrialista”, al que se debía supeditar el mundo comercial y agrario español. La cuestión arancelaria, si bien evolucionaba del prohibicionismo al proteccionismo, fue el punto central de las demandas burguesas catalanas durante decenios. La burguesía catalana planteaba una serie de propuestas liberalizadoras (libertad de industria, “de trabajo”, de comercio, de crédito, de defensa de la desamortización, etc.) que eran parecidas a las reivindicaciones de todas las burguesías europeas de la época. La economía y la sociedad catalanas marchaban decididamente por los caminos del desarrollo capitalista y de la industrialización, mientras que la sociedad española permanecía atrasada, anclada en el modelo agrario e incapaz de comprender las reglas del juego capitalista, que veía como “defectos” del pueblo catalán –los catalanes son calculadores, avaros... (en el siglo XVII decían que los catalanes eran feroces, rebeldes y propensos a la bronca). Según este diferente estadio de desarrollo económico, podemos entender uno de los motivos básicos de enfrentamiento: la industria catalana pedía proteccionismo industrial y librecambismo agrario; en cambio, los

terratenientes castellanos pedían proteccionismo agrario y librecambismo industrial. Era muy fácil manipular a la población transformando lo que eran intereses de clase en tópicos regionales y enfrentamientos “nacionales”.

La oligarquización del liberalismo gobernante estuvo acompañada de una fuerte impronta del militarismo y de un protagonismo político destacado del ejército. Pronto se empezó a extender la noción simplificadora de que la defensa del orden público exigía una centralización autoritaria (detrás de esto se hallaba la minoría propietaria, que quería imponer una política de exclusión de la mayoría de la población).

El predominio de los moderados implicó la minimización del contenido político y social de la nación política y dio prioridad a la difusión de una identidad nacional ideológica y cultural española identificada con el Estado centralizado (también el nacionalismo conservador catalán minimiza el contenido político y social de la nación catalana y prioriza el contenido cultural, lingüístico e identitario). La Constitución de 1845 es una buena muestra de ello: se pasó de dar primacía a los valores de la libertad y la igualdad políticas, así como a los derechos individuales de los ciudadanos, al predominio de los derechos de los propietarios y a potenciar la existencia de una cultura, una historia, unas tradiciones y una identidad común de todos los españoles. Se impuso, pues, el discurso que privilegiaba el “interés nacional”. El discurso sobre la cuestión de la cultura y de la identidad nacional, es decir, sobre la temática de la nacionalidad de los españoles, se fue tejiendo mediante la divulgación de un nacionalismo cultural español como ideología con voluntad hegemónica; hacia mediados de siglo ya se observa el inicio de la difusión de la idea de España como realidad preexistente, como la nación única, eterna, católica y castellanizada. La nación ya no era, pues, una adquisición política de la revolución liberal, sino básicamente una herencia del pasado. Solo una parte de los demócratas, los republicanos federales, continuaron defendiendo otro modelo de estado e insistieron en la necesidad de recuperar el discurso de la nación política basada en la soberanía popular y en el ejercicio de las libertades en el marco de una hipotética España plural.

En cuanto a la vida catalana, desde mediados de siglo XIX venía caracterizada por un alto grado de conflictividad laboral, política e ideológica, a raíz de la generalización del proceso industrializador. Por ello, los problemas interiores empezaron a ser prioritarios para las elites catalanas: el sindicalismo, la reacción antimquinista de los obreros, la aparición del asociacionismo reivindicativo, etc., corrían paralelos a la proletarización creciente, la miseria de las familias obreras, el alejamiento de los trabajadores de la influencia tutelar de la Iglesia y la aproximación a los proyectos radicales del republicanismo democrático y a las ideas igualitarias que cuestionaban la propiedad privada. La concepción del orden público como un ámbito exclusivamente militar fue a la larga uno de los principales puntos de discrepancia con las políticas gubernamentales; ciertamente, la burguesía catalana, conservadora en una sociedad capitalista bastante avanzada, pronto percibió la importancia que tenían las

ideas revolucionarias igualitarias, y consideraba que no se podía combatir la subversión “proletaria” solo con medidas represivas; había que luchar, además, en el terreno de las ideas, tratando de integrar a las masas populares con ofertas políticas que fueran más allá de las prohibiciones y las medidas de excepción. Desde 1843 hasta 1868, las elites catalanas solo tuvieron dos posibilidades: o bien hacer el triste papel de comparsas y apoyar cuanto proponían los gobiernos, o bien discrepar abiertamente, pero con cuidado, del funcionamiento de la vida política y adoptar una posición “catalana”. Es el famoso “ministerialismo a la catalana”, una forma de presión política para conseguir, a cambio del apoyo al Gobierno de turno, unas contrapartidas claras en forma de ventajas, normalmente de carácter económico; no era una muestra de colaboración interesada y condicionada de los políticos catalanes, preocupados por sacar un provecho concreto de sus votos, sino la constatación de su impotencia para proyectarse con eficacia en la vida política española.

Ante la imposición del modelo centralizado y oligárquico de los moderados, las elites catalanas se adaptaron, pero con reticencias y con la conciencia de ser un grupo periférico y poco influyente. Los conflictos con el Estado mostraban la precariedad de los mecanismos de integración política y significaron la desafección gradual de las elites catalanas a los gobiernos españoles, ya que consideraban que estos gobiernos no atendían “sus problemas” como era necesario. De la reticencia se pasó al descontento: se sentían mal atendidas por el estado, que no se las tenía en cuenta, que no influían en la política estatal. Debido a este “complejo de colonia”, la idea de emanciparse de los políticos de Madrid en 1868 era una idea bastante extendida: de este modo, el anticentralismo se volvió un primer punto de convergencia y generó las primeras solidaridades verticales en Cataluña.

En esta etapa de 1843 a 1868 se desarrolló lo que se denomina doble patriotismo de los liberales catalanes: emergencia de un provincialismo que rechazaba la secesión pero que no renunciaba a la catalanidad. Tenían la voluntad de construir una nación española como patria común del conjunto de todas las antiguas identidades, de construir una España plural, las Españas. Si, por un lado, se defendía la necesidad de la solidaridad de los liberales de toda España, por otro se mantenía la memoria histórica del autogobierno perdido debido al despotismo centralizador de Felipe V.

Dado que Cataluña era un país conflictivo, con problemas sociales y económicos graves, sus elites políticas y culturales tendieron a replegarse hacia el propio país y se sintieron bastante al margen de las políticas gubernamentales españolas. Y esta frustración política coincidió con la recuperación nostálgica del pasado, la visión histórica de exaltación y defensa de las libertades recuperadas después de siglos de despotismo de los Austrias y Borbones. Por eso, cuando recuperaban y reinterpretaban la historia propia no lo hacían en clave

antiespañola, ni siquiera anticastellana, sino en un tono claramente antiabsolutista (contra Olivares, Felipe II, Felipe V, la Inquisición, etc.); por eso se recuperaba todo tipo de personajes y episodios opuestos al despotismo.

El Sexenio Democrático fue una etapa bastante decisiva para definir algunos de los atractores políticos. En 1868 en Cataluña casi nadie defendía ni justificaba el desaparecido modelo centralista de los moderados. El nuevo marco democrático puso de relieve el amplio sentimiento anticentralista de la sociedad catalana y la voluntad generalizada de una profunda reforma del Estado liberal español.

Esto facilitó que se comenzara el primer debate abierto sobre el lugar de Cataluña dentro de la España liberal y democrática. La discusión permitió constatar actitudes muy variadas: las reticencias de los sectores conservadores burgueses estaban motivadas, sobre todo, por el rechazo del marco democrático en el que se querían situar las propuestas; los carlistas también abandonaron el debate porque se oponían a la democracia; el bloque gubernamental progresista y monárquico, a pesar de que ponía énfasis en un sistema basado en la soberanía popular, no se planteaba la reforma descentralizadora del Estado por miedo a que una redistribución de poderes significara un grave peligro para el incipiente régimen democrático, dado que podían nacer fuertes contrapoderes regionales de signo adverso, republicano o carlista, que desequilibraran la situación. El fracaso político del Sexenio también significó el fracaso de la vía española democrática para la reforma descentralizadora del Estado y del progreso hacia una España plural.

La política represiva y exclusivista de los moderados iba en detrimento de la creación de un consenso social y contra la legitimación y aceptación del propio régimen liberal. La tendencia a resolverlo todo en términos de exclusión y de violencia provocará que las fracciones políticas solo pudieran hacerse con el poder mediante la fuerza de las armas, es decir, merced a un pronunciamiento militar. Y esto convertirá al ejército en el único instrumento de cambio político en la España isabelina, en detrimento de los partidos, lo que sirvió para debilitar todavía más el poder civil ante el peso real de los militares. El resultado fue un régimen liberal muy inestable, dado que no habrá ni gobiernos ni partidos sólidos. Entre 1834 y 1875 se sucederán setenta gobiernos, con una duración media de unos siete meses, y de estos gobiernos casi la mitad, veintinueve, serán presididos por militares. Incluso los líderes de los principales partidos liberales, hasta 1875, eran generales: son conocidos los casos de Narváez, Espartero, O'Donnell, Serrano o Prim.

Las fuerzas represivas más numerosas, las más cualificadas y las más organizadas eran las que dependían de la autoridad militar. La autoridad civil –los gobernadores– solo contaba con el Cuerpo de Vigilancia y Seguridad, escaso en número de efectivos y poco competente, que se dedicaba a la persecución de la delincuencia común en las grandes ciudades (pequeños robos, asesinatos, moralidad pública y bajos fondos) y con la Policía Secreta, grupo bastante co-

rrupto y escasamente profesionalizado que solo se preocupaba del control del juego y de la prostitución. La Guardia Civil se encargaba tanto de perseguir los delitos contra la propiedad en los ambientes rurales como de la represión del bandolerismo y la persecución de los prófugos y desertores del ejército. El ejército era el encargado de la represión de todos los actos masivos de protesta y revuelta social, a la vez que monopolizaba la represión política global. Ejército y Guardia Civil eran las únicas fuerzas represivas con capacidad de controlar el orden público, como se puede deducir claramente de las cifras: con una población de 1.700.000 habitantes, la Cataluña de 1868 tenía, entre fuerzas armadas y de orden público, 30.000 miembros; la proporción soldados/habitante era altísima: 1 por cada 56 habitantes. De estos, más de 25.000 pertenecían al ejército y estaban concentrados en buena parte alrededor de Barcelona. La Guardia Civil tenía unos 1.000 hombres, el cuerpo de Carabineros, 1.000 hombres, que dependían del Ministerio de Hacienda y controlaban el contrabando y vigilaban las fronteras; también estaba militarizado. Los miembros del Cuerpo de Vigilancia y Seguridad y de la Policía Secreta, dependientes directamente de los gobernadores civiles, eran unos 1.000 para el conjunto de Cataluña, a los que habría que añadir unos 530 que formaban las Rondas de Vigilancia –los futuros vigilantes municipales–, mientras que los Mossos d'Esquadra, organizados por las diputaciones provinciales, eran un total de 530 hombres, 330 de los cuales dependían de la Diputación de Barcelona. No es extraño que con los 30.000 miembros de las fuerzas armadas y de orden público se hablara de “ocupación”, en particular del llano de Barcelona, considerado el principal centro “subversivo” del país. En 1868, para controlar a una población de unos 370.000 habitantes, en los municipios del llano de Barcelona existían unos efectivos superiores a 11.000 hombres, 9.000 de ellos militares.

Después de la experiencia del Sexenio, en el que la amenaza de la descomposición del Estado había sido muy real, Cánovas de Castillo se marcó como principal objetivo legitimar la dinastía y consolidar el régimen de la Restauración. Su propuesta fue, de hecho, una auténtica involución, no solo por su contenido conservador y centralista sino porque intentaba hacer desaparecer de la discusión política todas las “cuestiones peligrosas” que habían protagonizado buena parte del debate en el Sexenio, entre las que se encontraban la descentralización del Estado y el alcance de la democracia.

La Restauración fue un sistema basado en la desmovilización y en la exclusión política de las masas. Se buscó el consenso entre los notables y la pasividad social. Fue un sistema político liberal relativamente pluralista, pero totalmente opuesto a la democracia efectiva. El régimen de la Restauración buscó la inhibición de la ciudadanía, intentó que la gente no ejerciera como ciudadanos: se quería conseguir la estabilidad política al precio de obviar la opinión pública. Y esto tuvo unos efectos políticos muy significativos: generó pasividad social, supuso la inhibición ciudadana de los asuntos públicos y se potenció que la gente no exigiera ninguna reciprocidad entre administradores y administrados.

Y así difícilmente se podían generar propuestas nacionalizadoras eficaces. El estado de la Restauración no siguió los modelos que imperaban en Francia (la Tercera República), en Alemania o en Italia (la vía de democratización política para integrar las fuerzas emergentes, con la consiguiente construcción y divulgación de una idea de identidad nacional basada en el ejercicio de la ciudadanía, en la soberanía popular y la participación democrática) para intentar llevar a cabo una nacionalización de las masas. Y esta dejadez política dificultó que el propio Estado fuera un agente nacionalizador.

Con la Restauración se difundió una identidad oficial española notablemente obsoleta y se bloqueó la difusión de alternativas actualizadoras de la idea de nación española. Se produjo una involución ideológica: se recurrió a los valores más genuinamente conservadores, católicos, nostálgicos y pasados de moda (la Reconquista, Covadonga, la conversión de Recaredo, etc.) y se depositó en los propagandistas católicos, y sobre todo en la propia Iglesia, la misión de divulgar un discurso nacionalizador que no presentaba a la nación como algo nuevo o como una adquisición del liberalismo, sino como algo heredado, preexistente (por ello los manuales escolares de historia de España incluían como prólogo justificador unos cuantos capítulos de historia sagrada: todavía en 1956, un libro de lectura empezaba diciendo: “Dios creó el mundo y reservó para España las mejores cosas”). La religión era la que legitimaba la autenticidad del discurso histórico nacionalizador: España era presentada como “el martillo de herejes, la luz de Trento, la espada de Roma, la cuna de San Ignacio”.

El viejo patriotismo liberal de carácter cívico y democrático quedó marginado por la oficialización del discurso del nacionalismo español, esencialista, nostálgico, conservador, católico y castellanizado. Con esta visión oficial y excluyente de España se negaba la legitimidad de una España plural o diversa, y también se obstaculizaba la creación de un auténtico consenso nacional ampliamente compartido. Se empezaba a forjar la idea de *las dos Españas*.

En el famoso discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid, el 6 de noviembre de 1882, Cánovas presentaba a España como “una nación permanente”, con una “realidad indisoluble”, era “la obra de Dios, o si alguno o muchos de vosotros lo prefiriere, de la naturaleza”. Ponía énfasis en la idea de España como una nación antigua que era presentada como un ente metahistórico, como una realidad absoluta, trascendente e incuestionable. Desaparece del mundo oficial la idea de nación como pacto político entre ciudadanos, dado que la nación es algo al margen de la voluntad de los hombres. Esta idea metahistórica de nación es congruente con la naturaleza oligárquica y antidemocrática que quería imprimir al régimen de la Restauración. Consideraba la nación algo consustancial con la religión católica y con la institución monárquica. Dado que los españoles eran católicos por nacimiento, ya eran patriotas. Cánovas, quería, sin embargo, que ejercieran tan poco de patriotas como de ciudadanos. Defendía la idea de España como nación única, indisoluble y, por lo tanto, rechazaba toda visión pluralista o incluso regionalista. Significaba la desauto-

rización total de los provincialistas, regionalistas, foralistas, federalistas e ibe-
ristas. Identificaba esta idea de España eterna y única con Castilla. Afirma que
la nación es sagrada, que sus intereses están por encima de los hombres, es
decir, que los derechos individuales están subordinados a los de la colectividad
nacional. Su ideal era que las calles estuviesen vacías, ya que si se llenaban de
patriotas, ¡quién sabe lo que podrían hacer y pedir!

La España de los moderados y de los conservadores ya no es la síntesis de
la diversidad, sino que implicaba la desaparición de las identidades y de las
culturas no castellanas, y por eso catalanes, vascos y gallegos debían aceptar
la lengua, la cultura y el discurso histórico castellano como el único oficial.

Si en 1835 Antonio Alcalá Galiano declaraba en las Cortes convocadas según
el Estatuto Real que “uno de los objetivos principales que nos debemos pro-
poner nosotros es hacer la Nación Española una nación, que no lo es ni lo
ha sido hasta ahora”, tres cuartos de siglo después, el 12 de marzo de 1910,
José Ortega y Gasset, en uno de los primeros discursos de relevancia que hizo
en Madrid, afirmaba: “Dado que España no existe como nación, el deber de
los intelectuales es construir España”. Estas dos citas muestran que setenta y
cinco años de régimen liberal no habían conseguido forjar una idea de nación
española sólida, prestigiada y reconocida. Comparémoslas, ahora, con una ci-
ta del historiador catalán Ramon d’Abadal i Vinyals, en una carta que escribió
a Américo Castro: “El gran problema para nosotros no es saber desde cuándo
somos catalanes, sino desde cuándo somos españoles y qué clase de españoles
somos”.

El sistema político sobre el que se sustentaba este proceso de construcción del
estado-nación se caracteriza, pues, por tres elementos: el predominio de un
liberalismo oligárquico, elitista y excluyente (no era, pues, un sistema abierto,
participativo y de amplio consenso ciudadano), la presencia durante decenios
de un autoritarismo militar feroz (lo que provocará fenómenos tan significa-
tivos como el hecho de que el ejército fue, hasta 1875, el único instrumento
de cambio político en España, o el proceso de militarización del orden públi-
co), y el carácter centralista y burocrático, e ineficaz, de las formas políticas y
administrativas adoptadas por el liberalismo español.

Durante la Segunda República (1931-1936) se concretó un intento de ofrecer
una solución a la cuestión de los “nacionalismos periféricos”. Azaña fue el
dirigente republicano español más interesado en buscar un acuerdo político
que permitiera la participación plena de los nacionalistas catalanes y vascos
en la democracia republicana, intentando que se responsabilizasen en la
consolidación del nuevo régimen. Dejó de lado las diferentes maneras de “en-
tender España” y antepuso el pacto político de las izquierdas españolas con los
nacionalistas catalanes y vascos. El proyecto de Azaña de restablecer la con-
cordia entre el Estado y los nacionalismos periféricos pasaba por concesiones
mutuas; el entendimiento implicaba el reconocimiento de la pluralidad terri-
torial de España y, aunque no se aceptaba ni una formulación federal ni la

cesión de soberanía, sí que se consagraba una amplia y excepcional descentralización para Cataluña, el País Vasco y Galicia, que debía ser concedida por las Cortes, ratificada democráticamente y tutelada por el Gobierno. Algunos, aun así, seguían considerando que no existía una solución de fondo a la cuestión catalana; como decía Ortega: “Debemos renunciar a la pretensión de curar radicalmente lo incurable [...] el problema catalán no se puede resolver, solo se puede conllevar”.

Los nacionalistas catalanes aceptaron la solución autonómica por motivaciones pragmáticas. Esquerra Republicana, que por sus afinidades ideológicas con las izquierdas españolas en el poder estaba interesada en defender la nueva legalidad, rebajó sus pretensiones federalistas para lograr un acuerdo que le permitiera gobernar rápidamente en Cataluña.

Las actitudes de las derechas, que no constituían un bloque homogéneo ideológica ni políticamente, respondían también a intereses tacticistas. La protesta de las derechas ante el estatuto catalán respondió no solo a su ideología unitarista, sino también al hecho de que eran unas fuerzas políticas situadas todavía en la periferia del sistema, y por ello se oponían por principio a todo el reformismo republicano. Las campañas contra el estatuto catalán se basaban en la denuncia del “privilegio” que implicaba la concesión del estatuto. Pero el levantamiento de Sanjurjo evidenció el antirrepublicanismo subyacente en la actitud de buena parte de los impulsores de estas movilizaciones.

Ante la creciente polarización entre derechas e izquierdas que se imponía en la vida política, los regionalismos mayoritariamente se alienaron con las izquierdas guiados por el convencimiento de que solo la alianza con estas podría llevarles a conseguir el estatuto en el futuro. Muchos de los discursos de aquel momento, como el andaluz, derivaron hacia la busca de soluciones a los graves problemas sociales y económicos de sus países, y veían en la reestructuración del Estado un medio para superar la marginación y el subdesarrollo.

A lo largo de la primavera de 1936, el ultranacionalismo español se radicalizó e insistía en la defensa a ultranza de una España concebida en términos de un unitarismo total: unidad nacional, unidad católica, unidad lingüística y unidad cultural. La fuerte exasperación antiseparatista del momento quedó reflejada en exclamaciones tan tópicas pero tan sentidas como aquel “Antes una España roja que una España rota” de Calvo Sotelo. Así, la incitación a los militares a poner fin a la experiencia republicana también fue sostenida en la argumentación, tan asumida por gran parte de la oficialidad, de que había que impedir a toda costa la previsible ruptura de la nación y la desmembración del Estado.

El levantamiento militar de julio de 1936 marcó decisivamente la trayectoria y la orientación de los nacionalismos y de los regionalismos periféricos. Si observamos un mapa, podremos fácilmente constatar que el bando nacional coincide con la España agraria y el republicano con la industrial, centro

frente a periferia. La Guerra Civil sirvió para clarificar y radicalizar posiciones, y permitió apreciar los intereses sociales que defendían los diferentes grupos políticos y la dimensión real de las conciencias nacionales. El hecho de que la insurrección tuviera un marcado carácter de reacción ultraespañolista contra los estatutos decantó decisivamente la mayoría de las opciones políticas nacionalistas y regionalistas a favor de la legalidad republicana. Se hizo evidente la voluntad popular de dar un contenido y una solución progresistas a la cuestión de cómo se debían acomodar las naciones y las regiones en una España democrática.

La radicalización del proceso revolucionario que se vivió en parte de la zona republicana forzó algunos abandonismos por parte de partidos burgueses, como la Liga catalana, que antepuso el ideario conservador y católico y los intereses sociales a la tradición catalanista. Es un claro ejemplo de cómo una determinada identidad pasa ante las otras cuando se debe optar a hacerlo, y de cómo, en el fondo, los intereses de clase y económicos priman sobre las identidades simbólicas y culturales.

La guerra vinculó las principales opciones nacionalistas, sobre todo Esquerra Republicana de Cataluña y el Partido Nacionalista Vasco, a las izquierdas españolas y las forzó a aceptar, *de facto*, buena parte de los valores de los nacionalismos periféricos. En Cataluña y en el País Vasco se pudo recuperar el control de la situación mediante gobiernos de coalición entre nacionalistas y toda la izquierda republicana y obrera, y el colapso del poder central posibilitó el ejercicio de un grado de autonomía política muy superior al estatutario. Hasta la primavera de 1937, Cataluña y el País Vasco constituyeron, de hecho, dos estados que ejercían casi todas las competencias del poder, entre ellas dos tan cruciales entonces como la defensa y la economía. Esta situación excepcional permitió un acelerado proceso de nacionalización cultural y política y la creación de un ambiente de efervescencia nacionalista que se pidió hasta en las organizaciones obreras: se trataba de una reafirmación nacional y democrática frente al ultranacionalismo español que representaban los militares sublevados.

El franquismo (1939-1975) intentó consolidar el estado-nación de los ultramoderados del siglo XIX mediante un conjunto de formas institucionales donde coexistían los elementos feudal-absolutistas con los fascistas en las estructuras capitalistas, y todo ello legitimado con la represión, la arbitrariedad jurídica y la teocracia (bendecida por la jerarquía eclesiástica y el propio Papa Pío XII). Amparado en el poder absoluto con el que salió de la Guerra Civil, el general Franco fue configurando su propio régimen político, siempre entre las coordenadas con las que en la España tradicional se acató el poder de un jefe de Estado: Ejército, Iglesia y medios económicos. Las raíces del Estado franquista hay que buscarlas en la Reconquista, los Reyes Católicos y la monarquía de los Austrias (de ahí el nombre de Caudillo y el protocolo de la monarquía, como el desfile bajo palio): el franquismo se proclama heredero de "Felipe II, el Conde Duque de Olivares y Felipe V, quienes supieron comprender perfec-

tamente cómo la unidad determina el fin del Estado y acuña su forma”, decía Manuel Fraga en 1963. A la construcción económicosocial que se levantó se le tuvo que dar un barniz populista y “social”, para lo que sirvió la Falange – progresivamente transformada en Movimiento Nacional– con toda una serie de dispositivos complementarios: seguridad social, sindicatos y difusión de la enseñanza.

El “Generalísimo de los ejércitos de tierra, mar y aire”, jefe del Estado, jefe del Gobierno (hasta 1973, cuando el almirante Carrero Blanco ocupa el lugar de presidente del Consejo de Ministros) y jefe del partido único, solo es “responsable ante Dios y ante la historia”, según dicen los estatutos de Falange. Durante cuarenta años, Franco fue una especie de sumo pontífice con poderes absolutos. El totalitarismo militar-religioso concentrado en la persona de Franco es la reproducción ampliada del totalitarismo religioso y militar de los reyes españoles de la Edad Media. Una característica de la naturaleza despótica de la autoridad del jefe se basa en la frecuente renovación de su elite política, como medio para mantener su poder político absoluto. Es un hecho bastante conocido que los ministros de Franco no conocían su “dimisión” hasta el mismo día en el que tenía lugar.

Una de las claves para el análisis de la sociedad española contemporánea es la imbricación de lo que es religioso y de lo que es militar en el seno de la gran propiedad de la tierra y de su organización en forma de Estado; desde los reyes medievales hasta Franco, es Dios quien da el gobierno al jefe del Estado español. Por eso las monedas llevaban la inscripción: Franco, caudillo de España por la gracia de Dios. La legitimidad teocrática del general Franco empieza a consolidarse en plena Guerra Civil al definirla como cruzada. El nombramiento de los propios obispos pasa a depender de la voluntad de Franco. Este derecho, oficialmente reconocido por el Vaticano, lo ejerce con toda espectacularidad, dado que los obispos nombrados debían hacer, en presencia de Franco, el siguiente juramento:

“Ante Dios y los santos evangelios, juro y prometo, como corresponde a un obispo, fidelidad al Estado español. Juro y prometo respetar y hacer que mi clero respete al jefe del Estado y al Gobierno establecido según las leyes españolas. Juro y prometo además no tomar parte en ningún acuerdo ni asistir a ninguna reunión que pueda perjudicar al Estado español o el orden público, y que haré observar al clero un comportamiento parecido. Estando atento al bien y al interés del Estado español, me preocuparé de impedir todo mal que pueda amenazarle”.

Durante el régimen franquista, los ganadores de la guerra, desde un primer momento, desplegaron una política dirigida a borrar toda manifestación de los nacionalismos periféricos. Para los ultraespañolistas, la heterogeneidad era un signo de debilidad, por lo que había que erradicarla, tanto en la vertiente política como en la ideológica, la cultural o la lingüística. Todo lo que era diferente, quien discrepaba, no podía formar parte del proyecto de la “Nueva España” del franquismo. Las autoridades del nuevo Estado consideraron una auténtica necesidad política la extirpación total de los valores constitutivos del espíritu de los nacionalismos periféricos para reconstruir “la unidad nacional”

española rota, según ellos, con la concesión de los estatutos de autonomía. Los vencedores impulsaron una acción más basada en la represión y el adoctrinamiento coactivo que en la integración. Esta represión tuvo un evidente carácter de ejemplaridad, de castigo. Nunca en la historia española de los últimos siglos un conflicto civil había acabado con una represión tan absoluta. Durante toda la dictadura se mantuvo una división radical entre vencedores y vencidos; por parte de las autoridades franquistas nunca hubo un auténtico intento de reconciliación y de superación de la Guerra Civil.

La nacionalización española que el franquismo quiso imponer con su política institucional, educativa y cultural era tan agresiva como grosera y solo pudo atraer a quienes estaban predispuestos a ello. La idea de una España eterna, fundamentada en pasadas glorias imperiales, ultracatólica y tradicionalista, estaba demasiado vinculada al antiliberalismo reaccionario y agresivo para que pudiera ser un instrumento de integración en Cataluña, en el País Vasco, en Galicia, etc. En ningún momento el franquismo consiguió difundir una idea realmente nueva de España que pudiera atraer a un segmento importante de los vencidos en la Guerra Civil.

Las dos tendencias españolistas ganadoras de la Guerra Civil, la fascista y la ultraconservadora, que podemos simbolizar perfectamente con el eslogan “Por el imperio hacia Dios”, se convirtieron en el núcleo central de legitimación ideológica de la “Nueva España”.

Las tendencias vencidas, la liberal y la de izquierdas, tuvieron que afrontar una situación notablemente difícil, dado que se vieron condicionadas por una doble presión: por un lado, estaban muy hipotecadas ideológicamente por el desprestigio que derivaba de la manipulación que hacía el franquismo del nacionalismo español para monopolizarlo; por otro lado, estaban acomplejadas ante el protagonismo antifranquista y el prestigio cívico y democrático de los nacionalismos catalán y vasco.

Esta doble presión implicó que las corrientes de izquierdas españolistas acabaran replegándose ideológicamente y diluyeran buena parte de su mensaje nacionalista español, al verse incapaces de renovarlo para adecuarlo a la nueva situación política y social y así diferenciarse de los españolistas franquistas. Pero como la lucha democrática tendía a deslegitimar al franquismo, la propia acción de las izquierdas españolistas al fin cuestionó la existencia de la nación española. Por eso, en la década de los setenta, constatamos que las fuerzas de izquierdas españolas llegan a asumir presupuestos programáticos que de hecho podían posibilitar la separación de Cataluña y el País Vasco (en octubre de 1974, el XIII Congreso del PSOE aprobó el derecho a la autodeterminación de todas las nacionalidades hispánicas, a pesar de que el objetivo estratégico del partido era la república federal; y en septiembre de 1975, el Manifiesto-Programa del PCE recogía el derecho a la autodeterminación de Cataluña, Euskadi y Galicia, y fijaba un objetivo final también federalista).

La dictadura del general Franco entraba en la recta final, el de arranque del “desarrollo” neocapitalista, bien equipada contra la “subversión” –en julio de 1959 entraba en vigor la Ley de Orden Público, y en septiembre de 1960 era promulgado un decreto-ley de represión “del bandidaje y el terrorismo”– y contra la crítica o la simple discrepancia: entre 1959 y 1964, la censura mutila, antes de autorizar la publicación, desde novelas sociales de Francesc Candel hasta el *Llibre de Sinera* de Salvador Espriu. Para el régimen es un momento de seguridad en sí mismo y de ostentación de buena conciencia: constituye “la reserva de Occidente”, ha encontrado “el sistema de democracia abierta y de autenticidad representativa que conviene a las aspiraciones nacionales” (parte del mensaje de Franco en la Navidad de 1962) y muy pronto podrá empezar a hablar del “milagro español”.

Un aspecto capital que hay que tener presente para entender el discurso identitario de estos años es la combinación de la supresión de las libertades democráticas con la represión de las culturas catalana, vasca y gallega. El carácter totalitario del régimen y sus objetivos unificadores significaron la imposición de una sola cultura y de una sola lengua, la castellana. Su voluntad de eliminar cuanto significara una diferenciación fue muy explícita. En el Principado, el franquismo supuso la represión contra el pueblo catalán en conjunto –el fusilamiento (1940) del presidente Companys es el símbolo de esta. Forzó el exilio de más de 200.000 catalanes, y entre los que se quedaron, encarceló y ejecutó a un número difícil de calcular. El país se vio privado de sus cuadros políticos y sindicales y de la mayor parte de su intelectualidad. El franquismo suprimió el Estatuto de autonomía, las instituciones republicanas, los partidos, los sindicatos y todas las entidades catalanistas, e impuso sus propias instituciones.

En el campo social tomó una serie de medidas prohibitivas y discriminatorias: prohibición del uso público de la lengua catalana, sustitución del nombre de Cataluña que llevaban muchas instituciones y entidades, destrucción de centenares de miles de libros escritos en catalán, retirada de estatuas, símbolos y nombres de significación patriótica de las calles de las ciudades y los pueblos, traslado forzoso fuera de Cataluña de numerosos maestros estatales y municipales y llegada de maestros de Castilla y Extremadura con el objetivo de castellanizar la enseñanza primaria, depuración del profesorado universitario, prohibición del Institut d’Estudis Catalans, sustituido por el de Instituto Español de Estudios Mediterráneos, etc. Desde esta perspectiva hay que entender que la lucha antifranquista era, a la vez, una reivindicación de la democracia y de los derechos sociales (lucha encabezada, en Cataluña, por el PSUC y los sindicatos obreros), de la lengua y de un nuevo modelo de estado. De este modo es más fácil entender el lema “Llibertat, Amnistia, Estatut d’Autonomia” (Libertad, Amnistía, Estatuto de Autonomía).

La transición (1976-1982), es decir, la reforma pactada pero dirigida por los exfranquistas, condujo al Estado de las autonomías, en el que, bajo la apariencia pseudofederal, persistía y predominaba la soberanía nacional española. Quizá por eso el “problema nacional” continúa aún hoy abierto.

Podemos ser críticos con lo que habitualmente se denomina transición, sobre todo a partir de las publicaciones de estos últimos cinco años. A menudo se explica la recuperación de la democracia parlamentaria como un relato de negociaciones, pactos, confabulaciones y enfrentamientos entre un reducido número de protagonistas políticos. Nadie había previsto, ni querido, un cambio que fuera tan lejos como el que acabó produciéndose en los años siguientes por la fuerza de las circunstancias, lo que explica que en 1981 se pusieran todos juntos de acuerdo para reconducirlo.

Lo que sostiene Josep Fontana, a quien seguimos en este apartado, es que no era posible que después de la muerte de Franco las cosas siguieran sin ningún tipo de cambio, como podía hacer pensar el “atado y bien atado” que proclamaba el dictador, quien confiaba, en última instancia, en el ejército. El 23 de febrero de 1981 faltó poco para que los militares volvieran a tomar el poder, con la colaboración y la complacencia del Gobierno de Estados Unidos y el conocimiento que tenía la CIA del movimiento militar, dado que su embajada en Madrid había solicitado, diez minutos antes de producirse el asalto de Tejero al Congreso, el envío de un avión AWACS para controlar las comunicaciones.

Al producirse la muerte de Franco, y en los meses inmediatamente posteriores, el país se encontraba en un estado de agitación que anunciaba un posible hundimiento violento del sistema, amenazado por un malestar social que podía llevar a una explosión colectiva como la que hacía poco se había producido en Portugal. Los dirigentes del régimen eran muy conscientes de la amenaza potencial a la que debían enfrentarse y de su incapacidad para hacerle frente con los instrumentos de cohesión social que tenían a su alcance.

Ante esta perspectiva, fueron los propios herederos del franquismo los que optaron por emprender los cambios mínimos que debían asegurarles no solo la impunidad personal, sino también la supervivencia política, pactándolos con una izquierda que, después de haber demostrado durante cerca de cuarenta años que era incapaz de amenazar seriamente al dictador, descubría ahora que era igualmente impotente ante sus herederos. Las fuerzas de la izquierda renunciaron entonces a una ruptura que eran incapaces de forzar y acabaron aceptando todas las condiciones que se les impusieron en un trato que debería llevarlos a definir todo el proceso no como una transición, sino como una transacción.

Parecía que la oposición formal, la de los partidos antifranquistas, no tenía ni fuerza suficiente para imponerse, ni tampoco una idea clara de qué debía hacer para conseguirlo. Basta con seguir la historia de sus asociaciones, desde la Junta democrática que dirigía Carrillo a la Plataforma de Convergencia

Democrática, dirigida por Felipe González, que se había negado a sumarse a la Junta, denunciándola como una alianza interclasista con una posición de derechas y burguesa, y que ofrecía al público un estado de estructura federal, con reconocimiento del derecho de autodeterminación de sus integrantes. Las dos se unieron en marzo de 1976 en una Platajunta, que debería haber sido una organización de masas formidable, pero que vivió el tiempo justo para que Suárez hiciera su propuesta de transacción y consiguiera que olvidaran de una sola vez no solo una vocación revolucionaria que nunca había ido más allá de la retórica, sino también todas las promesas que habían hecho al país en sus programas.

Los herederos del franquismo aceptaron pactar el cambio político con esta izquierda porque lo que realmente temían era la amenaza del malestar social, y les pareció que la izquierda podía vender mejor las ofertas de la transición y que, tal como efectivamente pasó, les ayudaría a pacificar la sociedad.

La conciencia de la necesidad del cambio estaba presente hasta en los círculos más reaccionarios del régimen. Cuando se produjo la última manifestación multitudinaria de la Plaza de Oriente, el 1 de octubre de 1975, mientras el Caudillo seguía repitiendo que los ataques internacionales que el régimen había sufrido a consecuencia de las últimas ejecuciones eran el resultado de “una conspiración masónica izquierdista a la clase política en contubernio con la subversión comunista terrorista en lo social”, los propios franquistas se daban cuenta de que el régimen ya estaba muerto, y que lo que se debía hacer era convocar unas elecciones y ganarlas. Era necesario un cambio desde dentro para evitar que les fuera impuesto desde fuera; eso pensaba incluso Arias Navarro, que al parecer había dicho: “Hacemos el cambio o nos lo hacen”.

Hacia febrero de 1976 se creó una comisión mixta Gobierno-Consejo Nacional que debía estudiar las propuestas de reforma constitucional, ante la cual Arias empezaría diciendo cosas como: “Yo lo que deseo es continuar el franquismo”, y que difícilmente podía hacer cambiar las cosas cuando las posibles reformas debían negociarse con personajes como Girón.

Para sacar adelante el proceso fue necesario deshacerse de Arias. Así, las primeras elecciones de la democracia las organizó, y ganó, el último ministro secretario general del Movimiento, Adolfo Suárez, un hombre que no tenía nada que ver con los sectores reformistas del Movimiento. Ni Suárez ni el Rey tenían de entrada intenciones de llevar la cosa muy lejos, y fue la marcha de los acontecimientos la que les forzó a hacerlo.

El nuevo Gobierno presidido por Suárez (el Rey, en 1977, había pedido al sha de Irán diez millones de dólares para reforzar el partido de Suárez) fue recibido con el ofrecimiento público de Carrillo, hecho desde Roma, de aceptar una negociación sin más exigencias que la de unas mínimas libertades que les permitieran participar en la vida política, olvidando no solo las exigencias que había planteado la Junta, sino incluso los objetivos fijados en los programas

del partido. Si a las propuestas de Carrillo añadimos las conversaciones de Suárez con Felipe González, en las que este se mostraba dispuesto a pactar sin muchas exigencias –aceptando, por ejemplo, que se mantuviera ilegal el Partido Comunista–, resulta evidente que la compra de la izquierda debía ser barata.

Esta transacción, que se negoció entre un reducido núcleo de dirigentes que se representaban, sobre todo, a ellos mismos, nos permite comprender que el gesto aparentemente audaz de Suárez legalizando el Partido Comunista en la Semana Santa de 1977 no era otra cosa que el punto final y lógico de esta operación de compra de la izquierda, que pretendía que se garantizara la neutralización de las fuerzas que estaban luchando por cambios más profundos, como era el caso, en aquellos momentos, de los trabajadores representados por Comisiones Obreras. Suárez utilizó esta legalización para acabar de presionar a los socialistas; impuso previamente a Carrillo que reconociera públicamente la monarquía, la bandera y la unidad de España, dado que el Partido Socialista todavía no había aceptado explícitamente las dos primeras.

Desde el momento en el que se autorizó a los partidos hasta entonces clandestinos a participar en el juego, los que se habían presentado como líderes de la ruptura no solo aplazaron los objetivos por los que decían estar luchando, sino que renunciaron para siempre a ellos. Lo que habían hecho no había sido un pacto para afrontar una situación provisional de transición, sino una conversión con renuncia explícita y definitiva de una gran parte de los principios que hasta entonces habían proclamado.

Las fuerzas del movimiento obrero, de grupos ciudadanos, de católicos progresistas, de sectores nacionalistas y de partidos de izquierda que habían protagonizado en Cataluña una movilización colectiva extraordinaria, que culminaría el 11 de septiembre de 1977 en la mayor manifestación que jamás se hubiera visto en Barcelona, era no solo marginada, sino desmontada desde arriba, siguiendo las instrucciones de un Carrillo que, por un lado, se lo debía a los que lo habían legalizado, pero que, por otro lado, quería que la política se siguiera haciendo en negociaciones por arriba entre los dirigentes políticos, evitando tanto como fuera posible la participación de la gente de la calle.

Los sucesos de comienzos de 1981 nos iluminan la naturaleza real del pacto de la transición. Muchos son los libros que explican con detalle cuanto rodea el asalto al Congreso de Tejero, pero la mayoría deja al margen, como si no tuviera nada que ver, lo que hace referencia a la llamada “solución Armada”. Lo que podemos calificar de indiscutible es el hecho de que a comienzos de 1981 la situación del país parecía haberse escapado de las manos a Suárez, de quien quería deshacerse el Rey (en un debate sobre el 23-F realizado en la FNAC de Barcelona en febrero del 2001, los periodistas José Oneto y Jesús Palacios sostuvieron que el Rey había criticado a Suárez ante los altos mandos militares –“Estoy harto de Adolfo”– meses antes del 23-F, lo que estos pudieron haber interpretado como “la necesidad de un cambio de rumbo”), preocupado por las noticias que le transmitía Armada de que se estaba preparando un golpe

militar para el mes de mayo siguiente. El Rey –jefe de Estado– se deshizo de Suárez, sin ningún tipo de consideración hacia el hombre que le había hecho el trabajo sucio y que, sobre todo, había aceptado asumir todas las culpas ante los militares.

Lo que causaba inquietud a los militares a comienzos de 1981 no era ya el tema de los comunistas, porque en aquellos momentos ya estaba clara su inocuidad, sino el de las autonomías. Una cuestión agravada por los atentados de ETA, pero que no se limitaba al problema vasco, sino que se extendía al conjunto del sistema autonómico. Asustado por las noticias de conspiraciones, lo que el Rey quiso hacer para contentar a los militares y desactivar sus amenazas de actuación violenta era un golpe pacífico que reforzara la Corona y que, como dirá un periodista cercano al franquismo, tendría como uno de sus objetivos fundamentales “corregir los excesos de un inventado proceso autonómico y frenar su alocado y suicida desarrollo, modificar parte de la Constitución, sobre todo el título VIII [...] e impulsar el sentido de nación, el concepto de España”. Algunos pueden dudar de que fuera el propio Rey quien hubiera organizado el “golpe de timón constitucional”, como lo denomina Milans, a pesar de todos los indicios que se tienen. Pero todavía se nos debe explicar, continúa Josep Fontana, qué hacía el general Armada en el Congreso, proponiéndole al jefe de los asaltantes que dejara paso a un “golpe de timón” que implicaba un gobierno de concentración de los distintos partidos, presidido por el propio Armada, con suspensión temporal al menos de aquella parte de la Constitución que se refería al proceso autonómico. Se hace muy difícil creer que Armada hubiera montado toda esta operación sin contar con alguna forma de aprobación del Rey y sin tener algún tipo de garantía de que su propuesta sería aceptada por una parte al menos de los diputados a los que se disponía a exponerla.

Hacia julio de aquel mismo año de 1981, se aprobaba la LOAPA, y el Partido Socialista, que solo cuatro años antes hablaba de autodeterminación, la votó, hecho que debía resultar la prueba definitiva de su integración en el juego, que era la condición necesaria para su acceso posterior al poder.

En este contexto de nacionalismo agresivo, nutrido de mitos, prejuicios e intransigencia, que sirvió en 1936 para legitimar la destrucción del régimen republicano, y que el Partido Popular ha utilizado desde el poder en estos últimos años, es donde nació la Constitución de 1978, que proclama, en el título preliminar, artículo 2, que “La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles [...]”, y en el artículo 3 que “El castellano es la lengua española oficial del Estado. Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho de usarla”.

Quizá podemos hablar, a partir de 1978, de la existencia de un Estado-nación español e incluso de una nación española, como reconoce la Constitución aprobada en referéndum. ¿Se puede, sin embargo, argumentar según el patriotismo constitucional de Habermas?

4. El patriotismo constitucional

“Damos por sentado que España, como nación, existe antes de la Constitución. Para nosotros la nación como hecho relevante es derecho preexistente a la Constitución”.

Gregorio Peces Barba

Punto de partida: en las sociedades complejas, los mitos, los tabúes y las certezas incuestionables, o el apoyo religioso o metafísico en las normas, parece que ya no sirven para cumplir la función de integración social. Para Habermas, esta función integradora solo puede cumplirse efectivamente si las normas poseen un elemento de legitimidad que rebasa su pura imposición coactiva y posibilita la mínima aceptación necesaria para su seguimiento. La legitimidad de las normas depende de cómo estas hayan sido creadas. Son legítimas cuando sus destinatarios “pueden al mismo tiempo sentirse, en conjunto, como autores racionales de estas normas”, es decir, cuando el procedimiento de creación de las normas reproduce el procedimiento argumentativo y consensual de la razón comunicativa, esto es, cuando se sigue el procedimiento democrático sin distorsiones.

Cuando los destinatarios de las normas no se sienten autores de ellas, por el hecho de no provenir de un proceso legislativo de carácter democrático, estas normas no serán mayoritariamente cumplidas y este ordenamiento no ejercerá la función de orden y coordinación de conductas que al derecho le corresponde. Ahora bien, se puede constatar también que los ordenamientos menos democráticos han conseguido y consiguen imponer sus normas por encima de cualquier sentimiento de los sometidos a ellas (por ejemplo, las normas jurídicas del nazismo que no provocaron precisamente el rechazo de los alemanes), o que el hecho de “sentirse autores de ellas” se puede inducir con los medios y las técnicas del estado moderno, e incluso conseguir un grado de unanimidad que nunca se da en democracia (por ejemplo, los referendos de los dictadores que consiguen un 95% de aceptación de sus iniciativas legislativas). No obstante, Habermas mantiene que un derecho solo cumple racionalmente su función integradora cuando es fruto del discurso racional, de un proceso participativo.

El concepto de patriotismo constitucional, que tuvo su origen en Alemania en 1979, durante el 30.º aniversario de la Constitución alemana y que fue acuñado por D. Sternberger, expresa el sentimiento que deberían tener los ciudadanos en una democracia liberal de ser los creadores de su propia constitución.

Dos son las claves de la teoría del patriotismo de la constitución, o dos los elementos que conforman la red de la institución nacional. El primero es la conciencia nacional. Se trata de una magnitud prepolítica caracterizada por la creación de vínculos solidarios basados en datos indisponibles a la voluntad

de los humanos. Es “un fenómeno de integración cultural” que suple la red de vínculos de tipo estamental establecidos previamente. La tradición, la lengua, la cultura y el proyecto histórico compartidos serán los factores que le servirán de aglutinante. Para Habermas, el nacionalismo es una forma específicamente moderna de identidad colectiva. Después de la ruptura con el Antiguo Régimen, y con la disolución de los órdenes tradicionales de las primeras sociedades burguesas, los individuos se emancipan en el marco de las libertades ciudadanas abstractas. La masa de individuos así liberados se vuelve móvil, no solo políticamente como ciudadanos sino también económicamente como fuerza de trabajo, obligados al servicio militar (hasta hace poco) y culturalmente a través de la educación escolar obligatoria.

El segundo es la mentalidad republicana. Aparece con la Revolución francesa y opera según la conciencia nacional, transformándola en un tipo de identidad política de cuño democrático. La nación de ciudadanos que produce la mentalidad republicana encuentra su identidad no tanto en rasgos comunes de tipo étnico-cultural como en la praxis de ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación. No existe, pues, enfrentamiento entre identidad y ciudadanía, sino que la ciudadanía (entendiéndola como participación) se aprovecha de la existencia de una identidad, en el sentido de que es más fácil ejercer los derechos democráticamente si ha existido una praxis compartida intersubjetivamente. Es difícil que surja un reconocimiento de la igualdad subyacente en todos los ciudadanos sin la existencia previa de un modelo que incida en el hecho de que la autonomía política es un fin en sí mismo que nadie puede realizar solo, sino que debe realizarse por todos en común mediante la vía de una praxis compartida. “La invención del pueblo-nación tuvo un efecto catalizador para la democratización del poder estatal, dado que una base para la legitimación de la dominación política no hubiera surgido sin conciencia nacional”.

De la nacionalidad adscrita, propia de la conciencia nacional, pasamos a la ciudadanía adquirida, democráticamente constituida. En este paso no se da una absorción de la conciencia nacional por la mentalidad republicana, sino un tisaje. La ciudadanía, conceptualmente, ha sido desde siempre independiente de la identidad nacional. La mayoría de los conflictos que actualmente genera la cuestión nacional –sobre todo desde un punto de vista teórico– surge de un enfrentamiento entre ambos componentes de la nación. En situaciones de normalidad la instancia integradora y la legitimadora se compenetran. El problema surge cuando una de ellas adquiere una preeminencia excesiva. El exceso en la conciencia nacional desemboca en el fundamentalismo autocomplaciente, pero el énfasis en la mentalidad republicana puede conducir a una fragmentación social que haga inoperante la propia sociedad.

El problema que denuncia Habermas en la Alemania de finales de siglo es que el latido patriótico que refleja el deseo de poder político de la nación –la conciencia nacional– ha anulado el factor de construcción nacional que afirma la libertad y la autodeterminación política cristalizadas en la democracia –la

mentalidad republicana. Ante la reunificación de Alemania, Habermas propone un patriotismo de la Constitución para equilibrar ambos componentes. Este patriotismo constitucional consiste en la creación de un sentimiento de pertenencia a una comunidad fundamentado en la adhesión a los valores democráticos y el respeto a los derechos humanos que recoge la Constitución. No puede basarse en la tradición o en la historia, dado que tienen muy cerca el nazismo: en el caso alemán, fundamentar un nacionalismo apoyado exclusivamente en la conciencia nacional –en los datos que proporcionan la historia y la tradición– era especialmente complicado. El intento de superar las “dos dictaduras alemanas” propicia el intento de creación de una identidad política posnacional que se disocie del trasfondo de un pasado explicado en términos de historia nacional y que se centre en el “contenido universalista de una forma de patriotismo cristalizada alrededor de los principios del Estado constitucional democrático”. Se habla de patriotismo para recoger la conciencia nacional; se habla de constitución para asimilar la mentalidad republicana.

De la misma manera que Habermas propugna una conjunción entre soberanía popular y derechos humanos para establecer un criterio de legitimidad política –es decir, una mezcla de la irracionalidad latente en la tiranía del número y de la racionalidad subyacente en el reconocimiento de ciertos valores objetivos–, se propone aquí una construcción similar en la que se alterna lo que es emotivo y lo que es racional como partes indispensables para lograr una legitimidad del sentimiento nacional. Se trata de armonizar la “nación nacida”, que opera como elemento de integración social, y la “nación querida”, que actúa como factor de legitimación democrática.

La aparición en la Modernidad de los estados-nación demandó un nuevo tipo de adhesión y patriotismo, que es difícil de caracterizar sin apelar al sentimiento, como muestra el modo que tiene Habermas de presentar el patriotismo constitucional: el sentimiento que deberían tener los ciudadanos en una democracia liberal de ser los creadores de su constitución.

Habermas cree en la posibilidad de establecer un patriotismo de la constitución en la República Federal basándose en la “disponibilidad para identificarse con el orden político y los principios constitucionales” como solución a la complicada formación de una identidad alemana que debe prescindir de la referencia al pasado. Lo que propone Habermas es construir un concepto de nación alemana de raíz politicista, en el sentido de libre adhesión a ciertos valores. Conciencia nacional y mentalidad republicana son los dos componentes para conjugar la libertad individual y la colectiva (el nacionalismo se deslegitima éticamente cuando, por excluyente o por impositivo, se contrapone a la lógica inclusiva de la democracia).

Esta presentación de las ideas centrales del patriotismo constitucional en Habermas tiene que ver con el hecho de que el patriotismo constitucional se ha instalado en el debate político español, sobre todo a partir de una ponencia del Partido Popular (XIV Congreso, 2002) y se ha convertido en un concep-

to utilizado por el españolismo para clarificar y argumentar su postura ante la cuestión nacional. Por un lado, la referencia a Habermas da autoridad al argumento; por otro, es una construcción apta para lograr una solución de compromiso. La alusión a la patria satisface los deseos del nacionalismo españolista tradicional, y la alusión a la Constitución da a los nacionalistas españoles más moderados el bálsamo para aligerar su reaccionarismo, dado que la Constitución es sinónimo directo de convivencia, pluralismo, tolerancia, etc.

La coyuntura histórica en la que surgió en Alemania el patriotismo de la constitución era muy similar a la actual situación española. En ambos países se planteaba la cuestión sobre la mejor articulación nacional, y en los dos países el nacionalismo de estado había dejado una memoria de sangre, de manera que intentar fundar una nación sobre su pasado y su tradición era una tentativa nada idónea.

¿Es suficiente para considerar a España una nación el hecho de que lo diga el texto constitucional? ¿Qué es lo que no tiene en cuenta la visión del Partido Popular respecto al planteamiento habermasiano?

En primer lugar, la relación con el pasado que establece la teoría de Habermas y la del Partido Popular no es la misma. El filósofo alemán se posiciona entre el seguimiento ciego de la tradición y la moralización autocomplaciente, sirviéndose de la memoria crítica. “No podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestras manos decidir cómo podemos proseguirlas [...] dado que toda prosecución de la tradición es selectiva, y es precisamente esta selectividad la que debe pasar hoy por el filtro de la crítica, de una apropiación consciente de la propia historia”, afirma Habermas. Con el patriotismo de la Constitución la identidad colectiva encuentra sus límites en los postulados de universalización de la democracia y los derechos humanos, pero no se renuncia a la forma de identidad nacional formada a través de la conciencia histórica. “Será necesario que el propio contenido universalista sea asumido en cada caso desde el propio contexto histórico y que quede anclado en las propias formas culturales de vida. Toda identidad colectiva, también la posnacional, es mucho más concreta que el conjunto de principios morales, jurídicos y políticos alrededor de los cuales cristaliza”. Así pues, aunque el patriotismo constitucional debe nutrirse forzosamente de la herencia de la tradición cultural –“las tradiciones nacionales siguen acuñando todavía una forma de vida que ocupa un lugar privilegiado”–, debe cambiar el punto central de la legitimación colectiva: ha de pasar de la conciencia e identidad nacionales a la universalización de la democracia y de los derechos humanos. La clave de la memoria crítica parte de la necesidad de rendir cuentas a la historia y a la tradición. La tradición no adquiere legitimidad por el hecho de transmitirse generacionalmente. La memoria es necesaria, pero no basta con ella. No hay inocencia en la mirada; es la forma de mirar la que determina tanto lo que se mira como el lugar desde el que se mira. “La forma en que, en esta mirada retrospectiva a la historia, vemos distribuida la culpa y la inocencia refleja también las normas según las cuales estamos dispuestos

[...] a respetarnos mutuamente". En definitiva, los dos elementos que conforman esta memoria crítica son la recuperación del pasado –la memoria– y la actualización del pasado mediante una visión del conjunto –la crítica. En el caso español, a la hora de afrontar la relación con el pasado –y esto se da en el proceso constituyente de 1978– se prefiere el olvido de la historia más reciente en nombre de una reconciliación nacional. La derecha española prefiere construir el nuevo sentimiento patriótico basado en la amnesia (el PP nunca ha condenado parlamentariamente el golpe franquista, siempre se ha opuesto a una investigación sobre los asesinatos cometidos en la posguerra). También se mutila la faceta crítica del pensamiento de Habermas, dado que ante la recuperación crítica del pasado que propone Habermas, aquí nos encontramos con el olvido crónico, con el recuerdo interesado y acrítico.

En segundo lugar, el sustrato real de la ciudadanía en relación con la cuestión nacional es antitética en los casos de España y Alemania. La realidad sociológica en la que se inscriben uno y otro patriotismo es antagónica. En la Alemania previa a la unificación de 1989 existía un acuerdo social sobre la necesidad de unión alrededor de una misma constitución –"una expresión inequívoca de la voluntad nacional de reunificación". De hecho, en un sentido estricto, en Alemania no existía cuestión nacional, si por esta expresión entendemos las discrepancias que surgen en un estado sobre qué se considera una nación. Los desacuerdos existentes estaban relacionados con el tipo de unión, no con la propia unión. En el Estado español no existe una voluntad unánime en cuanto a la unidad nacional. Que España sea una nación y que los ciudadanos del Estado español se consideren integrantes de esta nación –este era el presupuesto sociológico en Alemania– no es una idea que aquí se dé: la nación española no suscita una adhesión tal que permita hablar del consenso ideológico necesario para establecer una conciencia nacional común (y, según Habermas, la conciencia nacional opera de sustrato de la mentalidad republicana). La unidad nacional no se incluiría entre las significaciones sociales que consolidan y cohesionan la sociedad. En resumen, mientras que en Alemania la unidad nacional era uno de los presupuestos de legitimación de toda acción política, en España era, y es, un impedimento de esta legitimación.

En tercer lugar, la articulación del patriotismo constitucional se concibe de manera opuesta en la versión de Habermas y en la del PP. Y esto por dos motivos. En primer lugar, por el diferente carácter asignado a la voluntad en el proceso de formación nacional y porque el patriotismo constitucional habermasiano usa el concepto de nación política y desemboca en la defensa de un nacionalismo cívico. Por nación política hay que entender toda aquella nación que utiliza como clave fundamental de construcción nacional la voluntad de los miembros que la componen –y no toda aquella nación que parta de la preexistencia de un estado, como pretende la doctrina dominante–. Al contrario, por nación cultural hay que entender toda aquella nación que se sirve de elementos objetivos, ajenos a la voluntad de los miembros de esta nación, para lograr la construcción de la nación –y no aquella nación falta de estado y que aspire a él. La teoría de Habermas se inscribe en la línea que incide en

la voluntad de los miembros como elemento determinante de la definición nacional. Si nos tomamos seriamente la mentalidad republicana –el elemento que sirve de legitimación democrática a la nación–, hay que incluir la voluntad política de los miembros de la nación. Es necesario que sean los ciudadanos de la República Democrática quienes decidan en elecciones libres si quieren pasar a formar parte de un futuro Estado alemán unitario, y para ello es necesario que “se conceda una oportunidad a cualquier camino que los ciudadanos de la República Democrática quieran emprender por libre decisión”. La voluntad se convierte en la clave de bóveda del arco patriótico habermasiano. El caso español es la antítesis de lo que preconiza Habermas. Tanto en los debates constituyentes de 1978 que crearon la actual concepción de la nación española como en el texto de la propia Constitución aparecen elementos que anulan la operatividad de la voluntad de los ciudadanos en la configuración del ámbito de lo que es nacional. Cuando se planteó la posibilidad de reconocer la plurinacionalidad del Estado español y, por lo tanto, el reconocimiento del derecho de autodeterminación, aquellos discursos que exaltaban las “empresas comunes”, “la voluntad de vivir juntos” o la “libre voluntad de los pueblos de España” se diluyeron y se quedaron en pura fraseología. La unidad de la nación española parecía estar en peligro con la entrada de la posibilidad del plebiscito y por ello se anula el concurso de la voluntad ciudadana: no se podía cuestionar que España fuera *una nación*. Por lo tanto, la nación ya no se define de manera política, sino al margen de la voluntad de los asociados. España será una unidad forjada por la Historia, por el destino histórico; es por lo tanto irreformable. “Damos por sentado que España, como nación, existe antes de la Constitución. Para nosotros la nación como hecho relevante es derecho preexistente a la Constitución”, declaraba Gregorio Peces Barba. “Y es evidente que la Constitución no puede derruir los cimientos o fundamentos del edificio que es España, porque España es una magnitud extensiva e intensiva que se sustrae de toda regulación constitucional. España era antes, y será después de esta Constitución, una entidad permanente”, decía Miguel Herrero de Miñón. En definitiva, la nación española existe con independencia de la voluntad y el acuerdo humanos, es un hecho que, en su realidad y estructura, se nos impone. Cuando se habla de España como realidad histórica, de hecho se está diciendo “realidad inamovible”, “realidad natural” o “realidad necesaria”. En conclusión, no se puede asimilar la concepción habermasiana de nación que da lugar al patriotismo constitucional con la que se ha consolidado en España.

El segundo motivo depende de cómo se entiende el concepto de constitución en la construcción *patriotismo de la constitución*. En el propio texto constitucional es perceptible una mutación fundamental entre la teoría del patriotismo de la constitución que se invoca y el que la Constitución de 1978 ofrece. Habermas alertaba de la posibilidad de que “la fuerza integradora de la nación se hiciera derivar de algo dado prepolíticamente”. Para la mentalidad republicana, democrática, es fundamental que la transformación de los afectos que

surgen de la conciencia nacional de pertenencia –los afectos “prepolíticos”– pasen por la criba de la voluntad política de los ciudadanos. Y esto se niega radicalmente en el texto del artículo 2 de la Constitución española:

“La Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y de las regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas”.

Recordemos que fue en 1812 cuando se definió, por primera vez, España como concepto sociopolítico, como imaginario que identifica a unas personas: en la Constitución de 1812 se dice que “la Nación española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”. Es el artículo primero del primer pacto social entre las personas que, bajo el mismo Estado, se constituían en ciudadanos para dejar atrás la condición de súbditos, dado que la nación española, como dice el artículo 2, “no es ni puede ser patrimonio de ninguna familia ni persona”. Si leemos la Constitución de 1978, comprobaremos que no se especifican fronteras territoriales, a pesar de que se consideran inmutables los límites existentes en 1978, de manera que se para la historia, al establecer en el artículo 2 “la indisoluble unidad de la nación española, patria común e indivisible de todos los españoles”. Entre 1812 y 1978 las fronteras han cambiado tanto que ni la “nación española” es la misma, ni el nacionalismo que la sustenta se organiza con idénticos ingredientes. Aun así, la palabra *España* se mantiene como concepto inmutable.

Es una realidad preconstitucional, esencialista, la que fundamenta la Constitución, y no al revés, es decir, que la nación se fundamente en la libertad de decisión ciudadana. Es, pues, la indisoluble unidad de la nación española la que actúa de marco prepolítico que conforma lo que es jurídico (incluso se habla de que la unidad de la nación es el límite implícito a la reforma constitucional). La voluntad de los miembros de la nación no entra en juego: la indisoluble unidad nacional es previa y fundamentadora de esta voluntad que, por lo tanto, ya no es libre –ya no es voluntad.

Cuando se afirma, por tanto, que “España, con el acto constituyente de 1978, decidió ser una nación o una patria común” no es del todo cierto; de hecho, la nación española –concebida como sustrato previo a la Constitución– decidió ser una nación española o patria común.

Según Habermas, el patriotismo de la constitución es una identificación común con una comunidad histórica fundada sobre ciertos valores, pero debe tratarse de una comunidad cuyos valores centrales incluyan la libertad, individual y colectiva. Si esto es así, ¿cómo se puede decir que “en la Constitución de 1978 este patriotismo [...] está recogido y definido en el artículo segundo”, si se niega a los ciudadanos la posibilidad de decidir libremente –de ejercer la libertad– cuál quiere que sea su adscripción nacional?

La verdadera democracia presupone la existencia del nacionalismo –de la conciencia nacional en terminología de Habermas– como principio ontológico. Muchas investigaciones actuales prescinden del tratamiento de la democracia en la formación nacional e identifican como nacionalistas aquellas formaciones que impugnan la realidad estatal como fuente de legitimación.

En el artículo 2.º de la Constitución española no hay lugar ni para la libertad colectiva, ni para la democracia. Se podría hablar de verdadera patria común si se hubiera establecido un procedimiento en el que las partes nacionales que son reconocidas por la propia Constitución pudieran expresar su voluntad libremente de pertenencia al todo nacional (nos referimos al derecho de autodeterminación rechazado por la Cámara alegando el consenso logrado en el artículo 2.º). El artículo 2.º no puede ser fundamento de ningún patriotismo que tenga como base el valor de la libertad que, según Habermas, es necesario para poder hablar de patriotismo constitucional. Además, en el proceso de redacción del artículo 2.º tampoco hubo auténtica libertad en su elaboración, dado que fue impuesto –y redactado– por el poder militar.

Estamos, pues, ante un texto en el que no intervino la libertad en su redacción y cuya redacción no deja lugar para la libertad. En cambio, según el Partido Popular y su patriotismo constitucional, el artículo 2.º fue “un gran pacto histórico de la transición democrática” que muestra “la voluntad de todos para encontrar un marco en el que podamos sentirnos razonablemente cómodos” [J. Piqué; M. San Gil (2002). *El patriotismo constitucional*. Ponencia presentada en el XIV Congreso del Partido Popular (pág. 2-4)]. Al “olvidar” la libertad y la democracia, presentes en los planteamientos de Habermas, queda claro que la filiación del patriotismo constitucional español hay que buscarlo en las corrientes conservadoras, tradicionalistas y fascistas. “Defender la Constitución es defender los Estatutos de Autonomía [...]; defender los Estatutos de Autonomía es defender con todas sus consecuencias la idea de España” (Piqué; San Gil, pág. 3). “Constitución, España y libertad [...] son términos sinónimos” (pág. 6). La defensa de la Constitución se hace pasar, pues, por la defensa de un artículo 2.º que representa la imposibilidad de articular democráticamente la cuestión nacional en el Estado español. El artículo 2.º impide el concurso de la libertad ciudadana e imposibilita llegar a una solución democrática en la articulación nacional del Estado. Sin el reconocimiento del derecho de autodeterminación no se puede hablar ni de procedimiento discursivo, ni de libertad, ni de tolerancia.

En la articulación del patriotismo de la constitución de Habermas y en su versión española no solo existe una diferencia fundamental en el papel que se otorga a la voluntad ciudadana, sino también en el mismo concepto de constitución que se usa. Cuando Habermas habla de la constitución como foco del patriotismo se refiere a los postulados de universalización de la democracia y de los derechos del hombre que se encuentran en las constituciones occidentales. Si hay algo que debe unir a los ciudadanos de manera emotiva, si hay algo que ha de ligarlos a la defensa de su comunidad, esto deberá ser, primor-

dialmente, producto de los principios universales, de los procedimientos y de los derechos abstractos recogidos en la constitución. Así pues, la constitución se concibe como el refugio de la mentalidad republicana, que asegura que los motivos de cohesión surgidos en principio de la conciencia nacional se depuren mediante un crisol universalista. La constitución es sinónimo de valores sustantivos, de reconocimiento de los derechos humanos como núcleo básico de unión y de procedimientos discursivos que permitan la democracia. El patriotismo de la constitución habermasiana está basado en una “identidad nacional fundada en la lealtad común con los procedimientos democráticos y con los derechos fundamentales”. Por el contrario, en el patriotismo constitucional hispano la constitución de la que se habla equivale no a ningún valor sustantivo, sino al documento formal. No se considera la constitución como punto de encuentro de la mentalidad republicana, sino que se parte de la constitución para generar una conciencia nacional –españolista. El concepto de nación que se ha constitucionalizado no es producto de una decisión voluntaria de sus ciudadanos, sino el reflejo de una unidad preexistente a la formación de la voluntad ciudadana. Por ello, el patriotismo que emane de esta visión –que es antivoluntarista, culturalista y prepolítica– será todo lo constitucional que se quiera, pero no será democrático, en el sentido de voluntad participativa.

5. El nacionalismo español

“Dado que España no existe como nación, el deber de los intelectuales es construir España”.

José Ortega y Gasset (1910)

Cuando se estudia la historia contemporánea de España o de Cataluña, de Valencia o de las Islas Baleares, se constata la existencia de mucha bibliografía sobre la temática de los nacionalismos catalán, vasco y gallego, y una gran falta de estudios sobre el nacionalismo español, más sorprendente si tenemos en cuenta que el catalanismo y el vasquismo cuestionan la existencia de esta nación española identificada con el Estado español. Además, siempre que se habla de nacionalismo casi todo el mundo piensa en el nacionalismo catalán, vasco o gallego, y casi nunca en el nacionalismo español. Como si no pudiera existir un nacionalismo español, como si la nación española existiera desde siempre, como mínimo, desde los Reyes Católicos y, por lo tanto, fuera incuestionable esta idea. Incluso está ampliamente difundida la opinión de que solo existe una manera de ser español. Son escasos los estudios que hablan del proceso de nacionalización española y de cómo este proceso ha interactuado con los procesos de nacionalización catalán, vasco y gallego.

Una vez descritas las líneas básicas de la construcción del Estado-nación español, nos podemos preguntar cómo se fue creando la conciencia nacional española durante el siglo XIX, y averiguar si existían varias propuestas nacionalistas y qué discursos históricos articulaban, así como preguntarnos por el papel del Estado, de los intelectuales, de la Iglesia católica y del ejército en todo este proceso.

Por nacionalización se suele entender el proceso social por el que diferentes colectivos acaban aceptando, de manera más o menos explícita, una “nueva conciencia” de pertenencia a una comunidad definida como “nación”, proceso que implica una integración política, cultural, lingüística e ideológica, la identificación con las nuevas instituciones, con sus signos y sus símbolos, así como con el discurso histórico que lo justifica todo.

Aceptemos, de momento, esta definición, aunque solo sea como herramienta de trabajo, y preguntémosnos cómo se aplica en la España del siglo XIX. Hemos visto que el régimen liberal español se construyó en el decurso de la sangrienta y larga guerra civil de 1833-1840, nació de la victoria de unos sectores sociales y políticos sobre otros y se consolidó bajo el control de unas elites militares y políticas conservadoras. Por un lado, hay quien dice que la debilidad del Estado, debido en parte a las permanentes crisis de Hacienda ocasionadas por el mantenimiento de los privilegios del Antiguo Régimen, y el poco apoyo de amplios sectores de la burguesía por el carácter conservador de la revolución

liberal, es la causa del débil proceso de nacionalización, de la escasa incidencia del Estado en la vertebración de una nación española. Sería, precisamente, esta debilidad del proceso nacionalizador estatal del siglo XIX, fruto de la cual era la constitución de una débil identidad española, la que hizo emerger los nacionalismos alternativos y periféricos. La débil conciencia de identidad española, de un proyecto común y compartido, permitió la emergencia de proyectos nacionales alternativos, con los correspondientes partidos y movimientos políticos, así como la construcción de identidades nacionales alternativas. Fijémonos, cuando menos, en los territorios en los que aparecieron estos movimientos nacionalistas: en aquellos donde, junto a unas particularidades históricas, culturales y lingüísticas, también tenían un diferente grado de desarrollo económico y de cohesión social.

El siglo nacionalizador coincidió en España con una crónica falta de recursos públicos y con una grave y permanente crisis política (inestabilidad, sucesión trepidante de situaciones políticas, pérdida de las colonias, guerra civil, atraso interno, etc.).

A partir de 1808, aun así, se inició, al igual que en los países del entorno, la construcción político-administrativa del Estado español moderno, es decir, la reorganización de la compleja estructura absolutista e imperial del Antiguo Régimen para convertirla en una maquinaria ajustada ya a sus territorios peninsulares, sobre el que pretendía ejercer un control eficaz, crear servicios públicos e influir en la vida social (siguiendo el modelo centralizado y uniforme del bonapartismo).

El modelo francés se intentó aplicar llevando a cabo una homogeneización jurídica y administrativa de los territorios. Se justificaba para eliminar desigualdades pero también porque se quería dar una imagen única del cuerpo social. La nación debía ser visible y una manera de lograrlo era dividir el territorio de manera tan regular que fuera percibido como único y “común”. Se adoptó el nombre de *provincia*, término con el que el Antiguo Régimen designaba los diferentes y relativamente autónomos territorios de la monarquía hispánica. La provincia se convirtió, pues, en la unidad básica de la organización centralizada, regida por un gobernador civil no electivo, sino nombrado por el ministro de la Gobernación. También se intentó llevar a cabo una homogeneización jurídica, ordenando y codificando todo el conjunto de leyes procedentes de la Edad Media. Si Napoleón lo hizo en Francia de un plumazo, en España la obra se prolongó durante un siglo (Código mercantil de Fernando VII, Código penal de Isabel II, leyes de enjuiciamiento civil y criminal del Sexenio Revolucionario, Código civil de Sagasta, etc.).

Sin embargo, en la práctica la estructura político-administrativa fue menos integradora de lo que las leyes reflejan. Las elites políticas confundieron uniformar y centralizar con nacionalizar. Se creó, ciertamente, un Estado, pero este ni representaba a la sociedad, ni canalizaba sus demandas, ni influía seriamente en ella.

El tema de la debilidad estatal se halla en el centro del debate entre Juan Pablo Fusi, que afirma que la España del siglo XIX era ya una nación plenamente forjada y madura, que solo desde la crisis finisecular de 1898 se vio negada y amenazada por unos emergentes nacionalismos periféricos, y atribuye el fracaso nacionalizador a los procesos sociales y a un estado pobre y precario, y Borja de Riquer, que defiende la tesis de un localismo real debido al fracaso relativo del Estado liberal del siglo XIX de forjar una nación mediante una eficaz política nacionalizadora, y atribuye el fracaso nacionalizador a la naturaleza de la elite española y a su debilidad.

¿Sobre qué bases se ha construido el discurso del nacionalismo español? Cabe decir, de entrada, que las obras que se refieren a España no reciben el calificativo de nacionalistas, hecho que, por otro lado, se ha vuelto habitual para la historiografía de las otras nacionalidades. Se suelen desmitificar, criticar y desmontar los nacionalismos vasco y catalán, pero el nacionalismo español se presenta como resultado lógico de la historia, como exento de mitos y falsedades ideológicas.

El problema de la descalificación política y moral del nacionalismo proviene de dos frentes: por un lado, de la no distinción entre diferentes tipos de nacionalismos; por otro, de lo que se suele denominar la naturaleza transparente del nacionalismo completo. En el primer caso, la cuestión consiste en darse cuenta de la existencia de nacionalismos agresivos, intolerantes y xenófobos, pero también de los pacíficos, abiertos y plurales, así como de toda una gama intermedia. En cuanto al fenómeno de la transparencia del nacionalismo completo, es sencillamente la idea muy extendida, entre los nacionalismos hegemónicos, de que los otros sí que son nacionalistas mientras que este no lo es.

España se presenta como una cosa tan inevitable y natural que ni en su construcción ha chocado internamente contra nadie, ni podía haber tenido fronteras diferentes a las actuales. Esta conceptualización es fruto de la construcción del primer Estado auténticamente unitario, el liberal, durante la primera mitad del siglo XIX. Sabemos que es imposible hablar de la existencia de España en el siglo III, por elegir un siglo al azar, o en el siglo XV o en el siglo XVIII. Solo existe un discurso de lo que es español, sobre todo desde el liberalismo, cuando el Estado, el mercado, la prensa y el sistema educativo despliegan a coro la nacionalización o españolización de la política, de la economía, de la cultura y de la identidad ciudadanas.

Las naciones, incluida España, no existen por sí mismas, es decir, no son clases naturales, no son entidades que se autoidentifiquen, sino que, por el contrario, solo existen en la medida en que hay una masa crítica suficiente de personas que cree en ellas. Las naciones son, en realidad, comunidades imaginadas, como dice Benedict Anderson, pero esto no significa que sean irreales o inexistentes. Y es que las naciones, a pesar de toda una serie de elementos, como pueden ser la economía, el paisaje, la historia, la simbología o la lengua, para su explicación objetiva, son realidades que para existir y ser como son dependen necesariamente de las actitudes proposicionales de los individuos que las integran. Por eso podemos afirmar que las naciones son un fenómeno de conciencia colectiva.

Las naciones, al no existir por sí mismas *–per se–*, son o pueden llegar a ser lo que sus miembros pueden llegar a creer y desear. En este sentido se puede hablar de identidad proyecto, en terminología de Manuel Castells. En ningún lugar está escrito lo que podría llegar a ser la nación española, la catalana, los Països Catalans o Euskadi, ni en cuanto a sus límites geográficos, a sus particularidades culturales o a su lengua. Todo está en proceso de construcción *–y deconstrucción–* constante, todo está evolucionando en interacción con las otras construcciones de su entorno. Desde esta perspectiva nos podemos preguntar: ¿en qué sentido el nacionalismo español dominante ve a los otros españoles? Es decir, ¿cómo ve el nacionalismo español lo que es español en los otros? ¿De qué manera, según el nacionalismo español, los otros son también españoles o no, o podrían llegar a serlo?

La identificación con el actual Estado se plantea hoy en día de manera que la pertenencia a España no se considera el fruto del azar, sino el resultado lógico de una historia providente e incuestionable. Por el contrario, los otros nacionalismos son considerados fruto del azar o de la debilidad de este nacionalismo español, o bien porque no supo imponerse, o bien porque prefirió respetarlos y por eso han sobrevivido.

El relato mítico de esta España increada, intemporal, que reclamaba el Estado unitario de los liberales, es proyectada como una realidad viva hasta los primeros pobladores: “los íberos y los celtas son los creadoras del fondo del carácter español”, se lee en M. Lafuente, o “Desde el Hierro hay ya en la Península ciertos factores de unidad e interrelación entre sus pueblos. Por eso no me parece exagerado hablar de un Trimilenario”, afirma A. Domínguez Ortiz.

¿Con qué ingredientes, pues, se constituye lo que es español y sobre qué soporte se define España? Nos fijaremos, sobre todo, en cuatro aspectos.

En primer lugar, la nación española se imagina creada por la naturaleza de un territorio. Se da como una obviedad que la península Ibérica conforma una unidad, hasta el punto de que en los mapas de España siempre sale Portugal. Por lo tanto, es impensable una fragmentación de esta realidad natural.

En segundo lugar, la catolicidad como inherente al “ser español”. La nación española se imagina creada por la identidad cultural de una religión. El cristianismo, en su vertiente católica, aparece como el soporte que establece los contornos tanto de Europa como de España. Se parte de la romanización como base de la existencia de España como unidad nacional y se continúa con la tarea de la Iglesia cristiana: de aquí la importancia de la conversión de Recaredo al catolicismo en el III Concilio de Toledo en el 589. Romanización, cristianización y perspectiva castellanocéntrica son factores de definición de lo que es español: “la Meseta, desde el Tajo hasta los montes cantábricos, se constituyó en el núcleo de España”, o “El Estado visigodo [...] fue la prefiguración de un Estado español, y su pérdida fue lamentada como «la pérdida de España», motivo de tan larga reconquista”, afirma un historiador de prestigio como Domínguez Ortiz.

En tercer lugar, el factor estatal, previo y creador de la nación. El estado es la máxima expresión del poder, y el poder se encuentra ligado intrínsecamente a la victoria de unos individuos sobre otros. Por eso las guerras se nos muestran como expresiones del poder en la organización de España, ya sea para defenderse de invasores y mantener sus señales de identidad, ya sea para expandirse legítimamente. Por ello la guerra se mitifica en la historiografía nacionalista y se valora como manifestación de identidades colectivas nunca demostradas. La guerra se convierte en el hilo conductor de España, desde Sagunto y Numancia, Covadonga, Calatañazor y las Navas de Tolosa, hasta Zaragoza y Bailén. Las guerras se interpretan como acciones conscientes en busca de la unidad originaria. En el imaginario colectivo de lo que es español han quedado como héroes aquellos personajes que han destacado no por sus valores e ideas de interculturalidad y lucha por los derechos de las personas, sino porque han protagonizado masacres, rapiñas y genocidios. El imperativo es servir a España, y la moral guerrera solo se legitima si es para defender a España y sus posesiones. Y los artífices de este estado han sido los monarcas, imprescindibles tejedores de las partes que componen la península. Desde los Reyes Católicos el concepto de España se identifica con el devenir de la monarquía.

Finalmente, una perspectiva castellanocéntrica, constante y casi única cuando se habla de lengua y cultura españolas.

Por nacionalización en la época contemporánea hay que entender un proceso de conversión de los “habitantes” en “ciudadanos de la nueva nación”, con conciencia de serlo y de sentirse partícipes de un proyecto colectivo, de tener una identidad nacional que no solo era justificada históricamente, sino que también implicaba una clara voluntad de proyección hacia el futuro. Todo proceso nacionalizador contemporáneo es el resultado de un doble fenómeno histórico: por un lado, la erosión, fragmentación y destrucción del viejo mundo comunitario, de las antiguas identidades existentes y de las viejas culturas; por otro, la integración en una unidad superior, la adhesión a una identidad nacional nueva, en la que los ciudadanos ya encuentran suficientes ventajas para renunciar a las antiguas lealtades, a las antiguas lenguas, cos-

tumbres y culturas. Consiste, pues, en crear unas condiciones materiales nuevas que transformen las relaciones sociales y rompan los vínculos antiguos. La integración en la nueva nación, finalmente, es aceptada debido a la existencia de un nuevo y poderoso centro político que disfruta de legitimidad y de un amplio consenso social: el estado liberal.

Si para Maurice Agulhon son imprescindibles la modernización de las actitudes políticas, la secularización de las creencias, el avance de la alfabetización y del uso de la lengua y la construcción de nuevas formas de sociabilidad, para Eugen Weber el proceso es un hecho inseparable de la información, la mejora de las comunicaciones, la transformación de los espacios por las nuevas carreteras y ferrocarriles, la unificación económica del territorio, la alfabetización y la escolarización promovida por la extensión de la escuela pública unitaria y la socialización creada por el servicio militar obligatorio.

La nueva identidad nacional, la nueva cultura nacional, es asimilada cuando se encuentra al alcance de amplias capas de la población, es decir, cuando les había llegado gracias a la escuela, la prensa, el ejército y la política y, además, era percibida como una mejora, como una clara ventaja práctica. La adquisición era vista como un progreso, como una forma de ascenso social y político, como la incorporación a un colectivo que era considerado mejor. Para que la nueva identidad nacional se difundiera y fuera asimilada, había que construir un discurso histórico nacionalista, con una mitología, una retórica patriótica, unos episodios simbólicos, un himno, una bandera y la exaltación de la lengua única y de la cultura nacional. Y hacía falta que todo ello fuera aceptado gradualmente, que fuera considerado una cosa propia y mucho mejor que lo que había antes.

Para que triunfe la idea y la adhesión a la nueva nación, es necesario que se produzca la erosión, el descrédito y hasta la destrucción del viejo mundo y las viejas culturas, y que aparezca evidente la imagen y la convicción de que el nuevo estado liberal organiza y representa mejor que la antigua comunidad, y que la nueva identidad nacional que acompaña y justifica este estado también es superior a la antigua.

¿Y a través de qué elementos se realiza este proceso? Para la construcción nacional, para la creación de una conciencia colectiva y de homogeneización, los elementos que se suelen tener en consideración son la educación como servicio público, el servicio militar, los símbolos nacionales (la bandera, el himno nacional, la fiesta nacional, los monumentos), a los que, en el caso de España, podríamos añadir la monarquía y la Iglesia católica.

Para la construcción nacional el servicio público más importante es el de la educación. Y la escuela pública española tuvo un papel casi nulo como instrumento de culturización y de nacionalización. En 1857 las Cortes aprobaron una Ley General de Instrucción Pública a propuesta del moderado y neocatólico ministro de Fomento Claudio Moyano. La enseñanza pública quedaba

unificada, bajo el control compartido de Iglesia y Estado. Parecía que ahora ya se podía hablar de un plan de “nacionalización de las masas”, dado que la reglamentación posterior de la ley de 1857 establecía un sistema de educación nacional completo y unitario, con un periodo de escolaridad obligatoria común a todos los españoles. Se publicaron las primeras *Historias de España* de factura moderna y textos pedagógicos nacionalizadores como los de Fernando de Castro. Su aplicación fue, aun así, muy insatisfactoria (al no tener recursos con los que financiar la ley Moyano, decretó que serían los municipios los que deberían construir y mantener las escuelas de enseñanza primaria, precisamente en un momento en el que se los privaba de sus rentas, con la desamortización de los bienes propios de 1855, y encargó a las diputaciones provinciales los institutos de enseñanza media).

El Gobierno central, por lo tanto, se desentendió de los compromisos de suministrar determinados servicios públicos, sabiendo que serían desatendidos por unas corporaciones locales que no tenían recursos. En 1898, la mitad de las escuelas previstas por la ley Moyano todavía no existían, no estaba escolarizada el 60% de la población infantil, un 64% de los españoles eran analfabetos y la mayoría de quienes sabían leer y escribir habían estudiado en instituciones privadas católicas. Y hay que tener presente que la Iglesia católica no era solo antiliberal, sino también antiestatal, y que al disputar al Estado las competencias educativas, se volvía antinacional, un obstáculo claro a la nacionalización.

La escuela pública se mantenía cerrada en sí misma, difundía contenidos reaccionarios, tradicionalistas y escasamente científicos, por lo que estaba totalmente desprestigiada por su limitada calidad. Aquella escuela era incapaz de difundir un discurso patriótico que sirviera como factor de integración y de modernización social y, por lo tanto, de nacionalización.

El Estado español del siglo XIX no hizo ningún esfuerzo por crear escuelas públicas donde, como dice Pierre Vilar, debían “fabricarse españoles”. Dominaban los colegios religiosos y en ellos se “fabricaban” católicos. Además, por el carácter reaccionario y el desprestigio social de la escuela pública española (el reglamento de escuelas de primaria de Calomarde, de 1824, mantenía todavía la exigencia de que para optar a ser maestro de primaria había que presentar un certificado de pureza de sangre), a finales de siglo una buena parte de la enseñanza fue asumida por iniciativas privadas populares, como ateneos o escuelas laicas, vinculadas al mundo ideológico y cultural republicano, socialista o anarquizante, que transmitían unos valores opuestos al sistema establecido.

El servicio militar es una segunda vía capital para la integración de la población rural en la nueva identidad nacional. Y el ejército español tampoco sirvió como canal de integración social y de nacionalización de los españoles. En el decurso del siglo XIX, el ejército se creó la imagen de institución clasista y aislada, marcada por un estricto espíritu de casta, cada vez más aristocratizante y conservador. Sus frecuentes intervenciones como fuerza represiva en conflictos políticos y sociales le fue creando la fama de ser una institución

dedicada preferentemente al control del orden interior. Hay que añadir el conocido rechazo popular del servicio militar obligatorio existente en la España del siglo XIX, las quintas; un servicio militar del que los ricos se libraban no podía considerarse patriótico: ¿cómo predicar el sacrificio por la patria si no todo el mundo se formaba como soldado? Se dice que el servicio militar obligatorio tiene efectos nacionalizadores por el hecho de romper el aislamiento en el que vivía mucha gente y de convivir con otras personas de otras regiones y practicar un idioma común, y de recibir un baño de retórica sobre el bien a la patria. El ejército nunca desempeñó en España el papel unificador que tuvo en otros estados europeos, en los que el servicio militar era obligatorio para todos los ciudadanos. Y todo ello fue especialmente importante en un país como España, que en el decurso de sesenta y cinco años, entre 1833 y 1898, pasó, como mínimo, por tres guerras civiles y cuatro coloniales.

Para la extensión de los sentimientos nacionalistas son necesarias la adopción y difusión de un conjunto de símbolos nacionales. Eric Hobsbawm habla de “invención de la tradición” para referirse al proceso de creación, por parte de los estados europeos del siglo XIX, de banderas, himnos, ceremonias conmemorativas, fiestas, monumentos, nombres de calles y otros símbolos y rituales que se pretendían expresión de un ente colectivo de inmemorial antigüedad.

“Bandera nacional” fue la expresión que figura en el decreto de Carlos III, por el que dispuso la utilización, por parte de la marina de guerra, de una enseña rectangular con tres franjas horizontales, rojas en los extremos y amarilla de doble anchura en el centro. El Rey, en este decreto, se refería a “mi” armada, posesivo muy revelador de la mentalidad oficial que sacaba valor al adjetivo *nacional* de la enseña. Una bandera es la primera cosa que diseña quien concibe un proyecto nacional. En aquel complejo conjunto de reinos que dominaron los Habsburgo y los primeros Borbones nunca hubo una bandera común, y menos todavía nacional. Las tropas de Carlos V o Felipe II usaban varias enseñas nobiliarias o locales. Carlos III estableció, en 1785, la bandera roja y amarilla para la marina de guerra. Carlos IV, en 1793, extendió su uso en las plazas marítimas. Durante la guerra napoleónica proliferaron varios estandartes y banderas, pero la bicolor de Carlos III fue imponiéndose, precisamente porque Cádiz, como plaza marítima, se convirtió en un símbolo de la resistencia contra los franceses, y de aquí pasó a ser la enseña liberal, adoptada por la Milicia Nacional (por eso Fernando VII no la difundió, a pesar de aceptar su uso marítimo). Durante la primera guerra carlista fue la enarbolada por el ejército cristino, y en 1843 una ley la extendió a todo el ejército de tierra. No era, pues, una bandera nacional –como algunos quieren ver– porque su valor era solo militar (a nadie se le ocurrió ponerla en los ministerios o edificios públicos civiles). Deberemos esperar al golpe de Estado de 1868 para encontrar un decreto que la denomine “bandera nacional” (estaban en contra los carlistas, fieles a la blanca con la cruz de Borgoña, los republicanos, con una franja morada, y la Academia de la Historia, que desmentía la antigüedad y el carácter nacional de este símbolo). La República de 1873 instauró la tricolor y la Restauración reimplantó la roja y amarilla, considerada liberal y monárquica

a la vez; pero hasta 1908 no ondeó, oficialmente, en todos los edificios públicos, y hasta 1927 no se ordenó que la llevaran todos los buques mercantes. La Segunda República volvió a poner una franja morada, y el franquismo volvió a la bicolor. A partir de 1977 –Santiago Carrillo y la plana mayor del PCE aparecieron envueltos por la bandera bicolor a raíz de la legalización del Partido Comunista– se ha ido aceptando como bandera común de los “españoles”.

Durante el reinado de Carlos III se escribió la Marcha de Granaderos, futura Marcha Real; durante el siglo XIX era interpretada en las grandes ocasiones, es decir, en presencia real. En los momentos liberales y durante las dos repúblicas, se interpretaba, y se declaró oficial, el Himno de Riego. En momentos de movilización, como la Guerra de Cuba, las tropas embarcaban al sonido de la marcha de la zarzuela *Cádiz*, y las multitudes populares cantaban *La Marsellesa*, composición francesa para expresar la adhesión a la causa española. En 1908 la Marcha Real obtuvo el rango de himno nacional, pero a comienzos de 1931, a finales de la monarquía de Alfonso XIII, el “músico mayor del Real Cuerpo de Guardias Alabarderos”, Bartolomé Pérez Casas, hizo una adaptación y la grabó, como creación propia, en la Sociedad General de Autores (sus herederos han seguido cobrando derechos de autor hasta ahora). José María Pemán le puso letra, que logró una cierta difusión bajo el franquismo (“Viva España / alzad los brazos, hijos / del pueblo español, / que vuelve a resurgir...”). Con la implantación de la democracia, se optó por dejar el himno sin texto, renunciando, así, a uno de los más eficaces mecanismos de interiorización de la identidad patria, como es un canto colectivo de integración (¿quién no recuerda a los americanos cantando el himno después del 11 de septiembre del 2001?).

Un tercer símbolo de la nación que también faltó en la España del siglo XIX fue una fiesta nacional. El Dos de Mayo fue la primera opción que se planteó, considerando su versatilidad política, es decir, su aceptación por todas las fracciones del abanico ideológico, desde los absolutistas a los republicanos, pasando por los liberales. Las Cortes de Cádiz lo habían decretado en plena guerra napoleónica; pero el régimen de Fernando VII no lo vio con buenos ojos y pasó al olvido. Nunca llegó a ser una fiesta nacional. A mediados de siglo XIX, el Dos de Mayo se había convertido en una fiesta madrileña. Por su centenario, el ejército se había apropiado de la festividad y lo había convertido en un homenaje a Daoiz y Velarde, una manera de autoglorificar el comportamiento de las fuerzas armadas frente a la invasión francesa (en una clara manipulación de la historia, una vez más, dado que estos dos capitanes habían sido la excepción). Habrá que esperar al Gobierno de Maura, en la segunda década del siglo XIX, para encontrar instituida una fiesta nacional: el 12 de octubre, fecha de la llegada de Colón a la isla de Guananí. Podía parecer que triunfaba un nacionalismo laico e imperialista; pero no, ya que este día se celebraba la fiesta del Pilar, el recuerdo de la aparición de la Virgen al evangelizador de España. Por lo tanto, se mantenía la ambigüedad: se ensalzaba la potencia del Estado y de la nación, pero también la del cristianismo. ¿No es, como mínimo curioso, que las corridas de toros se denominen “fiesta nacional”?

Tampoco el Estado potenció la construcción de monumentos a los héroes y a las glorias nacionales. Al morir Fernando VII no había en Madrid ningún monumento patriótico. Los reyes habían vivido en Aranjuez o La Granja, más que en Madrid. Al empezar el siglo XVIII solo había en Madrid dos monumentos de significado político: las estatuas ecuestres de Felipe III y Felipe IV, regalos de los Médicis, que exaltaban el poder real, no las glorias nacionales. Carlos III embelleció la ciudad con la monumental Iglesia de San Francisco el Grande, la puerta de Alcalá y el Paseo del Prado, coronado, en los extremos, por las esculturas de Cibeles y Neptuno. Pero estos monumentos no decoraban Madrid como capital del Estado, sino como corte o residencia real. Fernando VII añadió la puerta de Toledo y convirtió el edificio de Villanueva, pensado como museo de ciencias naturales, en una pinacoteca con las colecciones de pinturas reales.

Los liberales, a los que correspondía establecer un nuevo orden simbólico en los centros urbanos de la nación, consideraron prioritario construir un monumento a los muertos ante los franceses en mayo de 1808. El proyecto fue bloqueado y no fue inaugurado hasta 1840; nunca representó gran cosa. Hacia 1850 se inauguraba, en la carrera de San Jerónimo, la nueva sede de las Cortes españolas, en un lugar céntrico, pero en un lateral y sin perspectiva. En 1866 se añadieron dos leones de bronce, fundidos con el metal de los cañones capturados al enemigo (es un típico acto de humillación del enemigo, al convertir sus armas en estatua duradera en honor a las glorias ajenas). Pero el enemigo, en aquella ocasión –el único derrotado a lo largo de todo el siglo XIX– eran las tropas marroquíes, que ni siquiera formaban un ejército regular, en un conflicto al que, exageradamente, se ha dado el nombre de Guerra de África.

La fiebre monumentalista aumentó a finales del siglo XIX. En Madrid se erigieron estatuas de reyes y caudillos militares (Isabel la Católica, Espartero, etc.) o de descubridores y artistas (Colón, Murillo, Goya o Velázquez). El monumento patrio de más ambición y significado fue el Panteón de Hombres Ilustres, aprobado en 1869 por las Cortes constituyentes de la Gloriosa, y que quería imitar el Panteón francés, la Santa Croce florentina o el Westminster inglés. La gran avenida que debía abrir en canal el casco antiguo y que desembocaría en las Cortes ni siquiera se inició. En la Restauración se pensó en un panteón, anexo a una gran basílica que se erigiría cerca de Atocha; se hizo el anexo, y la basílica se acabó después de la Guerra Civil. Hoy es uno de los rincones más olvidados de Madrid.

Otro factor que dificultó la nacionalización de los españoles fue la escasa capacidad de consenso político creada por la propia monarquía liberal. La reina Isabel II (1833-1868), al no actuar de árbitro entre las diferentes facciones políticas liberales, impidió que la Corona fuera vista y aceptada como la encarnación de la nueva nación: su actitud partidista y sectaria, sus vinculaciones a camarillas reaccionarias y su vida privada, llena de escándalos, impidieron que la monarquía fuera un elemento de integración nacional; por el contrario, fue vista como un simple instrumento de grupos de intereses políticos, eco-

nómicos y religiosos ultraconservadores. Y este desprestigio político dificultó la identificación de la Corona con “la nación” en un momento trascendental para la consolidación del régimen liberal español, lo que, en cambio, sí que pasaba en otros países de Europa occidental (como Gran Bretaña, Bélgica, Suecia, Holanda, Dinamarca e incluso Italia o Alemania).

Probablemente, la débil identificación de la Iglesia con el régimen liberal durante buena parte del siglo XIX, las continuas condenas que dirigía a los políticos y el hecho de que cuestionara la legitimidad del sistema dificultaron también la adhesión de un sector de los españoles a la “nación de los liberales”. La Iglesia española adoptó, generalmente, una posición antiliberal y durante muchos años insistió en defender los supuestos valores igualitarios y de armonía social del Antiguo Régimen. Para los eclesiásticos, la revolución liberal era la responsable de que la religión perdiera la posición central que siempre había tenido en la sociedad española. Y por ello el discurso tradicionalista de la Iglesia obstaculizaba el proceso de nacionalización, que pasaba por la identificación de los ciudadanos con el nuevo régimen. La reconciliación entre los moderados y la Iglesia –a raíz del concordato de 1851– posibilitó que el catolicismo apareciera como un hecho consustancial a la nación española de los conservadores, de las derechas. Así se consolidaba la confesionalidad católica del Estado y se reforzaba la identificación tradicional de España como la nación “católica” por excelencia.

Hacia los años veinte y treinta del siglo XX, podemos distinguir perfectamente cuatro grandes tendencias o corrientes dentro del nacionalismo español. El nacionalismo de carácter tradicionalista, conservador, ultracatólico y antide-mócrata, que era fervientemente monárquico y siempre desconfiado del sistema parlamentario liberal; podía aceptar determinadas formas diluidas de regionalismo administrativo o de foralismo tradicional. Es la corriente que surgió del mundo del carlismo, que Menéndez Pelayo y Vázquez Mella redefinieron a comienzos de siglo y que desembocó en Maeztu y en “Acción Española” en los años treinta. El nacionalismo unitarista, antiseparatista y agresivo, defensor de un estado fuerte y uniformizador. Es una corriente con claras connotaciones autoritarias, militaristas y expansionistas, y es hostil a los partidos políticos y al parlamentarismo liberal. Surge con el militarismo revanchista de comienzos de siglo y derivó en Ledesma Ramos, Primo de Rivera y el grupo Falange Española, ya derechizados. El nacionalismo de signo democrático y liberal, reformista, civilista y laico, vinculado al republicanismo. Buscó una solución pragmática a la cuestión de los nacionalismos periféricos movido por un claro oportunismo político –la “conllevancia”–, a pesar de que nunca estuvo convencido de la resolución satisfactoria “del problema”. Esta tercera corriente iba desde Ortega y Gasset hasta Azaña, y se identificó con los principios ideológicos de la Segunda República. El nacionalismo “jacobino” de la izquierda política obrera, que era profundamente estatista, dado que defendía

un estado fuerte e intervencionista que fuera el instrumento principal de la reforma de la sociedad, por lo que toda cesión de soberanía era considerada peligrosa. Era la corriente representada por el PSOE y el PCE.

En la actual etapa de crisis del estado-nación quizá deberíamos, entre todos, repensar España, dado que hemos recibido una idea de España que no nos deja pensarla de otro modo, tal como se ha puesto de manifiesto a lo largo de los años 2005 y 2006 en el clima de crispación anticatalana, o cuando alguien pretende vivir de una forma no castellana o pide un referéndum de autodeterminación. Y esto solo será posible si se abandona toda idea esencialista, permanente e inmutable de las naciones, las identidades y las culturas, si se recupera la idea del contrato social como fundamento del estado y si se empieza a aceptar, con normalidad, la idea de una España plurinacional con cuatro lenguas oficiales. Podría ser un punto de partida...

6. Subjetividades e identidades nacionales

“No solo tenemos el derecho sino el deber de defender nuestra personalidad nacional y también nuestro derecho a la diferencia”.

Jean Marie Le Pen, 19 de septiembre de 1982

Sea inventada o imaginada, creada por los nacionalismos o hija de una conciencia colectiva, la nación parece que no puede existir al margen de la voluntad de los grupos que la defienden. ¿Significa esto que la nación es reducible a un sentimiento? ¿Cuánta gente es necesaria, entonces, para constituirse en nación? ¿Y qué tienen en común los individuos que se declaran de una misma identidad nacional?

Parece que el mundo actual, tal como nos lo describen los medios de comunicación y como lo contextualizan los políticos, está inmerso en una profunda crisis de identidad: la crisis de Irán, los movimientos chechenos, las reivindicaciones curdas, el conflicto palestino, las declaraciones de Jacques Chirac ante las revueltas de los suburbios de las grandes ciudades francesas a principios de noviembre del 2005, declarando que “Francia tiene una crisis de identidad”, etc.

Identidad es una de las palabras que más fortuna ha hecho en los últimos decenios en el discurso de las ciencias sociales, en la retórica de políticos y periodistas y en las creencias de la gente. Todo el mundo la busca y cree encontrarla, piensa haberla perdido y poderla recuperar. Sobre todo, se cree en su existencia, una identidad propia frente a las ajenas. Derechos, reivindicaciones, agravios comparativos o legitimidad de aspiraciones se quieren fundamentar. Pero ¿qué significa identidad?

El problema filosófico de la identidad viene de lejos. Responder a las preguntas de quién somos y qué significa ser están entre las primeras que se formuló la filosofía occidental, como lo evidencia el “conócete a ti mismo” de Sócrates. Los primeros filósofos asumieron que “algo” había existido desde siempre, un único principio (*arché*) que es el origen de todos los cambios, algo de donde todo viene y adonde todo regresa. Y se preguntaron cómo podía ser que los peces vinieran del agua, o los árboles de la tierra. Observaron los cambios, pero ¿cómo se producen? Los filósofos de Mileto creían que solo existía un único principio que fuera el origen de todas las cosas. Pero ¿cómo podía ser que un principio, de repente, se convirtiera en algo diferente?

El pensamiento de la identidad propia en la tradición occidental –que se remonta a la filosofía de Parménides– excluye la posibilidad de la alteridad y la pluralidad. Platón/Parménides marcan el predominio de la identidad y el olvido de la diferencia en el ámbito del pensamiento.

Alteridad y pluralidad han sido, desde siempre, reducidas a identidad y unidad. Así ha sido formulado: lo que es verdadero, lo que es real, es uno e idéntico. Solo el ser puede ser pensado, dado que el no ser, como no es, no puede siquiera ser concebido (pensar = ser). Según Parménides solo el ser es, y es inmutable, eterno, pleno, uno, inmóvil y esférico. Este ser se caracteriza por su identidad única, singular, opuesta a la pluralidad. Y como es inmutable y eterno, constituye un paso previo para la distinción platónica entre dos mundos: el ser y el devenir, el ser y la apariencia. Por lo tanto, existe una única realidad de la que no es posible que haya surgido la pluralidad; esta, como el movimiento, es irracional, ininteligible y no tiene el rango de ser. De este modo, la primera reflexión sobre el ser acaba con el rechazo del devenir y del cambio.

En este contexto hay que situar la reflexión platónica sobre lo Uno y lo Múltiple, lo Mismo y lo Diferente, la Identidad y la Diferencia. Platón pensaba que todas las cosas cambian y no podemos conocer lo que está continuamente cambiando, ni lo que captamos con los sentidos, solo lo que podemos entender con la razón. Conocer es recordar las Ideas que ya están dentro de nosotros, es reconocer en cada objeto concreto el molde del que está hecho. Por lo tanto, Platón, buscando la racionalidad del discurso y tratando de alejarse tanto de la solución de Parménides como del relativismo de los sofistas, se encuentra aun así defendiendo la identidad de las formas y su inmutabilidad como fundamento de esta racionalidad. Para Platón lo que es verdaderamente, lo que es auténticamente real es uno y lo mismo: solo lo que es idéntico tiene una esencia y esta es la que caracteriza aquello que es verdaderamente. Ser catalán es, así, una afirmación parménida.

A pesar de esta proximidad con los planteamientos de Parménides, Platón no puede negar la evidencia: también ha de admitir algún tipo de entidad para lo que cambia, para lo que sucede, y defiende una cierta entidad –de segunda fila– para el mundo sensible, un tipo de no-ser relativo que es la alteridad. El mundo del devenir “es” de alguna manera, aunque solo sea a manera de imagen, de imitación, de copia, y precisamente por ello no constituye un objeto de verdadero conocimiento, sino de opinión. En el mundo sensible las cosas son tanto más cuanto más se asemejan, cuanto mejor imitan a estas otras entidades provistas de identidad que son las ideas. El ser de la copia radica en el parecido, en la imitación, en la mimesis. La reflexión platónica diferencia mundo sensible y mundo inteligible (copia y modelo). Dentro del mundo sensible apunta la diferencia entre la copia, muy fundamentada y basada en el parecido, y el simulacro, que no tiene aval y que se erige según una perversión (la filosofía de Platón –que a través de Agustín de Hipona, Tomás de Aquino y Descartes llega hasta la Ilustración– es una lucha por reconocer el modelo y someter el simulacro). Es decir, el mundo sensible tendría una doble referen-

cia: por un lado, la referencia al modelo –la identidad de la Idea– respecto a la que debe definirse por imitación; por otro, la referencia al simulacro –lo que es perverso, siniestro–, contra lo que hay que luchar. ¿No es este el fundamento de la idea de integración? Mi realidad es una e inmutable; la del otro es de un rango inferior y por eso debe tratar de asemejarse lo máximo posible a la identidad del país en el que reside. Si el inmigrante se asemeja culturalmente, lo podemos considerar una copia y, por lo tanto, con capacidad para “integrarse”; si no se asemeja, es un simulacro y, por lo tanto, incapaz de integrarse y, además, un peligro para el mundo del ser, es decir, el mío.

La división mundo sensible/mundo inteligible oculta la incapacidad de aceptar el presente y es un intento de huir de una realidad inaceptada (a menudo, la denominada identidad nacional puede responder a los mismos presupuestos). Hay que eliminar el modelo y reconocer los derechos de la copia y del simulacro. Hay que reivindicar el presente, este mundo, y por lo tanto, destituir el modelo. Cataluña es lo que es ahora, y no un paradigma situado en el mundo de las ideas.

También Deleuze intenta una inversión del platonismo mostrando la fuerza de los simulacros, afirmando sus derechos entre los iconos y las copias. El simulacro no es una copia degradada, sino que oculta una potencia positiva que niega original, copia, modelo y reproducción. Supone que no hay un punto de vista privilegiado ni objeto común a todos los puntos de vista. Se trata de afirmar los derechos del simulacro, de reconocer la ausencia de un punto de vista privilegiado y de pensar la identidad bajo la forma de algo a lo que se llega (es la tesis de Paul Ricoeur, que diferencia identidad *idem* –lo mismo– de identidad *ipse* –sí mismo–). Es necesaria la alteridad en la construcción de la propia identidad. El rasgo general de la vida humana es su carácter dialógico, la identidad humana es algo que se construye en diálogo e incluso en lucha con las identidades de otros. Ser catalán es un constante proceso de construcción en interacción con otros procesos.

Vivimos en un mundo plural, hecho de mestizajes y mezclas, de diferentes tradiciones culturales, de intercambios y de préstamos. Y no solo esto: cada uno de nosotros también es plural: todo el mundo es mestizo y bastardo. Pero lo seguimos pensando, y nos seguimos pensando, como únicos e idénticos, sin asumir como valores positivos la diferencia, la alteridad, la pluralidad y el mestizaje. Somos fruto de una concepción, exclusivista y simplista, que reduce toda identidad a una sola pertenencia. Parece que no sean pensables la alteridad, la diferencia y la multiplicidad desde los esquemas canónicos del pensamiento occidental.

Según el pensamiento occidental y según nuestra tradición cultural, se puede ser monoteísta o ateo, pero difícilmente politeísta. La herencia judeocristiana, muy apegada a la ontología griega, ha hecho imposible que haya más de un dios y más de un ser, y ha hecho pensable la pluralidad reduciéndola a unidad (podemos pensar el misterio de la Santísima Trinidad como un ejemplo más de

este predominio de la unidad sobre la diversidad. A pesar de ser tres, prevalece el Uno. Es la negación, en clave teológica, de la diversidad). Se ha caracterizado la divinidad (o el ser, o la sustancia, o el yo) de tal manera que esta debe ser única; por lo tanto, tampoco pueden existir varias sustancias, ni seres, ni yos en pie de igualdad. Por ello, la pluralidad y la diversidad se deben mostrar como realidades de segundo orden, de rango inferior. Es lo que sucede en la dialéctica hegeliana: la realidad se construye con una mezcla de dos conceptos antitéticos, el pensamiento enlaza un concepto con su contrario, y de este modo todos los conceptos se agrupan en parejas, de manera que el primero suele ser el positivo y absorbe al segundo: espíritu-materia, sustancia-accidente, ser-devenir, uno-múltiple, eterno-mutable, idéntico-diferente, etc. La primera parte de cada pareja son atributos de Dios, la segunda, de lo que es finito. La realidad (cambiante, inestable, híbrida) es, por lo tanto, impensable (¿cómo se puede conocer lo que cambia constantemente?); es, pues, un no-ser. No es posible el politeísmo una vez caracterizados Dios y el Ser: solo el espíritu es ser, es vida, es verdad, es todo; el resto está en un segundo término, es inferior.

Todo ello parece mostrar que la construcción de la identidad es una operación de exclusión, de separación del otro. Es decir, uno solo se afirma a sí mismo por oposición a, y en contra de, el otro; por lo tanto, el otro es el diferente, el inferior, una amenaza para el yo (puede poner en peligro mi identidad). En la dialéctica yo-otro, el otro es impensable por él mismo. Por ello se debe integrar, debe dejar de ser lo que es, y hacerse idéntico a mí, y así dejará de ser una amenaza.

La historia ha dado numerosos ejemplos de esta idea: occidentales cristianos, europeos, españoles, blancos, judíos, musulmanes serbios o tutsis se han definido haciendo hincapié en una de sus pertenencias, que era considerada no solo más importante y superior a las otras, sino a la identidad total. Y a menudo esta identidad proclamada se ha construido y copiado –en negativo– de la del adversario.

Para definir una identidad parece que se necesiten unos criterios sobre qué es lo que hace a los miembros del grupo diferentes de los que no lo son. El racismo biológico fue –y es– uno de estos criterios administrativos; por ejemplo, ¿quién es judío? Las leyes de Nuremberg establecieron un criterio (tener un abuelo judío); el Estado de Israel otro (ser hijo de madre judía). No hay una línea clara que separe objetivamente a los judíos de los no judíos. El idioma es otro criterio, aunque también arbitrario (¿cómo negar el estatuto de catalán a quien habla castellano? ¿El hijo de un padre catalán y madre castellana, que se dirige a ellos en sus respectivos idiomas, es catalán?). La elección consciente o arbitraria constituye un tercer criterio, pero ¿cómo puede el hijo de un matrimonio serbocroata decidir a cuál de los dos grupos étnicos pertenece?

El discurso sobre la identidad parte de un hecho que se considera inherente a la naturaleza humana: toda sociedad busca mantener su cohesión en el espacio y en el tiempo mediante la diferenciación de sus miembros respecto a los

foráneos. ¿Por qué? Se suele argumentar que este proceso de diferenciación y de exclusión de lo que es exterior se produce porque toda sociedad necesita crear su propio mundo de sentido –sus propias significaciones sociales imaginarias– para mantenerse unida como sociedad.

Parece ser que todas las sociedades conocidas se han instituido mediante una “clausura de sentido”, entendiéndola como la necesidad que tendría toda sociedad de clausurarse ante el mundo exterior que la rodea. Esta “clausura de sentido” puede dar lugar a sociedades más cerradas o más abiertas (mundos cerrados son, por ejemplo, las sociedades tradicionales, o son más cerrados los pueblos pequeños que las grandes ciudades).

En la “clausura de sentido” los territorios, las fronteras, los foráneos, adquieren importancia en función de los sentidos específicos que los miembros y las instituciones de una sociedad específica les atribuyen. Un extranjero es extranjero porque sus significaciones son extranjeras, es decir, extrañas (las significaciones se producen a lo largo del proceso de socialización del individuo, durante la constitución de su psiquismo). La “clausura de sentido” evidencia que la pertenencia a un grupo humano viene determinada por el proceso de autoconstitución de la propia sociedad y por las significaciones sociales que las instituciones se dan de sí mismas y, por lo tanto, de los otros.

Los polos de identificación del individuo corresponden al mundo instituido de las significaciones sociales, entre las que tienen un lugar central las significaciones que se refieren a las diferentes entidades colectivas –familia, parientes, grupo de edad, clase social, nación, etnia– de las que el individuo es miembro. Cuanto más cerrada es una sociedad, más fuerte es la identificación de sus miembros con ella.

En este mundo de significados instituidos estaría la raíz del miedo, el rechazo y el odio hacia el otro. La búsqueda de certezas origina a menudo procesos de identificación con las creencias de unos determinados colectivos, hecho que puede dar lugar a comportamientos beligerantes con los que no comparten estas creencias o forman parte de otro grupo.

Por lo tanto, ¿qué habría en el origen de los comportamientos de rechazo al otro? Básicamente, según Castoriadis, los modos como se desarrollan los procesos de socialización-identificación del individuo tienen o una raíz psíquica (un rechazo de la psique del individuo a aceptar lo que le es extraño) o una raíz social (la necesidad de las significaciones imaginarias existentes en una sociedad de cerrarse ante las significaciones existentes en el mundo exterior). El racismo vendría, pues, de la incapacidad del individuo de construirse sin excluir al otro, así como de la incapacidad de excluir al otro sin menospreciarlo.

Pero ¿por qué los seres humanos no podemos considerar a los otros como lo que son, simple alteridad?, es decir, ¿por qué el rechazo hacia el extraño, foráneo, es a menudo un acto de discriminación, desprecio o incluso exterminio?

Una posible explicación sería la disolución en las sociedades actuales de los grupos colectivos –familia, clases sociales– que hacían de intermediarios en las relaciones entre los individuos; otra, que la pérdida de referentes sociales habría provocado que el individuo se identificara con otras entidades, como la religión, la nación, la raza y, en consecuencia, se exacerbaran las diferencias ante los que no formaban parte de estas entidades.

La sociedad se suele autodefinir de forma negativa, es decir, diferenciándose de las otras sociedades (es lo que nos muestra la deconstrucción de muchos términos: cultura occidental quiere decir, sobre todo, que hay gente que no pertenece a esta, que pertenecen a la oriental). Se es miembro de un grupo por exclusión o diferenciación de los que son concebidos como ajenos al grupo. En este sentido, decimos que todo grupo, toda comunidad, suele tener un “exterior constitutivo” (Derrida) que interviene en el proceso de creación de la identidad del grupo y es, precisamente, la que hace posible al grupo: un grupo, una identidad, vendría definido por su frontera y lo que hay más allá de esta. Desde esta perspectiva, los inmigrantes extracomunitarios ejercerían el papel de “exterior constitutivo” en el proceso de construcción de la identidad europea.

Y esta identidad de grupo es la que usan algunos defensores de la identidad nacional, que argumentan que las sociedades no son conglomerados de átomos de libertad formal y vacía, guiándose únicamente por una abstracta razón universal, sino que la identidad requiere arraigo o pertenencia a alguna comunidad desde la que los individuos puedan crear su identidad y llegar a ser sujetos morales.

Según la visión conservadora de Isaiah Berlin, mientras que el nacionalismo agresivo y excluyente –por ejemplo, el nacionalsocialismo alemán– sería una mezcla peligrosa de sentimiento e ideología, la simple conciencia nacional, es decir, el sentimiento de pertenencia a una nación no solo sería algo beneficioso, sino necesario, dado que es parte de lo que da identidad a los individuos. He aquí por qué, según él, la negación de las identidades o de la conciencia nacional sería psicológica y socialmente dolorosa, además de imposible: los seres humanos necesitan sentirse ellos mismos. Pero no se trataría solo de una necesidad psicológica, sino también epistemológica: la necesidad de poseer un sistema de significaciones que permita entender e interpretar el mundo, dado que ser miembro de una comunidad es algo constitutivo de la manera en la que los humanos se definen y se conocen a sí mismos. Y a tal efecto, tan necesario como la libertad es el reconocimiento o, si se quiere, poder lograr un estatus de dignidad porque, como afirma Berlin, a menudo la ausencia de libertad no es sino falta de reconocimiento de la propia identidad, o de la nación entendida como fuente autónoma de actividad humana y con capacidad de autogobierno.

Una concepción no tan esencialista defendería que, a partir de las herencias identitarias que hemos recibido, podemos construir nuestra identidad personal y la identidad nacional de la nación a la que pertenecemos o queremos pertenecer o bien modificando elementos de lo que nos han dicho que somos, o bien revocando la identidad que nos quieren otorgar. De hecho, la identidad nacional es solo un ingrediente más de la identidad personal. Y las identidades personales, como también las nacionales, son procesos abiertos: son identidades provisionales, revisables, efímeras, inconclusas. En definitiva, la existencia de la identidad nacional es compatible con el hecho de que cada uno pueda crear su propia identidad.

Otros, aun así, hacen hincapié no en la pertenencia a una nación, sino en la identidad como fenómeno que surge de la dialéctica entre el individuo y la sociedad. La identidad es un elemento clave de la realidad subjetiva y como toda realidad subjetiva está en relación dialéctica con la sociedad; se forma a partir de unos procesos sociales y una vez ha cristalizado son relaciones que la preservan, la modifican o la transforman. Los procesos sociales que intervienen en la formación de la identidad, y en su preservación, vienen determinados por la estructura social. Y viceversa: las identidades creadas por la interrelación entre organismo, conciencia individual y estructura social repercuten sobre la estructura social, preservándola, modificándola e incluso transformándola.

Las sociedades tienen una historia en cuyo transcurso surgen unas identidades concretas; pero a la vez, esta historia son los hombres y mujeres, con unas identidades concretas, que la hacen; si se tiene en cuenta esta dialéctica, se puede lograr no caer ni en la noción engañosa de las identidades colectivas, ni en la de la singularidad y unicidad absolutas de cada existencia individual. Unas estructuras sociales históricas concretas generan unos determinados tipos de identidad, que se pueden detectar en los casos individuales (en este sentido, se puede afirmar que un yanqui no tiene la misma identidad que un catalán, o que la identidad de un habitante de la gran ciudad es diferente a la de un habitante de un pueblecito de alta montaña, como son diferentes la de un ejecutivo y un vagabundo). Los tipos de identidad son observables y verificables desde la experiencia preteórica y precientífica.

Los tipos de identidad son puros productos sociales: es decir, elementos de la realidad social objetiva relativamente estables (pero con un grado de estabilidad determinado también socialmente). La identidad no es inteligible, sino que está **dentro** de un mundo social. Por lo tanto, toda teoría sobre la identidad debe estar hecha desde el marco de estas interpretaciones teóricas globales.

Buscar la identidad es procurarse identificaciones. Identificarse es apropiarse, internalizar objetos simbólicos externos y extraños a nuestra conciencia en un principio, pero que, inmediatamente, hacemos nuestros para establecerlos como parámetros de desconfianza y rechazo. Entendemos la cultura ajena solo resemantizando con las propias claves. “No vemos que no vemos”. A veces la apropiación que hacemos de lo que es radicalmente opuesto es más sencillo

que asumir lo que es cercano (los “paganos” abrazan antes el catolicismo que un cristiano protestante, o expresamos más desprecio racista hacia la etnia gitana española que hacia los zulús, lejanos y poco problemáticos). Somos capaces de manifestar una conversión total de nuestros elementos identitarios y afectivos por sus antónimos (pasarse de un partido trotskista al Partido Popular).

Es posible que no se pueda vivir sin una identidad, pero esta identidad es una construcción inacabada que no nos pertenece: seguramente, si explicitáramos los componentes de esta identidad que creemos que tenemos o somos, no nos identificaríamos o reconoceríamos (del mismo modo que uno no se suele reconocer la voz cuando la escucha grabada en una cinta de casete o DVD). Lo que se entiende por “identificarse” con alguna colectividad es el hecho de dar prioridad a una identificación determinada sobre todas las otras, dado que en la práctica todos nosotros somos seres multidimensionales. No hay límite para el número de formas en las que yo podría describirme a mí mismo –todas ellas simultáneamente ciertas. Puedo describirme de cien formas diferentes y según sea mi propósito elegiré remarcar una identificación sobre las otras. Solo se espera de mí que elija entre estas identificaciones cuando alguna situación o autoridad externa me fuerce a elegir una identidad, bien porque se considera que dos o más de estas son incompatibles, bien porque a una identidad se le dé más importancia que a las otras.

Tratemos de deconstruir algunas ideas sobre la identidad a partir de una consideración sobre algunos colectivos. ¿Qué sucede cuando un individuo se identifica con múltiples categorías de diferencia? ¿La lesbiana negra es antes negra, lesbiana o mujer? ¿O es vista como una lesbiana negra que primero es lesbiana, después mujer y por último negra? ¿Un ama de casa blanca es blanca, ama de casa y mujer, en este orden? ¿El afrocatalán musulmán gay es primero negro, después musulmán, más tarde gay y por último catalán? ¿O es visto como un gay, después negro, en tercer lugar catalán y por último musulmán?

Pensemos en el caso de las mujeres negras. La ilusión de una identidad común entre las mujeres ha llevado a una política de representación que reproduce el sistema de exclusión y privilegio entre las propias mujeres. Las mujeres, doblemente subordinadas, como mujeres y como negras, han tenido que priorizar una de sus opresiones, como lo demuestra el caso del juicio contra Orenthal James Simpson, acusado del asesinato de su exmujer y de un amigo en 1994. Las mujeres negras norteamericanas se encontraron en la disyuntiva de optar por admitir que Simpson era un homicida y agresor de las mujeres, es decir, denunciar la doble moral patriarcal, o por denunciar la doble moral de la justicia blanca y defenderlo. Como sabemos, las mujeres afroamericanas decidieron que su primera lealtad era con su comunidad negra y se hicieron así cómplices del sistema común de subordinación de las mujeres, presente tanto en la sociedad blanca como en la afroamericana.

Dentro del feminismo, las negras han tenido que subordinarse a la primacía de origen blanco, productora de teorías y de los discursos interpretativos de las mujeres. Cuando se ha querido dar un giro a esta situación, lo que ha sucedido es que se ha caído en la trampa de la jerarquización de las opresiones, o peor todavía, en la política de la representación basada en la identidad, en la que se asume el compromiso de dejar hablar al diferente, entendiendo que la diferencia es excepción, que debe representarse a sí misma. Desde este punto de vista, la mujer negra siempre representará a la mujer negra, la indígena a la indígena, la lesbiana a las lesbianas. No se concibe que estas, al igual que las blancas o las heterosexuales, puedan representar una posición política que no tenga necesariamente que ver con el hecho de ser ellas. En este sentido, se parte de que existen unas identidades centrales, universales, y que hay derivados de identidades.

Podemos fácilmente trasladar este ejemplo y esta realidad del movimiento de mujeres negras al interior de cualquier país. ¿Cuándo dejaremos de pensar que en Cataluña existe un grupo de población que es más catalán que otro? ¿Cuándo escucharemos a los afro catalanes, a los magrebicatalanes, a los latinos catalanes, etc., como catalanes y los valoraremos por su discurso y por lo que hacen y no por ser minorías étnicas o lingüísticas? ¿No se ha dicho siempre que Cataluña es una tierra de marca, de paso y, por lo tanto, el hecho de ser catalán está indisolublemente unido al mestizaje?

¿Para qué nos sirven las identidades y hasta dónde nos sirven? ¿Cómo nos asumimos, como nos vemos? Preguntémonos cuántos hombres y mujeres no encajan en el término *hombre* o *mujer*. ¿Cuántos catalanes no encajan en el término *catalán* o cuántos españoles en el *español*? ¿Cuántos dominicanos de piel oscura o determinados rasgos faciales que se suelen asignar a la categoría de negro no se definen como tales? ¿Cuántos jóvenes magrebíes se sienten antes jóvenes que provenientes de una determinada parte del mundo y practicantes de una determinada religión?

¿Por qué nos interesa, pues, la identidad? Entre otros motivos, porque ha desempeñado un papel fundamental en la formación de los movimientos sociales contemporáneos, por ejemplo, en los movimientos feministas y en el movimiento de lucha contra el racismo. Para poder existir, estos movimientos han tenido que partir de una recuperación positiva de la diferencia que desde el punto de vista social se les ha atribuido o asignado (identidad asignada) y por la que han sido objeto de exclusión. Era la manera de deconstruir las imágenes negativas con las que se había cargado su diferencia. Esta fue también la manera de encontrarse con otras, construir un “nosotros”, identificarse como pertenecientes a un grupo con el que se comparte la opresión y la exclusión.

Pero el tema de la identidad es más complejo. La identidad es un sistema de regulación y control de las subjetividades para que los individuos respondan a los patrones de poder preestablecidos. Cuando afirmo que soy hombre, catalán y blanco, o las tres cosas, ¿a qué sistema de representación de mí mismo estoy

apelando? ¿Qué mecanismos de inteligibilidad estoy poniendo en marcha?
¿Qué significado tiene para los que me leen el ser hombre, catalán y blanco?
¿Existe un único significado de catalán? ¿O de blanco? ¿O de hombre?

Desde la teoría metafísica no cabe la posibilidad de un sujeto sin identidad. En realidad, el sujeto es identidad, dentro de una lógica binaria de oposición donde yo soy en la medida justa en que no soy el otro. Extrapolando, podemos decir que uno es blanco en la medida en que no es negro, uno es catalanista en la medida en que no es españolista (y viceversa), como nos quiere hacer ver una determinada política o concepción beneficiaria y legitimadora del concepto binario y excluyente de identidad.

¿Quién define lo que soy o lo que somos? Si como dice Foucault parece claro que los sistemas de poder producen los tipos de sujetos que necesitan para su permanencia, se deduce que estos sistemas de poder producirán y definirán las identidades necesarias para el control de los sujetos. Ante cualquier idea, principio, filosofía o cosmovisión, debemos preguntarnos siempre a quién beneficia, a favor de quién y de qué está, y a quiénes perjudica y cómo. Quién soy, por lo tanto, dependerá en gran medida de lo que se ha determinado que sea, o se ha presupuesto que sea, mediante la socialización. Pero este proceso de ajuste a unos parámetros fijos de modalidades de existencia no es lineal e inexorable porque el sujeto es una construcción, nunca una naturaleza, y se encuentra permanentemente en actuación, no es pasivo, y porque este sujeto debe actuar ante una realidad compleja, cambiante y heterogénea, donde las exigencias de fidelidad y adhesión a identidades son tan múltiples como las regulaciones múltiples de subordinación. La identidad, pues, no es natural ni estable.

¿Cómo se construye la identidad? A partir del poder, de la dominación. Las subordinaciones han producido sistemas de diferencia artificial, estática, estable, predeterminada, que han llevado a la construcción de estereotipos de identidad, que se asignan a los individuos según determinadas características regularmente físicas que comparte con un grupo determinado. Así, si eres de un sexo determinado se presupone que deberás tener un género determinado; si eres de un determinado color de piel y tienes unas determinadas facciones, es decir, si se te asigna una raza, se presupone que deberás tener una forma particular de comportarte, de mirar el mundo, de relacionarte, de espiritualidad. El problema no es solo que esto sea cierto o no, también lo es el hecho de comprender que si existen estos elementos comunes es porque existe una historia común de opresión, más que una naturaleza común. ¿Qué es ser mujer más que lo que se nos han dicho que son, lo que se les ha impuesto? ¿Qué tienen las mujeres y las negras en común más que lo que sirvió para su opresión? Hay que empezar a reconocer las múltiples opresiones que viven las poblaciones (económicas, empresariales, sociales, de vivienda, de marginación

social, políticas, racistas, etc.). De este modo nos resultará más fácil entender a qué múltiples identidades está sujeta esta población. Y esto al margen de la nación a la que pertenezcan.

El sistema de construcción binario de identidades ha operado en detrimento de la posibilidad de opción de las personas, en detrimento de la necesidad de búsqueda y construcción de subjetividades diferentes, múltiples. Ha coartado la expresión y la diversidad, dado que solo son aceptadas y permitidas determinadas identidades prefijadas por el sistema. Las diferencias luchan para emerger de un sistema que ni las acepta ni reconoce su existencia. Recordemos las dos acepciones de la palabra *sujeto*: sujeto a las restricciones sociales y sujeto en el sentido activo de creador y usuario de la cultura, empeñado en la autodefinición y la autodeterminación. La identidad nunca es el fin sino el principio de la autoconsciencia. Seguir hablando de identidades prefijadas, estereotipadas, cerradas, no es más que contribuir a la perpetuación de la lógica de opresión.

Para los grupos subordinados y excluidos la identidad no es nunca tanto una identidad autodefinida como la idea que tiene el poder de lo que son. Los negros no son tanto negros como lo que los blancos han dicho que eran. Se sustituye el diálogo con el otro por un discurso sobre el otro; en lugar de escuchar y compartir lo que dice y cómo actúa una mujer, los hombres han querido decir lo que es una mujer, asignándole una definición y un lugar. ¿No sucede lo mismo con los estereotipos “nacionales”?

La persona no es otra cosa que el espacio de sus relaciones, es decir, un invento reciente configurado por determinadas prácticas y discursos, formado por multitud de posiciones, de roles. Por ello, la identidad no puede ser siempre, del mismo modo que el individuo autónomo surge en momentos discursivos concretos y solo como parte de un discurso político más amplio. La identidad es un argumento más. De grupo o individual, la identidad surge en momentos determinados como fenómeno secundario de las relaciones sociales.

La identidad es un juego de lenguaje y también un estado afectivo; pero esto no la convierte en natural e inevitable porque las emociones también son convenciones, también son lenguaje, también existen en momentos y en espacios, en definitiva, en situaciones concretas.

Los sentimientos identitarios son el resultado de procesos históricos en los que eran posibles varias oportunidades o vías. La identidad no es un hecho dado y permanente, sino la consecuencia histórica de una serie de circunstancias y factores en los que había una variedad de posibilidades finales. La construcción de una identidad nunca es el fruto de un proceso lineal.

Así, la identidad se produce en el campo del contraste, y es el resultado de una operación basada en un juego de parecidos y diferencias. Existe, por así decirlo, en un plano puramente relacional. No es, pues, un contenido, sino

una forma o, como escribía Claude Lévi-Strauss, “un tipo de fondo virtual al cual nos es indispensable referirnos para explicar cierto número de cosas, pero sin que tenga nunca una existencia real [...], un límite al que no le corresponde en realidad ninguna experiencia”. La identidad parece indispensable, todo el mundo necesita tener una. Sin embargo, presenta una compleja paradoja: en sí misma, no existe. A menudo se repite que los conflictos entre clases se han visto crecientemente suplantados por contenciosos entre identidades que se han descubierto incompatibles por un aspecto u otro de su idiosincrasia. Se habla constantemente también de la defensa que suscitan y merecen las identidades diferenciadas en el seno de las sociedades complejas actuales. Pero, a pesar de que todo el mundo se empeña en aludir constantemente a la identidad como uno de los motores de la vida social actual, nadie parece estar en condiciones de explicar en qué consiste.

Si se piensa con un mínimo detenimiento, observamos hasta qué punto los contenidos que se suponen fuente de la identidad son puramente arbitrarios. ¿Qué es, por ejemplo, lo que tienen en común quienes se consideran agrupables en torno a la categoría identitaria de catalanes? ¿La lengua? Hay catalanes que no hablan catalán y hay catalanohablantes que en el País Valenciano o las Islas Baleares no se consideran a sí mismos catalanes. ¿Las costumbres? ¿Qué costumbres? ¿Reunirse con la familia por San Esteve, celebrar la verbena de San Juan o bailar sardanas convierte mágicamente en catalanes a los que lo practican? ¿Los que no lo hacen pierden su derecho a la catalanidad? ¿Es el sentimiento nacionalista la simpatía por el Barça, el *seny*? Afirmar que estos podrían ser rasgos identificadores de la “catalanidad” implicaría excluir a todos aquellos que no participaran de ellos. Según esta visión reduccionista, sería incompatible ser plenamente catalán y, al mismo tiempo, votante de los partidos estatales, socio del Español o excesivamente apasionado.

Cualquier inventario de rasgos identificatorios resulta solo aplicable a una minoría de quienes se afirman y son reconocidos como miembros de un determinado colectivo. Así, seguramente, todos nosotros estaremos de acuerdo en afirmar que existe una cultura gitana, pero nos será muy difícil intentar establecer qué es lo que incorpora esta, dado que es imposible encontrar un mismo conjunto de rasgos en todos aquellos que se denominan a sí mismos o son denominados gitanos. Por ejemplo, los gitanos tienen, es cierto, un idioma propio –el caló–, pero muy pocos de ellos lo hablan, sin que por ello dejen de ser gitanos. Muchos gitanos se han asentado en barrios y tienen trabajos estables, sin que su renuncia al nomadismo haya menguado su conciencia de “gitanidad”. Ni siquiera el debilitamiento o la desaparición de su estructuración familiar en linajes o su masiva adhesión a cultos pentecostales ha supuesto una disolución de la identidad gitana.

Aquí radica el peligro de los discursos de quienes se presentan como de reconocimiento “de la diferencia” o que reclaman derechos colectivos para ciertos grupos conceptualizados oficialmente como “minorías étnicas”, que es fácil que acaben produciendo efectos perversos porque la designación de un gru-

po como minoritario o étnico en cierta medida ya predispone a entenderlo como segregado jurídicamente, a la manera de un tipo de estigma benigno que contiene el germen de su siempre potencial malignización. Por otro lado, porque la voluntad de reconocer segmentos claramente diferenciados de la población urbana puede desembocar en una artificial división de la sociedad en segmentos netamente distinguibles que no existen en realidad. Muchas presuntas minorías étnicas son realmente engendros estadísticos sin ninguna base, cuya función es puramente la de facilitar el control sobre sectores anormales o supuestamente peligrosos, o para hacer una tesis doctoral o un artículo periodístico, o un libro sobre tribus urbanas. De este modo, observamos que la cualificación de asiático, hispano o negro en Estados Unidos designa a minorías étnicas que no existen sino virtualmente, y que concentran a grupos humanos sin ninguna relación entre sí. La categoría “hispano” no distingue a un puertorriqueño de un colombiano, a un inmigrante ilegal mexicano de un chicano. La etiqueta “asiático” en Estados Unidos mete en el mismo saco a coreanos, chinos y japoneses, de manera similar a como, en Francia, las zonas donde se agrupan camboyanos, laosianos, vietnamitas o tailandeses son denominadas arbitrariamente *chinatowns*.

La invención periodística, y ahora ya directamente policiaca, de la mayoría de las tribus urbanas en las que se imagina divididos a los jóvenes demuestra hasta qué punto puede llegar esta obsesión por etnificar artificialmente la población no exótica, pero sí conflictiva. En la práctica, las políticas de reconocimiento de las diferencias han sido más fuente de problemas que de soluciones. Es bastante comprometido usar nociones como “minoría étnica” para discriminar clasificatoriamente solo a determinados grupos, caracterizados sobre todo por provenir de países pobres o de las excolonias. No se entiende, en efecto, por qué los suecos, los japoneses o los alemanes que viven en París no constituyen una minoría étnica, y sí los armenios, los chinos o los neocaledonios: los extranjeros ricos no constituyen minorías étnicas, sino colonias (la colonia alemana de Mallorca).

En realidad, se podría establecer que, en contra de lo que a menudo se da por indiscutible, no es que un grupo humano se diferencie de los otros porque tiene unos rasgos culturales particulares, sino que adopta unos rasgos culturales singulares porque ha optado antes por diferenciarse. Como escribe Jean Pouillon, “unidades sobrepuestas definibles por y en ellas mismas, [las etnias] no alimentan la base de una clasificación, sino que, al contrario, constituyen su producto. No se clasifica porque haya cosas que clasificar; es porque se clasifica por lo que se las puede descubrir”. No son las diferentes culturas las que producen la diversidad, sino que son los mecanismos de diversificación los que motivan la búsqueda de marcas que llenen de contenido la exigencia de un grupo humano de distinguirse.

Por lo tanto, más que de identidad quizá habría que hablar de pluriidentidad o, incluso, de inidentidad. Ninguno de los espacios sociales que hoy por hoy definen una sociedad como la nuestra puede ser separado de los otros, unido

como está a ellos por una espesa red de relaciones de mutua dependencia. Asimismo, las identidades grupales no pueden ser en ninguno de los casos segregadas claramente unas de otras, ni disfrutan de umbrales precisos. Ninguna identidad colectiva puede reclamar la exclusividad total en cuanto a la identidad de sus miembros, ni le es ofrecida la posibilidad –ni siquiera en los casos de las comunidades que se quieren más cerradas– de atrincherarse.

Ningún individuo, en efecto, puede ser reducido a unidad identitaria, ni siquiera a la de él mismo en cuanto ser que se presume autónomo, en cuanto que miembro de una sociedad compleja como la actual; le resulta imposible limitarse a su vida diaria en una única red de lealtades o a una adscripción personal exclusiva. Los ciudadanos no solo tienen la diversidad cultural a su alrededor, sino también dentro de sí mismos. Viven sumergidos en la diferencia, al mismo tiempo que se dejan poseer por ella. Uno de los principales teóricos del multiculturalismo, el norteamericano Nathan Glazer, lo expresaba con claridad: “Se puede ser negro y tenista” (*La Vanguardia*, 5 de junio de 1996). Actualmente hay principios de adscripción que para muchos tienen un valor superior al propiamente étnico. La inclusión en un género sexual, en una generación o en una clase social pueden ser ejemplos de ello. Los gustos musicales o literarios, el modo de vestir, las aficiones deportivas, el lugar donde se estudió de joven, los temas de interés, las preferencias gastronómicas o sexuales, etc., instalan a cada individuo en el seno de un conglomerado humano segregable, constituido por todos aquellos que lo comparten y que, a partir de él, pueden reconocerse y sentirse vinculados por sentimientos, orígenes, orientaciones o experiencias comunes.

Como sugieren Y. Tamir y K. A. Appiah, nada parece impedir que pensemos la identidad como un tipo de inidentidad, es decir, como la conjunción de las tres tesis siguientes:

- 1) que los humanos, en cuanto que seres concretos y ubicados, necesitan identidades que en buena medida resultan de la pertenencia a una comunidad;
- 2) que la identidad es, no obstante, también resultado de elecciones personales o, si se quiere, de la relativa autonomía de los individuos, y
- 3) que los seres humanos pueden llegar a tener una identidad híbrida, dado que sus identidades nunca son absolutas o monolíticas, sino de grado, multiformes, cambiantes e inconclusas, esto es, identidades plurales que permiten a los individuos no solo sentirse miembros de una comunidad, sino de varias y, a la vez también, como pide el cosmopolitismo, partícipes del destino del resto de la humanidad. Sobra decir que esta inidentidad no es compatible con nacionalismos excluyentes.

Imaginémonos la identidad como una serie de nodos en 3D enlazados. Cada una de mis pertenencias me vincula con muchas personas, procesos, hechos, aprendizajes, deseos, influencias, etc.; y aun así, cuanto más numerosas son las

pertenencias que tengo en cuenta, tanto más específica se revela mi identidad. Soy lo que soy por el conjunto interrelacionado, interactivo y en construcción de mis pertenencias. Cuanto más hipertextual sea, cuanto más enlaces tenga activos, más definido, específico y concreto será mi yo: más clara tendré mi identidad y menos se confundirá con cualquier otra. Con cada ser humano tengo muchas cosas en común, pero no hay nadie que comparta todas mis pertenencias, que tenga activados todos mis enlaces. La identidad está en la diferencia, no en la univocidad. No somos intercambiables, porque cada hipertexto es personal. Y cada yo se forma en interacción con los otros, con todos los otros. ¿En función de qué podemos “amputar” enlaces hasta construir un grupo homogéneo y definir estos enlaces como los constitutivos de una determinada identidad? ¿No es esto, precisamente, el fundamentalismo y el racismo?

7. El culturalismo nacional

“Para el fundamentalismo cultural los derechos sociales y políticos, es decir, la igualdad política formal, presuponen una identidad cultural y, por lo tanto, esta igualdad cultural es el prerrequisito esencial para acceder a los derechos de ciudadanía”.

Verena Stolcke

Por si no teníamos bastante con la polisemia de nación y de identidad, es igual o más impresionante la polisemia de la que disfruta el concepto de *cultura*. Es sinónimo de casi todo (arte, comida, civilización, estado, nación, religión, pueblo, tribu, normas, comportamiento, manera de hacer, tradiciones, lengua, estilo de vida, mundo simbólico...). La cultura ha acabado significándolo todo.

El 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn publicaron un texto titulado *Culture*; querían dar una visión de conjunto del concepto de cultura y encontraron más de 150 definiciones del término. Para ellos, la cultura consiste en modelos explícitos e implícitos de comportamiento, adquiridos y transmitidos mediante símbolos. Actualmente, podríamos encontrar más de quinientas definiciones de cultura.

El concepto de cultura surge en un momento dado para explicar las diferencias entre los pueblos. Ofrece la posibilidad de organizar estas diferencias en conjuntos aparentemente dotados de coherencia. Una coherencia que sigue la lógica de la superioridad cultural de Occidente y que organiza los caracteres de manera vertical, es decir, que cuanto más alejado esté un rasgo cultural de las prácticas toleradas por los países occidentales más primitivo será, menos evolucionado.

El término proviene del latín, en el sentido agrícola de hacer crecer o de cultivo de la tierra, y también significaba ‘ornamento’, entendido como trabajo de adorno o de mejora de cualquier cosa. Fue un adjetivo hasta el siglo XVII y principios del XVIII, cuando fue sustantivado como desarrollo espiritual y moral de la humanidad y del individuo. Así, pasó a ser cuestión de adquisición de hábitos refinados y de producción artística e intelectual, un conjunto de conocimientos literarios o científicos adquiridos por una persona o grupo de individuos. Era una forma de excluir, conceptualmente, a las clases bajas: ellas eran las incultas. No se puede desatar este nuevo sentido de la palabra *cultura* del movimiento de la Ilustración. La retórica del progreso estaba ligada al avance de la cultura. La modernidad une indefectiblemente el progreso tecnológico que proporciona el conocimiento de las leyes de la naturaleza con el progreso moral y espiritual que proporciona la cultura (y esta, a su vez, conduce al progreso).

No es anecdótico que las subculturas oficiales estudiadas sean siempre las de los elementos marginales o secundarios de las sociedades occidentales: los jóvenes, las mujeres, los inmigrantes... Esto tiene dos implicaciones negativas: que la cultura es siempre el problema del otro, y que su reconocimiento explícito solo es válido para culturas de primitivos, de subdesarrollados o de marginados; la cultura es el patrimonio de los excluidos (es curioso que cuando se celebran fiestas “multiculturales” de gastronomía o de artesanía nunca se encuentran representadas las “culturas” de los grupos de poderosos que viven entre nosotros). Si primero fueron las clases acomodadas las que tenían la cultura, en oposición a las ignorantes clases inferiores, ahora son estas las que la tienen en oposición a la universalidad y cosmopolitismo de las clases altas (este universalismo, aun así, solo lo puede tener un sector de las clases altas, la minoría que viaja por el mundo y que puede sentirse ciudadano del planeta). Los excluidos del consumo, ya sea en Europa o en el Tercer Mundo, son los que en realidad son diferentes culturalmente. Los incluidos son los de verdad humanos, dado que no se caracterizan por la diferencia sino por la comunión en la globalidad.

Según Jameson,

“la cultura –la versión más débil y secular de esto que denominamos religión– no es una sustancia o un fenómeno propiamente dicho; se trata de un espejismo objetivo que surge de una relación entre, como mínimo, dos grupos. Es decir, que ninguno de los grupos «tiene» una cultura solo por sí mismo: la cultura es el nimbo que percibe un grupo cuando entra en contacto con otro grupo y lo observa. Es la objetivación de todo lo que es ajeno y extraño en el grupo de contacto [...] una «cultura» es un conjunto de estigmas que tiene un grupo a los ojos del otro (y viceversa) [...] La cultura, entonces, siempre ha de verse como un vehículo o como un medio con el cual se negocia la relación entre los grupos. Si uno no está atento y no la desenmascara como una idea del Otro (aunque yo la reasuma para mí) se perpetúan las ilusiones ópticas y el falso objetivismo de esta compleja relación histórica”.

Como dice Marvin Harris,

“el único ingrediente fidedigno que las definiciones antropológicas de la cultura tienen es de tipo negativo: la cultura no es lo que se obtiene estudiando a Shakespeare, escuchando música clásica o asistiendo a clases de historia del arte. Más allá de esta negación impera la confusión. Para algunos antropólogos, la cultura consiste en los valores, las motivaciones, las normas y los contenidos ético-morales dominantes en un sistema social. Para otros, la cultura incluye no solo los valores y las ideas, sino todo el conjunto de instituciones por las que se rigen los hombres. Algunos antropólogos consideran que la cultura consiste exclusivamente en los estilos de pensamiento y de comportamiento aprendidos, mientras que otros atribuyen más importancia a las influencias genéticas en el repertorio de los rasgos culturales [...] Mi postura personal es que una cultura es el estilo de vida socialmente aprendido que se encuentra en las sociedades humanas y que abarca todos los aspectos de la vida social, incluidos el pensamiento y el comportamiento”.

Si algo tienen en común las diferentes perspectivas, es que la cultura es un concepto omnipotente, lo puede todo a nivel explicativo y todo es un producto de la cultura: el arte, el comportamiento, el sexo, la gastronomía, la situación de la mujer, el atraso económico, las tradiciones, los tabúes, etc. No olvidemos, sin embargo, que es siempre desde un espacio concreto de la estructura

de relaciones de poder desde donde se decide qué es cultura. Otros, aun así, prefieren dejar de utilizar este concepto porque, precisamente, no sirve para explicar nada.

Dentro del contexto de la posmodernidad, el término *cultura* se aplica a cualquier manifestación humana: desde la cultura de las drogas a la cultura de los *hackers*, desde la cultura de empresa a la cultura *queer*, etc. Utilizado de este modo, el concepto se vuelve extremadamente vago, flexible y relativo, de modo que lo significa todo y nada al mismo tiempo. Todo puede ser, por lo tanto, analizado o comentado en términos de cultura. Por ejemplo, el debate sobre la posesión de armas en Estados Unidos: quienes las defienden usan el argumento de que forma parte de su cultura. Lo mismo dicen los defensores de las corridas de toros.

La interacción entre grupos de individuos sería el espacio donde existiría casi físicamente la cultura. Una de las muchas posibilidades que se tienen, a la vez de atribuir una cultura a algún conjunto de humanos, es decir que estos forman un grupo (y, obviamente, esto se dice desde otro grupo). El grupo tiene cierta neutralidad, lo que nos hace pensar que podremos hablar de cultura de grupo de forma objetiva. Ahora el problema es decidir qué es un grupo, cuáles son sus atributos. Sin embargo, no existe ninguna característica que pueda ser calificada de definitiva, ni que sea permanente, ni que sea jerárquicamente más relevante que otra. Habrá tantas características grupales candidatas a ser el fundamento de la definición como grupos se puedan crear. Las características del grupo (identidad, lengua, conciencia de grupo, compartir actitudes y comportamientos o gastronomía, tener unos objetivos comunes, etc.) siempre dependen de los intereses de quien lo define como tal, siempre dependen del “otro” grupo.

Es cierto que si elegimos a dos norteamericanos al azar, nos parecerán más parecidos culturalmente que si hiciéramos la comparación entre un americano blanco de clase alta y un *nuer* o un *shan* del Kalahari. Pero si elegimos a una profesora de vídeo digital alemana, a un net.artista soviético, a una creadora de instalaciones interactivas japonesa, a un informático indio, a una experta en robótica sudafricana y a un universitario argelino, seguro que encontraríamos más cosas en común que al comparar a un ejecutivo de una multinacional del barrio de Pedralbes de Barcelona con un pastor de Cerdeña, ambos catalanes hasta sus tatarabuelos.

La metáfora de la plasticidad de lo que es humano también se ha extendido a la cultura. También la cultura es plástica, cambia de ámbito, se desplaza, se reduce o se amplía, en función del argumento que el autor esgrima. Podemos encontrarnos con estudios sobre cultura que tienen como marco los estados, seguidos de estudios que tienen otro marco geográfico (región, comarca, continente); otros con un marco racial; otros en los que lo que cambia es el sistema económico, o el grado de desarrollo, etc. Por lo tanto, existe una cultura española frente a una francesa, una cultura europea ante una americana, una

cultura caucásica contra una cultura mongola, una cultura capitalista y otra socialista o de cazadores-recolectores, una cultura de familia nuclear que choca con una extensiva o monoparental, una individualista y otra colectivista... Sorprende, aun así, cómo se obvia la pertenencia plural de grandes partes de la población en muchos de los ámbitos habituales de estos estudios, dado que el individuo es evaluado única y exclusivamente en función de uno de los ámbitos.

El concepto de cultura ha sido un punto de referencia constante de la antropología. La antropología simbólica o interpretativa lo entiende como una serie de significados compartidos; la transmisión de significado entre individuos es su tema central. Pero ¿quién crea estos significados y quiénes los comparten? Esta versión de la cultura vista como un conjunto de significados compartidos nos lleva a considerar las culturas como centros de consenso comunicativo, y perdemos el sentido de la discrepancia, la discordia y las luchas de poder que rigen también la imposición de significados y su distribución. No nos pueden, ni podemos, pensar monolíticamente. Tampoco, en consecuencia, podemos pensar monolíticamente a los otros. Cuando hablamos de culturas sistemáticamente simplificamos, y simplificar es antes de nada un proceso político. Hay significados que no son compartidos por la mayoría. Los significados compartidos solo son algunos con algunos, los otros lo son con otras personas. El sentido de las cosas no se da en procesos ideales de comunicación, igualitarios, sino todo lo contrario: en relaciones de poder. ¿Cómo podemos haber imaginado que un proceso tan importante –la definición de la realidad– puede quedar al margen de las luchas de poder?

Sin embargo, últimamente muchos antropólogos han dejado de utilizarlo o han sido muy críticos con él. Si antes habían concebido las culturas como integradas en unas totalidades estables en cuanto a los significados y las prácticas, reproducidas de manera no problemática por actores socializados, actualmente han puesto el énfasis en los aspectos conflictivos, las contradicciones, las ambigüedades y el cambio dentro de las culturas. También han empezado a hablar de negociación y resistencia. En contra de la visión esencialista de la cultura, han surgido voces que proponen considerar la cultura como un hecho dinámico, cambiante, que no debe ser visto como puro, sino como producto de un conjunto de influencias heterogéneas y contradictorias, y un espacio de conflicto tanto como de consenso (es la línea de la antropología crítica o posmoderna, de Akhil Gupta, James Ferguson y James Clifford). Surge, en parte, como reacción al hecho de que los pensadores de la extrema derecha se han unido con fuerza al discurso culturalista.

Actualmente se están levantando voces contra el concepto de cultura. Hay una serie de antropólogos que no se encuentran cómodos con un concepto que, según ellos, hace del otro un objeto, que ayuda a construir y mantener

las diferencias culturales, un concepto de cultura que exagera las fronteras entre las culturas. Los más radicales son partidarios de sustituir cultura por el concepto foucaultiano de discurso.

El problema radica en la propia noción de cultura. Nos sentimos legitimados por la noción de cultura a no hacer nada para conocer los referentes de los “otros”, dado que son “ellos” quienes están en “mi” país y quienes deben dar el paso (hay un paso porque hay una frontera, un límite que cruzar). Ellos – dado que son de “otra” cultura– se pueden sentir legitimados a no hablar “mi” lengua, a no asumir a “mis” poetas, “mis” canciones; pero sí a conocerlos, oírlos, respetarlos y apreciarlos, y siempre como algo exterior a ellos, porque tienen “otra” cultura, ellos son inmigrantes: aquellos poetas o aquellas canciones no serán nunca “suyas”.

Quien es diferente es siempre el otro. La insistencia en la existencia de diferencias culturales es la expresión perfecta del deseo de legitimar la propia identidad. El otro participa de la construcción de la propia identidad porque la dialéctica moderna de la identidad se basa en la lógica de la exclusión. Si A es A es que no es B (la lógica oriental dice que si A es A también puede ser B). Por lo tanto, el discurso sobre la identidad está estrechamente vinculado al discurso sobre las diferencias culturales.

No hay conceptos ideales o neutros. Y el de cultura, obviamente, tampoco lo es. El concepto de cultura reifica la diferencia, la subraya, clasifica a las poblaciones, crea estereotipos y sirve, sobre todo, para convertir lo que son problemas sociales y de justicia en problemas culturales. Es muy diferente analizar la realidad social, las situaciones derivadas de la inmigración, los conflictos entre viejos y nuevos inmigrantes, usando el concepto de cultura –de la manera que sea y con el significado que queramos– que usando conceptos como racismo, marginación, exclusión social, explotación encubierta, genocidio, etc. No se puede pensar la realidad social del mismo modo con el concepto de cultura que sin él.

Las culturas se ven como entidades detenidas en un andén, viendo cómo pasa el tiempo. De nuevo, pues, el tema del pensamiento occidental anclado en el ser. Esto es lo que nos permite hablar de tradiciones arraigadas, costumbres ancestrales, hábitos antiguos... aunque estos sean actualizados, renovados, modificados, resignificados. Postular el dinamismo, reconocer los mecanismos de cambio, aceptar que existen fuerzas discordantes nos provocaría enormes dificultades a la hora de estudiar una cultura porque no sabríamos dónde encontrarla, en qué momento parar el flujo y observarla.

Observemos el ejemplo de la cultura judía. Los propios judíos tienen grandes dificultades para ponerse de acuerdo en qué es ser judío –y, por lo tanto, en quién es judío– sobre todo cuando, a partir de 1948, la condición de ciudadano del Estado de Israel se suponía que debía otorgarse automáticamente a cualquier judío, viniera de donde viniera. El Estado moderno establece unos

criterios que no todos los rabinos aceptan. ¿Dónde está, pues, la frontera que delimita la comunidad? ¿Se puede seguir hablando de cultura judía cuando en la Alta Edad Media la mayoría de los judíos no conocía el hebreo? (fueron los judíos que vivían bajo dominio musulmán en Al-Ándalus quienes lo recuperaron para usos culturales en los siglos X y XI) su cultura era la del lugar de residencia; a menudo lo añadido provenía de los no-judíos, de los otros (cristianos, árabes, chinos...), que era quienes marcaban el grupo. Los judíos, en el siglo XIII, fueron obligados a vestir diferente o a llevar una señal distintiva en la ropa: la necesidad de distinguir implica que no estaba clara la diferencia (ni tenían conceptos adecuados para clasificarse como diferentes, porque no deberían ser ni siquiera diferentes). Solo las autoridades necesitaban la clasificación por cuestiones de orden público y de justicia (las leyes no eran igual para unos y otros), y simbólicas (preservar la pureza de los cristianos sobre quienes no recaía el pecado de haber matado a Jesús).

Consideremos ahora el ejemplo de la familia catalana. *L'Avenç* publicó en 1989 un dossier de Jesús Contreras sobre "La invención de la familia catalana". En un momento determinado del siglo XIX, la resistencia catalana en varios procesos asimilacionistas españoles, en torno al derecho y vinculados a la creación del Estado español moderno, generó la invención de una tradición: el pairalismo catalán, centrado en la figura del heredero y ligado al sistema de transmisión patrimonial de heredad universal, en oposición a un modelo español de herencia dividida e igualitaria, considerado inferior. Una tradición que se constituyó en la versión hegemónica de la especificidad catalana y que contradecía las prácticas heterogéneas en Cataluña (y en Castilla) en el campo de la herencia. Se creó este paradigma cultural de la "familia tradicional" como metáfora del programa político de la burguesía catalana, se fijó como catalán un modelo que era, sobre todo, la expresión de la familia burguesa que se constituyó a lo largo del siglo XIX. El pairalismo responde a unos determinados intereses de clase (los de la clase que tenía bastante fuerza para inventar la tradición) y propaga por lo tanto los valores conservadores de la autoridad patriarcal y la sumisión de la mujer.

El problema no es que una tradición no sea "auténtica", dado que todas las tradiciones son inventadas en un momento u otro, sino qué efectos concretos busca cada una de estas tradiciones en la legitimación de una cultura/nación. La antigüedad de una tradición no puede ser nunca un criterio para considerarla neutra o natural.

Fijémonos en la construcción de la identidad "occidental". ¿Qué es Occidente? Sabemos que Occidente es una construcción de la propia identidad a través de la invención del otro, de Oriente en el imaginario de Occidente. Por un lado, están los occidentales y, por otra, los árabe-orientales; los primeros son racionales, pacíficos, liberales, lógicos, capaces de mantener valores reales y no son desconfiados por naturaleza; los segundos no tienen ninguna de estas características. Las dos entidades geográficas son un invento occidental. En las universidades occidentales, sobre todo anglosajonas, hay departamentos

de estudios orientales, mientras que en las universidades orientales no hay departamentos de estudios occidentales. La construcción de Oriente permitía confirmar la superioridad de Occidente.

Se dice que la libertad es un componente fundamental de la cultura de Occidente, y esta cultura no se puede mezclar con culturas que aporten un modelo diferente. Por ello, la discusión en los ambientes políticos es ahora qué grado de tolerancia hay que tener hacia los inmigrantes, a qué tienen derecho estos y a qué no. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en la petición de los inmigrantes musulmanes de tener facilidades para construir mezquitas, preocupación que se ha traducido en horror ante la posibilidad de que desde algunas de estas mezquitas se transmitan las consignas del integrismo islamista (¿por qué el integrismo islámico es peor que el integrismo cristiano que predicán determinadas iglesias o se enseña en determinadas escuelas?). La oposición a las mezquitas a menudo se argumenta como un enfrentamiento cultural, de integración... Los estudios realizados en Francia sobre este tema lo desmienten: el problema, para las autoridades locales, es que las mezquitas, al hacer visible la presencia magrebí, se vuelven un síntoma de degradación urbana, y para los vecinos significa el hundimiento de la cotización de sus inmuebles. Por lo tanto, el problema es inmobiliario, no cultural o religioso. A esto hay que añadir el tema de la financiación de su construcción. Las colectas entre la población musulmana no son suficientes, y es aquí donde intervienen los donativos saudíes o de cualquier otro estado del mundo árabe, lo que provoca una internacionalización de una situación local y complica la gestión de la mezquita y el nombramiento de los imanes. A menudo suele pasar que la comunidad musulmana local y sus representantes, que lo único que querían era disponer de un lugar para sus plegarias, queden al margen del “conflicto” y únicamente reciban las quejas de unos vecinos que insisten en no ser racistas.

Mucha gente todavía cree, lo manifieste o no, en la superioridad de unas culturas sobre otras porque ello va ligado a la ideología del progreso. Si “nosotros” estamos más desarrollados que “ellos” es porque “nuestra cultura” es superior a la “suya”. Hoy se llama a esto racismo de la diferencia, nuevo racismo, fundamentalismo cultural, racismo cultural o racismo de identidad. En el fondo, es una forma de xenofobia estrechamente vinculada a algunas corrientes nacionalistas.

El racismo necesita una determinada visión de la cultura para poder mostrar la superioridad de unas razas, más civilizadas, más avanzadas, más refinadas, más desarrolladas técnicamente. Como dice Verena Stolcke, el fundamentalismo cultural es una ideología de exclusión colectiva basada en la idea del “otro” como extranjero, extraño al cuerpo político. En su núcleo está la presunción de que los derechos sociales y políticos, es decir, la igualdad política formal, presuponen una identidad cultural, y que, por lo tanto, esta igualdad cultural es el prerequisite esencial para acceder a los derechos de ciudadanía. Solo pueden ser ciudadanos y disfrutar de todos los derechos y deberes quienes pertenecen a nuestra cultura. Este fundamentalismo cultural –por no decir directamente

racismo– está en la base de quienes argumentan que los inmigrantes no pueden votar, no fuera caso que contaminaran nuestra “cultura”. El propio presidente Pujol se refería al mestizaje asegurando que “si nos lo tragamos –y hay mucha gente interesada en que lo hagamos– será el final de Cataluña” (Universidad Catalana de Verano, 23 agosto del 2004), y Heribert Barrera afirmaba que “Si continúan las corrientes migratorias, Cataluña desaparecerá” (Enric Vila: *¿Qué piensa Heribert Barrera?*).

El racismo clásico postulaba una diferencia racial natural inherente a los humanos y una jerarquía entre las razas; el fundamentalismo cultural proclama la igualdad de todos los seres humanos como poseedores de culturas igualmente respetables, pero con una tendencia natural al etnocentrismo y a la xenofobia, a considerar naturalmente conflictiva la relación entre culturas diferentes. El racismo cultural es racismo porque fundamenta todavía la discriminación en la biología humana, pero ahora no como fuente de diferencia sino como fuente de igualdad: es “natural” pensar que nuestra cultura es la mejor. La discriminación se basa en el supuesto de que el etnocentrismo es natural, lógico, universal, imprescindible, ineludible. Y, por lo tanto, es el “otro” quien se ha de integrar.

¿Cómo entra el racismo en los mecanismos institucionales del Estado y en la modernidad? En un extremo encontramos que la existencia de razas facilita la gestión cuando se quiere depurar la sociedad y facilita que sea la misma sociedad la que la desee activamente. Solo hay que recordar la reciente limpieza étnica de la ex-Yugoslavia. En el otro, mediante leyes de extranjería que parecen olvidar el par de millones de andaluces que emigraron a Alemania durante la autarquía franquista. El racismo biológico pedía pureza de sangre; el cultural, papeles.

La cultura se ha convertido en un sustituto de la raza: ley de extranjería, importación de población fértil para mantener el estado de bienestar y búsqueda de población “semejante” (latinoamericanos, europeos del este). El racismo es un fenómeno complejo que no tiene que ver con la irracionalidad y la ignorancia; es un discurso que comparte dosis de prejuicio etnocéntrico, xenofobia, culturalismo y ciencia de las razas. En un mundo donde la posibilidad de sobrevivir está ligada forzosamente al desplazamiento migratorio, la diferencia, que podía parecer clara inicialmente, entre genocidio y expulsión se diluye enormemente. No permitir la entrada de personas directamente amenazadas de muerte a países que son los principales responsables –o bien por el mantenimiento de políticas de subvenciones agrarias, o bien por la expoliación de recursos mediante las transnacionales– de esta carencia de alternativas es exactamente lo mismo que un genocidio. Y esto sin la necesidad de recordar las consecuencias del colonialismo en estos países.

La cultura es, pues, una parte básica del imaginario social contemporáneo, es un argumento de autoridad. Sirve para autorizar unas determinadas relaciones causales y desautorizar otras. La ventaja del concepto es que todo puede ser de

origen cultural, desde un artefacto para sentarse hasta el sistema económico globalizado, pasando por las danzas populares. La amplitud de aplicaciones posibles –potencialmente la totalidad de la realidad humana– hace que en la práctica se pueda elegir, según el argumento y según el momento, qué se debe a la cultura y qué no, quién pertenece a una cultura y quién no, qué culturas existen y cuáles no. De este modo, el concepto de cultura hace visible un cierto tipo de diversidad (la que es pertinente en la modernidad y en el capitalismo) e invisible otro tipo de modernidad.

El problema no es tanto la comparación de rasgos, valores o ideas y creencias, como la agrupación del conjunto de estos rasgos bajo una sola categoría, bajo un paraguas que no deja ver la complejidad de quien se guarece en él y que provoca el efecto de que todos los humanos son la misma persona bajo paraguas parecidos.

La tolerancia se ha convertido en un nuevo valor ético en los países desarrollados. La solución a los problemas políticos debe venir de la tolerancia, la comprensión, el respeto. Los defensores de la causa de la tolerancia la plantean como la manera como Occidente ha de redimir sus pecados de genocidio y totalitarismo que ha dejado esparcidos por todas partes. Todo el mundo dice buscar la tolerancia hacia las otras culturas.

¿Qué hay detrás de este concepto? Una visión reduccionista y simplista: las culturas existen y viven en determinados territorios de la tierra, lo que ha sido siempre así, y debemos velar para que siga de este modo. Hay que recordar que el discurso de la incompatibilidad cultural, que insinúa que las culturas ajenas pueden no respetarnos, surge como discurso en el momento en el que no se quiere hacer ningún esfuerzo económico para mantener en condiciones de vida dignas a los pocos millones de inmigrantes que viven en los países ricos. Un discurso que no existía cuando eran los países ricos los que iban a otros países a buscar materias primas y mano de obra barata.

Tolerancia es un concepto radicalmente asimétrico. El sujeto tolerante recibe los estímulos que el otro le envía y decide si le gustan o no, si le molestan o no, y entonces elige la acción que hay que tomar: tolerar o no. Las campañas institucionales se decantan por la tolerancia. Por otro lado, el objeto tolerado deberá hacer sus mejores esfuerzos para pasar desapercibido, molestar poco y tratar de promover la tolerancia hacia él. La posición de poder en la que la tolerancia pone al sujeto tolerante es enorme.

Henri Tajfel considera que lo social es lo que otorga significado y ofrece definiciones a las personas. No hay ninguna esfera del mundo cultural ni de las representaciones separada de lo que es social. Con que tengamos un mínimo sentido de lo que es social, lo cultural queda inmediatamente reducido a la función categorizadora. Solo garantiza la clasificación, crea un nosotros y varios otros y esto no debería ser nunca suficiente para otorgarle un papel central.

El culturalismo colabora discursivamente con las políticas de exclusión que son necesarias para la globalización capitalista. La prohibición de inmigrar es un hecho importante de la globalización. Recordemos que en los procesos de transformación de las economías europeas hacia el capitalismo industrial, la emigración hacia América fue una válvula de escape. Ahora, los países bloqueados no pueden contar con el mismo mecanismo. Las políticas del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial mantienen estos países en la pobreza, esto con el fin de garantizar bolsas de mano de obra de reserva barata, estados incapaces de defender sus recursos naturales, “vendidos” *a priori*, bolsas de endeudamiento y zonas en guerra interesadas en comprar armas. Esta legitimación se obtiene difundiendo el discurso de la pureza cultural que hay que mantener: el inmigrante es alguien que “complica” el panorama simbólico de una sociedad, que altera sus redes de significados. Y dispone de un instrumento eficaz para hacerlo: el estado-nación. La relación entre cultura y nacionalismo pasa siempre por el territorio (“Me encantan los magrebíes. Pero su lugar está en el Magreb [...] No soy racista, sino nacional [...]. Para que una nación sea armoniosa necesita cierta homogeneidad étnica y espiritual”. Jean Marie Le Pen, *Arabies*, núm. 9, 1987, pág. 36). Arraigar cultura en territorio (la tierra hace al hombre, dice el dicho catalán): de tal manera que, por ejemplo, una de las grandes preocupaciones en el estudio de los gitanos ha sido saber de dónde vienen, cuál es su origen, cuando esto es lo menos importante para entenderlos. También se valora la diferencia y la separación de las culturas para poder asignar diferentes tareas a cada grupo. Siempre habrá “culturas” más poderosas que esgrimirán la defensa de su cultura en contra de ellos, como hacen los franceses y los españoles cuando argumentan que bastantes problemas tienen con el dominio del inglés para poder permitirse “disidencias internas”.

¿Y qué sucede cuando la nación se presenta como cultura? La nación, en estos casos, se reduce a menudo a un carácter o *Volkgeist* (el espíritu o el alma de un pueblo) comunitario; es decir, algo que “es”, pero que no se ve ni se puede tocar (solo adivinar mediante una manifestación u otra externa o indirecta, como el habla, el derecho local, la pintura o –por ejemplo– algunas peculiaridades de las viviendas nativas), y que, en cualquier caso, está siempre por encima de los individuos y los grupos, a los que impregna o envuelve fatalmente. Así, no se viene al mundo desnudo, sino que se nace en medio de un ambiente tan determinado o distintivo como irresistible.

Teniendo en cuenta que, comparado con la cantidad de grupos que hay en el mundo que pueden aspirar a un reconocimiento nacional, los estados contemporáneos son mucho menos numerosos, se deduce que la mayor parte de los estados son divisibles territorialmente (se calcula que hay unas cinco o seis mil culturas en el mundo y un número similar de lenguas, y los estados son unos 200). Para Bauman nadie debería pensar que el incremento de demandas de reconocimiento nacional va en detrimento del proceso de globalización. Al contrario, el globalismo necesita estados pequeños, cada vez más débiles, que sean incapaces de mostrar una oposición seria a la libre circulación de capital.

Partimos de una constatación histórica: si el Imperio romano y el latín no se hubieran transformado, interaccionando con el resto de los pueblos, a los que despectivamente denominaban bárbaros, no existiría ni la lengua ni la cultura catalana, ni la castellana, ni la italiana. Por eso podemos preguntarnos qué se dice cuando se habla de nación cultural, o de pertenencia a una cultura soberana, mercado cultural o “cultura originaria de la nación”.

Lo que nos importa no son las definiciones: son los efectos políticos que se derivan de una u otra concepción, y los mecanismos del cambio social mediante la actividad creadora de sus sujetos. No nos interesa tanto saber qué significa “identidad nacional y cultural” (si es que quiere decir algo), o si somos o no una nación, como el tipo de acción social y de modelo de participación política y de radicalización democrática que se deduzca del discurso que se esté elaborando. En su uso cotidiano, en los *mass media* y las ciencias sociales nos encontramos con expresiones como *cultura catalana*, *cultura española*, *cultura europea*, *cultura global*, etc. Es evidente que la cultura significa cosas diferentes en cada uno de estos registros. Si comparamos, por ejemplo, las expresiones *cultura catalana* y *cultura española*, la mayoría de los analistas estarían de acuerdo en que son incompatibles, sobre todo si queremos que las expresiones signifiquen culturas nacionales.

Para Ernest Gellner, la cultura se entiende como una manera única de vivir, una serie de rasgos que un grupo humano hereda y comparte: lengua, valores, expresiones faciales, etc. Cada grupo humano no solo tiene una cultura distintiva, sino que se caracteriza por una estructura social basada en una gran variedad de principios organizativos (edad, clase, género, etc.). En la vertiente política, Gellner cree que la importancia de la cultura como gran fuerza de movilización es una realidad que solo se da en las sociedades industriales. La razón es sencilla: este es el único tipo de sociedad en la que existe coincidencia entre la unidad política y la cultural. Este principio se conoce con el término *nacionalismo*. Según él, la base que permite la vida social moderna es el parecido cultural, y solo aquellas personas que comparten la cultura, es decir, que forman una nación, pueden constituirse como unidad política o como estado. Este es el argumento y el concepto de cultura que usan los que niegan el voto a los inmigrantes (solo podrán votar cuando conozcan y asuman la “cultura” del país receptor).

Gellner insiste en el hecho de que la alta cultura de una sociedad industrial moderna no es incolora; tiene claras connotaciones étnicas y raciales. El modelo cultural incluye toda una serie de condiciones y prescripciones para los miembros de la comunidad: una persona inglesa no es solo alguien que debe hablar inglés y conocer la obra de Shakespeare, sino también se asume que es blanca; los polacos y los croatas han de ser católicos, mientras que un francés no puede ser musulmán. Cuando no se satisfacen las condiciones básicas

surgen los problemas: la mayoría de la población blanca no considera plenamente inglesa a una persona negra que ha nacido en Inglaterra, que habla en inglés perfecto y que es “culturalmente” inglesa.

Las culturas no aceptan de forma pasiva las influencias externas, sino que las interpretan, las modifican y las integran a su manera. Las reacciones a los productos de la televisión americana (los seriales) varían enormemente según la nación, el grupo étnico o la clase social. Las culturas no son receptáculos pasivos de mensajes culturales. Las culturas cambian. La experiencia histórica demuestra que las culturas no son estáticas. El cambio cultural puede ser endógeno (como resultado de la interacción de la cultura con lo que la rodea) o, más a menudo, exógeno, es decir, como resultado del contacto con otras culturas. ¿Y no es, entre otros, el contacto entre sociedades distintas lo que crea cultura? ¿No es el cambio lo que la caracteriza? ¿Cómo, por lo tanto, se puede mantener intacta la identidad, en un entorno cultural constantemente en construcción? ¿Puede esto significar que la nación, la identidad y la cultura están en proceso permanente de mutación? En definitiva, ¿qué aporta el análisis de la nación en términos de cultura? La polisemia de conceptos como nación, identidad y cultura permite construir tantos discursos como combinaciones entre sus distintos significados y, en el fondo, se tiene la sensación de que se está dando tumbos sin avanzar hacia ninguna parte.

8. Globalización y lengua nacional

“No he elegido el país donde nací,
No he elegido la lengua que me han dado”.

Dolors Lafitte (1968). *Passe carriera*.

La era de la globalización es también la del resurgimiento nacionalista, expresado tanto en el desafío hacia los estados-nación establecidos como en la extensa (re)construcción de la identidad basada en la nacionalidad, siempre afirmada contra lo que es ajeno.

Esto ha sorprendido a algunos observadores porque se había declarado la defunción del nacionalismo de una muerte triple: la globalización de la economía y la internacionalización de las instituciones políticas; el universalismo de una cultura en buena medida compartida, difundida por los medios de comunicación electrónicos, la educación, la alfabetización, la urbanización y la modernización; y el asalto teórico al propio concepto de naciones, declaradas “comunidades imaginadas” en las vagas versiones de la teoría antinacionalista, o incluso “invenciones históricas arbitrarias”, según la formulación de Gellner, que surgen de movimientos nacionalistas dominados por la elite en su camino para construir el estado-nación moderno.

La explosión de los nacionalismos a finales del milenio, en estrecha relación con el debilitamiento de los estados-nación, no encaja bien en el modelo que asimila naciones y nacionalismos al surgimiento y consolidación del estado-nación después de la Revolución francesa. La época contemporánea está marcada por un doble proceso aparentemente contradictorio: la globalización económica, tecnológica, ecológica, mediática y cultural del planeta, y la fragmentación política, étnica, cultural y religiosa.

En este contexto de globalización nos podemos formular cuáles pueden ser las causas del resurgimiento de reivindicaciones identitarias “regionales” y de un nacionalismo de minorías en Europa occidental. La elección del vocabulario no es neutra. *Región* viene del latín *regio*: territorio en el que el rey traza soberanamente las fronteras por un acto religioso, sin preocuparse de la historia, de la cultura o de la opinión de los habitantes implicados. Hablar de “identidad regional” es hablar de una cosa menor y limitada. Por el contrario, hablar de “minoría nacional” parece más serio. Kymlicka designa los “grupos que constituyen sociedades completas y funcionales situadas en el territorio de origen antes de ser integradas en un Estado más importante”. Agrupa, pues, naciones sin estado (Quebec, Puerto Rico, Cataluña, Escocia) y pueblos autóctonos (indios, inuits, sami, maorí).

Se puede responder a esta cuestión enumerando una multiplicidad de facetas: sociológica y psicológica, en la medida en que concierne a las modalidades de construcción de la identidad; política, porque cuestiona el estado-nación y la sacralidad del estado; administrativa, porque cuestiona la centralización; económica y social, porque recae en la división del trabajo, el modo de vida y la protección social; filosófica, porque lleva a reflexionar sobre las condiciones de apertura de la persona humana y a oponer el universalismo abstracto al particularismo.

Una segunda cuestión es por qué se da precisamente ahora este resurgimiento. Es decir, cuál es el impacto del contexto contemporáneo sobre el desarrollo de las reivindicaciones identitarias y el ascenso de los nacionalismos minoritarios.

Según las explicaciones de Roland Inglehart, nuestra sociedad se habría vuelto posmaterialista. Es decir, una vez cubiertas y satisfechas las necesidades materiales de base para la mayoría de la población de las sociedades occidentales, las reivindicaciones se desplazarían a temas más cualitativos, como la preservación de la autonomía de los individuos o la calidad de vida. En este marco, según Alain Touraine, aparecen nuevos movimientos sociales, como el feminismo, el ecologismo o el regionalismo, que presentan cuatro dimensiones: desafían la centralización y no quieren delegar el poder en sus estados mayores; prefieren recurrir a asambleas generales, controlar a sus dirigentes y garantizar la autonomía de la base; se organizan en formas lúdicas de acción, de ocupación de locales, de movimientos antiglobalización; y saben sacar partido de los medios de comunicación.

Sus valores expresan la resistencia al control social, sus reivindicaciones son cualitativas y no negociables, su relación con la política consiste menos en desafiar al estado que en construir contra él espacios de autonomía. No se autodefinen como la expresión de clases sociales; pero podemos ver nuevas formas de conflictos de clase a raíz de los nuevos movimientos sociales. Pero esto podría ser válido para los años setenta y se aplicaría a los movimientos regionalistas más moderados.

El final de la sociedad industrial y el posmaterialismo desempeñan un papel en el desarrollo de las identidades regionales pero no lo explican todo. Hay que tener en cuenta el contexto de mutación del estado y el proceso de desestructuración de los estados-nación. En Europa, desde finales del XVIII, lo que es social, institucional y cultural estaba estrechamente imbricado en el estado-nación. Desde los años sesenta del siglo XX, la vida económica y social, por un lado, y la vida cultural, por otro, se han ido separando. La nación, la memoria, la lengua, la religión, las tradiciones y los valores se separan del universo globalizado de los mercados, de los flujos financieros y de las redes de

información mundializadas. Entre estos dos universos, las instituciones que aseguran la socialización y la relación de los individuos, de la cultura y de la sociedad están en crisis.

Dos tipos de reacciones aparecen ante estas disociaciones: unos aceptan la tendencia contemporánea a una disociación de la economía y de la cultura, desean un debilitamiento del papel del estado, ya sea en una perspectiva neoliberal (en nombre del pragmatismo y la eficacia), ya sea en una perspectiva libertaria (en nombre del rechazo de la autoridad y del reforzamiento de las libertades locales); otros apelan al mantenimiento de lo que se descompone. En Francia, invocan la “República una e indivisible” y sus grandes principios de igualdad, solidaridad y laicismo, y son hostiles al reconocimiento de diferencias culturales en el espacio público.

Si por cultura entendemos una manera colectiva de vivir, un repertorio de creencias, estilos, valores y símbolos, ¿tiene sentido hablar de cultura global? ¿Es lo mismo que el imperialismo cultural? Si existen las tendencias globales, ¿son resultado de una americanización del mundo? ¿Pero no se había dicho siempre que la cultura occidental es una combinación de helenización, romanización y cristianización de Europa y, desde ella, el mundo colonial, y por lo tanto era –o se pretendía– global? Claude Lévi-Strauss ya se preguntaba si todo el mundo resultaría una sola cultura al observar que había tendencias contradictorias: homogeneización y diversificación, globalización y localismo.

Mike Featherstone habla de globalización de la cultura al analizar procesos que se dan en un marco que trasciende las culturas nacionales. Wallerstein hace referencia a la existencia de un sistema mundial a partir del siglo XVI. Su definición de la cultura tradicional como un conjunto de rasgos que distingue un grupo social de otro lo lleva a afirmar que en el pasado los portadores de la cultura eran las tribus y los grupos étnicos, mientras que en el presente lo son las naciones. Y dado que vamos hacia realidades globales, ¿es este mundo de naciones una realidad del pasado?

Anthony Smith habla de “nacionalismo metodológico” a propósito del modo como se concibe y se experimenta la sociedad y el estado como coextensivos. Esta arquitectura de pensamiento, acción y vida –que es esencialmente una creación del control estatal– se ahonda bajo el efecto de la globalización. Cuando habla de cultura global elabora una lista con una serie de rasgos: una cornucopia de artículos estandarizados destinados al consumo masivo y promocionados con eficacia, un conjunto abigarrado de estilos y motivos étnicos o folclóricos desnacionalizados y rasgos fuera de contexto, una serie de discursos ideológicos generalizados sobre los derechos, los valores y los intereses humanos, un discurso científico y uniforme sobre el significado. Es decir, un lenguaje de comunicación y valoración que se presenta como científico, y un sistema interdependiente de comunicación basado en tecnología informatizada. ¿Tiene sentido hablar de una sola cultura global? ¿Significa esto que solo habría una única nación? ¿Es posible construir una que no consista en textos

(es decir, mitos, memorias, valores, símbolos, tradiciones, etc.) que no tengan el origen en los discursos y las culturas de naciones y etnias concretas? Para Smith la respuesta parece negativa.

Ulf Hannerz destaca la aparición de una serie de personas que no son fieles ni a los lugares ni a las organizaciones (cita a los analistas de símbolos, gente de organizaciones internacionales, e híbridos como Salman Rushdie). Hay, pues, un número creciente de personas para las que la nación tiene un significado muy limitado. Las culturas ya no son autónomas o cerradas, existe una relación asimétrica (centro-periferia) que afecta a la distribución de la cultura a escala global. Es cierto que no hay nada que se pueda denominar cultura internacional, pero no todas las culturas son exclusivamente locales. ¿Tiene sentido decir que la obra de Tàpies pertenece a la cultura catalana? ¿Y la del net.artista Antoni Muntadas?

Arjun Appadurai opina que la cultura global es compleja y desarticulada. Para llegar aquí postula la existencia de escenarios étnicos (en referencia a la gente que siempre cambia de lugar, como los emigrantes, los exiliados, etc.), escenarios de comunicación (toda la variedad de noticias mundiales), escenarios tecnológicos (difusión vertiginosa de la tecnología a escala mundial), escenarios financieros (movilidad inmediata del capital global) y escenarios ideológicos (la expansión mundial de las ideas occidentales de libertad y democracia).

Una conclusión que parece que muchos aceptan y que es un rasgo importante del mundo contemporáneo es su progresiva desterritorialización. Todo se mueve a un ritmo vertiginoso: dinero, gente, objetos culturales, mercancías, etc. Las grandes transnacionales tienen cada vez más la posibilidad de repartir puestos de trabajo e impuestos sobre el tablero mundial y de enfrentar a los estados-nación entre sí. Además, como ha demostrado Arjun Appadurai, la ecuación entre estado, sociedad e identidad se ha borrado por el mundo simbólico de las industrias culturales mundiales: el abanico de vías posibles ofrecido a la imaginación es a partir de ahora mundial. La globalización favorece los regionalismos supranacionales y subnacionales (la Unión Europea es un buen ejemplo de esto), fomenta el macrorregionalismo, que a su vez fomenta el microrregionalismo.

La globalización es a menudo percibida como un tipo de hidra de varias cabezas: el imperialismo americano y el comunitarismo. En los países bloqueados, la globalización está asociada a la hegemonía occidental. En Europa, algunos países se posicionan como víctimas y acogen favorablemente las diferentes tentativas de frenar la supremacía americana.

En el pasado muchas minorías han aceptado relegar –o lo han tenido que hacer– su diferencia en la vida privada porque era el precio de la modernidad. La cultura de estado era la única legítima, incluso cuando la existencia de culturas particulares era tolerada en el universo privado de cada uno. Ahora, en un contexto de “modernidad aguda” (según Giddens), las sociedades estado-na-

ción separadas unas de otras son reemplazadas por un mundo único donde el poder económico y tecnológico está muy concentrado y asociado a una cultura dominante omnipresente.

En este mundo único, en el que el papel del estado está en mutación, cada individuo debe proceder, por él mismo y para él mismo, a un trabajo de construcción personal, erigiéndose así en sujeto. Cada cual, convertido en sujeto de su propia existencia, combina libremente su pertenencia al mundo económico y técnico y la afirmación de su singularidad cultural, de la que reivindica ciertas particularidades más que otras, rehusando las identidades asignadas. Es en esta perspectiva de subjetivización donde conviene situar el impulso identitario que ha caracterizado al último decenio. La pregunta clave es cómo vivir juntos iguales y diferentes.

Hoy hay en el mundo unos factores poderosos y de gran importancia que espolean las tensiones relacionadas con la identidad, y no basta con una buena gestión pragmática, habilidosa, honrada y lúcida para borrar los problemas. Existen unos factores globales que ningún responsable del mundo está en circunstancias de dominar. Uno de ellos es el desarrollo extraordinario de las comunicaciones. Hay que recordar que en la época de la televisión global las cosas no se desarrollan del mismo modo. Hoy la gente no se manifiesta del mismo modo, no se ponen las bombas en los lugares de antes, ahora que se sabe que hay miles de personas que observan, que escuchan y que actúan. También hay fenómenos de imitación, de contagio y de amplificación. Cada vez es más corto el tiempo de reacción, el encadenamiento de los actos se produce a un ritmo muy diferente. Hechos que habrían tardado años y decenios en darse se desarrollan actualmente en pocas semanas ante nuestro asombro. Es el caso del derrumbamiento de la Unión Soviética, por ejemplo. La aceleración de las comunicaciones provoca de alguna manera una aceleración de la historia. Todos tenemos a veces la impresión de sentirnos superados por todo lo que pasa, constantemente hay nuevas realidades, nuevos instrumentos, costumbres y maneras que no siempre tenemos tiempo de asimilar. Esto nos lleva a querer agarrarnos a algo, pero a qué. A las certezas, a las tradiciones ancestrales, a las filiaciones más antiguas, más viscerales, más sólidas, más estables.

Este tipo de vértigo se acompaña de una profunda sospecha con relación a todos los fenómenos que comprende el concepto de mundialización o de globalización. Algunos recelan porque consideran que es demasiado exclusivamente occidental, otros lo temen porque les parece demasiado americano o demasiado anglófono, o simplemente demasiado extranjero, pero hoy en día casi todas las comunidades humanas tienen la sensación de amenaza, de necesitar defender unos elementos que son esenciales para su identidad –la religión, la lengua, una forma de vida– o para su territorio.

El problema puede estar en el hecho de que nos adherimos a una concepción antigua de la identidad, una concepción estrecha, que ya no se adapta a las realidades actuales, ni a las realidades de las sociedades mezcladas que son las

nuestras, ni tampoco a las realidades globales. Nos adherimos a una concepción obsoleta de nación, construida alrededor de una historia, una cultura y unas señales de identidad que nos venden de lejos, una identidad resistencia. Nos adherimos a un concepto racista de cultura que subraya las diferencias, clasifica y pone fronteras. ¿No será esta búsqueda de antiguas certezas y de adhesiones al pasado lo que nos vacía, en el presente, de argumentos para la construcción de un proyecto común? ¿No estaremos utilizando conceptos y razonamientos, quizá válidos durante la modernidad, pero insuficientes en el nuevo contexto del capitalismo tardío?

Las cosas han cambiado tanto en tan pocos años que todos nos encontramos infinitamente más próximos a nuestros contemporáneos que a nuestros antepasados. Tenemos mucho más en común con la gente que espera su vuelo en una sala de un aeropuerto cualquiera que con nuestros abuelos. No hablo solo de la forma de vida, del trabajo, del hábitat, de todos los aparatos que nos rodean, sino también de las concepciones morales, de los hábitos de pensar, de las expectativas y de las creencias.

Tanto si nos proclamamos cristianos, musulmanes, judíos, budistas, hinduistas, agnósticos o ateos, la visión que tenemos del mundo, material y espiritual, no tiene ninguna relación con la de nuestros correligionarios de otras épocas. Muchos comportamientos perfectamente aceptables hoy por el creyente habrían sido inconcebibles por sus antiguos correligionarios; estos antepasados nuestros no practicaban la misma religión ni el mismo ateísmo que nosotros.

Ante el proceso de mundialización, algunos consideran que la mejor manera de superar las divisiones étnicas y nacionales es el cosmopolitismo, es decir, reconocerse en primer lugar como ciudadano del mundo, puesto que así nos podríamos comprometer con lo que es moralmente bueno y justo para todos los seres humanos, y con una educación cosmopolita que no solo enseñara que los otros tienen derechos, sino que se trata de su realidad histórica, política, cultural... Sin duda, la combinación de cosmopolitismo y sensibilidad hacia las diferencias parece una buena alternativa al etnocentrismo. El problema está en el hecho de que el cosmopolitismo tiende a ver a los seres humanos como seres no situados, como seres planetarios y, por lo tanto, su ubicación y sus peculiaridades son de segunda fila o categoría, dado que se invoca una supuesta naturaleza humana universal y racional como fundamento de la acción moral y política; de lo bueno y de lo justo no hay concepciones universales, sino concepciones siempre ubicadas en tradiciones o estilos de vida, y solo en el interior de estas tradiciones sería donde la razón desempeña su papel de crítica de las creencias morales y políticas heredadas. Solo algunos financieros internacionales son ciudadanos del mundo y todavía estaría por ver. Lo importante sigue siendo el contexto.

Contra el cosmopolitismo se argumenta que la gente vive en su mundo, en sus historias, en sus localidades, en sus significados; es esto lo que da sentido a la gente. La gente no es simplemente mano de obra o capital, sino personas que viven y se constituyen históricamente en formas de ser, en formas de relacionarse.

Cada individuo es depositario de dos herencias: una, vertical, nos viene de nuestros antepasados, de las tradiciones de nuestro pueblo, de nuestra comunidad religiosa; la otra, horizontal, nos viene de nuestra época, de nuestros contemporáneos. Esta última es, hoy, la más determinante y cada día lo será más; sin embargo, esta realidad no se refleja en la percepción que tenemos de nosotros mismos, dado que hace pesar más la relación con el pasado. Somos seres entretejidos con hilos de todos colores, que compartimos con la comunidad inmensa de nuestros contemporáneos lo esencial de nuestras referencias, lo esencial de nuestros comportamientos, lo esencial de nuestras creencias. Pero creemos ser, pretendemos ser, miembros de una determinada comunidad y no de otra, adeptos a una fe y no a otra. Cada vez existe un hueco más grande entre lo que somos y lo que creemos ser.

En realidad, si afirmamos nuestras diferencias con tanta pasión es precisamente porque cada vez somos menos diferentes, porque a pesar de todos nuestros conflictos y nuestras enemistades seculares, cada día que pasa se van reduciendo algo más las diferencias y aumentando algo más las similitudes. ¿No da la impresión de que vamos hacia un mundo uniformizado donde todos participaremos de un único conjunto de creencias mínimas, donde todos veremos por televisión las mismas series americanas masticando unos bocadillos iguales? Confiamos que no sea así exactamente.

En este contexto algunos plantean la hipótesis de que la lengua es un atributo fundamental de autorreconocimiento que sirve para el establecimiento de una frontera nacional invisible, menos arbitraria que la territorialidad y menos exclusiva que la etnicidad. Porque la lengua proporciona el vínculo entre la esfera pública y la esfera privada, entre el pasado y el presente, y prescinde del reconocimiento real de una comunidad cultural por parte de las instituciones del estado.

Si el nacionalismo a menudo ha sido el creador de un discurso que pretendía aglutinar a la gente mediante la conformación de una identidad resistencia (en términos de Castells), en un mundo sometido a la homogeneización cultural por la ideología de la modernización y el poder de los medios de comunicación globales, la lengua, como expresión directa de la creación de sentido, resultaría la trinchera de la resistencia cultural, el refugio del significado identificable.

Este discurso nacionalista trata las lenguas y las culturas como un bien común, como una parte del patrimonio cultural e histórico de los estados, lo que precisamente el estado debería proteger y potenciar. Esta opción, sin embargo, le resulta claramente insatisfactoria: los hablantes de una lengua determinada o

los miembros de una cultura concreta a menudo, a pesar de que no siempre –y aquí habría que apelar a los procesos de formación de las identidades para explicar por qué a veces sí y otras no– quieren vivir en su lengua y en su cultura, no porque sean bienes culturales que proteger, tampoco porque sea una preferencia fonética o simbólica que tengan, sino porque es “su” lengua y “su” cultura; más aún: porque su lengua y su cultura tienen para ellos un sentido o una significación que no tiene ninguna otra, en cuanto que son uno de sus rasgos distintivos y definitorios, una parte de lo que les hace ser ellos y no otros.

Las lenguas, según esta concepción, son sobre todo un sistema de comunicación, no solo para traspasar ideas o para entendernos sino sobre todo para establecer redes de lealtades, de proximidad, de identidad; son maneras de interpretar el mundo (hacen que una tradición se abra hacia el futuro); una lengua es también un marco de afectos muy variados (puede ser la lengua que han hablado los abuelos o puede ser la que hablarán en un futuro nuestros hijos o la que hemos tomado en adopción y por lo tanto la valoramos aún más que si fuera la nuestra), y una lengua es también una estructura de poder, que vehicula parte de las coacciones que son necesarias para hacer posible la vida social. Es decir, la lengua es un territorio virtual (antes habríamos dicho espiritual) de acuerdos, lealtades, vinculaciones, del pasado y de proyección hacia el futuro, de afectos y del poder que representa la voluntad popular de un pueblo. Esta primera idea deriva en aquel principio clásico que dice: un pueblo, una lengua, una nación. Defienden, pues, que es necesario una lengua común, una lengua única y común. Argumentan que si alguien quiere formar parte de un pueblo, debe hablar la lengua de ese pueblo.

La idea de considerar las lenguas o las culturas como bienes culturales contiene un error que también se puede encontrar en la negativa de Habermas a las políticas de discriminación positiva: creer que el problema es solo un problema de reconocimiento, reconocimiento que se puede satisfacer con la intervención del estado o sin él. Sin embargo, la cuestión parece otra: que el reconocimiento, como hemos visto en Berlin y enfatiza W. Kymlicka, no debe dissociarse del sistema de significaciones que representa la conciencia nacional o el sentimiento de pertenencia a una nación. Ahora bien, en este sentido también deberíamos evitar el error contrario: creer, a la manera romántica, que las lenguas o las culturas implementan distintas y, quizá, inconmensurables visiones del mundo. En realidad, ni siquiera la tesis más débil de que distintas lenguas o culturas van acompañadas de distintas visiones del mundo sería siempre cierta. Según este discurso liberal, la lengua y la cultura permiten a los seres humanos sentirse ellos mismos, en cuanto que perciben la lengua que hablan o la cultura a la que pertenecen como suyas. He aquí por qué vivir en una determinada lengua y cultura es un derecho básico de los seres humanos y por qué el estado debería aplicar políticas de discriminación positiva.

Otra manera de entender el tema de la lengua es el de Ernest Gellner, que piensa que, en las condiciones actuales, la gente tiende a moverse de lugar y a vivir sobre todo en ambientes urbanos. El trabajo necesita que se comparta la misma lengua, y una división étnica del trabajo es incompatible con los principios liberal-democráticos. En este tipo de situación, el estado promueve la alfabetización en la lengua estándar dominante. El nacionalismo, desde esta perspectiva, sería la doctrina que requiere el ajustamiento entre el grupo político y el cultural. El lema de la modernidad es “un estado, una cultura”. Los grupos culturales subordinados tienen dos opciones: o se asimilan a la cultura (y la lengua) dominante, o intentan convertir su cultura (y la lengua) subordinada a una dominante mediante la secesión. La autonomía es un punto intermedio.

El énfasis puesto en la lengua como un vínculo fundamental tiene una larga historia dentro de las ciencias sociales. Pero es quizá a través de la obra de Edward Shils, Clifford Geertz y Harold Isaacs cómo el primordialismo ha entrado en los debates actuales. Josep R. Llobera considera que, cuando se intenta dar cuenta del vínculo que el pueblo tiene con una lengua concreta, las explicaciones instrumentales son insuficientes y hay que hacer referencia al atractivo emocional de su lengua. Plantea tres proposiciones controvertibles. La primera es que las naciones son grupos lingüísticos (de aquí se deduce que hay tantas naciones reales o potenciales como grupos lingüísticos existentes); puede ser que una nación tenga más de una lengua (como Suiza, a pesar de que la presenta como un caso excepcional y dice que funciona porque está cantonalizada y el Estado es multilingüe, y se pregunta, pero no responde, “¿en qué sentido Suiza funciona como una nación?”); y en el aspecto político y práctico, un mundo con tantas naciones independientes como lenguas existentes sería totalmente ingobernable (de hecho, pocos científicos sociales defenderían la tesis de que la lengua es una condición necesaria y suficiente para la nacionalidad). La segunda es que la lengua da forma a la experiencia. Lo denomina la hipótesis Herder-Sapir-Whorf. Cada lengua representa una *Weltanschauung*. Privar a un pueblo de su habla es amordazar su espíritu. Muchos científicos sociales creen que esto es una consideración romántico-nacionalista. La lengua es una señal primordial de identidad; una lengua materna tiene una inmediatez psicológica respecto a sus hablantes, como quiera que es el vehículo natural de sus pensamientos y sentimientos. Derrida insiste en que es extremadamente difícil escaparse de la prisión de la lengua materna. Observa que la lengua es a menudo un límite étnico esencial y que es el elemento que define la identidad nacional. También es una manera de expresar una diferencia. Y tercera, que los individuos solo pueden tener vínculos emotivos con una sola lengua (su lengua materna). Con las lenguas aprendidas la relación solo puede ser instrumental.

Para Manuel Castells, en cambio, es cierta la idea de que la identidad nacional es un elemento que permite la cohesión social para llevar a cabo una intervención activa para cambiar los parámetros de la globalización, no solo para el mundo sino empezando por uno mismo. Pero un individuo o unos in-

dividuos no pueden hacer esto; hace falta un colectivo. ¿Este colectivo es de trabajadores? Sí, pero no solo de ellos. Porque, si va más allá de la empresa, este colectivo de trabajadores está bastante internacionalizado hoy en día. La clase obrera ahora sí que es internacional (antes no lo era) como fuerza de trabajo internacionalizada. Pero ¿cómo se conecta esta internacionalización de intereses sociales y económicos con lo que a mí, como persona, me proporciona sentido? Esto pasa por valores identitarios. En realidad, los nacionalismos que no son fundamentalismos (todo fundamentalismo, sea nacional, religioso, etc., es totalitario y, por lo tanto, retrógrado), los nacionalismos como tales, son anclajes de identidad y estos anclajes de identidad son fundamentales para que las sociedades y las gentes se encuentran entre sí. Para Castells, esta identidad nacional, por ejemplo Cataluña, no es una identidad basada en la lengua. Considera que la lengua es fundamental (sobre todo cuando se sale de la opresión y la represión lingüística), que es una señal de identidad fundamental que debe defenderse, pero opina que una identidad basada solo en la historia y en la lengua es una identidad defensiva. Y no basta con vertebrar una nación alrededor de una lengua en época de mundialización. Es necesario un proyecto, una participación activa en la transformación del estado-nación, en la creación de nuevos sentidos en tiempos de pluralismo. Al contrario de lo que opina Jordi Pujol, que insiste en la lengua como el fundamento de la identidad catalana:

“La identidad de Cataluña es, en gran medida, lingüística y cultural. Cataluña nunca ha reclamado una especificidad étnica o religiosa ni ha insistido en la geografía o ha sido estrictamente política. Hay muchos componentes en nuestra identidad, pero la espina dorsal son la lengua y la cultura”.

Ahora bien, ¿qué ha sucedido con el catalán? ¿Por qué no es la única lengua oficial de Cataluña? ¿La culpa es del Gobierno de Madrid? Aunque parezca una obviedad, nos preguntamos qué es una lengua nacional. Esta vez la respuesta es sencilla: la lengua de la nación. ¿Pero qué oculta este tipo de tautología? Los sociolingüistas nos recuerdan que la lengua de la nación es la de los sabios, la de quienes tienen la luz y la razón, la de las clases que controlan el poder, es la lengua de las “clases civilizadoras”, como las denominaba Balmes, que fundó un diario titulado *El pensamiento de la nación*.

En todos los idiomas europeos se distingue entre nacional y popular. Una cosa es la literatura nacional y otra la literatura popular. Unas lenguas se convierten en lenguas nacionales y otras se quedan en lenguas populares. En Cataluña, el castellano era la lengua de los notables, y esto durante siglos. Hay unas lenguas nacionales preestablecidas, como el inglés, el francés y el castellano, porque son, en cada caso, la lengua de los notables respectivos. Pero en Cataluña un sector de notables hablaba –y habla– castellano. En la concepción del castellano como lengua nacional de España han contribuido destacadamente los notables catalanes porque estos nunca han concebido el catalán como lengua nacional. Ni antes ni ahora. Desde 1600 los notables de aquí ya habían adoptado el castellano; para los notables catalanes el catalán no era –ni es– su

lengua, sino la lengua de los otros, de los labradores, de los menestrales. Es fácil constatar en la actualidad que la lengua mayoritariamente utilizada en las escuelas privadas elitistas de Cataluña no es el catalán.

Un idioma puede ser convertido en lengua nacional por dos vías: mediante la independencia o, como en el caso de Bélgica, impugnando la supremacía de la lengua establecida –el francés–, como han hecho con éxito los flamencos con el neerlandés. Aquí, por el contrario, se ha considerado el castellano como lengua obligatoria (el artículo 3.1 de la Constitución de 1978 dice que “Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho de usarla”). Por cierto, ni en la Constitución de 1812, ni en las de 1837, 1845, 1869 y 1876, se dice nada de la lengua. Aparece por primera vez en la Constitución de la Segunda República de 1932, en su título preliminar, artículo 4 (“El castellano es el idioma oficial de la República. Todo español tiene obligación de saberlo y derecho de usarlo, sin perjuicio de los derechos que las leyes del Estado reconozcan a las lenguas de las provincias o regiones. Salvo lo que se disponga en leyes especiales, a nadie se le podrá exigir el conocimiento ni el uso de ninguna lengua regional”).

¿Por qué es tan importante la lengua en la definición de la identidad catalana? Una respuesta histórica podría ser que ha sido, durante centenares de años, el signo de identificación de ser catalán, junto a las instituciones políticas democráticas de autogobierno cuando no fueron suprimidas. Los nacionalistas catalanes definen como catalán a todo aquel que vive y trabaja en Cataluña; y añaden: “y quiere ser catalán”. Y el signo de “querer ser” es hablar la lengua. Una respuesta política diría que esta es la manera más fácil de extender y reproducir la población catalana sin recurrir a criterios de soberanía territorial que colisionarían necesariamente con la territorialidad del Estado español. Una respuesta comunicacional la consideraría importante porque representa la lengua como un sistema de códigos que permite compartir símbolos sin adorar otros iconos que los que surgen en la comunicación de la vida cotidiana. Es posible que las naciones sin estado se organicen en comunidades lingüísticas, aunque, obviamente, una lengua común no hace una nación. De aquí la necesidad de un proyecto político y de generar nuevas formas de participación y de interacción, y no solo de diálogo.

Bibliografía

Esta deconstrucción es deudora de las ideas, los argumentos, los planteamientos, los comentarios, las citas y los estudios de los siguientes libros y artículos:

Acosta Sánchez, J.; Aguilera, M. P.; Dahiri, M. (2001). *Diversidad cultural, identidad y ciudadanía* (col. Los libros del INET, núm. 4, 303 pág.). Córdoba: Set-Inet Sociedad e Instituto de Estudios Transnacionales.

Aguirre Baztán, Á. (1997). *Cultura e identidad cultural: introducción a la antropología* (273 pág.). L'Hospitalet de Llobregat: Editorial Bardenas.

Agulhon, M. (1979). *La république au village* (2.^a ed., 543 pág.). París: Seuil.

Albareda, J. (ed.) (2001). *Del patriotisme al catalanisme. Societat i política (segles xvi-xix)* (338 pág.). Vic: Eumo editorial.

Álvarez Junco, J. (2001). "El nacionalismo español: las insuficiencias en la acción estatal". *Historia Social* (núm. 40, pág. 29-51).

Anderson, B. (2005). *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme* (col. El món de les nacions, núm. 10, 260 pág.). Catarroja: Ed. Afers.

Anguera, P. (1992). "L'endocentrisme en la historiografia de Catalunya: un fals nacionalisme". *Afers* (núm. 13, pág. 13-20).

Anguera, P. (1994). "El catalanisme en la historiografia catalana". *Recerques* (núm. 29, pág. 61-83).

Anguera, P. (1994). "Els orígens del catalanisme. Notes per a una reflexió". En varios autores. *III Jornades de Debat. Orígens i formació dels nacionalismes a Espanya* (pág. 11-79). Reus: Centre de Lectura de Reus.

Anguera, P. (1997). *El català al segle XIX. De llengua del poble a llengua nacional* (304 pág.). Barcelona: Empúries.

Anguera, P. (2000). *Els precedents del catalanisme. Catalanitat i anticontralisme: 1808-1868* (col. Biblioteca universal Empúries, núm. 146, 368 pág.). Barcelona: Empúries.

Aróstegui, J. (1998). "El estado español contemporáneo: centralismo, inarticulación y nacionalismo". *Revista de Historia Contemporánea* (núm. 17, pág. 31-57). Bilbao.

Balibar, E. (2003). *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: las fronteras, el estado, el pueblo* (320 pág.). Madrid: Editorial Tecnos.

Balibar, E. (2006). *Violencias, identidades y civilidad* (Serie Culturas, núm. 10, 192 pág.). Barcelona: Editorial Gedisa.

Barcellona, P. (1992). *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social* (144 pág.). Madrid: Trotta.

Barthes, R. (1989). *El placer del texto* (152 pág.). México: Siglo XXI.

Bastida, X. (1998). *La nación española y el nacionalismo constitucional* (240 pág.). Barcelona: Ariel.

Bauman, Z. (1999). *Culture as Praxis* (208 pág.). Londres: Sage Publications.

Béji, H. (1997). "Équivalence des cultures et tyrannie des identités". *Esprit* (núm. 228, pág. 107-118).

Beramendi, J. G. (1992). "La historiografía de los nacionalismos en España". *Historia Contemporánea* (núm. 7, pág. 155-182). Bilbao.

Berger, Peter L.; Luckmann, T. (1988). *La construcción social de la realidad* (268 pág.). Barcelona: Herder.

Berger, P. L.; Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno* (col. Paidós studio, núm. 125, 128 pág.). Barcelona: Paidós Ibérica.

- Beriain, J.; Lanceros, P.** (comp.) (1996). *Identidades culturales* (col. Filosofía, núm. 24, 220 pág.). Bilbao: Universidad de Deusto. Departamento de Publicaciones.
- Berlin, I.** (1997). *Nacionalisme* (col. Arguments, núm. 1, 110 pág.). Valencia: Tàndem Edicions.
- Berman, M.** (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: experiencia de la modernidad* (4.ª ed., 400 pág.). Madrid: Siglo XXI.
- Birulés, F.** (1995). *El género y la memoria* (col. Biblioteca de estudios contemporáneos, núm. 7, 176 pág.). Iruñea: Ed. Pamiela.
- Birulés, F. y otros** (2005). *El (des)crèdit de la cultura* (col. Argumenta 1, 143 pág.). Vilanova i la Geltrú: Ed. el cep i la nansa.
- Breuilly, J.** (1990). *Nacionalismo y Estado* (448 pág.). Massanet de la Selva: Ediciones Poma-res-Corredor.
- Butler, J.** (2004). *Lenguaje, poder e identidad* (272 pág.). Madrid: Ed. Síntesis.
- Butler, J.; Laclau, E.** (1999). "Los usos de la igualdad". *Debate Feminista* (vol. 14, núm. 10, pág. 115-139).
- Calderón Fernández, J.; Ruiz Platero, F.** (2004). *Algo más que el 23-F: vivencias y testimonios en torno a la Transición española* (532 pág.). Madrid: La esfera de los Libros.
- Castells, M.** (2003). *El poder de la identitat. Era de la informació: economia, societat i cultura* (vol. II, 560 pág.). Barcelona: Ed. UOC.
- Castoriadis, C.** (1988). *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto* (256 pág.). Barcelona: Gedisa.
- Castoriadis, C.** (1999). *Figuras de lo pensable* (296 pág.). Madrid: Cátedra.
- Cavalli-Sforza, L. L.** (1996). *Qui som: història de la diversitat humana* (col. Proa butxaca núm. 13, 296 pág.). Barcelona: Edicions Proa.
- Cavalli-Sforza, L. L.** (1997). *Gens, pobles i llengües* (col. La mirada, 264 pág.). Barcelona: Edicions Proa.
- Cavalli-Sforza, L. L.** (2007). *La evolución de la cultura* (Argumentos, núm. 358, 208 pág.). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Contreras, J. y otros** (1989). "La invenció de la família catalana" (dossier monogràfic). *L'Avenç* (núm. 132).
- de Blas Guerrero, A.** (1989). *Sobre el nacionalismo español* (150 pág.). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- de Riquer i Permanyer, B.** (2000). *Identitats contemporànies: Catalunya i Espanya* (col. Referències, núm. 28, 280 pág.) Vic: Eumo.
- Deleuze, G.** (2005). *Lógica del sentido* (col. Surcos, núm. 10, 382 pág.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Delgado, M.** (1998). *Diversitat i integració. Lògica i dinàmica de les identitats a Catalunya* (224 pág.). Barcelona: Empúries.
- Doménech, X.** (2002). *Quan el carrer va deixar d'ésser seu. Moviment obrer, societat civil i canvi polític. Sabadell, 1966-1976* (col. Biblioteca Serra d'or, núm. 289, 392 pág.). Barcelona: Abadia de Montserrat.
- Fernández Albadalejo, P.** (ed) (2001). *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII* (646 pág.). Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Fontana, J.** (2005). *La construcció de la identitat* (142 pág.). Barcelona: Ed. Base.
- Foucault, M.** (1992). *Historia de la sexualidad* (3 vols.). Madrid: Siglo XXI.
- Fradera, J. M.** (1992). *Cultura nacional en una societat dividida. Patriotisme i cultura a Catalunya (1838-1968)* (col. Biblioteca de cultura catalana, núm. 71, 304 pág.). Barcelona: Curial.

- Fusi, J. P.** (2000). *España* (312 pág.). Madrid: Temas de Hoy.
- García Gutiérrez, A. L.** (2002). *La memoria subrogada: mediación, cultura y conciencia en la red digital* (col. Limitanea, núm. 2, 332 pág.). Granada: Ed. Universidad de Granada.
- García i Rovira, A. M.** (1999). "España, ¿nación de naciones?". *Ayer* (núm. 35). Madrid: Marcial Pons.
- García, P.; Lukes, S.; Mény, Y.** (2004). *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación* (304 pág.). Madrid: Siglo XXI.
- Gellner, E.** (2003). *Naciones y nacionalismo* (col. Alianza universidad, núm. 532, 192 pág.). Madrid: Alianza ed.
- Gergen, Kenneth J.** (1997). *El yo saturado: dilemas de identidad en el mundo contemporáneo* (col. Paidós contextos, núm. 5, 376 pág.). Barcelona: Paidós.
- Giddens, A.** (1997). *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea* (col. Historia, ciencia, sociedad, núm. 257, 304 pág.). Barcelona: Ediciones Península.
- Gifreu, J.** (1989). *Comunicació i reconstrucció nacional* (col. Pòrtic assaig, núm. 4, 152 pág.). Barcelona: Pòrtic.
- Gifreu, J.** (2001). *El meu país: narratives i combats per la identitat* (col. Argent viu, núm. 47, 168 pág.). Lleida: Pagès ed.
- Gómez García, P.** (coord.) (2000). *Las ilusiones de la identidad* (col. Frónesis, 312 pág.). Madrid: Cátedra.
- Greenfeld, L.** (1999). *Nacionalisme i modernitat* (col. El món de les nacions, núm. 4, 191 pág.). Catarroja: Ed. Afers.
- Habermas, J.** (1989). *Identidades nacionales y postnacionales* (121 pág.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J.** (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* (5.ª ed., col. Ensayistas, núm. 190, 320 pág.). Madrid: Taurus Ediciones.
- Habermas, J.** (1993). *Ciudadanía política i identitat nacional* (col. Actes universitaris, núm. 10, 117 pág.). Barcelona: Universitat de Barcelona, Publicacions i Edicions.
- Habermas, J.** (1997). *Más allá del estado nacional* (192 pág.). Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J.** (1998). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (696 pág.). Madrid: Trotta.
- Habermas, J.** (2000). *La constelación postnacional* (col. Paidós biblioteca del presente, núm. 11, 218 pág.). Barcelona: Paidós.
- Habermas, J.** (2004). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (col. Paidós básica, núm. 98, 258 pág.). Barcelona: Paidós.
- Hacking, I.** (2001). *¿La construcción social de qué?* (col. Biblioteca del presente, núm. 14, 399 pág.). Barcelona: Paidós.
- Halbawachs, M.** (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hannerz, U.** (1996). *Transnational connections*. Londres: Routledge.
- Harris, M.** (2000). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Madrid: Crítica.
- Hastings, A.** (2000). *La construcción de las nacionalidades* (272 pág.). Madrid: Cambridge University Press.
- Heidegger, M.** (1988). *Identidad y diferencia* (col. Autores, textos y temas. Filosofía, núm. 16, 192 pág.). Rubí: Anthropos.
- Hobsbawm, E. J.** (1988). *L'invent de la tradició* (290 pág.). Vic: Eumo ed.
- Hobsbawm, E. J.** (2004). *Naciones y nacionalismo desde 1780* (1.ª ed., 2.ª impr., col. Biblioteca de bolsillo, núm. 53, 216 pág.). Barcelona: Crítica.

- Honneth, A.** (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (col. Crítica/filosofía, núm. 30, 232 pág.). Barcelona: Editorial Crítica.
- Honneth, A.** (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento* (180 pág.). Madrid: Katz Barpal Editores.
- Huntington, S. P.** (2004). *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (488 pág.). Barcelona: Paidós.
- Jameson, F.** (1999). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (192 pág.). Barcelona: Paidós.
- Kahn, J. S.** (comp.) (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales* (col. Biblioteca Anagrama de antropología, núm. 3, 248 pág.). Barcelona: Anagrama.
- Kundera, M.** (1998). *La identidad* (col. Andanzas, núm. 335, 184 pág.). Barcelona: Tusquets Editores.
- Kundera, M.** (1993). *La insoportable levedad del ser* (col. Fábula, núm. 1, 328 pág.). Barcelona: Tusquets Editores.
- Kymlicka, W.** (1999). *Ciudadanía multicultural* (292 pág.). Barcelona: Ediuoc.
- Kymlicka, W.** (2003). *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía* (col. Paidós estado y sociedad, núm. 106, 452 pág.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Kymlicka, W.** (2004). *Estados, naciones y culturas* (120 pág.). Córdoba: Ed. Almuzara.
- Laclau, E.; Mouffe, C.** (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia* (232 pág.). Madrid: Siglo XXI.
- Lakoff, G.; Johnson, M.** (1986). *Metáforas de la vida cotidiana* (288 pág.). Madrid: Cátedra.
- Lamelas, A.** (2004). *La transición en Abril: biografía política de Fernando Abril Martorell* (360 pág.). Barcelona: Ariel.
- Lewis, B.** (1987). *History. Remembered, Recovered, Invented* (2.ª ed.). Nueva York: Simon and Schuster.
- Llobera, J. R.** (1996). *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental* (col. Argumentos, núm. 185, 304 pág.). Barcelona: Anagrama.
- Llobera, J. R.** (2003). *De Catalunya a Europa. Fonaments de la identitat nacional* (318 pág.). Barcelona: Empúries.
- Lutz, C.; Abu-Lughod, L.** (1990). *Language and the Politics of Emotion* (225 pág.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Maalouf, A.** (1999). *Les identitats que maten. Per una mundialització que respecti la diversitat* (216 pág.). Barcelona: La Campana.
- Miller, D.** (1997). *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural* (col. Paidós estado y sociedad, núm. 53, 256 pág.). Barcelona: Paidós.
- Morin, E.** (1989). *Pensar Europa* (col. Llibres a l'abast, núm. 243, 176 pág.). Barcelona: Ed. 62.
- Morin, E.** (1995). *Introducción al pensamiento complejo* (168 pág.). Barcelona: Gedisa.
- Morin, E.** (2002). *Desafíos de la mundialización* (col. Cuadernos del observatorio de análisis de tendencias, núm. 2, 184 pág.). Santander: Fundación M. Botín.
- Mouffe, C.** (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia* (232 pág.). Madrid: Siglo XXI.
- Mouffe, C.** (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (col. Paidós estado y sociedad, núm. 69, 208 pág.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Mouffe, C.** (2003). *La paradoja democrática* (160 pág.). Barcelona: Gedisa.
- Nora, P.** (ed.) (1984-1992). *Les lieux de la mémoire II: la nation. 3: La gloire, les mots* (667 pág.). París: Gallimard.

- Núñez Seixas, X. M.** (1997). "Los oasis en el desierto. Perspectivas historiográficas sobre el nacionalismo español". *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne* (núm. 26, pág. 484-533). Ais de Provença.
- Nussbaum, M. C.** (1999). *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"* (col. Paidós estado y sociedad, núm. 67, 188 pág.). Barcelona: Paidós.
- Palacios, J.** (2001). *23-F: El golpe del CESID* (488 pág.). Barcelona: Planeta.
- Pérez Garzón, J. S. y otros** (2000). *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder* (280 pág.). Barcelona: Crítica.
- Postone, M.; Wainsztein, J.; Schilze, B.** (2001). *La crisis del estado-nación: antisemitismo, racismo, xenofobia* (col. Disidencias, núm. 4, 165 pág.). Barcelona: Alikornio ed.
- Rawls, J.** (2004). *El liberalismo político* (440 pág.). Barcelona: Crítica.
- Rawls, J.** (2002). *La justicia como equidad: una reformulación* (col. Paidós estado y sociedad, núm. 97, 288 pág.). Barcelona: Paidós Ibérica.
- Ricoeur, P.** (1996). *Sí mismo como otro* (456 pág.). Madrid: Siglo XXI.
- Ricoeur, P.** (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido* (120 pág.). Pozuelo de Alarcón: Arrecife Producciones.
- Rocamora, J. A.** (1994). *El nacionalismo ibérico, 1792-1936* (205 pág.). Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Rosset, C.** (1993). *Lo real y su doble* (col. Ensayo, núm. 19, 124 pág.). Barcelona: Tusquets Editores.
- Rubert de Ventós, X.** (1999). *De la identidad a la independencia: la nueva transición* (210 pág.). Barcelona: Anagrama.
- Rusconi, G. E.** (1977). *Teoría crítica de la sociedad* (col. Novocurso, núm. 5, 3.ª ed., 352 pág.). Madrid: Ed. Martínez Roca.
- Sáez Mateu, F.** (2003). *Què (ens) passa? Subjecte, identitat i cultura en l'era de la simulació* (197 pág.). Barcelona: Proa.
- Sales, N.** (1984). *Senyors bandolers, miquelets i botiflers* (221 pág.). Barcelona: Empúries.
- Sartori, G.** (2001). *La sociedad multiétnica, pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (140 pág.). Madrid: Taurus Ediciones.
- Sartori, G.** (2002). *Homo videns: la sociedad teledirigida* (205 pág.). Madrid: Taurus Ediciones.
- Silveira Gorski, H. C.** (ed.) (2000). *Identidades comunitarias y democracia* (299 pág.). Madrid: Trotta.
- Smith, Anthony D.** (1976). *Las teorías del nacionalismo* (392 pág.). Barcelona: Ed. 62.
- Smith, Anthony D.** (1997). *La identidad nacional* (176 pág.). Madrid: Trama Editorial.
- Smith, Anthony D.** (2002). *La nació en la història* (col. El món de les nacions, núm. 7, 134 pág.). Catarroja: Ed. Afers.
- Smith, Anthony D.** (2004). *Nacionalismo: teoría, ideología, historia* (col. Alianza ensayo, 254, 208 pág.). Madrid: Alianza ed.
- Solé Tura, J.** (1985). *Nacionalidades y nacionalismos en España. Autonomías, federalismo, autodeterminación* (232 pág.). Madrid: Alianza ed.
- Stolcke, V.** (1994). "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión". En: Patrick de San Pedro. *Extranjeros en el paraíso* (304 pág.). Barcelona: La Llevir, S.L. Virus Ed.
- Taylor, Charles** (1994). *La ética de la autenticidad* (152 pág.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Taylor, C.** (2006). *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* (col. Surcos, núm. 21, 796 pág.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Tonkin, E. (1992). *Narrating Our Pasts: The Social Construction of Oral History* (185 pág.). Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?: iguales y diferentes* (424 pág.). Boadilla del Monte: Promoción Popular Cristiana.

Touraine, A.; Khorsrokhavar, F. (2002). *A la búsqueda de sí mismo: diálogo sobre el sujeto* (col. Paidós estado y sociedad, núm. 96, 270 pág.). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Touraine, A.; Wieviorka, M.; Flecha García, J. R. (2004). *Conocimiento e identidad: voces de grupos culturales en la investigación social* (137 pág.). Esplugues de Llobregat: El Roure Editorial.

Turkle, S. (1997). *La vida en pantalla: la construcción de la identidad en la era de Internet* (414 pág.). Barcelona: Paidós.

Tusell, J.; García Queipo de Llano, G. (2003). *Tiempo de incertidumbre: Carlos Arias Navarro entre el franquismo y la transición (1973-1976)* (408 pág.). Barcelona: Crítica.

Van Dijk, Teun A. (2003). *Racismo y discurso de las élites* (320 pág.). Barcelona: Gedisa.

Vilar, P. (1984). "Estado, nación y patria en España y Francia, 1870-1914". *Estudios de Historia Social* (núm. 28-29, pág. 7-41). Madrid.

Varios autores (1996). "Inventors o descobridors? Els «altres» nacionalismes". *L'Avenç* (núm. 204, pág. 19-62).

Varios autores (2001). "La construcción imaginaria de las comunidades nacionales". *Historia Social* (núm. 40). Valencia.

Wallerstein, I. M.; Balibar, E. (1991). *Raza, nación y clase* (360 pág.). Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina.

Weber, E. (1983). *La fin des terroirs. La modernisation de la France rural, 1870-1914* (840 pág.). París: Fayart.

Wieviorka, M.; Taguieff, P.-A. (1995). *Racismo, antirracismo e inmigración* (225 pág.). San Sebastián: Tercera Prensa.

Ysàs, P. (2004). *Disidencia y subversión. La lucha del régimen franquista por su supervivencia, 1960-1975* (368 pág.). Barcelona: Crítica.

Y de los siguientes artículos, conferencias o capítulos de libro consultables por Internet:

Bastida, X. *Otra vuelta de tuerca. El patriotismo constitucional español y sus miserias*. En línea en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23584061091481851665679/doxa25_07.pdf.

Casas Castañé, M. (2001). *Identitats de les segones generacions d'immigrants marroquins a Barcelona a través del seu discurs*. En línea en: <http://www.ub.es/geocrit/sn-94-55.htm>.

Defez Martin, A. (1993). "Nacionalisme i inidentitat". *L'Espill* (vol. 14, pág. 6-15). València: Universitat de València - Edicions Tres i Quatre. En línea en: <http://www.filosofia-internet.net/defezweb-net/nacionalisme.pdf>.

Defez Martin, A. (2003). "Memoria, identidad y nación". En: M. Torrejano; A. M. Faerna (eds.). *Identidad, individuo e historia* (pág. 287-300). Valencia: Pre-textos. En línea en: <http://www.filosofia-internet.net/defezweb-net/memoria.pdf>.

Delgado, M. (2000). *Heteròpolis. Diversitat urbana i polítiques culturals*. En línea en: <http://www.diba.es/cerc/interaccio2002/cursgen/docu6cg.htm>.

Delgado, M. *Multiculturalisme i societat. La diversitat cultural i els seus usos*. En línea en: <http://filoantropologia.webcindario.com/multiculturalisme.htm>.

Fontana, J. (2004, agosto). "El gran debate sobre la identidad de España (V)". *El Mundo*. En línea en: <http://www.belt.es/articulos/articulo.asp?id=2129>.

Fontana, J. (2004, noviembre). "Bases per a una nova transició". Conferencia de clausura de los XXXIII Premis Octubre, 30 de octubre del 2004. Parcialmente reproducida en el núm.

1064 de la revista *El Temps* (pág. 32-35). En línea en: <http://seneca.uab.es/hmic/2005/dossier/Bases%20per%20a%20una%20nova%20transicio.pdf>.

García Amado, J. A. *La filosofía del derecho de Jürgen Habermas*. En línea en: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12837217548924839654435/cuaderno13/doxa13_13.pdf.

Lacasta-Zabalza, J. I. *Tiempos difíciles para el patriotismo constitucional español*. En línea en: <http://www.uv.es/CEFD/2/Lacasta.html>.

Maalouf, A. "La construcció de les identitats". *Quaderns de la Mediterrània* (núm. 1) (Dosier reptes interculturalitat).

Mouffe, C. *Per una política d'identitat democràtica*. Conferencia impartida en el seminario Globalització i diferenciació cultural, 19-20 marzo de 1999, MACBA-CCCB. En línea en: http://www.macba.es/antagonismos/catala/09_04.html.

Mouffe, C. "Pluralismo artístico y democracia radical". *Acción Paralela* (núm. 4). En línea en: <http://www.accpa.org/numero4/mouffe.htm>.

The concept of "nation" (2006). Parliamentary Assembly. Council of Europe. Recommendation 1735. En línea en: <http://assembly.coe.int/Documents/AdoptedText/ta06/EREC1735.htm>.

Torres Sans, X. (2001). "La historiografía de les nacions abans del nacionalisme (i després de Gellner i Hobsbawm)". *Manuscrits* (núm. 19, pág. 21-42). En línea en: www.raco.cat/index.php/Manuscrits/article/download/23398/23231.

